La recherche du modèle dans les dialogues du Fayan de Yang Xiong (53 av. J.-C. – 18 apr. J.-C.) : écriture, éthique et réflexion historique à la fin des Han occidentaux.

Béatrice L'Haridon

▶ **To cite this version:**

Béatrice L'Haridon. La recherche du modèle dans les dialogues du Fayan de Yang Xiong (53 av. J.-C. – 18 apr. J.-C.) : écriture, éthique et réflexion historique à la fin des Han occidentaux.. Etudes classiques. Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 2006. Français. NNT : . tel-02934334

HAL Id: tel-02934334
https://shs.hal.science/tel-02934334

Submitted on 9 Sep 2020

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

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

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

2006

La recherche du modèle dans les dialogues du *Fayan* de Yang Xiong (53 av. J.-C. – 18 apr. J.-C.) : écriture, éthique et réflexion historique à la fin des Han occidentaux.

Thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement par :

Béatrice L'HARIDON

le 12 décembre 2006

Sous la direction de Madame le professeur

Anne CHENG-WANG

JURY :

- Madame le professeur Anne CHENG-WANG (INALCO)
- Madame le professeur Michael NYLAN (University of California, Berkeley)
- Monsieur le professeur Marc KALINOWSKI (Directeur d'études, EPHE)
- Monsieur le professeur Nicolas ZUFFEREY (Université de Genève)
- Monsieur le professeur Christian JACOB (Directeur de recherches, CNRS)

Remerciements

Sur le point d’achever ce travail, mes pensées se tournent d’abord vers trois grandes dames de la sinologie. La regrettée Isabelle Robinet m’a fait bénéficier de sa générosité et sa rigueur en accompagnant mes premiers pas en sinologie. Mon directeur de thèse Anne Cheng m’a soutenue et encouragée sans faiblir pendant plusieurs années. Enfin, le professeur Michael Nylan m’a apporté son expertise et son énergie tout en relisant ma traduction du *Fayan*.

Je voudrais également adresser tous mes remerciements aux professeurs Marc Kalinowski et Nicolas Zufferey qui ont accepté de prendre en charge les pré-rapports pour cette thèse.

Parmi mes premiers lecteurs, je remercie tout particulièrement les professeurs Bruno Bernardi (Lycée Thiers de Marseille) et Alonso Tordesillas (Université d’Aix-Marseille), le révérend père Michel Masson, ainsi que ma condisciple Isabelle Sancho.

Ce travail a aussi été rendu possible par l’attention et l’affection de ma famille, qu’elle se trouve à Marseille, en Normandie ou à Yilan.

Pour mes parents

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 7

I. Étude locale et étude officielle : de Shu à Chang'an 18

A. La région de Shu 22

B. Tradition centrale et tradition régionale 28
1. La tradition philologique à Shu 30
2. L'écriture de *fu* 赋 (éloge) 33
3. Les maîtres de Yang Xiong 34

C. Le déplacement vers la capitale 44
1. La position des lettrés de la capitale 45
2. Le rapport de l'écriture au pouvoir impérial 50
a. La problématique pré-impériale 60
b. Alternance et valeur éthique des Classiques 62

D. Contexte historique de l'écriture du *Fayan* 64
1. Le statut controversé de Wang Mang 65
2. Les différentes approches de la critique politique dans le *Fayan* 69

II. Le *Fayan* et son modèle 76

A. Les échos de la parole de Confucius 80
1. La parole de Confucius dans les textes des Royaumes Combattants 80
a. Les dialogues détournés du *Zhuangzi* 81
b. Les dialogues intégrés dans le *Mengzi* et le *Xunzi* 93
2. L'imitation : problèmes de définition et enjeux 97

B. Étude des procédés de référence 101
1. Le ton des *Entretiens* et du *Fayan* 103
a. L'oralité 103
b. Les fragments d'un enseignement oral : concision et lacune 108
c. L'humour dans les *Entretiens* et le *Fayan* 112
2. Composition : les *Entretiens* et la forme dialoguée dans le *Fayan* 117
3. Référence et interprétation 122

C. La transmission dans les *Entretiens* et dans le *Fayan* 132
1. Rituel et texte 134
2. La « transmission de la Voie » (Daotong) dans le *Fayan* 144

III. Temps éthique et temps historique 150

A. Le maître et la transformation de soi 155

1. La rencontre : distance et proximité 156
a. Confucius et le Duc de Zhou. Yan Hui et Confucius 157
b. Yang Xiong et Confucius 159
2. La transformation de soi 164
a. Métaphore et métamorphose 164
b. Durée et moment opportun 167
c. Transformation de soi et méthode 169
3. La transformation du maître 176
a. Zigong et Mengzi 178
b. L' « homme saint » (*shengren*) dans le *Fayan* 180

B. « Connaître les hommes » : la question de l'histoire dans le *Fayan* 187
1. L'écriture historique chez Yang Xiong 193
a. Les témoignages de l'activité historienne de Yang Xiong 193
b. Yang Xiong et Sima Qian 199
c. Le rôle de la référence aux *Entretiens* dans la critique historique 201
d. Clarté et écriture historique 204
2. Etude comparée des principales figures historiques dans le *Shiji*, le *Fayan* et le *Hanshu* 207
3. La question de la loyauté (忠 *zhong*) dans le *Fayan* 231
4. Le rôle politique des lettrés (儒 *ru*) sous les Han 236
5. Les caractéristiques de l'écriture historique de Yang Xiong 241

Conclusion 245

Traduction du *Fayan* 249

Note introductive à la traduction 250
Chapitre premier « Etudier et pratiquer » 253
Chapitre II « Mon maître » 261
Chapitre III « Parfaire sa vie » 267
Chapitre IV « Questions sur la Voie » 274
Chapitre V « Questions sur le divin » 280
Chapitre VI « Questions sur la clarté » 287
Chapitre VII « Rare rencontre » 294
Chapitre VIII « Cinq cents ans » 301
Chapitre IX « La prescience » 308
Chapitre X « Ministres de la terre et du ciel » 315
Chapitre XI « Yan Hui et Minzi Qian » 332
Chapitre XII « L'homme de bien » 345
Chapitre XIII « Piété filiale, extrême degré » 351

A. Index biographique des personnages apparaissant dans le Fayan 359

B. Chronologie 406

C. Les éditions et les commentaires du *Fayan* 417

D. Texte du *Fayan* avec indication des variantes 426
Chapitre I 學行卷第一 427
Chapitre II 吾子卷第二 429
Chapitre III 修身卷第三 431
Chapitre IV 問道卷第四 432
Chapitre V 問神卷第五 435
Chapitre VI 問明卷第六 437
Chapitre VII 寡見卷第七 439
Chapitre VIII 五百卷第八 440
Chapitre IX 先知卷第九 443
Chapitre X 重黎卷第十 445
Chapitre XI 淵騫卷第十一 448
Chapitre XII 君子卷第十二 450
Chapitre XIII 孝至卷第十三 452
法言序 (Postface) 454

E. Bibliographie 456
I. Editions de référence 456
II. Bibliographies 457
III. Ouvrages en chinois et en japonais 458
IV. Ouvrages en langues occidentales 472

F. Index des noms propres 486

G. Index des notions 490

Introduction

L'idée selon laquelle l'imitation[1] joue un rôle central dans toutes les manifestations de la culture lettrée chinoise, que ce soit la peinture, l'art de l'écriture ou la littérature, est profondément ancrée et n'a pas peu contribué à développer une vision relativement statique de son histoire. Mais a-t-on suffisamment pris la peine d'étudier les voies diverses prises par l'imitation ? Les procédés et les enjeux de l'imitation n'ont-ils pas été eux-mêmes le lieu des transformations les plus importantes ?

En plaçant l'imitation au centre de son oeuvre, Yang Xiong 揚雄 (Ziyun 子雲, 53 av. J.-C. – 18 apr. J.-C.)[2] représente un aboutissement dans la réflexion sur les modèles donnés à la pratique et à l'écriture. Sa vie littéraire a connu trois grandes étapes, l'écriture d'éloges (*fu*) sur le modèle de ceux de Sima Xiangru, puis, après une sorte de rupture, la rédaction du *Grand Mystère* (*Taixuan*) sur le modèle du Classique des Mutations (*Yijing*) et des *Maîtres-mots* (*Fayan*)[3] sur le modèle des *Entretiens* (*Lunyu*)[4]. Dans cette dernière oeuvre, qui constitue le domaine de notre recherche, sont intrinsèquement associés un modèle humain, Confucius, et un modèle littéraire, les *Entretiens*[5]. Un premier paradoxe apparaît lorsque l'on constate que la démarche d'imitation de Yang Xiong pose immédiatement problème et suscite des débats dont les premières traces se retrouvent dans

[1] Les problèmes de définition de cette notion sont abordés au chapitre II, A, 2.
[2] La question de l'écriture du patronyme de Yang Xiong (par 楊 ou 揚) a fait l'objet d'un long débat. Le principal problème réside dans le fait que les deux caractères étaient souvent employés l'un pour l'autre jusqu'aux Han. Nous avons suivi ici l'écriture par 揚 qui est retenue par la majorité des commentateurs.
[3] Abrégé par FY. Nos références au *Fayan* donnent le numéro du chapitre en chiffres romains suivi du numéro du passage. La numérotation est celle adoptée pour la traduction et l'édition du texte original.
[4] Cette description simplifiée ne mentionne qu'une partie de l'oeuvre de Yang Xiong. Elle s'appuie sur la biographie de Yang Xiong dans le *Hanshu* 漢書 de Ban Gu, dont nous étudierons plus loin les caractéristiques.
[5] Dans la suite de ce travail, nous ferons référence aux *Entretiens* (abrégés par LY) dans l'édition de YANG Bojun 楊伯峻, *Lunyu yizhu* 論語譯注, Beijing : Zhonghua shuju, 1980.

la biographie de Yang Xiong. Cela signifierait-il donc que l'imitation était un procédé nouveau ?

Ces controverses sont présentées par Ban Gu 班固 dans la conclusion (贊 *zan*) du chapitre biographique[6]. Celui-ci rapporte d'abord les paroles de Huan Tan 桓譚[7], selon lesquelles :

> « Le sens et le style des écrits de maître Yang sont extrêmement profonds, et leur propos ne se détourne pas de l'homme saint. S'ils rencontrent un souverain qui venant à consulter [les textes] des sages trouve [ceux de Yang Xiong] dignes d'éloges, alors ils dépasseront nécessairement ceux des divers maîtres. »[8]

Cette remarque de Huan Tan, qui suggère que les textes de Yang Xiong se rapprocheront des Classiques, est particulièrement intéressante car elle annonce en même temps les difficultés qui vont se poser pour situer Yang Xiong, lui qui s'est donné pour vocation de se mesurer aux Classiques tout en ne pouvant pas, par définition même, être introduit dans le corpus des Classiques. De fait, après avoir rapporté cet éloge, Ban Gu décrit le scandale suscité chez d'autres lettrés par la démarche d'imitation de Yang Xiong :

> « Parmi les lettrés, certains critiquaient Yang Xiong pour avoir produit un Classique alors qu'il n'était pas l'homme saint, disant qu'un tel acte était comparable à l'adoption illégitime du titre de roi par les seigneurs de Wu et de Chu à l'époque Chunqiu, un crime puni par l'extinction de la lignée. »[9]

Cette critique porte à l'époque avant tout sur le *Taixuan*, mais dans la mesure où les *Entretiens* sont un quasi-Classique, elle englobe également le *Fayan.* Elle inaugure l'usage de la métaphore politique de l'usurpation pour désigner le mode d'écriture de Yang Xiong,

---

[6] Ban Gu est le principal rédacteur du *Hanshu* (abrégé plus loin par HS). Il en avait d'abord commencé la rédaction de manière privée, ce qui lui valut un séjour en prison, puis il l'acheva à titre officiel. Le *Hanshu* devint donc la première histoire dynastique. A propos du chapitre sur Yang Xiong, voir *infra*, préambule du chapitre I.

[7] Huan Tan (43 B.C. – 28 A.D.) fut le disciple et l'ami de Yang Xiong et l'une des figures les plus importantes de la pensée des Han et de la tendance critique qui se développe à la fin des Han antérieurs et s'affirme sous les Han postérieurs.

[8] HS 87B / 3585 : « 今揚子之書文義至深，而論不詭於聖人，若使遭遇時君，更閱賢知，為所稱善，則必度越諸子矣. » Les références aux annales historiques donnent le numéro de chapitre suivi de la pagination dans l'édition de Beijing, Zhonghua shuju.

[9] HS 87B / 3585 : « 諸儒或譏以為雄非聖人而作經，猶春秋吳楚之君僭號稱王，蓋誅絕之罪也. »

métaphore dont le principal avatar, bien plus tardif, est l'assimilation avec l' usurpation du pouvoir impérial par son contemporain, le puissant et talentueux ministre Wang Mang, qui fonda sa propre dynastie (Xin 新 : 9 apr. J.-C. – 25).

La violence de cette critique n'a cependant pas empêché la diffusion croissante des écrits de Yang Xiong, jusqu'aux Song du nord où leur influence semble être à son apogée chez certains auteurs comme Sima Guang, Zeng Gong et Wang Anshi, alors que dans le même temps la controverse se rallume, notamment avec les critiques acerbes de Su Dongpo, qui portent principalement sur la qualité littéraire des oeuvres de Yang Xiong, et celles de Cheng Yi 程頤 (1033-1107). Sous les Song du sud, Zhu Xi 朱熹 (1130 – 1200) radicalise cette critique et la porte également sur le plan politique, excluant dès lors Yang Xiong du champ des auteurs dignes d'être étudiés[10].

L'histoire particulièrement troublée de cette réception peut constituer un obstacle à la lecture, la controverse passant d'un extrême à l'autre : d'une lecture du *Fayan* comme texte majeur, comparable aux *Entretiens* de Confucius, à une lecture du *Fayan* comme tentative de s'arroger l'écriture d'un nouveau Classique, tentative vouée à l'échec, voire à l'oubli.

Si les oeuvres de Yang Xiong ont été exclues du *Daotong*[11] par Zhu Xi, qu'en est-il donc des histoires de la philosophie chinoise, qui ont à leur tour proposé au XX^{e} siècle une nouvelle lecture de la tradition confucéenne ?

---

[10] Dans le quatorzième et dernier chapitre intitulé « Shengxian qixiang 聖賢氣象 » du *Jinsilu* 近思錄, Zhu Xi se contente de rapporter les critiques de Cheng Yi sur Xunzi et sur Yang Xiong. La radicalisation apparaît clairement dans le *Zhuzi yulei* 朱子語類 (137 : 2b), où Zhu Xi affirme : « Il ne faut pas lire Yang Xiong. Il n' y rien de valable dans ce qu'il dit, ni rien de consistant dans ses théories » 不要看揚子。他說話無好處，議論亦無的實處. La suite du *Zhuzi yulei* (137 : 4a) montre qu'étrangement Zhu Xi considérait que Yang Xiong s'adonnait au courant Huang-Lao, de même que Xunzi serait en fait à ramener au légisme Shen et Han (à propos du courant Huang-Lao, cf. *infra* p. 20 n. 46) : « Yang Xiong est complètement identique au Huang-Lao. J'ai déjà dit à ce propos qu'il était complètement inutile et qu'il fut à vrai dire un *ru* dévoyé. Dans les moments difficiles, il ne trouva rien d'autre que de se jeter dans le Huang-Lao. Quant à sa réponse au *Lisao* et à son idée que l'on pouvait retenir chez Laozi sa conception de la Voie et de sa vertu, elles montrent bien l'inanité du personnage. [...] De même ce volume, le *Fayan*, ses arguments ne sont ni clairs ni déterminés, à l'image de son auteur. L'infériorité de sa compréhension et la lourdeur de son expression sont risibles. » 揚雄全是黃老。某嘗說，揚雄最無用，真是一腐儒。他到急處，只是投黃老。如反離騷并老子道德之言，可見這人更無說。[...] 如法言一卷，議論不明快，不了決，如其為人。他見識全低，語言極獃，甚好笑. Ces extraits du *Zhuzi yulei* sont donnés dans l'édition du *Jinsilu* par CHAN Wing-tsit (CHEN Rongjie) : *Jinsilu xiangzhu jiping* 近思錄詳註集評, Taibei : Xuesheng shuju, 1992, chap. 14, p. 544-545.

[11] Cette notion de « transmission de la Voie » est l'une des idées cardinales du *Lixue* 理學 (Etude du principe) des Song, désigné sous le nom de « néo-confucianisme ». Elle propose une nouvelle vision de la tradition confucéenne ancienne, en posant Mengzi (*c.* 380 – 289 av. J.-C.) comme le principal, voire l'unique, héritier de Confucius, jusqu'à ce que le « flambeau » soit repris par Han Yu 韓愈 (768 – 824).

A l'époque moderne, le procédé d'imitation adopté par Yang Xiong a souvent été perçu comme une indifférence aux réalités de son époque, voire une forme de conservatisme. En effet, quoi en apparence de plus « conservateur » qu'un texte imitant un autre texte antérieur de cinq siècles, d'autant plus quand il s'agit des *Entretiens* de Confucius, devenu quasiment le patron de l'empire des Han ?

Mais de manière générale, la condamnation a laissé place à une relative indifférence, et Yang Xiong occupe une place minimale dans les histoires de la philosophie chinoise, à commencer par celle de Feng Youlan, l'une des plus influentes. Dans son *Histoire de la Philosophie Chinoise* publiée d'abord aux Presses Commerciales de Shanghai en 1934[12], il consacre une dizaine de pages à la pensée de Yang Xiong, dont il fait avec Wang Chong 王充 le représentant du courant « des textes en écriture ancienne » (古文 *guwen*), qualifié de « révolutionnaire », et qui se serait constitué contre l'étude officielle des Classiques, dominée sous les Han antérieurs par les théories du yin/yang et des cinq phases (陰陽五行 *yinyang wuxing*) et l'influence des apocryphes. Du fait de cette dimension critique de l'oeuvre de Yang Xiong, évoquée par quelques brèves citations du *Fayan*, il lui accorde une certaine importance historique, mais considère qu'il occupe une place mineure sur le plan philosophique, plan qui est selon lui représenté par le *Taixuan*. Un examen plus détaillé est donné dans sa *Version préparatoire pour la nouvelle édition de l'Histoire de la philosophie chinoise* 中國哲學史新編試稿[13] achevée en 1962. Cette fois-ci, Yang Xiong est associé à Huan Tan 桓譚, et toujours inclus dans le courant *guwen*. Mais notamment à propos du *Fayan*, l'exposé est largement occupé par les passages obligés de l'époque : Yang Xiong devient un « conservateur » à cause de sa critique des rébellions de chefs de guerre qui ont marqué la chute de l'empire Qin[14], critique interprétée comme un refus des révoltes paysannes. Un chapitre séparé est cette fois-ci consacré à Wang Chong, auquel est réservé le statut spécial de « plus grand penseur matérialiste des Han ».

[12] FENG Youlan 冯友蘭, *Sansongtang quanji* 三松堂全集, Zhengzhou : Henan renmin chubanshe, 2000, vol. 3, p. 71-81.
[13] *ibid.*, vol. 7, p. 779-788 sur le *Taixuan* et p.789-791 sur le *Fayan*. Ces chapitres n'ont pas été modifiés dans la *Nouvelle édition de l'Histoire de la Philosophie chinoise.*
[14] Il est ici fait référence au passage FY X, 6.

L'association avec Wang Chong, dont il n'avait jamais été question avant l'écriture moderne d'histoires de la philosophie chinoise, est restée après Feng Youlan une constante[15], ces deux auteurs étant rapprochés pour leur « réfutation des superstitions ». Il est vrai que de nombreux passages, disséminés tout au long du *Fayan*, présentent une critique des croyances qui parcourent, et parfois déterminent, la vie politique et intellectuelle de l'époque. Ces passages ont conduit la plupart des historiens modernes de la philosophie à situer Yang Xiong à la naissance d'un courant « rationaliste » qui se serait opposé aux « superstitions » et qui aurait trouvé son épanouissement avec le *Lunheng* 論衡 de Wang Chong 王充 (27-*c.*100).

Nous ne donnerons ici qu'un rapide exemple des problèmes posés par cette lecture. À une question portant sur la recherche de l'immortalité, recherche fort répandue chez les puissants à commencer par le premier empereur des Qin (r. 246 – 209), l'empereur Wu des Han (r. 141 – 87) et Wang Mang (r. 9 – 25), Yang Xiong répond : « L'avidité [de longue vie] est loin d'être de l'amour, l'étude n'en participe pas » (FY I, 2). Cette distinction entre avidité et amour de l'étude dépasse la seule critique des superstitions. La poursuite de ce que l'homme ne peut pas atteindre est en effet non seulement une méconnaissance de l'alternance naturelle entre vie et mort[16] et de la distinction entre discours vrai et discours faux[17], mais c'est surtout une forme de mort ou tout au plus une vie tortueuse[18]. Dans le *Fayan*, la critique de certains courants de pensée de son époque ne prend sens que dans le cadre bien plus large d'une réflexion éthique et politique. On peut même dire qu'il en joue parfois avec humour, et tire de ce terreau de pratiques et de croyances certaines de ses métaphores les plus suggestives.

Si l'on remonte aux Song du nord, on peut voir se dessiner une toute autre vision de l'histoire de l'étude confucéenne et de la place qu'y occupe Yang Xiong. Dans le *Yunzhou*

---

[15] ZHU Ruikai 祝瑞開, dans son *Liang Han sixiang shi* 兩漢思想史 (1989) associe aussi dans un même chapitre Yang Xiong et Wang Chong. L'aspect critique étant beaucoup plus développé chez ce dernier, il occupe naturellement la majeure partie du chapitre. En revanche, XU Fuguan, dans sa préface au volume II de son *Liang Han sixiangshi* 兩漢思想史 (1976), appelle à une réflexion sur la stature réelle de Wang Chong, reconnaissant que depuis plusieurs décennies son importance avait été largement exagérée.

[16] Cf. FY XII, 22.

[17] Les tenants de l'immortalité s'appuyaient également sur une tradition écrite et la transmission de nombreux récits : cf. FY XII, 20.

[18] FY XII, 20 et XII, 21.

xueji 筠州學記, Zeng Gong 曾鞏 (子固, 1019-1083)[19] décrit Yang Xiong comme le seul à avoir éclairé la voie des anciens rois sous les Han[20] :

> « Sous les Han, les Six Classiques provenaient de ce qui avait survécu à l'incendie des Qin, et l'étude officielle provenait de l'héritage des Cent écoles. Ceux qui parlaient de la Voie et de sa vertu se montaient le cou dans des considérations élevées et laissaient de côté l'usage présent, et ceux qui discouraient des affaires du gouvernement réduisaient leurs préoccupations à ce qu'il y avait de plus proche et refusaient de prendre l'Antiquité pour maître. Ceux qui pratiquaient l'art des formes et des noms ou l'art de la guerre se cantonnaient à la tromperie et la violence, et les bien-pensants qui ne connaissaient que leurs Classiques se battaient à coup de commentaires par phrases et versets. Comme ils s'en tenaient à leurs opinions et à leurs idées fausses pour construire de toutes pièces leurs doctrines, la voie des anciens rois ne pouvait être éclairée et l'étude sombrait dans la convention. A cette époque, seul Yang Xiong fut capable d'éclairer la voie des anciens rois. »[21]

Cette vision très négative de l'étude classique sous les Han semble relativement bien partagée sous les Song. Mais la place d'exception qui est faite à Yang Xiong dans ce contexte généralement négatif différencie Zeng Gong de Zhu Xi. Il semble que pour Zeng Gong le parti pris d'imitation ait justement sauvé Yang Xiong de la « convention » dans laquelle sombrait l'étude classique à son époque.

Si le *Taixuan* a fait récemment l'objet de plusieurs études importantes, notamment avec les travaux de Zheng Wangeng 鄭萬耕[22] et de Michael Nylan[23], le *Fayan* n'a en revanche guère fait l'objet d'études globales, qui tenteraient de prendre en compte les différents niveaux du texte. Ces différents niveaux n'apparaissent certes pas de manière aussi

---

[19] L'un des « huit grands maîtres » des dynasties Tang et Song. Sa biographie se trouve dans le *Songshi*, p. 10390. Son ami Wang Anshi 王安石, à la fois homme d'État et lettré éminent, partageait la même admiration pour Yang Xiong.

[20] Cette idée est aussi développée dans un autre texte de Zeng Gong, le « Xingzhuang 形狀 » : cf. *Zeng Gong ji* 曾公集 («Recueil des oeuvres de Zeng Gong »), Beijing : Zhonghua shuju, 1984, vol. 2, p. 791.

[21] *ibid.*, vol. 1, p. 300-301 : 至漢，六藝出於秦火之餘，士學於百家之後。言道德者，矜高遠而遺世用，語政理者，務卑近而非師古。刑名兵家之術，則狃於暴詐。惟知經者為善矣，又爭為章句訓詁之學，以其私見，妄穿鑿為說。故先王之道不明，而學者靡然溺於所習。當是時，能明先王之道者，揚雄而已。

[22] ZHENG Wangeng 鄭萬耕, *Yang Xiong ji qi* Taixuan 揚雄及其太玄, Taibei : Landeng wenhua shiye, 1992.

[23] M. NYLAN, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsüan ching*, Albany : State University of New York Press, 1993.

explicite que dans un traité comme le *Taixuan*. Celui-ci manifeste par sa construction en diagrammes la volonté de relier le ciel, la terre et l'homme et, ce qui constitue son apport spécifique, le nouveau calendrier ainsi que la géographie administrative, qui renvoie à l'administration idéale des Zhou. La forme fragmentaire du *Fayan* a au contraire favorisé des études fondées sur des morceaux choisis, ou portant sur un aspect particulier.

Une nouvelle approche a été proposée par des études prenant pour point de départ l'analyse de la forme littéraire adoptée par le texte. Dans son article intitulé « Han classicists writing in dialogue about their own classical tradition », Michael Nylan rapproche le *Fayan* avec d'autres formes dialoguées développées par deux auteurs des Han postérieurs, Wang Chong et Ying Shao 應劭 (*c*. 140 – *c*. 204), et donne pleinement sens à la vocation critique de cet usage du dialogue[24]. Une thèse récente d'Andrew Colvin s'est proposée de faire apparaître la construction et la cohérence interne du *Fayan*[25]. Tout en prenant appui sur ces travaux, nous voudrions ici plutôt étudier la façon dont s'articulent entre eux les divers niveaux de ce texte, non plus au sein d'un traité cosmologique nombré mais au sein d'un recueil de propos qui retourne sans cesse à la vie éthique et à la figure du maître, à la manière des *Entretiens* de Confucius.

Cette étude privilégiera le plus possible une lecture transversale du texte, exploitant les effets d'échos et de multiplication des approches, en évitant de gloser sur des passages isolés de l'ensemble. Cela ne nous conduira pas à une étude formelle ou purement littéraire du texte mais plutôt à en relier les différentes perspectives, en cherchant notamment à faire place dans notre compréhension à la perspective historique, écartée la plupart du temps des lectures du *Fayan*.

Ce travail est inséparable d'une traduction annotée du texte dans son intégralité[26]. L'établissement du texte en vue de cette traduction a posé relativement peu de problèmes[27]

---

[24] M. NYLAN, « Han classicists writing in dialogue about their own classical tradition », *Philosophy East and West* 47.2 (Avr. 1997), p. 133-179.

[25] A. COLVIN, *Patterns of coherence in the* Fayan *of Yang Xiong*, Ann Arbor : University Microfilms International, 2001.

[26] Plusieurs raisons ont présidé à cette proposition d'une traduction intégrale. Elles sont exposées dans la « Note introductive à la traduction ». Si nous citons bien évidemment des extraits de cette traduction au cours du travail de commentaire proprement dit, nous sommes cependant contrainte à la présenter en grande partie séparément, tout en tentant de favoriser une lecture simultanée du commentaire et de la traduction par l'ajout de renvois en note.

car en raison de son succès il a rapidement circulé parmi les lettrés[28] et a fait l'objet d'une attention continue, par l'édition et l'exercice du commentaire[29], au moins jusque sous la dynastie des Song du sud. Deux phénomènes nous semblent être à l'origine du fait que le *Fayan* s'impose d'abord comme un texte majeur : d'une part, les *Entretiens*, à la fin des Han antérieurs et au début des Han postérieurs, sont devenus un texte quasi-classique et le *Fayan* reflète alors ce nouveau statut tout en y contribuant ; d'autre part, un courant critique s'appuyant sur des versions non-officielles des Classiques en caractères anciens (c'est-à-dire écrits selon une graphie antérieure à celle qui s'impose sous l'empire des Qin), et généralement désigné par le terme de *guwen* (古文 : littéralement textes – ou graphie – anciens, par opposition au courant 今文 *jinwen*)[30] émerge et se renforce sous les Han postérieurs. Ses principales figures sont Huan Tan, disciple de Yang Xiong, et Wang Chong, disciple auto-proclamé. Le *Fayan* constitue manifestement une source d'inspiration pour ce courant. Yang Xiong est donc souvent associé à ce courant *guwen*, parfois même considéré comme l'une de ses figures fondatrices. La nature de ces deux courants, leur champ d'opposition (intellectuel ou avant tout politique) voire leur existence même fait l'objet d'un débat encore ouvert actuellement[31]. Lui-même ne fait pas référence à de tels courants même si quelques indices, comme son éloge du *Zuozhuan*[32], montrent qu'il serait plus proche du courant *guwen*. Il semble donc que pour la période des Han antérieurs y compris jusqu'à Yang Xiong, l'opposition entre ces deux courants soit à aborder avec précaution.

En ce qui concerne la pensée historique de Yang Xiong, qui joue un rôle central dans l'écriture du *Fayan*, nous avons été confrontée au manque de travaux à ce sujet. En langue

---

[27] Les variantes présentes dans les différentes éditions du *Fayan* sont indiquées dans le texte donné en annexe (D).

[28] La conclusion de Ban Gu au chapitre biographique sur Yang Xiong décrit le succès du *Fayan* en ces termes : « Depuis la disparition de Yang Xiong, plus de quarante années se sont écoulées. Son *Fayan* connaît une vaste circulation alors que le *Taixuan* n'est finalement guère connu. Son état est complet cependant. » 自雄之沒至今四十餘年，其法言大行而玄終不顯，然篇籍具存。(HS 87B / 3585).

[29] Une liste des éditions et des commentaires du *Fayan* est donnée en annexe (C).

[30] L'appellation de ces deux courants est en elle-même complexe, car les « textes anciens » sont en fait de nouvelles versions des textes, du moins pour les lettrés de la capitale, qui dans leur pratique exégétique s'appuient depuis longtemps sur les « textes modernes ». Ainsi la proposition de Liu Xin de reconnaître certaines versions anciennes des Classiques fut-elle repoussée par les Académiciens.

[31] Cf. H. Van ESS, *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit des Han. Die Alttext / Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1993 ; et M. NYLAN, « The Chin wen / Ku wen Controversy », *T'oung Pao* 80 (1994), p. 83-145.

[32] Cf. FY X, 30.

chinoise, seul Xu Fuguan 徐復觀 dans son *Liang Han sixiangshi* (« Histoire de la pensée des deux dynasties Han »)[33] signale la présence et l'importance d'une réflexion historique dans le *Fayan*. Quelques brefs articles ont été par la suite publiés à ce sujet et ont appelé également à une réévaluation de la pensée historique de Yang Xiong[34].

A cette fin, il nous a semblé indispensable de confronter les chapitres historiques du *Fayan* aux deux grandes oeuvres historiques des Han, le *Shiji* et le *Hanshu*[35], de la manière la plus complète possible. Il existe à première vue une grande disproportion entre ces deux annales qui se veulent exhaustives et les chapitres d'un ouvrage marqué par la concision et la discontinuité. Mais la réflexion historique proposée par le *Fayan* passe par des jugements (que nous appellerons plutôt par la suite des évaluations) sur divers personnages historiques, qui trouvent leur correspondant dans les conclusions des chapitres biographiques (傳 *zhuan*) des deux annales ; il a ainsi été possible de procéder à une comparaison systématique entre les évaluations du *Shiji*, du *Fayan* et du *Hanshu* à propos d'un même personnage, afin de découvrir l'origine et les enjeux des brèves formulations proposées par Yang Xiong. Celles-ci portant sur un nombre important de personnages, nous avons donc constitué un index biographique qui se trouve en annexe (A) et dont les principales sources sont les chapitres biographiques du *Shiji* et du *Hanshu*, ainsi que le monumental dictionnaire biographique de Michael Loewe[36]. Ce dernier ouvrage propose parfois à la suite des biographies proprement dites une synthèse de différents jugements portant sur tel personnage mais les jugements du *Fayan* n'y sont pas intégrés.

---

[33] *Liang Han sixiang shi* 兩漢思想史 (3 vols.), Taibei : Xuesheng shuju, 1979.

[34] Notamment l'article de ZHENG Wangeng 鄭萬耕, « Yang Xiong de shixue sixiang 揚雄的史學思想 » (« La pensée historique de Yang Xiong »), *Shixue shi yanjiu* 史學史研究, 1998/2, p. 29-37, et l'article de ZHANG Qiusheng 張秋升, « Yang Xiong lishiguan zai renshi 揚雄歷史觀再認識 » (« Pour une nouvelle approche de la vision de l'histoire chez Yang Xiong ») *Liaocheng Daxue xuebao* (*zhexue shehui kexue ban)* 聊城大學學報 (哲學社會科學版), n° 5 (2002), p. 49-55.
2002.

[35] Le *Shiji* de Sima Qian (achevé vers 90 av. J.-C.) est une histoire générale, qui s'étend des origines mythiques jusqu'au règne de l'empereur Wu des Han (r. 141 – 87). Le *Hanshu* de Ban Gu (achevé vers 60 apr. J.-C.) est une histoire dynastique, l'histoire des Han antérieurs (incluant également l'histoire de la brève dynastie intermédiaire des Xin). Les deux ouvrages abordent donc une période commune, entre la fondation de la dynastie Han et le règne de l'empereur Wu. Quant au *Fayan* (achevé en 9 apr. J.-C.), ses jugements historiques portent principalement sur des personnages des Royaumes Combattants et des Han antérieurs. Pour certains personnages, nous avons donc trois jugements différents.

[36] M. LOEWE, *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods* (221 B. C. – A. D. 24), Leiden, Boston & Köln : Brill, 2000.

Dans une première partie, nous chercherons d'abord à situer Yang Xiong dans l'espace de l'empire Han, c'est-à-dire dans la géographie politique de l'époque. La définition de cette situation nous permettra de mieux analyser sa singulière manière d'écrire. Nous avons vu que celle-ci est passée par de nombreuses transformations, dont nous voudrions examiner quel rapport elles pouvaient entretenir avec une forme d'expérience politique. L'écriture du *Fayan* se situe en effet à un moment historique particulier, à la veille même de la fin des Han (antérieurs) et de la fondation d'une nouvelle dynastie par Wang Mang[37], neveu de l'impératrice douairière et ministre des empereurs Cheng et Ping, ce qui a contribué à associer étroitement les noms de Yang Xiong et de Wang Mang, ce dernier étant généralement honni dans l'historiographie traditionnelle.

L'histoire politique de cette période a été explorée de manière particulièrement intensive durant ces dernières décennies. L'étude de la dynastie des Han antérieurs, à travers sa centralisation, son expansion, ses institutions, ses conflits politiques, son élaboration d'une nouvelle idéologie a été considérée en effet comme étant d'un intérêt majeur pour comprendre l'ensemble de l'histoire des différents empires chinois, dans la mesure où ils ont tous hérité de cette dynastie certaines caractéristiques fondamentales. Les développements littéraires et intellectuels de cette époque ont également été largement envisagés sous l'angle de la notion de pouvoir, qu'ils aient été lus comme des éléments de la nouvelle idéologie impériale, dont la validité se limitait donc à la durée de l'empire Han, ou comme des reflets de l'évolution politique, élaborant eux-mêmes un « empire du texte »[38]. Nous ne chercherons pas à évacuer cette dimension politique en nous concentrant sur le fonctionnement propre à l'oeuvre de Yang Xiong, mais plutôt à la délimiter et à la problématiser pour éviter la confusion entre le lettré et l'officier de l'administration impériale.

Dans ce chapitre, nous ne proposerons donc pas une approche biographique à proprement parler mais chercherons plutôt à mettre en lumière la situation de Yang Xiong, c'est-à-dire plus que les événements de sa vie sa condition économique, politique et sociale.

---

[37] A propos de la datation du *Fayan*, cf. *infra*, I, D.

[38] Cette expression fait référence au titre du dernier chapitre de l'ouvrage de M.E. LEWIS, *Writing and Authority in Early China*, Albany : State University of New York Press, 1999. L'une des thèses qui y est développée est celle selon laquelle l'écriture de textes (le terme de « *writing* » englobant un large spectre de pratiques, comme l'écriture de documents administratifs, l'écriture poétique, l'écriture historique, l'écriture de textes philosophiques etc.) par les lettrés des Royaumes Combattants et des Han consiste en l'élaboration d'un empire parallèle. La fonction d'un tel « empire du texte » pourrait selon les cas être celle du reflet idéalisé ou de la critique du pouvoir réel par l'invention d'un autre pouvoir.

Cette question nous paraît être en effet d'une importance particulière, car l'influence de Yang Xiong a été non seulement celle de ses textes mais aussi celle de son mode de vie, d'un lettré persistant à développer son oeuvre au milieu de l'incompréhension de ses pairs et des troubles politiques[39].

L'étude se consacre ensuite au *Fayan* lui-même. Le point de départ en est l'analyse formelle de l'écriture de ce texte sur le modèle des *Entretiens* de Confucius, son originalité par rapport à d'autres modes de référence aux dialogues laconiques du maître et les différents moyens littéraires mis en oeuvre par Yang Xiong, qui produisent à la fois de la ressemblance et de la dissemblance. Nous nous interrogerons à l'issue de cet examen sur la nature des enjeux d'une telle tentative du point de vue de la double nécessité de la transmission et de la création. Après avoir rapproché la fonction de l'écriture dans le *Fayan* et celle du rituel dans les *Entretiens*, nous examinerons comment le *Fayan* se situe à son tour dans la transmission de la Voie : si dans les *Entretiens*, la transmission passe largement par les rituels, chez Yang Xiong la transmission des textes (des cinq Classiques, mais pas seulement) devient fondamentale. Face à l'accumulation d'exégèses parfois peu soucieuses de l'exactitude et de l'esprit des textes, Yang Xiong exprime, par une sorte d'exploitation de leur dimension rituelle, la nécessité d'aller à l' « essentiel » (精 *jing*), développant une nouvelle conception du texte que nous tenterons de situer dans l'évolution générale du 文章 *wenzhang*[40] au cours des Han antérieurs.

Enfin, dans une troisième partie, nous mettrons en évidence le déroulement et la progression dans l'étude telle qu'elle est évoquée et mise en oeuvre par le *Fayan*, et le rôle joué dans ce processus par Confucius pris comme maître ; maître pour une vie éthique mais aussi maître d'une « connaissance des hommes » qui passe chez Yang Xiong par la connaissance de l'histoire. Nous nous poserons la question de savoir pourquoi vie éthique et lucidité historique et politique vont de pair dans sa réflexion centrale sur les modèles. L'imitation est alors associée à une transformation par laquelle le *Fayan* cherche une réponse aux enjeux de son temps.

[39] Nous verrons notamment que la vie et le courage intellectuels de Yang Xiong ont été une source d'inspiration pour des auteurs comme Liu Zhiji et Han Yu.
[40] Sous les Han antérieurs, le *wenzhang* ne désigne pas encore la culture littéraire, mais un ensemble combinant de manière complexe et mouvante textes, pratiques et objets rituels.

I. Étude locale et étude officielle : de Shu à Chang'an

Préambule : la biographie de Yang Xiong dans le *Hanshu*.

Cette biographie qui occupe deux chapitres du *Hanshu* (87A et 87B) est un document exceptionnel dont nous utiliserons les indications tout au long de ce travail. En effet, elle se compose de deux parties différentes et complémentaires : la première partie est une postface autobiographique (自序 *zixu*) qui n'a probablement subi que très peu de modifications de la part de son éditeur, Ban Gu 班固 (32-92). En effet, celui-ci la fait suivre d'une conclusion (贊 *zan*) exceptionnellement longue par rapport aux autres chapitres biographiques du *Hanshu*. Cette conclusion constitue donc plutôt une seconde partie de la biographie : elle rapporte la fin de la vie de Yang Xiong (en particulier à partir de la prise du pouvoir impérial par Wang Mang) et les jugements formulés sur lui après sa mort mais ajoute également des indications sur des périodes de sa vie déjà abordées dans la partie autobiographique[41]. Une telle démarche laisse entrevoir une volonté manifeste de ne pas intégrer ces ajouts dans le texte même de l'autobiographie, qui est avant tout une autobiographie littéraire rendant compte des circonstances d'écriture des principaux textes de Yang Xiong et enchâssant le *Fan Li Sao* 反離騷, ses quatre principaux éloges (賦 *fu*), intitulés *Gan Quan* 甘泉, *He Dong* 河東, *Yu Lie* 羽獵 et *Chang Yang* 長楊, puis le *Jiechao* 解嘲 et le *Jienan* 解難, deux « explications » écrites à propos du *Taixuan* et

[41] Les débats qui ont entouré la question de la part autobiographique de ce chapitre sur Yang Xiong sont rappelés dans l'introduction de D. R. KNECHTGES à sa traduction richement annotée : *The* Hanshu *biography of Yang Xiong (53 B.C.-A.D. 18)*, Tempe : Center for Asian Studies, Arizona State University, 1982, p. 1-11. Sur la base d'arguments stylistiques et comparatifs avec d'autres *zixu* de l'époque des Han, il conclut que tout ce qui précède l'éloge de Ban Gu est bien l'édition d'une autobiographie de Yang Xiong. La question reste cependant ouverte de savoir si l'insertion des différentes oeuvres poétiques et du sommaire du *Fayan* n'est pas le fait de Ban Gu, sur la base d'autres sources.

enfin un sommaire du *Fayan*. L'édition de l'autobiographie et la rédaction de la conclusion sont achevées par Ban Gu quarante ans après la mort de Yang Xiong[42]. Cependant certains éléments de la conclusion sont en contradiction avec le texte de l'autobiographie. Un autre problème est l'erreur probable sur le nom de la personne qui aurait d'abord employé Yang Xiong à son arrivée à la capitale (Wang Yin 王音 selon la conclusion). Le dernier point troublant selon nous mais qui n'a jamais été relevé est l'ambiguïté de Ban Gu. Celui-ci montre en plusieurs endroits son admiration pour l'oeuvre et l'indépendance de Yang Xiong, mais retranscrit cependant l'épigramme ayant circulé sur lui après sa tentative ratée de suicide et rapporte en fin de chapitre l'idée selon laquelle il aurait mérité la condamnation à mort avec extinction de la lignée pour avoir composé des oeuvres sur le modèle des Classiques. Même si Ban Gu rapporte ces paroles à d'autres que lui-même, leur intégration dans la conclusion de la biographie ne semble pas tout à fait anodine. Peut-être a-t-il tenu à souligner l'hostilité à laquelle fut confronté Yang Xiong, ou bien, puisqu'il rédige la fin de cette biographie après la « restauration » des Han, a-t-il souhaité montrer que Yang Xiong, en continuant d'occuper un poste sous le règne de Wang Mang, se trouvait dans une position pas encore condamnable mais tout au moins intenable.

Certaines études ont proposé une distinction entre « étude locale » ou « privée » (私學 *si xue*)[43] et « étude officielle » (官學 *guan xue*) pour décrire la coexistence sous les deux dynasties Han de l'étude des textes (notamment classiques) dans les régions qui avaient hérité, du fait de leur ancienne existence en tant que royaumes indépendants, de versions et de méthodes exégétiques différentes, et de l'étude des textes dans la capitale, qui se renforça considérablement à partir du règne de l'empereur Wu (r. 141 – 87 av. J.-C.) grâce à un vaste mouvement de collection des textes et à la concentration croissante des lettrés dans la capitale au détriment d'autres centres intellectuels. Cette distinction nous intéresse particulièrement pour aborder l'itinéraire de Yang Xiong. Il fut en effet d'abord une figure de l'étude locale dans la région de Shu, où il reçut principalement l'enseignement de deux maîtres, Zhuang Junping et Li Zhongyuan, qui partageaient un même refus d'occuper un

[42] HS 87B / 3585 : « Plus de quarante années ont passé depuis la mort de Yang Xiong. »
[43] Ou « enseignement privé ». Voir YU Shulin 余書麟, « Liang Han sixue yanjiu 兩漢私學研究», *Shida xuebao* 師大學報 1.1 (1966), p. 109-147. Cet article écrit du point de vue de l'histoire de l'éducation propose de reconsidérer l'importance de cet « enseignement privé » pour la période des Han.

poste dans l'administration des Han[44]. Puis, vers l'âge de quarante ans, il se rendit à la capitale et se trouva alors à proximité du pouvoir central et de l'Académie impériale, organe de l'étude officielle portant sur le corpus des Cinq Classiques et directement liée au recrutement administratif, alors que l'enseignement local ne fournissait des fonctionnaires qu'indirectement ; mais sous les Han antérieurs, ce dernier constituait de fait le principal foyer de recrutement car le pouvoir impérial n'avait pas encore pu mettre en place son propre système de formation locale[45].

Le règne de l'empereur Wu représente une étape importante dans la définition et le renforcement de l'étude officielle. Suivant les conseils de Gongsun Hong 公孫弘 et, dans une moindre mesure, sous l'influence de Dong Zhongshu 董仲舒 et de sa réflexion sur l'éducation (教 *jiao*) comme moyen de gouverner, l'empereur établit en 124 av. J.-C. le corpus des Cinq Classiques comme objet de l'étude officielle, excluant les courants de pensée et les textes issus des Cent écoles (百家 *baijia*). Or, ce dernier terme englobe notamment le légisme, le courant Huang-Lao 黃老[46], mais aussi la lignée confucéenne des Royaumes Combattants représentée par Mengzi et Xunzi. Confucius n'est révéré qu'à travers sa rédaction supposée des Classiques. C'est avant tout le renforcement du pouvoir impérial qui est en jeu, les Classiques étant les textes émanant de la Cour royale des Zhou,

---

[44] Sur Zhuang (ou Yan dans certaines sources suite à un tabou sur le caractère *zhuang*) Junping (prénom social *Zun*) 莊(嚴)君平(遵), cf. FY VI, 19. On considère habituellement qu'il est né en 80 av. J.-C. et mort en 10 apr. J.-C. A. VERVOORN propose d'autres dates (83 av. J.-C. – 6 av. J.-C.) dans son article « Zhuang Zun: A Daoist Philosopher of the Late Century B.C. », *Monumenta Serica* n° 38 (1988-89), p. 67-94. Sur Li Zhongyuan 李仲元, cf. FY XI, 23.

[45] Cf. XIAO Chuan 肖川 & HE Xueyan 何雪艷 , *Zhongguo Qin Han jiaoyu shi* 中國秦漢教育史, Beijing : Renmin chubanshe, 1994, p. 80-81 : sous les Han occidentaux, le 官學 n'existait qu'à la capitale, mais pas encore au niveau local. L'élargissement de l'enseignement officiel de la capitale vers les régions commence sous Wang Mang avec le développement des écoles dans les régions.

[46] Ce courant relativement mal connu, dont le nom associe la référence à l'empereur Jaune et à Laozi, se fonde sur une conception du Dao comme origine de toutes choses et du cosmos comme un ordre régi par l'alternance du yin et du yang et par les correspondances (*ganying*) qui relient les différents niveaux de phénomènes (les phénomènes célestes, terrestres et humains). Sur ces fondements se développe une pensée politique selon laquelle le souverain doit veiller à ce que la vie de ses sujets se déroule en conformité avec ces processus cosmiques, grâce aux règles qu'il édicte. Selon le courant Huang-Lao, l'ordre n'est donc aucunement fondé sur les valeurs confucéennes du rituel, du sens de l'humain et du juste, ni par ailleurs sur le seul pouvoir répressif du souverain et la défense de ses intérêts. Une liste et une étude des principaux représentants de ce courant est proposée par R. EMMERICH dans son article « Bemerkungen zu Huang und Lao in der frühen Han-Zeit, *Monumenta Serica* n° 43 (1995), p. 53-140. L'auteur considère que font notamment partie de ce courant Cao Shen, Chen Ping, Ji An, Zhang Shizhi, Zhuang Junping et Yang Wangsun (cf. annexe A), et parmi les souverains Han Wendi, Jingdi et l'impératrice Dou. Voir aussi M. LOEWE, « Imperial sovereignty: Tung Chong-shu's contribution and his predecessors », in *Divination, mythology and monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994, p. 127-130.

par opposition aux textes des Cent écoles qui émanent de maîtres plus ou moins éloignés des cercles du pouvoir. L'enseignement des élites locales par les Classiques au sein de l'Académie impériale permet notamment au pouvoir central d'exercer un contrôle plus étroit sur l'administration régionale et d'uniformiser les méthodes de gouvernement.

A l'époque de Yang Xiong, cette étude officielle, qui était d'abord restée assez secondaire en raison du nombre très restreint des lettrés appartenant à l'Académie Impériale, prit une importance sans précédent, contribuant à transformer les enjeux de l'étude des Classiques. Or, bien que la majeure partie de sa production littéraire ait été écrite après son arrivée à la capitale, il nous semble important de tenter de cerner quelles pouvaient être les spécificités de l'étude des textes dans cette région de Shu éloignée du centre. Si son ami Huan Tan[47] présente dans le *Xinlun* Yang Xiong comme un maître universel contre ceux qui voudraient le réduire à un maître des marches occidentales de l'empire (cf. *infra* p. 29), il faut cependant tenter de le situer dans l'espace de son époque, celui d'un empire certes unifié, mais dont chaque région entretient des rapports spécifiques avec le pouvoir central. Malgré la rareté des sources anciennes sur les traditions locales, l'appréciation du contexte historique doit se doubler le plus possible d'une recherche sur l'aspect géographique, la situation locale, qui nous permettra de présenter les relations de Yang Xiong avec certains lettrés contemporains. Nous nous appuierons notamment sur la première histoire qui tente de décrire les particularités des différentes régions de l'Empire, le *Huayang guozhi* 華陽國志, relativement tardif par rapport à la période historique qui nous concerne ; nous rassemblerons également divers éléments apportés par le *Hanshu,* dispersés dans le « Traité géographique » 地理志 ainsi que dans différentes biographies.

[47] Il ne reste que des fragments du *Xinlun* 新論, collectés dans les différentes encyclopédies et dont l'authenticité ne peut pas toujours être bien établie. Ces fragments nous montrent un homme lucide et critique, dont la réflexion vaste et novatrice s'attacha à la musique, à l'astronomie (c'est Huan Tan qui convainquit Yang Xiong du bien-fondé de la nouvelle théorie du « ciel sphérique » *huntian*) et à l'histoire, en particulier l'histoire toute récente du règne de Wang Mang. Il n'occupa aucun poste important sous les Han antérieurs en raison de sa conception de la musique et de sa pratique du *qin*, qui semblaient peu appréciées à la Cour. Le règne de Wang Mang (dynastie Xin : 9 apr. J.-C. – 23 apr. J.-C.) ne modifia pas cette position relativement obscure et il finit par se retirer. Après la chute de la dynastie Xin, il reprit un poste mais entra en conflit avec l'empereur Guangwu auquel il avait soumis le *Xin lun*. Leur désaccord portait notamment sur la question des présages auxquels Guangwu pensait devoir son règne, mais que Huan Tan jugeait contraire aux Classiques (cf. sa critique très sévère du commentaire *Gongyang* contre lequel il prône le *Zuozhuan*). Cette critique lui valut d'être exilé et, trop âgé pour un voyage aussi difficile, il mourut sur la route. Ce sont d'autres lettrés de la tendance *guwen* qui réussirent plus tard à faire reconnaître au souverain leur critique des présages, dont l'usage fut aboli.

A. La région de Shu.

L'Empire des Han antérieurs rassemble les différents royaumes qui avaient été conquis auparavant par les Qin. Mais si à l'ouest, ils deviennent des commanderies (郡 *jun*), à l'est ils conservent dans un premier temps leur statut de royaume (國 *guo*) où la capitale se contente d'envoyer des représentants. Avec le renforcement du pouvoir central, ces royaumes deviennent peu à peu, par la force ou par la diplomatie, des régions de l'Empire[48]. Cela s'accompagne d'un mouvement centripète de nombreux lettrés des régions les plus éloignées vers la capitale. Ils apportent des traditions, des croyances et des pratiques différentes, si bien que la tendance au syncrétisme sous les Han antérieurs a pu être considérée comme un effort pour englober ces diverses traditions venues des régions de l'Empire. C'est dans ce contexte global que nous voudrions situer Yang Xiong, qui à l'âge de quarante ans environ quitte Chengdu dans la commanderie (et ancien royaume) de Shu pour se rendre dans la capitale. Il faut remonter d'abord à l'époque des Royaumes Combattants pour comprendre non seulement comment le royaume de Shu est entré dans le concert des royaumes du centre, mais aussi le rôle crucial que cette région a joué dans le processus même d'unification des pays chinois.

Les sources textuelles concernant l'histoire ancienne du royaume de Shu avant son annexion par le royaume de Qin sont rares et prennent souvent la forme de récits fantastiques. Il s'agit principalement de la *Généalogie des souverains de Shu* (*Shu wang benji* 蜀王本紀), attribuée à Yang Xiong[49] et du « Traité sur la région de Shu »蜀志[50]

---

[48] Au début des Han, les rois pouvaient organiser leur propre administration, mais à partir de 145 av. J.-C., c'est le gouvernement central qui prit le pouvoir de nommer les hauts fonctionnaires. A partir de 100 av. J.-C., la différence entre commanderies et royaumes avait quasiment perdu toute signification.

[49] On trouve cette attribution tardive dans le chapitre bibliographique des annales de la dynastie Sui (589 – 618). Cf. WEI Zheng 魏徵 et *al*., *Suishu* 隋書, Taipei : Hongshi chubanshe, 1974, chap. 33, p. 983.

[50] Selon Gu Jiegang, *Lun Ba Shu yu zhongyuan de guanxi* 論巴蜀與中原的關係, Chengdu : Sichuan renmin chuban, 1981, le *Shuwang benji* est une notation directe des récits concernant l'histoire ancienne de Shu, alors que le « Shu zhi » présente de nombreuses modifications apportées par Chang Qu pour rendre ces récits un peu plus conformes aux critères confucéens de l'écriture de l'histoire. Le fait que Yang Xiong ait pu retranscrire fidèlement autant de récits fantastiques a suscité la surprise, notamment celle de l'historien Liu

inclus dans le *Huayang guozhi* 華陽國志 de Chang Qu 常璩 (291-361)[51], ainsi que de quelques rares éléments dispersés dans le *Zuozhuan* et le *Shiji*. La région de Shu semble avoir connu très longtemps un développement économique et culturel complètement indépendant du développement de la plaine centrale notamment en raison de l'absence de voies de communication. Des communications existaient en revanche avec le royaume méridional de Chu 楚 (surtout par l'intermédiaire du royaume voisin de Ba 巴) grâce au réseau fluvial. Puis des relations se développèrent avec le royaume de Qin malgré la difficulté des communications terrestres[52]. Au cinquième siècle avant notre ère, des relations d'échanges s'établirent qui se transformèrent en moins d'un siècle en relations guerrières : les « Annales du royaume de Qin 秦本紀 » du *Shiji* rapportent l'envoi de tributs de Shu à Qin en l'an deux du règne du Duc Ligong 厲共 de Qin, i.e. en 475 av. J.-C., mais à l'époque du Duc Hui 惠 de Qin, le royaume de Shu s'empara de Nanzheng 南鄭, que Qin parvint cependant à récupérer quelques années plus tard, en 387 av. J.-C.[53]. Le royaume de Shu détourna alors ses expéditions militaires contre le royaume de Chu, forçant celui-ci à construire des fortifications pour se protéger. Mais, malgré sa force militaire, Shu fut rapidement vaincu lorsque Qin décida en 316 de le conquérir pour ouvrir la voie à des expéditions vers le royaume de Chu. Il fut ainsi le premier royaume annexé par Qin, dont il devint une commanderie : la richesse agricole de cette région renforça alors

---

Zhiji 劉知幾 qui, dans le chapitre « Za shuo 雜說 » du *Shitong*, lui reproche vertement de ne pas avoir mis en pratique sa critique de Sima Qian et d'avoir lui aussi manqué au critère de cohérence de l'écriture historique (PU Qilong, *Shitong tongshi*, p. 475). A propos de Liu Zhiji, cf. *infra*, chapitre V).

[51] Chang Qu, originaire également de la région de Shu, travailla d'abord comme historiographe à la Cour de Shu, qui était devenu le royaume indépendant de Chenghan 成漢 depuis 304 apr. J.-C. Après son annexion par l'empire des Jin orientaux 東晉 en 347, il suivit l'ancien souverain à la capitale Jiankang, où il rédigea le *Huayang Guozhi*, consignant à l'aide de chroniques locales parfois très anciennes de riches données géographiques, historiques et ethnologiques ainsi que les biographies des grands lettrés de cette région. A travers cette oeuvre, Chang Qu s'élevait aussi contre le mépris dont les gens de Shu et leur culture faisaient l'objet à la capitale des Jin. Pour la période des Han, le *Huayang Guozhi* s'accorde avec les histoires officielles, et souvent les complète.

[52] La difficulté des communications entre le royaume de Shu et son puissant voisin Qin fait l'objet d'un récit dans le *Shuwang benji*. Selon celui-ci, le royaume de Qin commençait à entretenir des visées guerrières, mais il lui était impossible de lancer une expédition alors qu'il n'existait entre les deux royaumes qu'un sentier pour les chèvres. Un ministre du Roi Hui 惠 de Qin proposa alors un stratagème qui consistait à tailler d'énormes boeufs dans la pierre, à les amener près de la frontière et à poser sous leur arrière-train des monceaux d'or. Comme prévu, des hommes de Shu passant par là virent le prodige et le rapportèrent à la Cour de Shu qui traversait alors une grave crise morale. Le souverain aveuglé par sa cupidité tint absolument à faire amener ces beufs qui produisaient si généreusement de l'or. Une troupe de costauds fut donc envoyée. Ceux-ci trainèrent les boeufs jusqu'à la capitale, ouvrant ainsi une large route aux troupes du royaume de Qin. Selon ce récit, c'est la raison pour laquelle le royaume de Shu fut le premier à tomber entre les mains de Qin. Cf. YE Youming 葉幼明, *Xinyi Yang Ziyun ji* 新譯揚子雲集, Taibei : Sanmin shuju, 1995, p. 224-225.

[53] SJ 5/199-200. Les références aux *Shiji* et au *Hanshu* sont tirées de l'édition Zhonghua shuju.

considérablement Qin, et lui permit dans un premier temps de conquérir également le royaume de Chu en utilisant le réseau des fleuves. C'est cette même richesse qui, un siècle plus tard, soutint le roi de Han et futur empereur Liu Bang dans sa conquête des pays chinois. Dans le *Shiji*, Sima Qian décrit bien l'importance stratégique vitale des régions de l'extrême ouest et présente la région de Shu comme l'origine de la puissance des Han, de même que Qin avait tiré sa puissance de la région Yongzhou 雍州 et que les Zhou étaient partis de Fenggao 豐鎬 pour combattre les Yin[54].

Malgré quelques tentatives de rébellion qui échouèrent rapidement, Shu passa donc pour un siècle sous la domination du royaume puis de l'empire des Qin, et de ce fait l'influence de la pensée et du système légistes y fut plus importante que dans les autres royaumes. C'est une période de prospérité, favorisée par les grands travaux d'irrigation menés par Li Bing 李冰[55], et c'est également une période d'imprégnation par la culture de Qin, qui aurait plus fortement marqué Shu que la région voisine de Ba 巴 qui lui est souvent associée[56].

Dans les luttes pour le pouvoir qui suivirent la chute de l'empire des Qin, la région de Shu joua à nouveau un rôle déterminant. Si Liu Bang parvint d'abord en 207 à conquérir de manière relativement aisée Xianyang 咸陽, la capitale des Qin, il fut très vite menacé à son tour par les troupes plus importantes de Xiang Yu et dut quitter la capitale. Celle-ci fut ensuite mise à feu et à sang par Xiang Yu en guise de représailles. La bibliothèque impériale fut détruite pendant l'incendie de la capitale. Les deux chefs de guerre procédèrent alors à un partage apparemment défavorable pour Liu Bang. En 206 (année marquant dans les histoires officielles le commencement de la dynastie Han), Liu Bang devint Roi de Han 漢 – titre nouvellement créé lui conférant l'autorité sur la vallée du fleuve Han, et sur les régions de Ba et de Shu. Ce partage ressemblait fort, en réalité, à un bannissement de Liu Bang dans les régions du sud-ouest.

Malgré ce retrait dans une zone périphérique, éloignée du centre politique traditionnel, Liu Bang prépara son retour en exploitant la grande richesse de ses ressources. Il mena

---

[54] SJ 15 / 686.
[55] Cf. CHANG Qu 常璩, *Huayang guozhi jiao putu zhu* 華陽國志校補圖注, Shanghai : Guji chubanshe, 1987, chap. III, p. 132.
[56] Cf. SAGE Steven F., *Ancient Sichuan and the unification of China*, Albany : State University of New York Press, 1992.

avec succès une politique de conciliation avec les populations locales. Il avait en effet besoin d'elles pour nourrir et reconstituer ses troupes, dont une grande partie avait préféré déserter et retourner au pays plutôt que de le suivre dans ce lointain exil ; il parvint à persuader les élites locales que la région avait besoin de lui si elle ne voulait pas subir le même sort que l'ancienne capitale des Qin, car elle était aussi intimement liée à l'ancien pouvoir des Qin, et pouvait donc s'attendre à de sanglantes représailles de la part de Xiang Yu. Liu Bang parvint ainsi à mettre à sa disposition la richesse céréalière et l'organisation administrative restée intacte de cette région. L'approvisionnement de ses troupes reposa donc en grande partie sur la production et l'acheminement menés par les hommes de Shu et de la vallée de la Han. Après la fondation de la dynastie Han par Liu Bang devenu l'empereur Gaozu, l'importance du rôle joué par la région de Shu fut reconnue, notamment par une exemption d'impôts. A la différence des autres régions, la région de Shu fut donc relativement épargnée par les combats qui marquèrent la fin des Royaumes Combattants, la destruction de l'empire Qin et la fondation de l'empire Han, ce qui pourrait expliquer la préservation d'une tradition originale et de textes anciens ailleurs perdus.

Au début des Han, Shu fut d'abord un lieu d'exil, en particulier pour les grandes figures politiques comme le roi Li 厲 de Huainan (le père de Liu An) exilé à Shu sous le règne de Wendi car l'empereur n'y craignait pas la subversion. La région avait en effet hérité du pouvoir Qin un système de surveillance et une sévérité des peines qui se perpétua sous les Han, alors qu'à la capitale la pensée légiste laissait de plus en plus la place à une idéologie inspirée des Classiques. A la fin du règne de l'empereur Wen, une tentative pour harmoniser la « philosophie politique » dans l'empire fut faite en envoyant Wen Weng 文翁 à Shu. Nous avons adopté ici la datation proposée par le *Huayang guozhi*, différant sur ce point de celle du *Hanshu*, qui place la mission de Wen Weng sous le règne de l'empereur Wu[57]. Le chapitre « *Shu zhi* 蜀志 » (Chronique de la région de Shu) nous présente ainsi cette mission *:*

> « A la fin du règne de l'empereur Wen, Wen Weng de Lujiang devint gouverneur de Shu. [...] A la suite de l'héritage des Qin, les établissements consacrés à l'étude étaient à

[57] Cf. HS 89/3625 (biographie des bons fonctionnaires). Y. HERVOUËT montre de manière convaincante que la datation donnée par le *Hanshu* est trop tardive : *Un poète de Cour sous les Han : Sseu-ma Siangjou*, Paris : Presses Universitaires de France, 1964. p. 15.

> l'abandon et tous s'adonnaient aux ornements. Wen Weng établit alors l'étude [officielle] en sélectionnant parmi les fils de fonctionnaires dix-huit d'entre eux, dont Juan Shi et Zhang Shu, qu'il envoya à l'est afin qu'ils étudient les Sept Classiques auprès des Académiciens et qu'ils reviennent enseigner à Shu. Les disciples se multiplièrent et Shu devint dans l'étude l'égal de Qi et de Lu [les deux anciens royaumes considérés comme le berceau de la culture lettrée]. L'empereur Jing fut très satisfait de cettte expérience et établit l'étude des textes dans toutes les commanderies et royaumes. » [58]

On trouve une version sensiblement différente du récit de cette mission dans le « Traité géographique » 地理志 du *Hanshu* qui après avoir décrit Shu, devenu la commanderie (*jun*) la plus peuplée de la région de Yizhou (le chiffre proposé est d'un million deux-cent mille personnes)[59] présente l'oeuvre de Wen Weng de manière à démontrer l'influence bénéfique du pouvoir impérial pour développer la civilisation dans les contrées éloignées :

> « Les régions de Ba, Shu et Guanghan étaient à l'origine le territoire des Yi du Sud, et furent constituées en une commanderie par le royaume Qin. La terre y est fertile et belle. Ses plaines sont irriguées par de nombreuses rivières, et ses forêts dans les montagnes produisent en abondance bambous, bois, végétaux et fruits. Dans le sud, on fait commerce des esclaves Bo [peuple du Sud-Ouest et du Sichuan] de la région de Dian ; à l'ouest, on trouve pas loin les yacks et les chevaux des Zuo [peuple jadis établi au Sichuan] de la montagne Qiong. La population se nourrit de riz et de poisson et ignore les malheurs de la disette, ainsi ses coutumes n'expriment ni peine ni douleur mais sont légères et dissipées, faibles et étriquées. Entre les règnes de l'empereur Jing et de l'empereur Wu, Wen Weng occupa le poste de gouverneur de Shu, et enseigna la population par l'étude des textes, des règles et des ordonnances. mais il ne parvint pas à leur donner une confiance respectueuse dans l'efficacité de la voie, et l'amour de la culture se retourna en instrument pour attaquer et critiquer car [les gens] prisaient surtout la puissance. Ensuite, Sima Xiangru quitta le pays pour exercer une fonction à la capitale et chez les feudataires[60], et devint célèbre grâce à sa culture et son style. Les gens du pays aspirèrent alors à suivre ses traces. Plus tard apparurent Wang Bao, Yan Zun [Zhuang Junping] et Yang Xiong, dont la culture et les textes surpassèrent tout le monde. Ce fut grâce à l'enseignement introduit par Wen Weng, et au modèle proposé par Sima Xiangru. Comme Confucius le dit : "L'enseignement ne connaît pas de barrière". » [61]

---

[58] CHANG Qu 常璩, *op. cit.*, chap. III, section 7, p. 141 : 孝文帝末年，以盧江文翁為蜀守。[...] 承秦之後，學校陵夷，俗好文刻。翁乃立學，選吏子弟就學。遣雋士張叔等十八人東詣博士，受七經，還以教授。學徒鱗萃，蜀學比於齊魯。[...] 孝景帝嘉之，令天下郡、國皆立文學。

[59] HS 28A/1598.

[60] Après avoir occupé le poste de Gentilhomme sous l'empereur Jing, il entra dans la cour de Liu Wu, roi de Liang (r. 168 – 143).

[61] HS 28B/1645 : 巴、蜀、廣漢本南夷，秦幷以為郡，土地肥美，有江水沃野，山林竹木疏食果實之饒。南賈滇、僰僮，西近邛、莋馬旄牛。民食稻魚，亡凶年憂，俗不愁苦，而輕易淫泆，柔弱褊阨。

Cette description du développement de la civilisation à Shu tente d'expliquer par la mission impériale de Wen Weng et l'émulation suscitée par Sima Xiangru et sa réussite à la capitale l'excellence atteinte par les hommes de Shu dans le domaine littéraire. Elle indique en même temps, de manière très allusive, que ce développement du *wen* a pu poser problème lorsqu'il était associé à une recherche de puissance. On retrouve peut-être là une méfiance, qui s'est particulièrement exprimée sous l'empereur Wu, à l'endroit de tout centre culturel et politique en dehors de la capitale.

景、武間，文翁為蜀守，教民讀書法令，未能篤信道德，反以好文刺譏，貴慕權勢。及司馬相如游宦京師諸侯，以文辭顯於世，鄉黨慕循其迹。後有王褒、嚴遵、揚雄之徒，文章冠天下。繇文翁倡其教，相如為之師，故孔子曰：有教亡類。

B. Tradition centrale et tradition régionale

L'époque de Yang Xiong n'est plus celle des grands centres locaux d'activité littéraire et philosophique : Sous l'empereur Wu, les deux grands centres qui s'étaient formés sous l'égide du prince Liu An 劉安 de Huainan 淮南 et de Liu De 劉德, prince Xian 獻 de Hejian 河間, furent supprimés, le premier dans un bain de sang, le deuxième par la menace. Plusieurs dizaines de milliers de personnes furent éliminées dans la purge qui suivit l'affaire Liu An[62]. Un autre exemple de cette disparition des grands centres culturels régionaux est la Cour de Liu Wu 劉武 prince de Liang 梁 (r. 168 – 143), frère de l'empereur Jing et favori de l'impératrice-mère Dou. C'est dans cette Cour très brillante, où se retrouvèrent les meilleurs écrivains de *fu* de l'époque, qu'entra d'abord Sima Xiangru (*c.* 179 – 117). Le prince de Liang eut dans un premier temps des relations confiantes avec l'empereur, puis entra en disgrâce lorsqu'il tenta d'influer sur la nomination de l'héritier en sa faveur. Après la mort du prince, son territoire fut divisé entre cinq héritiers. Sima Xiangru entra ensuite au service de l'empereur Wu.

À partir du règne de l'empereur Wu, le patronage des activités littéraires et philosophiques est donc largement exercé par la Cour impériale. Yang Xiong dans son *Eclaircissement adressé aux railleurs* (*Jiechao*) décrit ainsi les effets de ce patronage quasi exclusif :

> « Actuellement, dans les préfectures, les magistrats n'emploient pas de lettrés, dans les commanderies, les gouverneurs n'accueillent pas de maîtres. Quant aux ministres, ils ne s'inclinent pas devant leurs hôtes et les généraux et chanceliers ne daignent pas baisser le sourcil. Des paroles discordantes suscitent aussitôt la méfiance, et un comportement différent reçoit aussitôt punition. Ainsi celui qui veut discourir avale sa langue et tient des propos convenus, celui qui veut agir retient ses pas et se contente de suivre les voies toutes tracées. » (HS 87B / 3570)

[62] Selon les chiffres donnés dans le *Shiji* : cf. SJ 30 / 1424.

Selon ce texte, tout patronage semble donc avoir disparu dans les régions, administrées par des envoyés du pouvoir central, et dans la capitale, la morgue règne parmi les hauts dignitaires. La région de Shu n'est donc pas le foyer d'un grand regroupement de lettrés autour d'un homme puissant, mais on peut pourtant trouver des indices de l'existence à l'époque de Yang Xiong d'un groupe de lettrés à la fois éminents et discrets.

Bien que Shu soit, depuis la fondation, une commanderie de l'empire Han, elle a été perçue, plus encore que d'autres régions, comme porteuse d'une tradition originale. Ainsi, les *Nouveaux Traités* (*Xinlun*) de Huan Tan rapportent un échange à propos de Yang Xiong qui est qualifié de Confucius de l'ouest :

> « Zhang Zihou déclara : "Yang Xiong fut un Confucius des régions de l'ouest, et pourtant il fut si pauvre." A quoi je répondis : "Yang Xiong fut aussi un Confucius des régions de l'est. Autrefois Zhongni fut-il donc seulement le Confucius du royaume de Lu ? Il était aussi l'homme saint des royaumes de Qi et de Chu. " » [63]

L'idée que la région de Shu possède une tradition culturelle bien spécifique dont les figures les plus importantes sont Sima Xiangru, Zhuang Junping et Yang Xiong perdure jusqu'après la fin de la dynastie Han, comme le montre la lettre du calligraphe Wang Xizhi 王羲之 (321-379) à un ami qui occupe le poste de préfet de Shu pour lui demander si ces trois grandes figures ont eu des héritiers dans cette région[64].

Ou bien plus tard dans ce poème d'un autre calligraphe, Dong Qichang 董其昌 (1555 – 1636), en réponse au fameux poème de Li Bo 李白 (701 – 762) intitulé « La route de Shu est difficile » (蜀道難)[65] :

---

[63] *Xinlun*, p. 9 : 張子侯曰楊[揚]子雲西道孔子也乃貧如此吾應曰子雲亦東道孔子也昔仲尼豈獨是魯孔子亦齊楚聖人也. Nous utilisons l'édition de SUN Fengyi 孫馮翼, *Huanzi Xinlun* 桓子新論, *in* SUN Fengyi 孫馮翼 & JIAN Yongji 減庸輯, *Wenjingtang congshu* 問經堂叢書, Taibei : Chengwen chubanshe, 1976. Cf. la traduction et la présentation qu'en donne Timoteus POKORA, *Hsin-Lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B.C.-28 A.D.)*, Ann Arbor : Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1975. Dans ce *Nouveau Traité* apparaissent de nombreux témoignages sur la vie de Yang Xiong.

[64] Cf. la « sixième lettre adressée à Zhou Fu, préfet de Yizhou », « Zhi Yizhou cishi Zhou Fu shisan zha (liu) 致益州刺史周撫十三札 (六) » : « 嚴君平、司馬相如、揚子雲皆有後不？» Nous n'avons pas pu retrouver les références de cette lettre que nous avions consultée dans un recueil d'oeuvres calligraphiques.

[65] Les difficultés de la route de Shu ont constitué un thème poétique important depuis Zhang Zai († *c.* 304) qui écrivit une inscription visant à avertir les gens de Shu de l'inutilité d'une révolte contre la dynastie Jin, malgré l'atout représenté par leurs barrières naturelles et la « difficulté de la route » : cf. P.W. KROLL, « The Road to Shu, from Zhang Zai to Li Bo », *Early Medieval China,* n° 10-11.1 (2004), p. 227-254.

« La route vers les cieux clairs et vers Shu cesse d'être difficile
Mes pensées au milieu d'un léger brouillard
Se reposent un moment dans la maison de Yang Xiong
Surpris par la beauté surpassant toutes les montagnes. »[66]

Le manque de sources rend cependant cette route difficile en ce qui concerne la période des Han antérieurs, mais nous pouvons, à travers ces grands lettrés originaires de Shu, dégager deux principaux traits distinctifs : la richesse des connaissances philologiques et l'écriture de *fu*.

1. La tradition philologique à Shu

La préface de la *Somme des us et coutumes* (*Fengsu tongyi* 風俗通義) de Ying Shao 應劭 (*c.* 140 – *c.* 204) mentionne la possession par Zhuang Junping de manuscrits antérieurs à l'empire Qin sur lesquels travaillèrent Yang Xiong et son autre maître Linlü Wengru 林閭翁孺, qui d'après le *Huayang Guozhi* était un éminent philologue[67]. La préface précise qu'il s'agit de textes qui furent perdus lors de la chute des Qin – les textes connurent en effet une destruction bien plus grave à cette époque, notamment à cause de la destruction de la capitale par Xiang Yu, que lors du célèbre autodafé ordonné par Qin Shihuang :

« Sous les Zhou et les Qin, au huitième mois de chaque année étaient régulièrement envoyés en attelage léger des émissaires chargés de recueillir les variantes dans l'usage local des caractères. De retour à Qin, toutes les données étaient réunies et conservées dans le bureau privé. Lorsque le clan Ying[68] perdit le pouvoir, elles furent perdues et personne ne les vit plus. Yan Junping de Shu possédait plus de mille caractères (de cet ouvrage) et Linlü Wengru n'en avait que le plan général. Yang Xiong appréciait beaucoup cet ouvrage et lorsque tous les candidats recommandés pour leur piété filiale et les officiers des

[66] « Poème adressé à monsieur Wang Xueting » 王雪艇先生寄存 : 青天蜀道不為難 / 思入微茫杳靄間 / 稍著一區揚子宅 / 居然秀甲九州山. Calligraphie exposée au National Palace Museum de Taipei en juillet 2005.
[67] Cf. CHANG Qu 常璩, *Huayang guozhi jiao putu zhu* 華陽國志校補圖注, Shanghai : Guji chubanshe, 1987, chap. III, section 8, p. 146 : « Les explications philologiques de Lin Wengru étaient vastes et profondes. » 林翁孺訓詁玄遠.
[68] Nom des souverains du royaume puis de l'empire de Qin.

commanderies[69] se réunissaient à la capitale, il les interrogeait de manière complète et ordonnée pour l'annoter et le développer. Cela dura vingt-sept ans au bout desquels l'ouvrage, qui atteignait neuf mille caractères, fut ordonné et rectifié. Sa clarté n'atteint peut-être pas l'imposante beauté du *Erya*, mais Zhang Song[70] le tenait pour un texte sans défaut, digne de la lumière du soleil et de la lune. »[71]

Un autre document important nous permettant d'entrevoir quelque peu la formation de Yang Xiong à Shu, et qui est manifestement l'une des sources de la préface ci-dessus, est le texte de sa lettre en réponse à Liu Xin[72], où il rappelle la genèse de son travail sur les usages locaux des caractères, aboutissant après vingt-sept ans à la rédaction du *Fangyan*[73], à partir de l'enseignement qu'il reçut à Shu :

« Dès ma jeunesse je me refusai à suivre les commentaires par phrases et versets, même dans les cas où les gloses sur les Cinq Classiques n'offraient pas d'explications. J'entendais souvent parler des documents compilés et présentés par les « émissaires en char léger » des époques précédentes, qui avaient tous été conservés dans les bibliothèques des Zhou et des Qin mais qui, dispersés après la destruction de celles-ci, ne furent jamais revus. Seuls des hommes de Shu, Yan Junping et Linlü Wengru de Linqiong, tous deux profondément versés dans les gloses philologiques, avaient encore une connaissance des caractères rapportés par les émissaires en char léger. Wengru et moi étions apparentés du côté maternel, et je fus lié personnellement avec Junping, qui voulut bien ne pas tenir compte de mes fautes. Lorsque nous étions ensemble, dans ma jeunesse, Junping ne possédait qu'un

[69] Toutes les régions de l'empire Han étaient tenues d'envoyer des candidats qui se réunissaient une fois par an à la capitale pour être soumis à un examen.

[70] Zhang Song 張竦 ou Zhang Bosong 張伯松 était un célèbre philologue contemporain de Yang Xiong. Il participa notamment à la compilation du dictionnaire *Cangjie* 蒼頡. Il fut un fervent soutien de Wang Mang et devint Gouverneur d'une commanderie de l'empire Xin. Après la chute de Wang Mang, il fut tué dans une rébellion. Cf. HS 76/3226. Selon la réponse de Yang Xiong à Liu Xin et le *Lunheng* chap. 18, son admiration pour l'oeuvre philologique de Yang Xiong ne l'empêchait pas d'être en revanche très critique vis-à-vis du *Taixuan* et du *Fayan*.

[71] Cf. YING Shao 應劭, *Fengsu tongyi* 風俗通義, Taibei : Shangwu yinshuguan, 1965, *xu* 序 p. 3-4 : 周、秦常以歲八月遣輶軒之使，求異代方言，還奏籍之，藏於秘室。 及嬴氏之亡， 遺脫漏棄，無見之者。蜀人嚴君平有千餘言，林閭翁孺才有梗概之法，揚雄好之，天下孝廉衛卒交會，周章質問，以次注續，二十七年，爾乃治正，凡九千字，其所發明，猶未若爾雅之閎麗也，張竦以為懸諸日月不刊之書。

[72] Cette lettre est traduite et étudiée par D. KNECHTGES dans son article intitulé « The Liu Hsin/Yang Hsiung correspondence on the *Fang yen* », *Monumenta Serica* 33 (1977-78), p. 309-325. Le texte des deux lettres apparaît à la fin de la plupart des éditions du *Fangyan*. Nous utilisons l'édition de QIAN Yi 錢繹, *Fang yan jianshu* 方言箋疏, Shanghai : Guji chubanshe, 1984.

[73] Sur le *Fangyan*, cf. P.L-M. SERRUYS, *The Chinese Dialects of Han Time according to Fang yen*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1959. Selon l'auteur, Yang Xiong a utilisé des documents anciens, mais en les croisant systématiquement avec la pratique contemporaine des langues dans les différentes régions de l'empire. Il use parfois d'une terminologie géographique pré-impériale, car il voit peut-être une continuité entre les anciens royaumes et les « zones dialectales » de l'empire Han.

millier de caractères [de cet ouvrage] et Wengru avait à peu près trouvé [reconstitué ?] sa structure générale. »[74]

La relation particulièrement étroite et ancienne entre l'ancien royaume de Qin et la région de Shu pourrait alors faire penser que certains de ces textes n'ont pu être conservés qu'à Shu, région épargnée par les luttes qui durèrent pendant toute la période qui s'étend de la chute des Qin à la fondation des Han. Il s'agirait notamment d'une tradition philologique qui fut très développée dans l'empire Qin (il faut rappeler ici que son grand ministre Li Si, célèbre pour sa politique légiste, fut également le compilateur d'un recueil de caractères), et qui pour Yang Xiong présente un intérêt renouvelé dans un contexte où les commentaires *zhangju* glosent à partir des obscurités philologiques des textes sans chercher à les éclaircir. La richesse de cette tradition philologique représente donc une alternative à l'exercice du commentaire linéaire, qui est la méthode alors généralement adoptée dans l'étude officielle des Classiques.

De manière plus indirecte, un autre indice de la présence d'une forte tradition philologique à Shu est l'importance des connaissances philologiques mises en œuvre dans l'écriture de *fu*. Dans cette mesure, le fait que les deux grands maîtres du *fu*, Sima Xiangru et Yang Xiong, soient originaires de Shu est significatif, même si l'on ne connaît malheureusement que peu de détails sur la formation de Sima Xiangru qui viendraient étayer cette « coïncidence »[75]. Il aurait notamment été l'auteur d'un traité lexicographique, le *Fanjiang* 凡將 en un volume, mentionné dans le « Traité bibliographique (Yiwenzhi) » du *Hanshu*[76]. Yang Zhong 楊終 et Wang Bao 王褒[77], deux autres parmi les plus grands écrivains de *fu* de l'époque des Han antérieurs, sont également originaires de Shu.

---

[74] QIAN Yi 錢繹, *Fang yan jianshu* 方言箋疏, *op. cit.*, chap. XIII, p. 52 : 雄少不師章句，亦於五經之訓所不解。常聞先代輶軒之使奏籍之書皆藏於周秦之室。及其破也，遺棄無見之者，獨蜀人有嚴君平、臨邛林閭翁孺者，深好訓詁猶見輶軒之使所奏言。翁孺與雄外家牽連之親，又君平過誤有以私遇。少而與雄也，君平財有千言耳，翁孺梗概之法略有。

[75] Un autre trait commun aux deux maîtres du *fu* mentionné dans leurs biographies respectives est leur difficulté d'élocution. Cf. SJ 117 / 3053 : « Sima Xiangru était bègue mais habile à composer des textes 相如口吃而善著書. » HS 87A / 3514 : « En tant qu'homme, [Yang Xiong] était simple et libre. Etant bègue, il ne pouvait tenir de discours publics 為人簡易佚蕩 ，口吃不能劇談. »

[76] Cf. HS 30 /1720, et Y. HERVOUET, *Un poète de Cour sous les Han : Sseu-ma Siangjou*, Paris : Presses Universitaires de France, 1964, p. 335-336.

2. L'écriture de *fu* 賦 (poésie laudative)

Yang Xiong s'est d'abord fait connaître par l'éclat de ses éloges *fu*, de la même manière que Sima Xiangru[78]. Ce genre est particulièrement difficile à définir compte tenu de sa rapide évolution sous les Han et de ses différentes branches. David Knechtges[79] distingue deux origines du *fu* qui nous intéressent ici. Sa première origine serait le *Lisao* de Qu Yuan qui devint un modèle pour les *fu* de critique politique ou les « *fu* de frustration », d'après le terme proposé par Helmut Wilhelm[80]. Sa seconde origine serait à rechercher dans l'art rhétorique tel qu'il s'est développé sous les Royaumes Combattants avec les conseillers itinérants (游說 *youshuo*) et dont on trouve de nombreux témoignages dans les *Intrigues des Royaumes Combattants* (*Zhanguoce* 戰國策) notamment. Cet art rhétorique est donc principalement motivé par la persuasion politique et s'adresse à un souverain, développant à cette fin de nombreux procédés dont les principaux sont l'ornementation par la répétition (expression de la même idée de différentes manières), la mise en scène de dialogues-débats, l'énumération, voire l'accumulation d'exemples historiques.

Le *fu* des Han peut dans un premier temps être caractérisé comme une poésie descriptive et souvent didactique, comportant un message d'origine confucéenne, ainsi la critique des

---

[77] Cf. HS 64B / 2821 et 30 / 1748. Wang Bao composa d'abord des oeuvres pour l'Inspecteur régional (*Cishi*) de Yizhou, qui furent remarquées par l'empereur Xuan. Il se rendit à la capitale où il fut nommé Conseiller (*Jian Dafu*). Il mourut sur la route de Shu où il était envoyé avec pour mission de rechercher un animal fabuleux.

[78] Alors qu'il était en voyage à la capitale, ses *fu* furent remarqués par l'empereur Wu des Han qui le nomma Gentilhomme. Puis il fut chargé d'une mission de conquête dans les territoires limitrophes de la région de Shu, où il put exploiter son grand prestige local. Sima Xiangru parvint effectivement à élargir quelque peu le contrôle administratif de l'empire des Han sur ces territoires mais il dut suspendre ces activités face au mécontentement grandissant de la population, dont les vivres et les richesses étaient largement ponctionnés pour subvenir aux besoins illimités des troupes qui étaient envoyées dans des régions peu accessibles et très hostiles.
Dans son ouvrage traitant de l'histoire de la région de Shu, Steven SAGE consacre un chapitre à l'action de Sima Xiangru : cf. *Ancient Sichuan and the unification of China* Albany : State University of New York Press, 1992. Voir aussi Y. HERVOUET, *Le chapitre 117 du Che-ki (Biographie de Sseu-ma Siang-jou)*, trad. avec notes, Paris, 1972.

[79] Cf. D.R. KNECHTGES, *The Han Rhapsody. A Study of the* Fu *of Yang Hsiung (53 B.C. – A.D. 18)*, Cambridge : Cambridge University Press, 1976.

[80] H. WILHELM, « The Scholar's Frustration: Notes on a Type of *Fu* », in J.K. FAIRBANK éd., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago : University of Chicago Press, 1957, p. 310-319.

grandes chasses impériales sous couvert d'une somptueuse description du parc, de l'équipage impérial, des bêtes sauvages, où se glisse une évocation de la destruction des champs cultivés. Avec Sima Xiangru, la recherche et la profusion du vocabulaire prennent la première place, ce qui suppose de très vastes connaissances philologiques, étymologiques et lexicographiques.

De fait, les *fu* de Yang Xiong manifestent d'une part la recherche du vocabulaire et le foisonnement des exemples historiques caractéristiques de la tradition rhétorique, et d'autre part la tradition de critique politique inspirée du *Lisao* de Qu Yuan. Yang Xiong en prenant modèle sur Sima Xiangru l'a indiscutablement égalé dans l'art du *fu*, au point que leurs noms sont devenus inséparables. Mais l'écriture de *fu* rattache également Yang Xiong à Qu Yuan, figure du ministre déchu et poète de Chu[81], et à une forme de critique politique vis-à-vis du pouvoir central. Cette dimension de l'activité littéraire de Yang Xiong contraste avec la retraite dans laquelle se tiennent ses deux principaux maîtres, Zhuang Junping et Li Zhongyuan.

3. Les maîtres de Yang Xiong

Le chapitre 10A du *Huayang guozhi* intitulé « Biographies rassemblées des lettrés et des femmes d'éminente sagesse » (先賢士女總讚論) est construit selon un principe spécifique, qui consiste à rassembler les biographies de plusieurs personnages éminents selon des critères géographiques, évitant par là l'aspect rigide et compartimenté des chapitres biographiques du *Shiji* et du *Hanshu* et mettant en valeur les relations et les spécificités locales. Ce chapitre est donc construit par régions, et la première section est consacrée à Shu. Elle comprend les biographies plus ou moins développées de quarante-trois personnages ayant vécu sous les deux dynasties Han et s'ouvre sur le groupe formé par Zhuang Junping, Li Zhongyuan, Yang Xiong et Linlü Wengru (qui selon la lettre

[81] C'est ainsi qu'il est considéré sous les Han antérieurs, mais l'existence réelle de ce personnage reste très mal connue.

à Liu Xin serait également un parent de Yang Xiong)[82]. Nous donnons ici les biographies de ces quatre personnages, qui se suivent dans le texte original et sont chacune introduites par une formule rythmée (deux propositions de quatre caractères) que nous avons donc mise en exergue :

« Junping, à son aise dans la simplicité,
Lumineux dans l'obscurité

Zhuang Zun (Junping), de la ville de Chengdu. D'une nature raffinée et simple et d'une science exceptionnellement profonde, il était spécialiste des *Grandes Mutations* et prenait plaisir à étudier le *Laozi* et le *Zhuangzi*. Il pratiquait régulièrement la divination sur le marché [de Chengdu], se servant de l'achillée et de la tortue pour transmettre son enseignement. Lorsqu'il pratiquait la divination pour un fils, il lui enseignait la piété filiale, pour un cadet le respect de l'aîné, et pour un serviteur la loyauté. Il se produisit alors un changement dans les moeurs, et une plus grande harmonie entre supérieurs et inférieurs. Lorsque dans la journée il avait gagné par ce travail cent sous, il repliait aussitôt son étal et décrochait son enseigne. Il se consacrait alors à son enseignement sur le *Laozi* et le *Zhuangzi* et à la rédaction du *Zhigui* qui devint un livre majeur du Dao. Dans sa jeunesse, Yang Xiong le prit pour maître et loua sa grandeur. Lorsque Li Qiang de Duling devint Inspecteur de la région de Yizhou, il dit à Yang Xiong : "[A présent] je vais pouvoir prendre à mon service Zhuang Junping." A quoi Yang Xiong répondit : "Vous pourrez certes rencontrer le maître, mais vous ne pourrez pas le soumettre." Li Qiang n'en crut rien. Lorsqu'il arriva dans la région [Yizhou], il rendit les honneurs rituels à Zhuang Junping qui accepta de le rencontrer ; Li Qiang se rendit à sa dignité et à sa pureté et n'osa pas même tenter de le soumettre. Il dit en soupirant : "Yang Xiong comprend vraiment les hommes." Zhuang Junping mourut à l'âge de quatre-vingt dix ans. Yang Xiong le loua en ces termes : "Il n'admire ni Bo Yi ni Xu You[83]. Il n'agit pas pour la reconnaissance ni ne s'engage pour un profit, mais demeure dans l'obscurité sans se départir de son style de vie. Même les joyaux de Sui et de He n'ont pas plus de valeur que lui. "[84]

Li Zhongyuan, imposant d'autorité,
Devenu modèle en son pays.

Li Hong (Zhongyuan), de la ville de Chengdu. Jeune, il étudia les cinq Classiques sans s'adonner aux commentaires *zhangju*. Il vivait dans une méchante ruelle et y cultivait le diamant de sa

[82] Une telle ouverture donne d'emblée une autre vision de la culture littéraire de Shu, bien éloignée de celle du *Hanshu* que nous avons examinée plus haut (chapitre I, A) et qui en ramenait l'origine à l' « oeuvre civilisatrice » de Wen Weng et de Sima Xiangru.
[83] Les deux noms sont inversés par rapport au texte original du *Fayan*. Pour ce choix de traduction, nous renvoyons à la note au FY VI, 19.
[84] Citation du FY VI, 19.

détermination. Il dégageait une telle autorité que tous dans son entourage le prirent pour maître. Il devint *Gongcao* de la préfecture en reconnaissance de la valeur de sa conduite mais il quitta ce poste au bout d'un mois. Lorsque son fils Zhui tua un homme pour venger son honneur, le gouverneur (*Taishou*) déclara : "Il est impossible que le fils d'un sage ait tué un homme" et il le relâcha. Zhui raconta à sa famille comment il avait échappé à la loi [reconnaissant de fait qu'il avait tué un homme ?]. Li Hong le chassa et il prit la fuite. Cela suscita la colère du gouverneur qui le convoqua. Li Hong se justifia ainsi : "Zhui est un brigand qui a tué un homme, mais votre gouvernement éclairé a décidé d'enfreindre la loi pour me complaire. L'homme de bien n'use pas des châtiments à tort, le Classique des Printemps et Automnes en désapprouvent l'excès. Confucius a loué la protection mutuelle du père et du fils. Là se trouve le juste. C'est moi qui ai provoqué la fuite de Zhui." Le gouverneur n'engagea pas de poursuites contre Li Hong mais lui ordonna de servir [comme conseiller ?] le gouvernement régional. Il fut toujours déterminé à être inflexible sur l'intérêt public et les remontrances. Yang Xiong le loua en ces termes : "Il ne soumet pas sa volonté ni ne se cause du tort. Il n'agit ni comme Bo Yi ni comme Liuxia Hui, il se situe entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Voyez sa prestance, quelle est sa gravité ! Ecoutez ses paroles, quelle est sa vigilance ! Observez sa manière d'agir, quelle est sa justesse ! Ni son regard, ni son écoute, ni ses paroles ni sa conduite ne vont à l'encontre de la droiture. Mon maître ancien trouvait imposant celui qui était capable de rectifier à la fois son regard, son écoute, ses paroles et sa conduite. " [FY XI, 23]

Ziyun, profond et accompli,
Éclaira l'immense sagesse.

Yang Xiong (Ziyun), de la ville de Chengdu. Jeune, il était pauvre et aimait la Voie[85]. Sa famille ne possédait ni réserves en grain, ni même dix *jin* d'or, mais sa joie restait la même. Il aimait l'étude, sans pour autant s'adonner aux commentaires *zhangju*. Au début, il fut plein d'admiration pour la beauté du style de Sima Xiangru et il écrivit de nombreux *cifu*. Le général *cheqi* Wang Yin, qui était l'oncle de l'empereur Cheng, l'employa à son service comme annaliste. Yang Xiong fut promu *Daishao* et offrit à l'empereur les éloges *Gan quan* et *Yulie*. Il fut ensuite nommé au poste de Gentilhomme en service aux portes impériales et put ainsi atteindre les archives impériales. Il découvrit alors que "si les *Cifu* étaient honorés, alors Jia Yi monterait dans la grande salle et Sima Xiangru entrerait dans la pièce intérieure. Mais lorsque Wudi lisait le *Fu du grand homme*, sa volonté restait flottante et aussi dispersée que les nuages. Aussi [les *fu*] étaient-ils insuffisants pour exercer la critique."[86] Il cessa alors cette activité. Considérant que parmi les Classiques, aucun n'était plus vaste que les *Mutations*, il en suivit la règle et rédigea le *Taixuan*. Parmi les transmissions, aucune n'était plus vaste que les *Entretiens*, il rédigea donc le *Fayan*. Parmi les ouvrages des scribes, aucun n'était meilleur que le *Cangjie*, il rédigea donc le *Xunzuan*. Parmi les remontrances (*zhen*), aucune n'était plus belle que la *Remontrance de Yu*, il rédigea donc les *Remontrances des régions*. Parmi les *fu*, aucun n'était plus immense que le *Lisao*, aussi écrivit-il

[85] On ne trouve pas une telle mention dans la biographie du *Hanshu*. Cet ajout est peut-être significatif de l'époque où fut rédigé le *Huayang guozhi*.
[86] Citation approximative du FY II, 2.

une *Réponse* à Qu Yuan et un *Développement*[87]. Parmi les normes, aucune n'était plus juste que le *Erya*, il rédigea donc le *Fangyan*. Au début, il occupa le même poste que Liu Xin, Wang Mang et Dong Xian, mais alors que ces trois derniers parvinrent jusqu'au rang des Trois Ducs, seul Yang Xiong traversa les règnes de trois empereurs sans jamais être promu. Il mourut à soixante et onze ans. Liu Xiang et Liu Xin ainsi que Huan Tan lui vouaient un profond respect. Son incommensurable et magnifique *Taixuan* fut commenté par de grands lettrés comme Zhang Heng 張衡, Cui Ziyu 崔子玉, Song Zhongzi 宋仲子 et Wang Ziyong 王子雍. Lu Gongji 陸公紀 [à ne pas confondre avec son contemporain Lu Ji 陸璣 (/績 ?) 261-303] du royaume de Wu [qui dura de 222 à 280. Les auteurs précédents sont donc plutôt des Han postérieurs ?] qui fut le meilleur spécialiste du *Taixuan* tenait Yang Xiong pour un homme saint. Le fils de Yang Xiong, l'enfant prodige Wu, participa à la rédaction du *Taixuan* à l'âge de sept ans. Il mourut à neuf ans[88].

Sieur Lin, pur et solitaire,
Nul ne connut ton nom.

Lin Lü (Gongru)[89], de Linqiong. Il était très versé dans les études anciennes. Autrefois, le fils du ciel avait des envoyés en char léger. Sous la dynastie des Han, Liu Xiang et les lettrés du même courant avaient seulement entendu parler de cette fonction, mais ils n'en connaissaient pas clairement la charge. Seuls Lin Lü et Zhuang Junping la connaissaient : "Ces envoyés examinaient les coutumes et la culture raffinée des huit orients, rassemblaient les points de ressemblance et de différence des neufs régions, et leur principal objet étaient les sons et les rimes. Ils permettaient au souverain des hommes de connaître les coutumes du monde sans descendre de son trône." Yang Xiong en reçut la transmission, et écrivit dans cette ligne le *Fangyan*. Lin Lü était un ermite, et il resta inconnu de son temps. »[90]

---

[87] Chang Qu fait ici allusion au *Fansao* ou *Fan Lisao* (« Réponse au *Lisao* ») et au *Guangsao* (« Développement du *Lisao* »). Une telle présentation distingue profondément deux types de *fu*, ceux de Sima Xiangru et ceux de Qu Yuan. Dans le *Fayan* effectivement, ces deux auteurs ne sont jamais associés et la critique des *fu* ne semble pas englober les oeuvres de Qu Yuan.

[88] Une telle conclusion confirme l'importance prééminente du *Taixuan* pour Chang Qu et l'enfant prodige semble être considéré comme le deuxième rédacteur de cette oeuvre.

[89] D'autres sources lui donnent le nom de Linlü Wengru.

[90] Cf. CHANG Qu 常璩, *Huayang guozhi jiao putu zhu* 華陽國志校補圖注, Shanghai : Guji chubanshe, 1987, chap. X (A), section 2, p. 532-533 : « 莊平恬泊，皓然沈冥。莊遵 ， 字君平， 成都人也。 雅性澹泊 ， 學業加妙。 專精《大易》， 耽於《 老 》《 莊 》。 常卜筮於市， 假蓍龜以教。 與人子卜， 教以孝。 與人弟卜， 教以悌。 與人臣卜， 教以忠。 於是風移俗易， 上下茲和。 日閱得百錢， 則閉肆下簾。 授《 老 》 《 莊 》 ， 著《 指 歸 》，為« 道書 »之宗。楊雄少師之， 稱其德。 杜陵李強為益州刺史 ， 謂雄曰 ：「 吾真得君平矣。」 雄曰：「君但可見， 不能屈也 。」強以為不然 。 至州， 脩禮交遵 。 遵見之 。 強服其清高， 而不敢屈也 。 嘆曰： 「楊子雲真知人也 。」年九十卒。雄稱之曰：「不慕夷， 即由矣 。不作苟見， 不治苟得， 久幽而不改其操，雖隨和何以加諸。」
仲元抑抑，邦家儀形。李弘， 字仲元， 成都人。 少讀《 五經 》， 不為章句。 處陋巷， 淬勵金石之志。 威儀容止， 邦家師之。 以德行為郡功曹 ， 一月而去。 子贅， 以見辱殺人。 太守曰 ：「 賢者之子必不殺人。」 放之。 贅自以枉語家人。 弘遣亡命。 太守怒， 讓弘。 弘對曰： 「贅為殺人之賊。 明府私弘枉法。 君子不誘而誅也 。 石碏殺厚 ， 《 春 秋 》譏之。 孔子稱父子相隱， 直在其中。 弘實遣贅 。 」 太守無以詰也。 州命從事。 常以公正， 諫爭為志。 楊子雲稱

Une telle présentation montre bien l'importance de ce groupe de lettrés à Shu, en même temps que le manque de connaissances à leur sujet, puisque leur biographie repose largement sur le témoignage de Yang Xiong, le seul parmi eux à s'être rendu à la capitale, et à s'être consacré à une activité proche de celle du rédacteur du *Huayang guozhi*, la formulation d'évaluations sur les personnages historiques[91]. En outre, l'agencement du récit portant sur Yang Xiong et les ajouts qui sont faits par rapport à la biographie du *Hanshu* nous intéressent particulièrement. Les deux principaux ajouts portent sur l'écriture de *fu* et sur la postérité du *Taixuan*. Il semble que pour Chang Qu l'abandon des *fu* soit lié à la découverte dans les archives impériales de l'histoire des *fu* et de la prise de conscience de l'échec d'une telle activité littéraire, même à l'époque de son apogée, sous l'empereur Wu[92]. C'est une explication intéressante du fait que Yang Xiong cesse ce type d'activité littéraire deux ans après son arrivée à la capitale. Quant aux ajouts sur la postérité du *Taixuan* et à la mention de l'enfant prodige, ils montrent très probablement qu'à l'époque de Chang Qu, cette oeuvre avait pris une importance plus grande que le *Fayan*. Cela constituerait un retournement par rapport au début des Han postérieurs où, si l'on en croit le témoignage de Ban Gu, le *Fayan* connaissait un plus large succès que le *Taixuan*.

之曰 ：「李仲元為人也， 不屈其志， 不累其身。 不夷不惠， 可否之閒 。 見其貌者， 肅如也。 觀其行者， 穆如也。 聞其言者， 愀如也。 非正不言。 非正不行。 非正不聽。 吾先師之所畏。 」子雲玄達， 煥乎弘聖。楊雄， 字子雲， 成都人也。 少貧， 好道。 家無擔石之儲， 十金之費， 晏如也。 好學， 不為章句。 初慕司馬相如綺麗之文， 多作詞賦。 車騎將軍王音， 成帝叔舅也， 召為門下史。 薦待詔。 上《 甘泉 》、 《 羽獵賦 》， 還侍郎， 給事黃門。 雄既升秘閣， 以為：「辭賦可尚， 則賈誼升堂， 相如入室。 武帝讀《 大人賦 》， 飄然有凌雲之志； 不足以諷諫。 」乃輟其業。 以經莫大於 《 易 》， 故則而作《 太玄 》。 傳莫大於《 論語 》， 故作《 法言 》。 史莫善於《 蒼頡 》， 故作 《訓纂 》。 箴諫莫美於《 虞箴 》， 故作《 州箴 》。賦莫弘於《 離騷 》， 故反屈原而廣之。 典莫正於 《 爾雅 》， 故作《 方言 》。 初與劉歆、 王莽、 董賢同官， 並至三公， 雄歷三帝， 獨不易官。 年七十一卒。 自劉向父子、 桓譚等深敬服之。 其玄淵源懿， 後世大儒張衡、 崔子玉、 宋仲子、 王子雍皆為注解。 吳郡陸公紀尤善於玄， 稱雄聖人。 雄子神童烏， 七歲預雄《 玄 》文。 年九歲而卒。
林生清寂， 莫得而名 。林閭， 字公孺， 臨邛人也。 善古學。 古者， 天子有輶車之使， 自漢興以來， 劉向之徒但聞其官， 不詳其職。 惟閭與莊君平知之， 曰：「 此使考八方之風雅， 通九州之異同， 主海內之音韻， 使人主居高堂知天下風俗也。 」 揚雄聞而師之， 因此作《 方 言 》。 閭隱遯， 世莫聞也。 »

[91] Les formules rythmées qui introduisent les biographies du *Huayang guozhi* nous semblent directement inspirées de la concision des évaluations dans le *Fayan*. Celles-ci sont étudiées dans le chapitre III, B du présent travail.

[92] Cf. D.R. KNECHTGES, « The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han », in F.P. BRANDAUER, C.-C. HUANG éds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China,* Seattle : University of Washington Press, 1994, p. 51-76.

Dans le *Fayan,* Yang Xiong cite ses deux principaux maîtres, Zhuang Junping 莊君平 (FY VI, 19) et Li Zhongyuan 李仲元 (FY XI, 23), qui sont tous deux des hommes de Shu, caractérisés par une attitude de retrait vis-à-vis du pouvoir politique : deux passages remarquablement développés par rapport à l'ensemble des autres passages tentent de mettre en lumière la valeur de ces deux hommes peu connus à la capitale. De fait, la reconnaissance de Zhuang Junping semble avoir été en grande partie permise par son disciple ainsi que par la diffusion de ses textes[93], dont un important commentaire du *Laozi*, le *Daode zhigui* 道德指歸 qui nous est parvenu en partie[94]. Zhuang Junping affirme un choix délibéré de retraite par rapport au pouvoir central. Il vit d'activités divinatoires sur les marchés, à travers lesquelles il fait passer aux gens venus le consulter un message confucéen centré sur les notions de loyauté et de piété filiale, et enseigne de manière complètement indépendante le *Laozi*. Yang Xiong l'aurait recommandé à la Cour impériale tout en sachant probablement qu'il ne s'y rendrait pas. Le chapitre 72 du *Hanshu* sur les lettrés retirés ainsi que le chap. 10A du *Huayang guozhi* (cf. *supra*) nous montrent un Zhuang Junping acceptant de rencontrer un homme de pouvoir respectueux du sens rituel, mais refusant d'entrer à son service (sans avoir besoin de refuser)[95]. La description de Zhuang Junping dans le *Fayan* introduit un ensemble de passages sur l'alternance entre engagement et retrait. En revanche on ne sait pratiquement rien de Li Zhongyuan. Il aurait tenté brièvement de remplir une fonction politique au niveau local. Son disciple Yang Xiong loue avant tout la justesse de sa conduite et son charisme dans des termes proches de ceux de Confucius dans les *Entretiens* à propos du perfectionnement rituel.

Ces deux maîtres semblent avoir profondément influencé Yang Xiong, notamment dans son rapport au pouvoir politique (question qu'il pose dès le début de son activité littéraire par la rédaction de trois pièces consacrées à Qu Yuan), mais malgré l'éloge qu'il fait d'eux, il choisit une autre voie que celle de la retraite.

---

[93] Dès les Han postérieurs, Zhuang Junping est souvent cité pour louer l'excellence de la culture littéraire dans la région de Shu.

[94] Ce texte était composé de deux parties, le « Daojing 道經 » et le « Dejing 德經 ». Seule cette dernière nous est parvenue.

[95] Cf. HS 72/3057 : Il s'agit à peu de choses près du même récit que celui rapporté par le *Huayang guozhi* cité plus haut.

Yang Xiong a mené à Shu une vie très pauvre, et il en est de même à la capitale, malgré l'obtention d'un poste dans l'administration impériale. Si l'on en croit la lettre à Liu Xin, il a demandé au moins une fois un congé sans solde de trois ans. D'après son autobiographie, qui comprend une généalogie exceptionnellement précise[96], il est le descendant d'une famille aristocratique des Zhou, établie dans le duché de Yang 揚侯, situé dans l'ancien royaume des Jin 晉. Mais à l'époque des Royaumes Combattants, le royaume de Jin disparut et se scinda en trois royaumes différents, et le duc de Yang se réfugia dans le royaume méridional de Chu 楚. Puis lorsque les combats firent rage entre les Chu et les Han, les Yang remontèrent le cours du fleuve Jiang 江 et s'installèrent dans le royaume de Ba 巴 (resté comme Shu à l'abri des conflits). A ce moment-là, l'un des membres de la famille, Yang Ji 揚季, occupa un poste élevé, celui de gouverneur de Lujiang (盧江太守). Les Yang furent cependant contraints de se déplacer à nouveau durant l'ère Yuanding 元鼎 (116-110, c'est-à-dire sous le règne de l'empereur Wu) pour fuir une vengeance et remontèrent encore un peu plus le cours du fleuve Jiang jusqu'à la montagne Min 岷 où ils s'installèrent sur une petite terre et cultivèrent les mûriers. Leur situation ne changea pas pendant cinq générations, jusqu'à Yang Xiong. Celui-ci est donc un petit propriétaire qui vit avec peine du fruit de sa terre.

Le *fu*[97] intitulé « Chasser la Pauvreté » 逐貧賦 montre comment Yang Xiong, en voulant chasser son éternelle compagne la Pauvreté, obtient finalement qu'elle reste. C'est aussi comme un développement lyrique de cette phrase de l'autobiographie : « Les possessions de ma famille n'atteignent pas même dix *jin* d'or et je manque de réserves en grains. Ma joie reste la même. »[98]

« Moi, maître Yang, je vis à l'écart / seul et loin du monde

---

[96] HS 87A / 3513.

[97] Il pourrait s'agir d'un « *shifu* 詩賦 », *fu* se référant aux qualités des *Odes* car il est construit en vers de quatre caractères comme les *Odes* et abonde en citations de ce classique. Si Yang Xiong a déclaré ne plus écrire de *fu* à l'âge mûr, il a loué par ailleurs les *shi fu* par opposition aux *ci fu* 辭賦. Aucun élément ne permet de dater précisément cette pièce. Nous nous référons aux éditions annotées de ZHENG Wen 鄭文, *Yang Xiong wenji jianzhu* 揚雄文集箋注, Chengdu : Bashu shushe, 2000, p. 145-148 et de YE Youming 葉幼明, *Xinyi Yang Ziyun ji* 新譯揚子雲集, Taibei : Sanmin shuju, 1995, p. 114-121. L'explication proposée dans cet ouvrage est très éloignée de la traduction donnée par D. R. KNECHTGES dans *The Han Rhapsody: A Study of the* Fu *of Yang Hsiung (53 BC – AD 18)*, Cambridge : Cambridge University Press, 1976, p. 104-107.

[98] HS 87A / 3514 : 家產不過十金，乏無儋石之儲，晏如也.

Ayant à ma gauche une haute montagne / à ma droite une steppe aride
Et derrière le muret voisin des mendiants / éternellement plongés dans la misère[99].
Aux dépens de tout sens rituel et contre toute justice / nous vivons là rassemblés.

Désespérant, submergé par la mélancolie / j'appelai la Pauvreté et lui parlai ainsi :

"Toi, l'une des six calamités / dispersées jusqu'aux plus lointaines contrées
Prompte à devenir esclave / et à subir les pires châtiments
Nous n'avons pas enfants / joué ensemble dans le sable
Nous ne sommes pas devenus voisins / ni ne sommes liés par la parenté
Nos obligations sont plus légères qu'une plume / nos engagements plus minces qu'un filet
J'ai obtenu un poste sans votre aide / et l'ai perdu sans que vous protestiez
Vous avez trop longtemps joué les pique-assiettes / quelles sont donc vos intentions ?

Aux autres les soieries brodées / à moi l'habit râpé !
Aux autres la fine fleur du riz / à moi les topinambours !

Pauvre et dépourvu de précieuses babioles / comment attirerais-je l'amitié ?
Lors des banquets de famille / je ne suis pas à la fête[100]
Je vais à pied, le dos chargé de livres / change de tunique à peine rentré[101]
Occupés à toutes sortes de travaux / mes mains et mes pieds sont calleux
A bêcher et à jardiner[102] / mon corps trempé est devenu noueux
Tous mes amis se sont détournés / et tout emploi est devenu improbable

A qui la faute ? / A toi bien sûr.

Lorsque pour te quitter je fuis bien loin / jusqu'au sommet du Kunlun
Tu es derrière moi / à croire que tu t'es envolée dans le ciel
Lorsque pour te quitter je gravis les montagnes / et me cache dans le creux d'une falaise
Tu es encore derrière moi / à croire que tu as escaladé les plus hautes crêtes[103]
Lorsque pour te quitter je prends la mer /et vogue sur un frêle esquif[104]
Tu es toujours derrière moi / à croire que tu as glissé sur les vagues
Je marche et tu emboîtes mon pas / je m'arrête et tu te reposes avec moi
N'y a-t-il donc personne d'autre / pourquoi toujours me suivre ?
Va t'en maintenant / ne reste pas plus longtemps !"

---

[99] 終貧且窶. Cf. *Shijing*, section *Beifeng* 邶風, poème « Bei men 北門 » : 終窶且貧，莫知我艱。
[100] D'après la biographie de Yang Xiong, il était le dernier descendant de la famille Yang, après cinq générations où ne naquit qu'un seul enfant.
[101] Pour ne pas user ce qui est probablement sa seule tunique correcte.
[102] Cf. *Shijing* 詩經, section *Xiaoya* 小雅, poème « Fu tian 甫田 » : 或耘或耔。
[103] Cf. *Shijing* 詩經, section *Zhounan* 周南, poème « Juan er 卷耳 » : 陟彼高岡。
[104] Cf. *Shijing* 詩經, section *Beifeng* 邶風, poème « Bo zhou 柏舟 » : 汎彼柏舟。

La Pauvreté me répondit : “Très bien.
Le maître de maison entend me chasser / je serais ridicule de me défendre
Mais ce qui préoccupe mon coeur / je veux te l’expliquer sans détour :

Il y a bien longtemps mon ancêtre / manifesta sa lumineuse vertu
Devint le compagnon de l’empereur Yao / et fut chargé d’édicter les règles :
Une estrade en terre et un toit de chaume / ni gravure ni décoration
Puis vinrent les temps de décadence / où [les souverains] lachèrent la bride à leurs égarements
Les hordes de gloutons / cupides et avides de richesses
Se mirent à mépriser mes aïeux / et à se gonfler d’orgueil
Juchés sur des estrades de jade et des belvédères d’agathe / logés dans des palais toujours plus élevés
Le vin coulant à flot formait des rivières / les viandes entassées formaient des montagnes
Alors je pris mon envol telle une grue / refusant de fouler le sol de cette cour
Je m’examinai par trois fois[105] / et décidai qu’il n’y avait là aucune faute.

Je pris résidence en ta demeure / te couvrant de mille bienfaits
Mais tu as oublié ma grande générosité / et ne te souviens que des petits griefs[106]
Tu supportes le froid et la chaleur / grâce à ton entraînement dès le plus jeune âge
Or celui qui ne distingue plus chaud et froid / atteindra la longévité des immortels
Les tyrans et les bandits ne te guettent pas / les fonctionnaires cupides ne peuvent en rien te léser
Aux autres les fortifications, à toi la belle étoile !
Aux autres la peur au ventre, à toi la vie sans souci !”

La Pauvreté termina là son discours / et me fixa d’un air sévère
Puis arrangeant les pans de son vêtement / elle se leva et descendit les marches de la salle :
“Comme tu me l’ordonnes, je te quitte / et pars pour Shouyang
Seuls les deux fils de Bambou solitaire[107] / sont capables de vivre avec moi. ”

Alors quittant précipitamment ma natte / je m’excusai de mon injustice
Promis de ne pas répéter mes fautes / de me rendre à la raison
Et qu’aussi longtemps que je vivrai avec elle / jamais plus ne m’impatienterai
C’est ainsi que la Pauvreté ne me quitta pas / et partagea ma vie. »

[105] Comme le fait tout bon disciple de Confucius : cf. LY I, 4 : « Zengzi dit : “chaque jour je m’examine par trois fois [...] ”. »
[106] Cf. *Shijing* 詩經, section *Xiaoya* 小雅 , poème « Gu feng 谷風 » : 忘我大德，思我小怨。
[107] C’est-à-dire les légendaires Bo Yi et Shu Qi.

Ce texte nous donne à voir l'effort de transformation du *fu* par la référence aux qualités du Classique des Odes : le rythme devient régulier (vers tétrasyllabiques), l'expression simple et directe est privilégiée ; mais il reste un *fu* par sa structure dialoguée, proche du débat. Le dialogue avec la Pauvreté personnifiée combine très subtilement l'expression lyrique, sur un ton presque autobiographique, et la critique politique, cette malheureuse Pauvreté ne trouvant parmi les puissants de son époque personne pour l'accueillir dignement. Si la pauvreté se présente comme l'autre maître de Yang Xiong à Shu, elle l'accompagne bien sûr à la capitale Chang'an et semble alors avoir déterminé un mode de vie suffisamment original pour frapper de stupeur les contemporains si l'on en croit les nombreux témoignages qui ont subsisté à ce sujet.

C. Le déplacement vers la capitale

Il faut d'abord resituer ce déplacement de Yang Xiong dans le cadre immense d'un empire qui est encore en expansion, mais qui est affaibli au centre et de plus trouve ses limites. Cette expansion s'est faite à la fois par la force militaire et par un système de traités d'entente (和親 *heqin*), mais la méthode de la conquête par les armes se heurte d'une part à des difficultés qui s'accroissent avec l'éloignement des régions passées récemment sous le contrôle des Han, en général par la présence ténue d'un simple centre administratif, et d'autre part à l'opposition de certains lettrés qui maintiennent l'idéal confucéen d'une expansion pacifique par l'influence d'un modèle de civilisation. Or, celui-ci est mis à mal du fait des pertes humaines et économiques provoquées par les conquêtes impériales. De plus, la concentration du pouvoir entre les mains de l'empereur depuis le règne de Wudi semble avoir profondément modifié les rapports de force, non seulement entre le centre et les régions (les anciens royaumes), mais aussi à l'intérieur de la Cour impériale[108], où s'affirme la domination de ministres tout-puissants, souvent issus des familles impériales, à commencer par le général Huo Guang[109] après la mort de Wudi.

Yang Xiong passe donc d'une région des marges, récemment « captée » par le centre culturel, politique et administratif, à la capitale, par des routes réputées difficiles. Il participe ainsi d'un mouvement centripète caractéristique de l'époque, et devient le témoin d'une crise du centre, à travers les règnes successifs de trois empereurs affaiblis et sans descendance (Chengdi, Aidi et Pingdi).

[108] Sur les crises du pouvoir central à partir de la seconde moitié des Han antérieurs, nous nous sommes principalement référée à LIU Pak-Yuen, *Les Institutions politiques et la lutte pour le pouvoir au milieu de la dynastie des Han antérieurs*, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises (vol. XV), 1981 ; M. LOEWE, *Crisis and Conflict in Han China*, London : George Allen & Unwin, Ltd., 1974.

[109] Voir à propos de ce personnage le chapitre III, B, 3 sur la notion de loyauté dans le *Fayan*.

1. La position des lettrés de la capitale

Ce n'est qu'à partir du milieu de l'empire des Han antérieurs lorsque celui-ci fut stabilisé, que les lettrés commencèrent à occuper une place plus importante à la Cour impériale. En ce qui concerne cette période historique, les lettrés se définissent avant tout par leur usage des cinq Classiques[110] ; cet usage des Classiques est en lui-même extrêmement divers : certains lettrés s'en inspirent dans leurs conseils ou leurs remontrances, d'autres en rédigent des commentaires et d'autres enfin y puisent pour orner et développer les textes de lois ou les décisions judiciaires[111]. Confucius est alors considéré comme l'auteur du Classique des Printemps et Automnes et d'une partie du Classique des Mutations et comme le compilateur du Classique des Odes. Lui-même s'étant donné pour tâche de transmettre l'enseignement des anciens souverains, une telle attribution permet de faire remonter l'origine des Classiques aux souverains mythiques.

Dong Zhongshu et surtout Gongsun Hong jouèrent un rôle déterminant dans la décision de l'empereur Wu de reconnaître officiellement les cinq Classiques à l'exclusion des autres courants de pensée (en particulier le légisme, mais aussi des maîtres confucéens comme Mengzi et Xunzi) et de mettre en place une Académie Impériale chargée de former des spécialistes pour chacun de ces textes. Mais cette institution trouva son plein développement plus tard, notamment par la multiplication du nombre de disciples rattachés à chaque Académicien (*Boshi*). Sous le règne de l'empereur Zhao, l'Académie ne comptait que cent disciples, sous le règne de Xuan, leur nombre passa à deux cents. Une transition importante se produisit entre les règnes de l'empereur Xuan (r. 73 – 49 av. J.-C.) et de l'empereur Yuan (r. 49 – 33 av. J.-C.) : la biographie de Yuan dans le *Hanshu* rapporte que celui-ci, alors qu'il était encore prince héritier, s'opposa à la politique de son père, en lui suggérant de faire un usage plus modéré des châtiments et de privilégier les méthodes des

[110] Pour un examen de l'hétérogénéité et du statut de ceux que l'on appelle 儒 (*ru)* au début des Han, voir N. ZUFFEREY, « Li Yiji, Shusun Tong, Lu Jia : le confucianisme au début de la dynastie Han », *Journal Asiatique* 288.1 (2000), p. 153-203.

[111] C'est le cas de deux lettrés extrêmement influents sous le règne de l'empereur Wu, Gongsun Hong 公孫弘 et Zhang Tang 張湯.

lettrés *ru* (儒生)[112]. Cela suscita la colère et l'inquiétude de l'empereur Xuan qui chercha en vain un moyen de changer d'héritier, ce qui montre bien que la « victoire » des *ru* était alors loin d'être acquise, et moins encore la victoire des confucéens[113]. Un premier effet visible de cette transition est une multiplication beaucoup plus rapide du nombre des lettrés de l'Académie impériale. En 41 av. J.-C., leur nombre doit être limité à 1000. Puis sous le règne de Ping, Wang Mang établit un nouveau Classique, le *Yuejing* (Classique de la Musique), et met en place cinq chaires par Classique. L'Académie compte alors probablement plusieurs milliers de disciples. Cette institution se fonde sur l'idée d'une corrélation entre étude des Classiques et exercice du pouvoir. Mais les sources d'inspiration des serviteurs de l'Etat impérial sont variées, l'influence du courant Huang-Lao ou du légisme restant très forte. En fait, la mise en place d'un tel système de formation officielle conduit bien des lettrés à se déclarer confucéens tout en continuant leur allégeance à d'autres courants de pensée. Il y a là un facteur institutionnel de ce fameux syncrétisme par lequel on qualifie bien souvent la pensée des Han.

Les cinq Classiques qui formaient le corpus officiel de l'Académie étaient perçus avant tout comme des textes émanant d'une puissance « commune » (公 *gong*) ; cette puissance est celle du pouvoir royal, dont la valeur morale et l'organisation seraient à la source des Classiques : ainsi les *Odes* proviendraient du peuple ou des officiers (anonymes à l'inverse des maîtres des Royaumes Combattants) et auraient été réunies par et pour le souverain, les annales *Chunqiu* émaneraient de l'exercice officiel de l'historiographie, les *Documents* seraient l'enregistrement des faits et gestes des sages souverains de l'Antiquité, les *Rites* sont les rites constants sur lesquels se seraient appuyés ces mêmes souverains pour ordonner la société et enfin les *Mutations* auraient été progressivement élaborées depuis les premières observations du souverain mythique Fu Xi, jusqu'au roi Wen, au Duc de Zhou et enfin à Confucius (qui de ce point de vue réunit de manière problématique les deux

[112] HS 9 / 277 : « [Lors d'un banquet, le prince héritier Yuan dit à l'empereur Xuan qui était à ses côtés :] "Votre majesté use des châtiments avec trop de sévérité, il faudrait employer des lettrés *ru* [dans votre gouvernement]." L'empereur Xuan changea de couleur et répondit : "Depuis que la Maison des Han a mis en place son système, elle s'est toujours fondée sur un mélange entre voie royale et voie despotique. Comment serait-il possible de s'appuyer purement sur l'enseignement par l'ascendant moral 德 et d'employer le gouvernement des Zhou ? De plus ces vulgaires *ru* ne comprennent pas les nécessités de l'époque [時宜], se plaisent à louer l'antiquité et à critiquer le présent (...)." »

[113] A propos de l'impossibilité d'établir une équivalence entre *ru* et confucéens, cf. GU Jiegang, *Qin Han de fangshi yu rusheng* 秦漢的方士與儒生, Shanghai : Guji chubanshe, 1983.

attributs du souverain, certes sans couronne, et du maître privé). Et cette puissance est commune par opposition au caractère « privé » (私 *si*) des discours et des textes émanant des maîtres des Royaumes Combattants.

La section sur les six Classiques du chapitre bibliographique du *Hanshu* composé par Liu Xiang et son fils Liu Xin 劉歆 propose une vision très critique de l'étude des Classiques à la fin des Han antérieurs, ciblée principalement sur la méthode exégétique :

> « A l'époque récente, les commentaires attachés aux Classiques présentaient déjà une grande diversité ; de plus les Académiciens ne s'attachaient pas à la tâche d'élargir leurs connaissances et de reconnaître les endroits douteux, mais brisaient volontiers le sens général pour éviter les difficultés, se plaisaient à composer d'habiles commentaires en détruisant le corps et la forme [du texte]. Pour commenter une expression de cinq caractères, on en arrivait à employer plusieurs dizaines de milliers de mots. Par la suite tous s'engouffrèrent dans cette voie et c'est ainsi que celui qui s'attache depuis son enfance à l'étude d'un Classique ne commence à pouvoir en parler qu'une fois tête chenue. Se reposer dans ce que l'on connaît bien, refuser tout ce que l'on n'a jamais vu, pour finir par s'obscurcir complètement l'esprit : c'est là le grand danger qui menace les hommes d'étude. »[114]

Ce système se traduit en retour par une transmission plus rigide des savoirs et du pouvoir[115]. Pour chaque Classique se constituent différentes lignées interprétatives, rattachées à un seul maître (*shifa* 師法), qui est éventuellement aussi celui grâce auquel le disciple obtient un bon emploi. La rigidité des lignées exégétiques est dénoncée ainsi par Liu Xin :

> « [Ces lettrés] s'attachent à de piètres idées et poursuivent ce qui a peu d'utilité, ils divisent les textes et analysent les caractères, se répètent et se répandent si bien que parvenus à la vieillesse, ils ne comprennent pas même un seul Classique. Ils n'ont confiance que dans le commentaire oral et se détournent du texte transmis, ils n'approuvent que la dernière branche, leur maître, et refusent de remonter vers le passé éloigné. Lorsqu'il s'agit des affaires importantes de l'empire, comme l'établissement des rites du *Biyong*, du sacrifice

[114] HS 30 / 1723 (section 六藝略) : 後世經傳，既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體，說五字之文，至於二三萬言。後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言。安其所習，毀所不見，終以自蔽 : 此學者之大患也。

[115] Cf. XU Fuguan, *Liang Han sixiang shi*, vol. 3, p. 600.

> *Fengshan* et des grandes chasses, alors ils tombent dans le plus profond silence et ne savent même pas par où commencer. »[116]

Cette critique laisse immédiatement apparaître les enjeux politico-rituels du débat sur la méthode d'étude des Classiques, et Liu Xin collabora effectivement de très près au renouvellement des institutions impériales initié par Wang Mang. Dans le passage VII, 6 du *Fayan*, Yang Xiong paraît moins radical mais plus ironique, comparant les lettrés attachés exclusivement à un maître avec des nourrissons attachés exclusivement à leurs parents, mais laissant ouverte une perspective de transformation décrite comme une saisie de l'essentiel par la synthèse des différentes lignées d'interprétation :

> « [...] Il y a déjà bien longtemps que le monde ne possède plus la sagesse. L'enfant qui pleure ne reconnaît que ses parents, ceux qui étudient les doctrines discordantes ne suivent que leur maître. Il faut en saisir l'essentiel de l'essentiel, car c'est bien là que se trouve le juste. » (FY VII, 6)

Certains lettrés d'exception mirent bien en oeuvre cette méthode, en étudiant plusieurs lignées de transmission afin d'en extraire le plus juste[117]. Mais au-delà des questions d'exégèse et d'usage des Classiques se pose le problème de leur instrumentalisation dans l'exercice du pouvoir : la figure du maître établi au sein du système des Académiciens des Cinq Classiques s'oppose à la figure du maître retiré et solitaire comme Zhuang Junping, dont la mise en valeur par Yang Xiong peut contenir une critique d'une relation maître-disciple quasi clientéliste au sein de l'Académie impériale.

À son arrivée à Chang'an, Yang Xiong occupe un poste modeste auquel n'est attachée aucune fonction précise. Sa présence dans la capitale et son talent exceptionnel qui l'avait déjà fait connaître à la Cour, lui permettent de nouer des liens avec les plus grandes figures du milieu lettré de son époque, notamment Ban Zhi 班穉 (le père de Ban Biao), Liu Xin et Huan Tan. Grâce à son poste, il a accès à la bibliothèque impériale, qui lui permet très probablement d'approfondir sa connaissance des textes, en particulier des documents

[116] HS 36 / 1970 : 苟因陋就寡，分文析字，煩言碎辭，學者罷老且不能究其一藝。信口說而背傳記，是末師而非往古，至於國家將有大事，若立辟雍、封禪、巡狩之儀，則幽冥而莫知其原。

[117] Xu Fuguan en donne plusieurs exemples dans son *Liang Han sixiangshi*, vol. 3, p. 601.

historiques, ainsi le *Shiji* de Sima Qian qui n'était encore que très peu diffusé à son époque[118].

Mais la pauvreté de Yang Xiong à la capitale suscite les critiques de nombreux lettrés, y compris de son ami Huan Tan. D'après celui-ci, sa situation se serait aggravée après la mort de ses deux fils[119] : malgré les frais occasionnés, il aurait tenu à retourner les enterrer dans la région de Shu, ce que Huan Tan semble désapprouver dans son témoignage. Plus encore que ses ouvrages, c'est l'obscurité de Yang Xiong qui est attaquée. Ainsi dans l'*Éclaircissement adressé aux railleurs* (*Jie chao*), Yang Xiong répond à ceux qui lui font reproche de cette obscurité inexcusable à l'époque glorieuse d'une dynastie Han favorisant les lettrés :

> « J'ai appris que la flambée devient cendres, et que le roulement s'interrompt. A observer le tonnerre et le feu, on croit volontiers en leur puissance, et pourtant le ciel en absorbe le son et la terre en recouvre la chaleur. Les clans glorieux et élevés sont guettés par les esprits [...] Vous voilà à faire la tourterelle qui rit du phénix, à jouer le lézard qui se moque du dragon, n'est-ce pas une maladie ? Vous riez de ce que je compose le *Taixuan* en pure perte, et moi je ris de la gravité de votre maladie. Quelle tristesse pourtant que vous n'ayez jamais rencontré les grands médecins Yu Fu et Bian Que ! »[120]

Dans la dernière partie de la biographie du *Hanshu*, rédigée par Ban Gu, celui-ci insiste sur le contraste entre la médiocrité de la carrière de Yang Xiong et la réussite matérielle et politique d'hommes qui occupèrent au départ des fonctions similaires, ainsi Wang Mang et Liu Xin, qui furent comme Yang Xiong Gentilhommes des Portes impériales (*Huangmen lang)* ou Dong Xian, devenu le favori de l'empereur Ai[121]. Parmi les lettrés de la capitale, Yang Xiong ne jouit que de peu de considération selon Ban Gu : « Tout l'effort de son esprit était orienté vers l'intérieur, et n'exigeait rien du dehors. Ses contemporains

---

[118] A propos des restrictions imposées à la diffusion du *Shiji*, cf. *infra*, chapitre III, B, 1b, « Yang Xiong et Sima Qian ».

[119] En dehors du témoignage de Huan Tan, on ne sait rien de l'existence de ce second fils. Cf. *Huanzi Xinlun*, p. 39 : « Lorsque Yang Ziyun était Gentilhomme (*Lang*) et habitait Chang'an, il vivait dans une simple pauvreté. Il perdit ses deux fils en deux années consécutives. Il les pleura amèrement et s'en retourna les enterrer tous les deux à Shu, ce qui le plongea dans la misère. Xiong avait examiné et percé la voie du saint et sa lucidité face à la vie et la mort ne le cédait en rien à Ji Zha. Pourtant, il regretta tant ses deux enfants disparus qu'il fut incapable d'exercer son sens du juste pour trancher dans ses sentiments et s'accabla de dépenses jusqu'à tomber dans la misère. » 揚子雲為郎居長安素貧比歲亡其兩男哀痛之皆持歸葬於蜀以此困乏。 雄察達聖道明於死生宜不下季札然而慕戀死子不能以義割恩自令多費而致困貧.

[120] HS 87 B / 3571.

[121] HS 87B / 3583 : 歲餘，奏羽獵賦，除為郎，給事黃門，與王莽、劉歆並。哀帝之初，又與董賢同官。

l'ignoraient tous, excepté Liu Xin et Fan Jun[122] qui le respectaient et Huan Tan qui pensait que nul ne l'égalait. »[123]

L'isolement de Yang Xiong indique qu'il ne fait partie d'aucun des divers groupes d'influence qui s'opposent à la Cour des Han, même si, comme le souligne Wang Qing, il semble avoir été relativement proche du clan Wang[124]. Ce clan représente alors autre chose qu'un clan familial parmi d'autres. S'il tire également son pouvoir de liens matrimoniaux avec l'empereur, il semble avoir apporté quelque chose de nouveau sur la scène politique de l'époque, et ne peut être placé sur le même plan que les autres clans comme les Ding et les Fu. Ce quelque chose de nouveau qui fut apporté par le clan Wang est notamment la constitution de liens très étroits avec l'élite lettrée de la capitale : Wang Gen[125] engage Yang Xiong dès son arrivée à la capitale et protège le lettré spécialiste des présages Li Xun 李尋 ; Wang Mang se lie étroitement avec le grand lettré et bibliographe Liu Xin et va jusqu'à prendre lui-même l'habit des lettrés. Cette communauté d'intérêts entre le clan Wang et les lettrés semble avoir perduré longtemps, mais se joue d'une manière très complexe, qui ne peut se résumer à un soutien idéologique. Ainsi, si Liu Xin soutint sans réserve Wang Mang, son père Liu Xiang était en revanche un opposant du clan Wang.

2. Le rapport de l'écriture au pouvoir impérial

Présent à la capitale et proche des cercles du pouvoir, Yang Xiong conserve donc une sorte de retrait, manifeste dans le cas de l'écriture du *Taixuan* qui est désignée comme « maintien de soi » (自守 *zishou*). Il n'est cependant pas un ermite de cour (朝隱 *chaoyin*)

[122] On ne sait rien d'autre sur ce personnage nommé Fan Jun 范逡.

[123] HS 87B / 3583 : 用心於內，不求於外。於時人皆習之。唯劉歆及范逡敬焉，而桓譚以為絕倫。

[124] Deux principaux éléments sont amenés pour soutenir cette hypothèse : l'admiration de Wang Gen pour Yang Xiong à l'époque de l'arrivée de celui-ci à la capitale et la coïncidence entre la période de retrait complet de Yang Xiong pour composer le *Taixuan* et la déchéance du clan Wang, exclu de la Cour pendant plusieurs années. Cf. WANG Qing 王青, *Yang Xiong pingzhuan* 揚雄評傳, Nanjing Daxue chubanshe, 2000.

[125] La question de savoir qui a engagé Yang Xiong à son arrivée à la capitale est l'un des grands problèmes posés par sa chronologie : cf. annexe B (Chronologie), année 12 av. J.-C. Nous retenons ici le nom de Wang Gen 王根 et non celui de Wang Yin 王音.

comme le célèbre Dongfang Shuo 東方朔, durement critiqué dans le *Fayan*[126]. Ainsi, la dimension critique des *fu* (principalement envers le pouvoir impérial et à propos des questions économiques) semble fondamentale pour Yang Xiong puisque par la suite il abandonne ce genre littéraire en raison précisément de la limitation de sa portée critique. En 3 av. J.-C., il sort de sa réserve et envoie un mémoire très ferme à l'empereur pour l'exhorter à recevoir dignement le souverain Xiongnu[127]. Ce mémoire montre une connaissance et une préoccupation profondes sur la question des relations de l'empire des Han avec les peuples de la steppe. Enfin, la pensée historique dans le *Fayan* portant sur une époque proche voire contemporaine de Yang Xiong montre également son souci de l'évolution du régime impérial.

On retient souvent, sur la base de la biographie dans le *Hanshu*, le fait que chaque oeuvre de Yang Xiong prend modèle sur un grand prédecesseur : Sima Xiangru pour l'écriture des *fu*, le Classique des Mutations pour l'écriture du *Taixuan* et les *Entretiens* pour l'écriture du *Fayan*. Si l'on se limite à une telle description de l'évolution littéraire de Yang Xiong, le risque est grand de présenter son oeuvre comme le fruit d'un prodigieux travail de pasticheur. Or, cette évolution est sous-tendue par une réflexion continue sur le rapport du lettré au pouvoir et une profonde préoccupation pour les problèmes politiques de son temps, qui apparaît clairement malgré le fait qu'il occupe un poste subalterne ne lui permettant pas d'exercer une influence déterminante.

À Shu, ses premiers textes sont inspirés par Qu Yuan. Il écrit deux poèmes qui se présentent comme des « réponses » au *Lisao* 離騷, le *Fansao* 反騷, et le *Guangsao* 廣騷, ainsi que le *Panlaochou* 畔牢愁[128] inspiré d'autres oeuvres de Qu Yuan. Seul le premier de ces textes nous est parvenu. Le *Fansao* a été écrit en « recueillant » (摭 *zhi*) des expressions du *Lisao*, notamment le vocable du parfum, et manifeste déjà la préoccupation

[126] ZHENG Wen 鄭文, dans son article intitulé « Dui Yang Xiong shengping yu zuopin de tansuo 對揚雄生平與作品的探索 » (*Wen Shi* 文史, n° 24 (1985), p. 201-217), démontre de manière systématique l'engagement de Yang Xiong dans les questions politiques de son temps. Mais quant à lire dans ses oeuvres, en particulier dans le *Taixuan*, des critiques dirigées précisément contre certains personnages de la Cour, cela reste très hypothétique (et probablement réducteur), de la même manière que la lecture du *Fayan* comme un pamphlet contre Wang Mang.

[127] Cf. HS 94B / 3812. La réflexion de Yang Xiong sur la question des relations de l'Empire Han avec les royaumes de la steppe est présente également dans le chapitre XIII du *Fayan.*

[128] Cf. HS 87A / 3515.

de Yang Xiong pour la position du lettré dans son temps et pour une réponse possible à l'échec tragique du lettré auprès du souverain :

> « Je pensais que lorsqu'un homme de bien rencontre le moment propice, il doit donner une vaste application [à sa voie], mais que s'il ne rencontre pas ce moment, il doit [se cacher] comme un dragon ou un serpent. Que cette rencontre ait lieu ou non est affaire de destinée, pourquoi donc [Qu Yuan] s'est-il jeté dans le fleuve ? » (HS 87 A / 3515)

Cette question n'est pas une question rhétorique qui reviendrait à condamner Qu Yuan, mais elle est posée tout au long du *Fansao*. Yang Xiong semble y déplorer le contraste entre la vie manifestée par le *Lisao*, dont l'existence même pourrait indiquer que Qu Yuan a décidé d'instiller ses parfums ignorés en son temps dans l'écriture, et la mort que finalement il se donne :

> « Hélas, [Qu Yuan] mon entravé, tes riches parfums
> Flottant lumineux sur les plantes aromatiques
> Ont croisé le gel en été finissant
> Emporté trop tôt par le chagrin, ta florescence perdue. » (HS 87 A / 3518)

Le *Fansao* semble ainsi opter pour la recherche d'une postérité par l'écriture de textes, et refuse dans le même temps le suicide politique, dans la continuité du *Xunzi*[129].

Dans les premières années de sa présence à la capitale et à la Cour, Yang Xiong soumet trois *fu* de critique politique à l'empereur, mais le « message » ne passe pas. Le problème semble tenir à la forme même des « éloges rhétoriques » (辭賦 *cifu*)[130], dont la virtuosité retient toute l'attention de l'empereur, et constitue même un encouragement dans le style de vie débordant de la Cour, qu'elle reflète sur le plan de l'ornementation littéraire. Cette expérience se traduit dans son écriture par une rupture profonde, que Yang Xiong décrit dans le FY II, 1 comme le passage de l'enfance à l'âge adulte. Au bout de quelques années, il cesse donc l'écriture des *fu* adressés à l'empereur. Cet abandon coïncide avec la mort de Chengdi, et pour mieux le comprendre il importe de considérer le *fu* non pas comme une forme purement littéraire, mais également comme une forme de rapport au pouvoir impérial. Deux hypothèses d'interprétation complémentaires peuvent être avancées :

[129] Cf. *infra*, III, A, 1, b.
[130] Yang Xiong propose cette distinction entre « Eloge rhétorique » 詞賦 et « Eloge poétique » 詩賦 (c'est-à-dire inspiré du Classique des Poèmes) dans le *Fayan* II, 2.

- Rôle du contexte politique : le dernier *fu* de critique politique précède la mort de l'empereur Cheng sans héritier direct. Cet abandon de l'écriture des *fu* coincide avec la décadence de plus en plus profonde du pouvoir impérial et la puissance croissante des clans familiaux.

- Crise de la « critique voilée » : l'abandon du *fu* serait à relier à la critique du procédé de la « critique voilée » (風 / 諷 *feng*), qui dépasse le seul genre du *fu*, et s'exerce également par le biais des présages favorables (符命 *fuming*), en particulier à partir du moment où Wang Mang prend le pouvoir réel. Selon le FY II, 1, la critique voilée est la première vocation du *fu*, mais elle change de sens lorsque l'on passe dans le domaine des *fuming,* car la critique voilée n'y procède plus par un savant dosage d'éloge et de critique, mais plutôt par des jeux sur les caractères, qui nécessitent une bonne connaissance des caractères rares. L'une des raisons pour lesquelles Yang Xiong fut impliqué dans la purge des lettrés en 11 apr. J.-C. fut justement sa connaissance de ces caractères, qu'il avait enseignés au fils de Liu Xin arrêté dans une affaire de fabrication illégitime de présages[131]. Ce type de critique était devenu très dangereux sous Wang Mang : la biographie de celui-ci rapporte une tentative de critique faite par un fonctionnaire qui rapporta à la Cour un bon présage consistant en l'apparition d'un géant désireux d'en découdre avec les barbares pour protéger la nouvelle dynastie. Mais ce brave géant avait pour nom Juwuba 巨毋霸, ce qui signifiait pour ceux qui connaissaient le nom personnel de Wang Mang, Ju 巨 : « Wang Mang, n'agis pas en tyran ! » Le nom du géant fut habilement modifié et le fonctionnaire exécuté (HS 99B / 4157)[132].

En ce qui concerne l'écriture du *Taixuan* 太玄, nous pouvons nous référer à un paratexte exceptionnellement abondant qui sont les textes accompagnant ou défendant cette oeuvre,

[131] HS 87B / 3584 : « Wang Mang ayant lui-même pris le pouvoir grâce aux présages, il voulut ensuite en interrompre l'apparition afin de sacraliser le fait accompli, mais Zhen Xun 甄尋, le fils de Zhen Feng 甄豐 et Liu Fen 劉棻, le fils de Liu Xin 劉歆 continuèrent à rapporter des présages. » Cette volonté de Wang Mang d'en finir avec l'usage des *fuming* pourrait aussi être le signe d'une distance prise par rapport aux hauts dignitaires et aux lettrés qui l'avaient soutenu dans son ascension mais avec lesquels il ne souhaitait pas partager le pouvoir.

[132] Episode étudié par G. ARBUCKLE : dans son article intitulé « The Gongyang school and Wang Mang », *Monumenta Serica* n° 42 (1994), p. 127-150, il rapproche cet usage critique des *fuming* de la tradition *Gongyang* qui aurait également pratiqué une critique voilée par le jeu sur les caractères. Selon l'auteur, certains chapitres du *Chunqiu fanlu*, considérés comme l'oeuvre de Dong Zhongshu, auraient été en fait le fruit d'une tradition *Gongyang* cherchant à exprimer sa loyauté envers la maison des Han et auraient donc été interpolés au début de la nouvelle dynastie fondée par Wang Mang.

c'est-à-dire l'*Eclaircissement adressé aux railleurs* (解謝 *Jiechao*) et l'*Eclaircissement adressé aux critiques* (解難 *Jienan*)[133], tous deux inclus dans la biographie du *Hanshu*. D'après ces deux textes, l'écriture du *Taixuan* s'associe à un éloignement délibéré des affaires politiques. Yang Xiong doit alors répondre à cette question qui lui est directement posée par ses contemporains : alors que les lettrés les plus brillants obtiennent des positions prestigieuses et lucratives, pourquoi reste-t-il seul dans l'obscurité et la pauvreté pour composer son *Taixuan* ?

> « A l'époque de l'empereur Ai, alors que les clans Fu et Ding et [le favori] Dong Xian tenaient les affaires d'Etat entre leurs mains, leurs alliés s'élevèrent parfois jusqu'à un rang de 2000 piculs[134]. Yang Xiong composait alors le *Taixuan* pour se maintenir [*zishou*], dans le calme. Certains le raillèrent de composer le *Taixuan* en pure perte. Il écrivit une explication intitulée *Eclaircissement adressé aux railleurs* : " [...] Votre plus cher désir est de voir mon char couvert du vermillon de la gloire car vous ignorez qu'alors un seul faux pas suffirait à couvrir de sang vermeil toute ma parenté. Autrefois lorsque le filet des Zhou se relâcha, le troupeau de cerfs se dispersa. Douze dans les moments de divisions, six dans les moments d'union, puis toujours séparés, ils devinrent les Royaumes Combattants. Les lettrés ne servaient pas toujours le même souverain, les royaumes n'avaient pas de ministres stables, ainsi ceux qui attiraient les lettrés étaient puissants, ceux qui les perdaient s'affaiblissaient. Prompts à s'envoler, les lettrés se posaient où ils le souhaitaient. Ainsi certains s'enfermèrent dans un sac[135], d'autres s'enfuirent en perçant le mur[136]. Zou Yan fut respecté de tous malgré son arrogance et Mengzi devint le maître d'un souverain puissant

[133] Le *Jiechao* aborde la question de la position du lettré dans son temps alors que le *Jienan* porte plutôt sur la nature du *Taixuan* lui-même et sa difficulté d'interprétation. Il existe également un *Taixuan fu*, d'une authenticité douteuse selon Zheng Wen : cf. ZHENG Wen 鄭文 , « Dui Yang Xiong shengping yu zuopin de tansuo 對揚雄生平與作品的探索 », *Wen Shi* 文史, n° 24 (1985), p. 201-217. Dans le deuxième paragraphe du *Taixuan fu*, l'auteur supposé donc être Yang Xiong se réfère à Xu You et Laozi qui tiennent le *xuan* en s'installant dans le calme du « gouffre » (執玄靜于中谷), puis dans le dernier paragraphe, il mentionne des personnages très divers, parmi lesquels on retrouve des *shengren* comme Bo Yi et Shu Qi, mais aussi des personnages nettement moins recommandables comme Li Si et Chao Cuo, qui représentent la figure de l'homme brisé au sommet de sa carrière, Qu Yuan, Bo Ji (deux figures de « purs », l'un finissant dans le ventre d'un poisson et l'autre dans un brasier). Ils ont tous en commun une très grande sagesse, et pourtant Yang Xiong est différent d'eux tous : « Je diffère de tous en ce que je tiens au Grand mystère. Suivant librement ma détermination, je suis sans attache. » 我異於此，執太玄兮。蕩然肆志，不拘攣。 Même si ce *Taixuan fu* est apocryphe, il montre cependant que Yang Xiong était perçu comme ayant donné un sens nouveau au retrait politique.

[134] C'est-à-dire le rang le plus élevé (jusqu'en 8 av. J.-C. où les trois grands ministres obtinrent une rétribution de dix-mille piculs).

[135] Allusion à Fan Sui 范睢 : alors qu'il était au service d'un ministre de Wei (魏), il fut soupçonné de collusion avec l'ennemi et battu. Laissé pour mort dans un sac, il parvint à s'enfuir et à entrer au service du roi de Qin.

[136] Allusion à Yan He 顏闔 : le souverain de Lu ayant entendu parler de sa sagesse souhaitait absolument l'employer comme ministre et envoya un émissaire chargé de l'amener à la Cour. Yan He s'enfuit en perçant un trou dans le mur de derrière.

> malgré les difficultés [de son époque]. A présent, l'empire des Han s'étend à gauche jusqu'à la Mer Orientale [Donghai], à droite jusqu'à Qusou [...]. Tous se croient l'égal de Ji ou de Xie, chacun se prend pour un Gao Yao. Les orateurs portant breloques se réfèrent tous à E Heng et même un gamin haut comme trois pommes rougit de n'être comparé qu'à Guan Zhong ou Yan Ying. Qui est sur la bonne voie s'élève dans l'azur, mais qui s'égare tombe aussitôt dans le fossé. Tel qui au matin tient une position favorable et devient Chancelier, peut au soir perdre sa position de force et devenir croquant. Comme dans une île couverte d'oiseaux, quatre oies peuvent arriver ou deux canards peuvent s'en aller, nul n'y verra la différence[137]. Autrefois, trois sages d'humanité quittèrent Yin et Yin fut fini[138], deux vénérables revinrent à Zhou, et Zhou prit son essor[139]. [...]" » (HS 87B / 3566-3568)

Yang Xiong oppose donc sa situation, dans un empire qui épouse les limites du monde connu, à celle des lettrés « libres » des Royaumes Combattants et dresse le portrait d'une époque où chacun prétend sans conséquence à l'excellence des grands modèles du passé et où les gloires s'éteignent aussi vite qu'elles s'allument. Dès lors, la mobilité du lettré et sa gloire doivent passer par une forme d'éloignement dans l'exercice de l'écriture. La rédaction du *Taixuan* comme « maintien de soi » (自守 *zishou*) constitue le principal objet de l' *Éclaircissement adressé aux railleurs*. Cette expression nous rappelle évidemment celle de « préservation de soi » (自保 *zibao*) qui apparaît dans le chapitre 72 du *Hanshu,* consacré à plusieurs grandes figures d' « ermites », à propos de Zhuang Junping et de Zheng Pu (ou Zheng Zizhen)[140] :

> « Zheng Zizhen de Gukou et Zhuang Junping de Shu pratiquaient tous deux le perfectionnement de la vie et la préservation de soi. Ils n'acceptaient ni vêtement ni nourriture de qui ne leur convenait pas. »[141]

Ce passage nous donne une compréhension du *zibao* comme refus de toute compromission ou rétribution par une instance de pouvoir (centrale ou locale) indigne, et ce refus d'être nourri par les puissants peut être à l'origine d'une certaine forme d'ascèse associée généralement aux pratiques taoïstes. Il est alors effectivement tentant d'assimiler l'écriture du *Taixuan* à une forme de retraite dans la mesure où il s'agit d'une écriture en

---

[137] Cette « angoisse » est la même que celle exprimée par Sima Qian dans sa lettre à Ren An d'un empire où chaque lettré devient un rouage.

[138] Weizi 微子, Jizi 箕子 et Bigan 比干 à l'époque de la dynastie Yin finissante.

[139] Bo Yi 伯夷 et Tai Gong 太公 (cf. MZ IV A, 13) avaient fui la tyrannie de Zhou, dernier souverain des Yin, et revinrent lorsqu'ils entendirent parler du Roi Wen.

[140] Ce personnage fait également l'objet d'un éloge dans le *Fayan* (FY V, 25).

[141] Cf. HS 72/3056 : 其後谷口有鄭子真，蜀有嚴君平，皆修身自保，非其服弗服，非其食弗食。

quelque sorte « isolée », décontextualisée, prenant la forme d'un manuel de divination dont les formules concises et rythmées doivent être décryptées par le lecteur, selon une toute autre poétique que celle des *fu*, qui étaient adressés au souverain, fourmillaient d'exemples historiques et d'allusions à la situation contemporaine.

Cependant, le « maintien de soi » de Yang Xiong présente une plus grande ambiguïté car s'il implique bien une mise à l'écart des affaires politiques, il ne se traduit pas par le refus de tout poste. La difficulté de cette position semble s'être aggravée après la prise de pouvoir par Wang Mang et elle devient manifeste lorsque Yang Xiong est impliqué dans l'affaire des présages illégitimes. Après sa tentative de suicide, une épigramme circule parmi les lettrés de la capitale qui reprend des formulations de l'*Éclaircissement adressé aux railleurs* pour les retourner contre leur auteur, déniant la pureté de sa retraite :

> « "Solitaire et silencieux"
> Il se jette du haut de la tour !
> "Pur et tranquille"
> Il compose des présages ! »[142]

Yang Xiong lui-même semble avoir évolué dans sa compréhension du retrait. Même s'il ne s'agit pas d'une rupture semblable à celle qui a eu lieu entre la composition des *fu* et celle du *Taixuan*, le *Fayan* représente bien une nouvelle étape du point de vue de la conception même de l'écriture. Un passage du chapitre III, intitulé « Parfaire sa vie », nous l'indique explicitement, qui repousse la validité de la notion de « maintien de soi » :

> « Se lier à un supérieur sans flatterie, se lier à un inférieur sans condescendance, c'est ce qui rend possible toute activité .
> – L'homme de bien pratique le maintien de soi, à quoi bon ces relations ?
> – Le ciel et la terre se lient et les dix-mille êtres naissent. Les hommes se lient selon la juste voie et le succès devient accomplissement, à quoi bon ce maintien de soi ? » (FY III, 8)

L'écriture du *Fayan* représenterait donc un mouvement d'implication, inverse par rapport au retrait associé à l'écriture du *Taixuan*. De fait, travaillé de manière à restituer la parole dite, dans la situation d'un échange direct entre deux interlocuteurs, le *Fayan*

[142] HS 87B / 3584.

abonde en références explicites à des personnages de l'époque des Royaumes Combattants et de la dynastie Han, certains ayant vécu à une époque très récente, plus rarement des contemporains. En revanche, la recherche de concision et la formulation nécessairement obscure[143] rapprochent le *Fayan* du *Taixuan*. Le contraste qui existe entre ces deux textes pourrait ainsi peut-être représenter deux temps d'une recherche unique. En effet, à la différence de l'écriture des *fu* qui a été sous certains aspects abandonnée consciemment par Yang Xiong, le passage de l'écriture d'un « manuel » de divination à celle d'un recueil de propos entre un maître et ses contemporains n'apparaît nulle part comme une rupture. Comment donc interpréter ce double mouvement ? Pour tenter de répondre à cette question, il faut nous référer à ce que Yang Xiong dit explicitement dans le *Fayan* sur le rapport du lettré au pouvoir, à travers l'examen du couple engagement / retrait (進 *jin* / 退 *tui*) tout en cherchant aussi une formulation de ces questions dans le *Taixuan*. Nous voudrions du même coup préparer une approche différente, moins circonstancielle, de la question récurrente des rapports entre Yang Xiong et Wang Mang en transformant les termes d'un débat sans résolution (du type : Yang Xiong était-il pour ou contre Wang Mang) du fait de données historiques insuffisantes et parfois contradictoires, ou plus fondamentalement de son refus à la fois de servir et de demeurer retiré.

Dans le *Fayan* sont mises en lumière plusieurs grandes figures qui ont su exercer une critique politique directe vis-à-vis du pouvoir impérial, et qui sont également d'éminents spécialistes des textes Classiques : Wang Ji 王吉 et Gong Yu 貢禹[144], tous deux renommés pour leur profonde connaissance des Classiques, représentèrent, à l'époque des empereurs Xuan 宣 et Yuan 元 (49 – 33), une ligne critique très importante par la rédaction de mémoires au trône prônant notamment un plus grand souci de la condition économique des populations et une réduction des excès de la Cour, en s'appuyant sur l'exemple des sages souverains du passé. Contemporains de Yang Xiong, Gong Sheng 龔勝 et Gong She 龔舍[145], spécialistes du Classique des Odes, exercèrent d'abord de la même manière leur

[143] Par « formulation nécessairement obscure », nous nous référons aux explications données dans le *Jiechao*, où Yang Xiong se défend à propos du *Taixuan* de toute obscurité voulue. Si le style du *Fayan* est par de nombreux aspects (construction générale, syntaxe, vocabulaire) plus clair, il reste un texte extrêmement concis, allusif et maniant parfois un vocabulaire rare.

[144] Tous deux font l'objet d'un éloge dans le FY XI, 23, comparés à des étoiles pour décrire la rare alliance entre l'élevation de leur position et la pureté de leur éclat.

[145] Cf. FY VI, 19.

fonction critique en occupant sous le règne de l'empereur Ai 哀 (7 – 1 av. J.-C.) le poste de Conseiller du Palais (光祿大夫 *Guanglu dafu*), mais lorsque Wang Mang eut pris le pouvoir effectif sous le règne de l'empereur Ping, ils quittèrent ce poste et se retirèrent définitivement dans leur pays natal. Cet usage critique des Classiques constitue une dimension importante de l'émergence d'un groupe des lettrés comme « contre-pouvoir » ou recherchant tout au moins un équilibre des différents pouvoirs.

A l'époque de Yang Xiong cependant, cet usage des Classiques dans la perspective d'une critique du pouvoir laisse de plus en plus la place à une justification idéologique par le recours aux Classiques qui atteint alors un sommet : cet usage politique des Classiques est manifeste notamment pour le Classique des Printemps et Automnes, dont le commentaire *Gongyang* 公羊 devient en partie un outil de légitimation politique des Han, ou le Classique des Documents dont Wang Mang s'inspire directement pour ses réformes institutionnelles. L'étude des Classiques tend également à se dégrader en discours prédictifs s'appuyant sur la théorie des Cinq Phases, à travers la rédaction d'apocryphes (讖緯 *chenwei*) rattachés aux Classiques. Une telle approche des Classiques pèse parfois directement dans les luttes de pouvoir : ainsi Wang Mang et de nombreux lettrés autour de lui se persuadent-ils, sur la base de leur interprétation des Classiques, que la dynastie des Han touche naturellement à sa fin. La critique du pouvoir prend elle-même une forme très indirecte, utilisant à son tour le biais d'un discours sur les signes célestes et les présages.

Le *Fayan* exprime à plusieurs reprises le refus de limiter la tradition lettrée des Classiques à une recette de gouvernement ou à un ornement sans consistance. Est critiqué avant tout le fait de chercher à appliquer les Classiques sans se soucier ni de l'authenticité de cet usage, ni de leur adéquation aux problèmes spécifiques de l'époque :

> « Le phénix s'élevant tout droit dans le ciel, ne doit-il pas sa force à ses six ailes ? Mais plantez-les sur le dos d'une tourterelle, et elle sera écrasée par leur poids. » (FY VII, 11)

> « [Quelqu'un demande à Yang Xiong :] – Utiliser les règles établies par les hommes saints du passé pour gouverner le monde présent, n'est-ce pas comparable à vouloir accorder une cithare tout en ayant fixé son chevalet ?
> [Yang Xiong répond :] – Oui.

– A une époque où les sages souverains sont rares et les médiocres nombreux, garder tout seul la voie de Confucius, c'est, pire encore, être figé dans la laque.
– [Non, car] les règles établies par les hommes saints n'ont jamais cessé d'inclure leur propre transformation [...]. » (FY IX, 8)

Malgré cette impossibilité de plaquer un système idéal reconstitué à partir des Classiques sur une réalité politique différente, ces textes ne sont pas considérés pour autant par Yang Xiong comme des textes théoriques. Ainsi Yang Xiong pose les cinq Classiques comme une source intarissable de civilisation et souligne une double nécessité de transmission et de transformation :

« [Quelqu'un demande à Yang Xiong :]
– La Voie consiste-t-elle à suivre ou non ?
– Lorsque cela est possible, il faut suivre, sinon il faut transformer. » (FY IV, 16)

Pour répondre au problème de l'usage politique des Classiques, quand ceux-ci sont réduits à un ornement sans consistance, Yang Xiong réaffirme la nécessité de la transformation de soi qui seule permet que l'étude des Classiques ne soit pas qu'une « peau de tigre » par laquelle les lettrés se distinguent pour obtenir richesses et pouvoir :

« – Un homme qui prétendrait comme Confucius se nommer Kong et se prénommer Zhongni, qui entrerait par sa porte, monterait à sa salle de réception, s'appuierait sur son accoudoir, porterait sa robe, pourrait-on l'appeler aussi Zhongni ?
– Du point de vue de l'ornement oui, du point de vue de la constitution, non.
– Qu'appelez-vous constitution ?
– Celui qui a la constitution du mouton et la peau du tigre se réjouit à la vue d'un pré mais s'effraie à la vue d'un loup, oubliant d'un coup le tigre dont il portait la peau. » (FY II, 12)

L'hypothèse que nous voudrions explorer ici est que cette réponse de Yang Xiong passe notamment par la pensée et la pratique d'une alternance entre retrait et engagement, dans la lignée de Confucius et Mengzi. Cette démarche consistant à relier l'étude des Classiques avec la lignée confucéenne telle qu'elle s'est développée au cours de la période des Royaumes Combattants (403 – 222) n'est pas du tout évidente à l'époque des Han, où, comme le rappelle Anne Cheng, être un spécialiste des Classiques et être confucéen constituent deux réalités différentes[146].

[146] A. CHENG, « What Did It Mean to Be a *Ru* in Han Times ? », *Asia Major* vol. XIV/2, 2001, p. 102.

a. La problématique pré-impériale.

L'alternance entre retrait et engagement est un problème constamment posé, voire inventé, par le Confucius des *Entretiens*[147]. Le Classique des *Odes* présente déjà de nombreux éléments reflétant la critique voire le désespoir vis-à-vis du souverain, mais ces textes nous parlent de ministres liés au souverain par des liens de parenté, et qui n'ont pas le choix de demeurer ou de se retirer du service. L'existence d'une telle alternative est la caractéristique d'un nouveau groupe social, celui des *shi* 士, qui peuvent accéder au rang de ministres ou de conseillers d'un souverain sans lui être liés par la parenté et qui de plus, à l'époque de Confucius et après lui, sont d'une grande mobilité entre différents royaumes qui partagent une culture commune, signe d'une forte intensité des échanges, mais qui sont indépendants politiquement malgré une allégeance théorique à la dynastie des Zhou. De manière générale, l'invention de Confucius tient dans son « intransigeante adaptation » qu'il affirme sous la forme d'une expression paradoxale à la fin du passage LY XVIII, 8 sur les différents modèles de retrait politique[148] : « rien qui ne soit possible et rien qui ne soit impossible » (無可無不可). Cela implique que Confucius lui-même, ou au moins ceux qui l'ont suivi, considère sa position comme une sorte de retrait, qui se distingue de toutes les formes précédentes. Il faut préciser que ce retrait n'est pas conçu comme une manière d'éviter les dangers de la vie politique, mais comme une modalité de la « vie droite » : « Le maître dit : "Une vie humaine est droite. Une vie tortueuse ne fait qu'éviter par chance les obstacles." »[149] Il peut s'agir d'un retrait lui-même dangereux exprimant le refus des excès du souverain et l'impuissance à les corriger, d'une implication doublée d'une forme de retrait intérieur, ainsi en mimant la folie, ou bien encore d'une attitude d'adaptation intransigeante guidée par la connaissance du moment opportun. Cette dernière forme de retrait est précisément celle de Confucius, comme le montrent de nombreux passages des

[147] Selon Charles Wing-Hoi CHAN, cette alternative prend chez Confucius la forme d'un « dilemme » jamais résolu. Cf. Charles Wing-Hoi CHAN, « Confucius and Political Loyalism: the Dilemma », *Monumenta Serica* n° 44 (1996), p. 25-99.

[148] Nous préférons ce terme à celui d'érémitisme qui nous semble mieux convenir aux problématiques développées ultérieurement.

[149] LY VI, 19 : 子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」 (LY VI, 19).

Entretiens ainsi que certains passages du *Mengzi*, où Confucius est décrit comme une sorte de synthèse et de dépassement de toutes les solutions antérieures.

Dans les *Entretiens*, l'alternance entre service et retrait est exprimée sous différentes formes, et le plus souvent par le recours à des figures du passé :

> « Le maître : Ning Wuzi se montra sage lorsque le pays fut dans la Voie juste, et se montra fou lorsque le pays perdit la Voie. Il est possible d'atteindre cette sagesse, mais impossible d'atteindre cette folie. » (LY V, 21)

> « Quelle droiture était celle de Shi Yu ! Lorsque le pays possédait la Voie, il était comme une flèche. Lorsque le pays ne possédait pas la Voie, il était comme une flèche. Quel homme de bien était Lian Boyu ! Il servait lorsque le pays possédait la Voie, et pouvait replier la Voie et la garder en lui lorsque le pays la perdait. » (LY XV, 7)

> « Weizi le quitta. Jizi accepta d'en devenir l'esclave. Bi Gan le critiqua et mourut[150]. Confucius dit : "Les Yin eurent là trois hommes de bien !" » (LY XVIII, 1)

Trois principaux aspects se dégagent de ces diverses expressions de l'alternance entre service et retrait dont Confucius s'inspire directement[151] : le premier est la reconnaissance de formes de retrait très différentes les unes des autres, ce qui indique que Confucius ne propose aucun modèle déterminé d'érémitisme politique. Le second est que tous ces hommes ont connu au cours de leur seule vie l'absence et la présence de la Voie, et qu'ils ont donc été à la fois engagés et retirés, ces deux mouvements ne s'opposant pas. Enfin, dans les deux premiers passages cités, c'est le moment du retrait qui apparaît comme le plus difficile.

Cet aspect de l'enseignement confucéen apparaît comme central dans le *Mengzi*. Ainsi, comparant trois formes de rapport au pouvoir, représentées par Bo Yi 伯夷, qui refusait avec intransigeance de servir un souverain corrompu (« il ne servait pas celui qui n'était pas son souverain » 非其君不事), Yi Yin 伊尹, ministre du Roi Tang 湯 des Shang, qui considérait que tout souverain pouvait être servi (何事非君) pour continuer de diffuser la

[150] Il s'agit de trois ministres du dernier souverain de la dynastie Yin, le tyran Zhou 紂.

[151] LY VII, 11 : « Le maître dit à Yan Hui : "Servir lorsque la Voie est pratiquée et se replier lorsque la Voie est abandonnée, seuls toi et moi avons ce savoir-là." »
LY VIII, 13 : « Apparaître lorsque le monde est dans la Voie juste et se retirer lorsqu'il la perd. Lorsque le pays possède la Voie, il est honteux d'être pauvre et obscur. Mais lorsque le pays ne possède pas la Voie, il est honteux d'être riche et honoré. »

Voie de Yao et de Shun, et Liuxia Hui qui servait aussi bien en période de désordre qu'en période d'ordre, considérant que la corruption du souverain ne pouvait l'atteindre (« toi, c'est toi et moi, c'est moi » 爾為爾 ，我為我), Mengzi présente Confucius comme celui qui dans sa pratique politique a su synthétiser et dépasser toutes ces différentes formes de retrait, ce qui constitue l'une des raisons principales de sa détermination à l'étudier[152].

Ainsi, ce qui se dégage du *Mengzi* comme des *Entretiens* n'est pas tant l'affirmation d'une gradation continue entre « perfectionnement de soi » (修身) et « ordonnancement du monde » (治天下) que l'alternance entre deux pôles : « Les hommes de l'antiquité diffusaient [leurs bienfaits] jusqu'au peuple lorsqu'ils pouvaient réaliser leur aspiration. Lorsqu'ils ne le pouvaient pas, ils cultivaient leur personne de manière à apparaître dans leur temps. Dans l'obscurité, ils amélioraient leur personne ; dans le succès, ils amélioraient le monde dans son entier. »[153]

b. Alternance et valeur éthique des Classiques.

Cette problématique ancienne de l'alternance entre retrait et engagement constitue l'un des fils directeurs de la pensée aussi bien que de la vie de Yang Xiong, dans le contexte cependant très différent de l'empire Han. Cette alternance dans la vie de Yang Xiong entre retrait et engagement politique montre qu'il n'est ni un « ermite de Cour » ni non plus un serviteur inconditionnel du pouvoir impérial :

> « [Quelqu'un demande à Yang Xiong :] – Maître, dans le monde, aux côtés de qui êtes vous ?
> – Je suis aux côtés de ceux qui avancent.
> – Ceux qui convoitent les honneurs et aspirent aux richesses ! Comment peut-on être à leurs côtés ?
> – Cela, c'est convoiter, ce n'est pas avancer. Celui qui avance progresse dans la voie, aspire à la force morale et abonde dans l'humanité et le juste. Il avance quand il faut

[152] *Mengzi,* VI (*Wan Zhang* 萬章) B, 1 : « Mengzi dit : Bo Yi est sage par sa pureté, Yi Yin est sage par son sens de la mission, Liuxia Hui est sage par sa façon de s'accorder. Confucius est sage par sa compréhension du juste moment. »
[153] *Mengzi,* VII (*Jin xin* 盡心) A, 9.

avancer et se retire quand il faut se retirer. Chaque jour inlassablement, sans jamais connaître sa propre fatigue.
– Avancer lorsqu'il faut avancer, c'est obéir au décret, mais qu'est-ce qu'avancer en se retirant ?
– Yan Hui a fait du retrait une façon de s'avancer. Dans le monde, rares sont ceux qui peuvent faire la paire avec lui.
– S'il en est ainsi, pourquoi déconsidérez-vous ceux qui font du retrait une nécessité ?
– Comme il est facile de faire la paire avec ceux qui se donnent pour règle d'avancer, il est facile de faire la paire avec ceux qui se donnent pour règle de se retirer[154]. » (FY XII, 15)

Cette alternance, qui dans le cas exemplaire de Yan Hui devient une simultanéité, entre retrait et engagement est nécessaire pour maintenir l'élevation des Classiques (comparés aux plus hautes montagnes), contre leur réduction en outil du pouvoir politique. Le bon usage des Classiques dans l'action est conditionné par leur incorporation (sur le modèle de l'exercice rituel) et la connaissance de leur complexité, non leur simplification[155]. Le lettré, dépositaire de l'idéal politique des anciens Rois tel qu'il est transmis par les Classiques, se doit d'en maintenir ainsi l'exigence sur le plan politique[156]. De ce point de vue, Yang Xiong invente une nouvelle manière d'être un lettré.

[154] Ban Gu, dans la conclusion du chapitre 72 du *Hanshu* renvoie de la même manière dos à dos les inconditionnels de l'avancement et les inconditionnels de la retraite : « Le lettré des montagnes et des forêts s'éloigne sans pouvoir revenir, le lettré attaché à la Cour y entre sans plus pouvoir en sortir. L'un comme l'autre sont en défaut . » 山林之士往而不能反，朝廷之士入而不能出，二者各有所短。(HS 72/3097)
[155] « [Quelqu'un demande à Yang Xiong :] – Ne peut-on pas faire en sorte que les Classiques de l'homme saint deviennent plus faciles à comprendre ?
– Impossible. Si le ciel pouvait être mesuré en un instant, il ne serait qu'une mince protection pour les êtres. Si la terre pouvait être sondée en un instant, elle ne serait qu'un fragile support pour les êtres. Immenses le ciel et la terre qui entourent les dix-mille êtres, les cinq Classiques qui entourent la foule des discours. » (FY V, 10)
[156] Cf. FY XIII, 9.

D. Contexte historique de l'écriture du Fayan.

La date d'achèvement du *Fayan* est généralement fixée en 4 apr. J.-C. en vertu d'une indication donnée à la fin de l'oeuvre, qui parle des 210 années passées depuis la fondation des Han (FY XIII, 34). La date de cette fondation étant le plus souvent considérée comme étant 206 av. J.-C., il semble naturel d'en déduire que le *Fayan* fut donc achevé en 4 apr. J.-C. Mais l'utilisation du nombre de 210 années pour dater le *Fayan* est en elle-même très problématique car il s'agit avant tout d'un nombre symbolique qui fait référence à l'idée, déjà avancée sous le règne de Chengdi par Gu Yong 谷永, l'un des plus grands lettrés spécialistes de l'interprétation des phénomènes étranges, selon laquelle la dynastie des Han traverserait une phase très critique aux alentours de sa 210^{e} année. Cette 210^{e} année devrait donc effectivement désigner l'an 4 apr. J.-C. Certains lettrés la situèrent cependant en 5 apr. J.-C., car cela permettait de faire coïncider le nombre fatidique avec la crise dynastique profonde suscitée par la mort de l'empereur Ping, sans descendance comme avant lui les empereurs Ai et Cheng. Wang Mang alla plus loin en parlant des 210 années en 7 apr. J.-C. dans son discours contre le soulèvement loyaliste (HS 84 / 3428) puis en 9 apr. J.-C. lorsqu'il destitua le nourrisson héritier du trône impérial (HS 99B / 4099). Cette indication des 210 années ne suffit donc pas à proposer une datation précise.

Une autre indication quant à la datation du *Fayan* est l'allusion dans le texte au don de l'arc vermillon et de la flèche noire (FY VIII, 21), événement qui eut lieu en 5 apr. J.-C. (HS 99A / 4075 : 5^{e} année de l'ère Yuanshi, 5^{e} mois. Au 12^{e} mois, Pingdi meurt à l'âge de 14 ans). Il faudrait donc plutôt situer l'achèvement du *Fayan* entre les années 5 et 9 apr. J.-C. Il semble difficile de dépasser cette dernière date, car dans l'avant-dernier passage (FY XIII, 33) Yang Xiong appelle Wang Mang « Duc de Han » (漢公), référence à son titre de « Duc pacificateur des Han » (安漢公) qu'il porte depuis 4 apr. J.-C. Quant au dernier passage, il fait l'éloge de l'oeuvre des Han. Or, en 9 apr. J.-C., Wang Mang ayant fondé sa propre dynastie, il serait probablement très risqué de continuer à le nommer Duc de Han. Il semble bien cependant que le *Fayan* ait été achevé au début de cette année, car il

y est fait référence, parmi les hauts faits des Han, à l'abolition du commerce des esclaves et à la tentative de redistribution des terres, mesures qui furent prises par Wang Mang en 9 apr. J.-C. (pour être abolies trois ans plus tard). Nous n'avons pas d'éléments qui nous permettraient de connaître le mode de diffusion du *Fayan* dans ses premières années. Cependant, le risque pris dans ces derniers passages peut expliquer que dès la fondation de la dynastie Xin, la « carrière » de fonctionnaire de Yang Xiong, qui jusque là avait montré une remarquable stabilité dans la médiocrité, est marquée par les vicissitudes : une promotion au privilège de l'âge suivie ou précédée[157] d'une arrestation qui l'accule à une tentative de suicide, puis un retour à son ancien poste.

En dehors du texte du *Fayan*, la biographie du *Hanshu* devrait nous donner des indications précieuses sur la date d'achèvement. Or sur ce point, elle reste muette, ne donnant aucune circonstance précise, alors que pour le *Taixuan* était donnée une description circonstanciée de la situation politique sous le règne de l'empereur Ai (r. 6 av. J.-C. – 1 av. J.-C.). Le texte de l'autobiographie s'arrête pour ce qui est de l'évocation du contexte politique au règne de cet empereur, c'est-à-dire bien avant la période de rédaction du *Fayan*. Quant à l'éloge rédigé par Ban Gu, il insiste sur le fait que Yang Xiong n'était en rien lié à Wang Mang, à la différence de nombreux autres lettrés de l'époque, sans préciser les circonstances d'écriture du *Fayan*.

1. Le statut controversé de Wang Mang

La tentative de cerner le contexte historique de l'écriture du *Fayan* est rendue particulièrement difficile du fait qu'il s'agit de la période où l'un des personnages les plus controversés de l'histoire chinoise prend le pouvoir en tant que ministre d'abord, puis en tant que régent, pour finir par fonder une nouvelle dynastie.

Wang Mang est en effet honni dans l'historiographie traditionnelle, où il est désigné le plus souvent comme « l'usurpateur », alors qu'une tendance moderne de l'historiographie a voulu prendre le contre-pied de cette vision et l'a présenté comme un « révolutionnaire ». Or la prise du pouvoir impérial par Wang Mang est l'aboutissement d'un long processus :

[157] L'ordre de ces événements n'a pas pu être éclairci de manière certaine.

il était l'héritier d'une grande famille implantée dans les cercles les plus élevés du pouvoir depuis 48 av. J.-C, date à laquelle Yuandi nomma impératrice son épouse Wang Zhengjun 王政君. Le rôle politique des parents par alliance s'était en fait développé dès le règne de l'empereur précédent, Xuandi (r. 73-49) qui du fait d'une position très fragilisée par la régence du général Huo Guang, préféra s'entourer de ses proches plutôt que des conseillers issus de l'élite lettrée[158]. Mais seul le clan Wang parvint à une position de puissance aussi durable[159]. Wang Mang n'est donc en rien un « révolutionnaire » mais pousse plutôt à son terme le remplacement de la lignée légitime par une lignée apparentée.

Une notion plus fréquemment et plus légitimement utilisée à propos de Wang Mang est celle de « réformisme » ou de « réformisme confucéen ». Sa politique de réformes, notamment la volonté de résoudre le problème de concentration des terres en en limitant la possession et d'établir des restrictions sur l'esclavage est en effet l'un des caractères marquants de son activité de ministre, même si elle n'est pas son apanage mais plutôt le fruit d'une évolution idéologique déjà longue : ces mesures furent déjà préconisées par Dong Zhongshu, et à la fin des Han se manifeste un fort courant en leur faveur. Shi Dan 史丹, qui devint Grand Maréchal (*Da Sima*) après que Wang Mang eût été éloigné de la Cour sous le règne de Aidi, avait déjà tenté, en vain, d'imposer ces mesures auprès de l'empereur. Le soutien exceptionnel que Wang Mang trouva auprès des lettrés de la Cour fut probablement en partie entretenu par son adhésion affichée à ce courant réformateur. Au sein de ce courant réformateur, de nombreux lettrés tentèrent de s'appuyer sur une théorie, également mise en avant depuis Dong Zhongshu, affirmant une relation décisive entre le ciel et les affaires humaines, théorie reprise notamment par Gu Yong 谷永, Du Qin et Liu Xiang. Ce dernier en tira de nombreux arguments contre le clan Wang, qu'il comparait aux clans Lü et Huo qui avaient déjà menacé la maison des Han (HS 36/1960).

Cependant le réformisme confucéen de Wang Mang semble s'être accompagné, d'après sa biographie dans le *Hanshu*, d'un aveuglement et d'une mégalomanie politiques. Wang Mang se serait pris pour Confucius lui-même, de la même manière qu'il croyait vraiment

[158] Ce phénomène est analysé par LIU Pak-Yuen dans *Les Institutions politiques et la lutte pour le pouvoir au milieu de la dynastie des Han antérieurs*, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises (vol. XV), 1981, chap. III.

[159] Pour la liste des grands ministres issus de ce clan, nous renvoyons à la chronologie donnée dans l'annexe B.

aux présages qu'il manipulait, et lorsque la capitale fut encerclée par les armées loyalistes Han, il se serait écrié[160], imitant les mots de Confucius menacé par Huan Tui : « Le ciel a fait naître une force souveraine en moi, que peuvent y faire les armées des Han ! »[161]

Notre lecture défendra l'idée selon laquelle le sens de l'élevation de Confucius dans le *Fayan* ne doit pas être confondu avec l'exploitation politique de la figure du sage-souverain qui lui est justement contemporaine. Chez l'un la référence à Confucius est une oeuvre de lucidité, et chez l'autre une oeuvre d'aveuglement. Or, c'est finalement cette confusion qui est en jeu, outre la condamnation morale, lorsque Yang Xiong est désigné comme ayant servi Wang Mang également par son oeuvre.

Au-delà de la controverse autour de Wang Mang, les sources historiques les mieux renseignées révèlent sans aucun doute possible la complexité du personnage, qui manifeste un comportement exemplaire tout de modestie pendant sa carrière de ministre, ne révélant sa véritable ambition que tardivement. H. Bielenstein, dans son désir de remettre en question l'image d'Épinal de l' « usurpateur » Wang Mang, en vient presque à présenter sa prise de pouvoir comme involontaire, à la fois sous la pression de ses nombreux partisans et sous l'influence de ses propres croyances dans les présages, qui étaient largement partagées.

Wang Mang semble avoir eu une maîtrise exceptionnelle de son « image », quel que soit le jugement que l'on porte sur le caractère plus ou moins factice de cette image. Le *Hanshu* ne cache pas le nombre impressionnant de personnalités qui demandèrent à l'empereur que soient récompensées les qualités de Wang Mang. Dans les fragments du *Xinlun* de Huan Tan se trouve un jugement intéressant, ne dénonçant pas l'usurpation en elle-même mais plutôt la méthode politique de Wang Mang, mêlant l'illusion et la terreur, les deux procédés empêchant également toute appréhension correcte de la réalité. Selon Huan Tan, l'intelligence politique de Wang Mang consista avant tout à savoir déguiser le faux pour forcer le vrai, et le conduisit par la suite à non plus seulement se déguiser mais à déguiser

[160] S'agissant des faits et gestes de Wang Mang, nous sommes obligée à une certaine prudence car sa biographie ayant été rédigée après la restauration des Han, une certaine exagération n'est peut-être pas à exclure.

[161] 天生德於予，漢兵其如予何 ? Cf. LY VII, 23 : Le maître dit : « Le ciel a fait naître une force souveraine en moi, que peut me faire un Huan Tui 桓魋 ! ». Selon le *Shiji*, chap. « Kongzi shijia », Huan Tui était ministre de la guerre du royaume de Song et menaça de mort Confucius en abattant l'arbre sous lequel celui-ci avait pour habitude de s'exercer au rituel avec ses disciples.

la réalité aux yeux mêmes de ceux qui l'entouraient, aussi bien par la persuasion que par la peur :

> « Il avait suffisamment d'intelligence pour déguiser le faux et faire violence au juste, ses arguments décourageaient les critiques et persuadaient les officiers, son autorité terrifiait tous ceux qui le servaient et il dissimulait souvent ce qui lui déplaisait. Parmi les ministres, nul ne pouvait donc aller à l'encontre de ses paroles, nul n'osait s'opposer et faire des remontrances. Tout cela le mena finalement à sa perte. Son malheur fut d'avoir méconnu le grand ordonnancement [*da ti*]. »[162]

Il est opposé par Huan Tan à un autre fondateur de dynastie, Liu Bang, qui pour être fruste n'en sut pas moins s'entourer de conseillers et de ministres compétents. Cette comparaison montre bien que l'échec de Wang Mang n'est pas analysé en termes idéologiques comme l'issue nécessaire d'une usurpation illégitime, mais comme le fait de son incompréhension de l'exercice du pouvoir politique qu'il pensait pouvoir faire reposer sur le mensonge et la terreur.

L'imitation aveugle et aveuglante des sages préceptes de l'Antiquité se manifesta également dans les mesures politiques que Wang Mang prit après avoir réuni entre ses mains tous les pouvoirs. L'idéal visé était celui de la « Grande Paix », mais les moyens mis en oeuvre tenaient plutôt de la coercition. Ainsi l'application radicale de certains préceptes tirés des Classiques, évidemment vouée à l'échec, se doubla dans les faits par un usage intensif des châtiments et fut suivie d'un abandon tout aussi subit. Un exemple en est l'interdiction brutale (assortie d'un appareil de châtiments pour les contrevenants) de toute vente des terres pour résoudre le problème de leur concentration, en se targuant de l'idéal antique du *jingtian* 井田. Devant les graves problèmes suscités par cette mesure, Wang Mang fit tout aussi brutalement marche arrière. Si l'on en croit Ban Gu, les réformes monétaires furent également menées avec une exceptionnelle brutalité. En effet, le système monétaire fut transformé de multiples fois et très nombreux furent les gens qui, volontairement ou non, contrevinrent à ce système complexe et changeant, ne serait-ce qu'en portant sur eux l'ancienne monnaie qui avait déjà changé. Les contrevenants étaient condamnés ainsi que leurs proches et, déportés dans des conditions inhumaines, mouraient

[162] *Huanzi Xinlun*, p. 15 : 其智足以飾非奪是辨能窮詰說士威則震懼群下又數陰中不快己者故群臣莫能抗答其論莫敢干犯匡諫卒以致亡敗其不知大體之禍也.

sur la route dans leur grande majorité. La population de l'empire aurait diminué de moitié sous Wang Mang en partie à cause de ces châtiments[163].

Selon Zhou Guidian[164], Wang Mang réussit en tant que ministre en réunissant les aspects « réalistes » de la pensée lettrée Han, et échoua en tant qu'empereur en réunissant également les aspects les plus négatifs et irrationnels de cette même pensée lettrée (ainsi la correspondance entre les domaines céleste et humain ou l'usage inadapté des modèles antiques). Selon Chi-yun Chen[165], c'est cet échec de l'expérience politique de Wang Mang qui conduisit sous les Han postérieurs à une remise en cause générale de certains aspects de l' « idéologie confucéenne », ainsi l'idée du sage-souverain, du *Taiping*, de l'unité entre les ordres socio-politique, moral et cosmique ou de Confucius comme sage suprême.

2. Les différentes approches de la critique politique dans le *Fayan*

Dans ce contexte politique très troublé, nombreux sont les commentateurs qui cherchèrent à déterminer à travers ses textes la position de Yang Xiong vis-à-vis de Wang Mang, en adoptant notamment une méthode de lecture consistant à isoler dans ses oeuvres des allusions explicites ou voilées à ce personnage. Cette méthode aboutit à deux résultats tout à fait opposés, à la fois quant au mode d'écriture de Yang Xiong et quant à sa loyauté envers la dynastie Han. Deux positions radicales se définissent à l'époque des Song du sud, parmi des lettrés qui recherchent probablement aussi dans l'histoire des solutions à de nouveaux problèmes de fidélité dynastique :

- Chez Zhu Xi (1130-1200), Yang Xiong est condamné pour avoir été un partisan de l'usurpateur Wang Mang, sur la base très réduite des deux derniers passages du dernier

[163] Les catastrophes naturelles ont dû également jouer un rôle important dans cette baisse de la population sous l'empire Xin.
[164] ZHOU Guidian 周桂鈿, « Wang Mang chengbai tanyuan », *Zhongguo wenhua yuekan* n° 174 (1994), p. 103-115.
[165] Chi-yun CHEN, *Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China*, Princeton : Princeton University Press, 1980, p. 25.

chapitre du *Fayan* ainsi que du texte intitulé *Critique de Qin et éloge de Xin* (*Ju Qin mei Xin* 劇秦美新).

- Hong Mai 洪邁 (1123-1202) développe l'idée d'une écriture inspirée des « propos subtils » (*weiyan* 微言), qui fait de Yang Xiong un farouche critique de la dynastie Xin fondée par Wang Mang. Cette interprétation se fonde aussi sur le *Ju Qin mei Xin* qui consisterait, sous l'apparent éloge de la dynastie Xin, à la mettre en fait sur le même plan que la dynastie tyrannique de Qin. De même, les passages du *Fayan* abordant la question de la dynastie Qin seraient tous dirigés contre Wang Mang[166].

La première lecture pose problème dans la mesure où elle ne se fonde que sur les dernières lignes du *Fayan* et sur le texte *Ju Qin mei Xin*, écrit après le *Fayan* (s'il a bien été écrit par Yang Xiong)[167]. La deuxième lecture se fonde sur une conception des « propos subtils » qui ne nous semble guère rendre compte de la portée du *Fayan*, et notamment de la place importante qui y est faite à la réflexion et à l'écriture historique. En effet la notion de « propos subtils » qui est utilisée dans le cadre de cette deuxième lecture repose sur une conception de l'écriture comme « codage » par lequel une formulation apparemment obscure recouvre un message disjoint de ce qui est explicitement dit. Une telle conception de l'écriture est sous-jacente par exemple à l'interprétation du passage sur les Qin où le nombre d'années n'est pas celui que l'on attendait et qui est donc censé s'attaquer à Wang Mang (FY X, 7 : voir note). La démarche exégétique consiste alors à « décoder », c'est-à-dire à dégager le message de sa formulation, ramenée à l'accessoire. C'est une toute autre démarche que celle d'une écriture qui serait retenue, contenant une part d'implicite, dont l'interprétation consiste à mettre à l'épreuve le subtil par ce qui est manifeste, ce qui est écrit, dit explicitement. Ainsi la difficulté du passage où Wang Mang

[166] Cette opposition de deux compréhensions de la position politique de Yang Xiong s'est prolongée jusque chez les deux grands éditeurs récents du *Fayan* qui sont Wang Rongbao 汪榮寶 (qui présente à travers ses commentaires un Yang Xiong pratiquant la critique voilée) et Han Jing 韓敬 (décrivant Yang Xiong comme un partisan de Wang Mang et de ses réformes).

[167] Ce texte n'étant pas mentionné dans la biographie du *Hanshu*, son statut reste sujet à débat. Deux questions principales se posent : la première est celle de son authenticité (que la plupart des commentateurs modernes s'accordent à reconnaître) et la seconde celle de sa datation, en particulier par rapport à la tentative de suicide de Yang Xiong.

est comparé à E Heng (FY XIII, 33 : note) réside dans l'interprétation de ce qui est bel et bien écrit[168].

Comme David Knechtges le regrettait déjà pour l'étude du *Ju Qin mei Xin*[169], le fait de ramener un texte à un positionnement politique empêche bien souvent de le lire. A fortiori pour un texte aussi vaste que le *Fayan* : Yang Xiong en l'écrivant n'est ni un partisan ni un détracteur de Wang Mang. Nous ne voudrions pas cependant évacuer la question en proposant par exemple une lecture « littéraire » du *Fayan*. La dimension critique de ce texte reste cruciale pour nous même si nous tentons de la formuler d'une manière différente.

Une troisième lecture consiste à percevoir la position de Yang Xiong comme une forme de retrait, ainsi chez Zeng Gong 曾鞏 (1019-1083)[170], qui fait de Yang Xiong un nouveau Jizi 箕子[171] et analyse sa position à l'aide du trente-sixième hexagramme des *Mutations,* « Lumière voilée » (*Ming yi* 明夷) :

> « Lumière voilée : il est favorable de persister au milieu des difficultés.
> Le commentaire *Tuan* dit : la lumière s'enfouit à l'intérieur de la terre [allusion à la configuration de l'hexagramme : le feu en dessous, la terre au dessus], c'est la "lumière voilée". Voici comment a agi le Roi Wen : cultiver la lumière à l'interne et montrer à l'externe la douceur et la souplesse, pour faire face à un grand obstacle. Et voici comment a agi Jizi : il est favorable de persister au milieu des difficultés, en couvrant d'ombre sa lumière. Face aux difficultés intérieures, il reste droit dans sa détermination.

[168] Nous abordons plus en détail les problèmes liés à l'écriture historique dans le chapitre III, B.

[169] Cf. D. R. KNECHTGES, « Uncovering the sauce jar: a literary interpretation of Yang Hsiung 'Chü Ch'in mei Hsin' », in David T. ROY & Tsuen-hsuin TSIEN éds., *Ancient China: Studies in Early Civilization*, Hong Kong : Chinese University Press, 1977, p. 232. L'auteur souligne que l'apologie aussi bien que la condamnation portent sur le comportement de Yang Xiong face à ce qui est resté dans l'histoire chinoise comme l'usurpation du trône impérial par un ministre (acte dont le caractère criminel semble être allé croissant dans l'historiographie) et non sur la qualité littéraire de ce texte : « These interpretations are clearly not literary but political, and in fact they are based on rather limited and highly ambiguous information. »

[170] Cf. *Songshi* 宋史 (« Histoire des Song »), p. 10390.

[171] Ce ministre du dernier souverain tyrannique de la dynastie Yin apparait dans le Classique des Mutations ainsi que dans les *Entretiens* . Cf. LY XVIII, 1 : « Weizi s'éloigna [du tyran] ; Jizi en devint l'esclave ; Bigan le critiqua et mourut. Confucius dit : « Les Yin eurent là trois hommes d'humanité ! » 衛子去之；箕子為之奴；比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉！」

> Le commentaire *Xiang* dit : la lumière s'enfouit à l'intérieur de la terre, c'est la "lumière voilée". L'homme de bien en se rapprochant de la multitude use d'un voile et diffuse sa lumière. »[172]

En réponse à une lettre de Wang Shenfu 王深父 (*zi* : 固别 ; 1022 – 1065)[173] qui critiquait le fait que Yang Xiong ait accepté de servir un « usurpateur », Zeng Gong propose une interprétation de la position de Yang Xiong selon ce qui « apparaît clairement » dans ses textes et dans les annales historiques :

> « J'ai dit que Yang Xiong avait traversé l'époque de Wang Mang d'une manière conforme à la "lumière voilée" de Jizi. Or vous considérez que lorsque le tyran Zhou était au pouvoir, Jizi accepta d'être son ministre pour la seule raison qu'il était de la même famille, ce qui n'était pas le cas de Yang Xiong. Vous considérez de plus que Jizi n'aurait sûrement pas écrit un texte comme le *Ju Qin mei Xin*, et d'autre part que Yang Xiong n'ayant pas cherché à corriger Wang Mang, il n'a donc pas fait tout son possible pour remplir l'exigence de justice. J'ai beaucoup réfléchi, mais je crains que tout ce que vous avancez ne soit faux. Face à la tyrannie de Zhou, les trois maîtres Weizi, Jizi et Bi Gan présentèrent leurs critiques qui ne furent pas suivies. Alors ils délibérèrent entre eux de la conduite à suivre et convinrent qu'ils pouvaient aussi bien se retirer que continuer à supporter les difficultés. Ainsi chacun fit selon son principe car se consacrer à la voie des anciens rois ne se fait pas forcément de manière identique comme cela apparait dans le Classique des Documents. Telle était la détermination des trois maîtres : pour l'un, cette détermination consistait à se retirer, pour l'autre, elle consistait à continuer de supporter les difficultés. Il s'agit là du juste sens de la constance du ministre, et non pas seulement du fait qu'ils étaient de la même famille [que le souverain]. Ainsi, Weizi se retira, Bi Gan critiqua le souverain et mourut, Jizi critiqua le souverain et, n'étant pas suivi, il subit le déshonneur d'être emprisonné et réduit en esclavage. Sa manière d'aller jusqu'au bout de sa détermination fut donc différente de la mort de Bi Gan, c'est pourquoi je dis que chacun suivit son propre principe car se consacrer à la voie des anciens rois ne se fait pas forcément de manière identique. Rester en place et subir le déshonneur d'être emprisonné et réduit en esclavage, c'est ce qui s'appelle la "lumière voilée". Dans ce cas, ne pas se retirer ne signifie pas que l'on est attaché à ses émoluments, et ne pas mourir ne signifie pas que l'on craint la mort. Rester en place et subir le déshonneur de l'emprisonnement et de l'esclavage ne signifie pas que l'on soit dénué de tout sentiment de honte. La

[172] ZHOU Zhenfu, *Zhouyi yizhu*, p. 126-127 : 明夷：利艱貞。彖曰：明入地中，明夷。 內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。 利艱貞，晦其明也，內難而能正其志，箕子以之。象曰：明入地中，明夷；君子以蒞眾，用晦而明。

[173] Wang Shenfu était l'ami intime et admiré de Zeng Gong comme de Wang Anshi, qui tous deux déplorèrent sa mort prématurée.

détermination que l'on porte en soi ne peut être transformée par celui-là[174]. C'est pourquoi le Classique des Mutations dit que face aux difficultés intérieures, il reste droit dans sa détermination et que la lumière diffusée par sa rectitude ne s'éteint pas. Voilà ce que l'on peut comprendre de la vie de Jizi et son déroulement peut être examiné à travers les différents récits du Classique des *Documents*, du Classique des *Mutations* et des *Entretiens*. Yang Xiong lorsqu'il fut confronté à la prise du pouvoir par Wang Mang n'eut pas la possibilité de s'en aller, et il ne se fit pas non plus une nécessité de mourir. Le fait qu'il soit resté en place et qu'il ait subi le déshonneur de servir Wang Mang tient assurément de la "lumière voilée". En effet, les paroles de Yang Xiong apparaissent clairement dans ses textes, et sa façon d'agir apparaît clairement dans les annales, notre examen peut s'appuyer là-dessus. S'il ne s'est pas retiré, ce n'est point par attachement à ses émoluments, s'il n'est pas mort, ce n'est point par crainte de la mort, s'il est resté en place et a subi le déshonneur de servir Wang Mang, ce n'est point par absence de tout sentiment de honte. Mais c'est parce que la détermination que l'on porte en soi ne peut être transformée par celui-là[175]. »

Nous avons cité longuement ce beau texte de Zeng Gong car il montre d'abord le développement d'un débat parmi les lettrés des Song du nord autour de la position politique de Yang Xiong et plus généralement autour de la notion de loyauté. Il est de plus la tentative la plus réfléchie que nous ayons trouvée de rendre compte de ce problème. Sa méthode, qui consiste à lire ce qui apparaît clairement dans les textes, nous semble la plus recevable et nous tenterons d'en proposer une application dans la lecture des chapitres historiques.

D'après les enseignements que nous avons pu tirer de l'établissement d'une chronologie détaillée (donnée dans l'annexe B), il est possible que Yang Xiong ait été relativement favorable à Wang Mang, en particulier à son action de ministre, lorsqu'il a permis de prendre des mesures espérées depuis longtemps par les lettrés confucéens notamment

---

[174] Cf. MZ VII B, 34, où « celui-là » désigne le souverain déployant tout son pouvoir et tout son faste, face auquel le conseiller doit rester ferme.

[175] CHEN Benli 陳本禮, *Taixuan chanmi waibian* 太玄闡祕外編, in *Juxue xuan congshu* 聚學軒叢書, vol. 74, p. 5-7. Cf. aussi *Zeng Gong ji*, vol. 1, p. 265 : 蒙疏示鞏謂揚雄處王莽之際合于箕子之明夷。夷甫以謂紂為繼世，箕子乃同姓之臣，事與雄不同。又謂美新之文，恐箕子不為也。又謂雄非有求于莽，特于義命有所未盡。鞏思之，恐皆不然。方紂之亂，微子箕子比干三子者，蓋皆諫而不從，則相與謀以謂去之可也，任其難可也，各以其所守，自獻于先王，不必同也。此見于書。三子之志也。三子之志，或去或任其難，乃人臣不易之大義，非同姓獨然者也。于是微子去之，比干諫而死，箕子諫而不從至辱于囚奴，蓋盡其志矣，不如比干之死，所以謂各以其所守自獻于先王不必同也。當其辱于囚奴而就之，乃所謂明夷也，然而不去，非懷祿也，不死非畏死也。辱于囚奴而就之，非無恥也。在我者固彼之所不能易也。故曰內難而能正其志，又曰箕子之正明不可息也，此箕子之事見於書易論語其說不同而其終始可考者如此也。雄遭王莽之際有所不得去，又不必死。辱于仕王莽而就之，固所謂明夷也。然揚雄之言著于書，行著于史者，可得而考。不去非懷祿也，不死非畏死也，辱於仕莽而就之非無恥也。在我者亦彼之所不能易也。

l'abolition du commerce des esclaves, la réduction des impôts, la limitation sur la propriété terrienne et l'établissement d'un enseignement officiel local. On peut en effet distinguer clairement deux temps dans sa biographie. Avant l'établissement du nouvel empire Xin, la position politique de Yang Xiong, malgré son indépendance, semble liée à la destinée politique de la famille Wang, en particulier l'impératrice douairière Wang qui était très estimée, Wang Gen et Wang Mang, tous les trois ayant montré d'ailleurs une certaine admiration pour Yang Xiong. Ainsi, Yang Xiong prend ses distances avec la Cour par la rédaction du *Taixuan* sous le règne de Aidi, lorsque la famille Wang perd le pouvoir et est remplacée par des favoris de l'empereur comme Dong Xian. Après la fondation de l'empire Xin, il connaît sa première promotion, qui est peut-être à comprendre comme une tentative de la part de Wang Mang de faire des plus grands lettrés de l'époque ses proches alliés, y compris ceux qui n'avaient pas pris part à son ascension. Puis il écrit le *Ju Qin mei Xin* qui est en rupture avec ses précédents écrits, notamment dans l'usage de l'éloge et des présages (alors qu'il n'en avait rédigé aucun à l'époque de l'ascension de Wang Mang, lorsque c'était un exercice très profitable), mais il se trouve impliqué dans une purge politique qui concerne également de nombreux lettrés et qui marque peut-être la fin de la « lune de miel » entre Wang Mang et les lettrés qui l'ont soutenu dans son ascension. Il en réchappe cependant, apparemment grâce à la distance qu'il a su conserver vis-à-vis de Wang Mang qui dans sa recherche de légitimité était forcément très intéressé par ce brillant lettré. De ce point de vue, la position de Yang Xiong contraste fortement avec celle de Liu Xin, qui s'engage sans hésitation au côté de Wang Mang, participant pleinement à son ascension vers le pouvoir, mais dont le fils puis la fille et enfin lui-même, perdent la vie dans l'atmosphère de complot qui caractérise le règne de Wang Mang en tant qu'empereur.

Ainsi, plutôt que de supposer une attitude univoque de Yang Xiong envers Wang Mang, il faut souligner d'abord que, conscient d'oeuvrer dans un autre domaine, il ne participe pas aux luttes de clan de son temps. Nous ne voudrions cependant pas décréter de manière également réductrice une indifférence de Yang Xiong aux problèmes de son temps ou lire le *Fayan* en le décontextualisant. Mais dans le cadre de ce travail, nous ne chercherons pas à utiliser des éléments postérieurs au *Fayan*, en particulier le texte du *Ju Qin mei Xin* (dont nous avons vu qu'il était finalement au centre de l'argumentation des deux « camps » opposés), pour interpréter à rebours le positionnement du *Fayan* dans son contexte

politique. En effet, sa rédaction est suivie de près par une rupture dynastique dont la gravité et l'ampleur ont eu des conséquences profondes sur la vie de Yang Xiong. Si les données que nous avons sur cette époque de sa vie (qui, entre l'achèvement du *Fayan* en 9 apr. J.-C., et sa mort en 18 apr. J.-C. dure tout de même une dizaine d'années) sont sujettes à caution, il s'agit en tout cas d'une période trouble de retrait, où Yang Xiong n'écrit presque plus, si ce n'est ces deux textes qui ne sont pas mentionnés dans sa biographie, le *Ju Qin mei Xin* et un texte de commande, l'éloge funèbre de l'impératrice Yuan[176].

Nous tiendrons donc compte ici avant tout de ce que nous dit le *Fayan* et notamment de ses deux chapitres historiques. Sans avoir besoin de supposer la présence d'une critique voilée dans ces chapitres, la démarche qui y est adoptée, de réflexion sur l'époque récente et contemporaine et de clarté de l'expression, s'oppose en elle-même clairement à la justification idéologique du pouvoir de Wang Mang par le recours aux Classiques, au « recyclage » des titres de l'administration antique et à l'usage des présages. Huan Tan, le disciple de Yang Xiong, procèdera de la même manière dans ses *Nouveaux Traités* pour critiquer le règne de Wang Mang et l'incompréhension par celui-ci de « ce qui lui est proche », c'est-à-dire l'époque des Han.

[176] Épouse de l'ancien empereur Han Yuandi et tante de Wang Mang, elle tenta à plusieurs reprises selon le *Hanshu* de contrer les manoeuvres de son puissant neveu pour troquer sa position de ministre contre celle d'empereur.

II. Le *Fayan* et son modèle.

L'écriture du *Fayan* se situe à un point d'aboutissement dans le processus de constitution des *Entretiens* en tant que texte. A l'époque des Han antérieurs ont circulé plusieurs versions différentes d'un texte portant le titre de *Lunyu*, jusqu'à ce que l'académicien Zhang Yu 張禹 († 5 av. J.-C. ; actif sous le règne des empereurs Yuan et Cheng), contemporain de Yang Xiong, procède à un travail de comparaison des différentes transmissions et produise pour la première fois une version unifiée qui va rapidement s'imposer, accompagnée d'un commentaire linéaire (章句 *zhangju*) :

> « Au départ, Fu Qing du royaume de Lu, ainsi que Xiahou Sheng, Wang Yang, Xiao Wangzhi et Wei Xuancheng commentèrent tous le *Lunyu,* mais leurs textes présentaient des différences dans l'ordonnancement des chapitres. Zhang Yu eut d'abord pour maître Wang Yang, puis il suivit l'enseignement de Yong Sheng. Il choisit et conserva ce qui était le plus assuré et sa version fut la dernière et la plus repectée. Les lettrés disaient à son propos : "Qui s'intéresse au *Lun* [*Lunyu*] doit étudier le texte [établi par] Zhang [Yu]." A partir de ce moment-là, tous suivirent cette version et les autres écoles disparurent à peu près. »[177]

Dans l'introduction à son commentaire des *Entretiens*[178], He Yan 何晏 (*c*. 190-249) donne une description plus précise des différentes lignées d'interprétation, mais il ne peut

[177] HS 81/3352 : 始魯扶卿及夏侯勝、王陽、蕭望之、韋玄成，皆說論語，篇第或異。禹先事王陽，後從庸生，采獲所安，最後出而尊貴。諸儒為之語曰 : 欲為論，念張文。由是學者多從張氏，餘家寖微。

[178] 何晏論語集解序, in *Wenyuange siku quanshu* 文淵閣四庫全書, vol. 195, Taiwan Shangwu yinshuguan, 1986, p. 338-339 : 漢中壘校尉劉向言魯論語二十篇。皆孔子弟子記諸善言也。太子太傅夏侯勝、前將軍蕭望之、丞相韋賢及子玄成等傳之。齊論語二十二篇其二十篇中章句頗多於魯論。瑯琊王卿及膠東庸生、昌邑中尉王吉皆以教授之。故有魯論有齊論。魯恭王時嘗欲以孔子宅為宮，壞得古文論語。齊論有問王知道多於魯論二篇。古論亦無此二篇。分堯曰下章子張問以為一篇。有兩子張，凡二十一篇。

non plus remonter au-delà de la première moitié du premier siècle avant notre ère. Ces lignées ont également transmis, en plus de leur propre interprétation, des textes différents. L'ampleur des écarts entre ces textes est mal connue ; He Yan décrit principalement des écarts dans la structuration en chapitres. La confrontation entre ces différentes versions et les choix opérés par Zhang Yu permettent l'établissement d'une édition qui fera autorité et qui sera gravée sur pierre sous la dynastie des Han postérieurs, en 175 apr. J.-C. :

> « Liu Xiang dit que la version de Lu en vingt chapitres est la notation par les disciples des paroles de Confucius. Elle a été transmise entre autres par le grand précepteur Xiahou Sheng, l'ancien général Xiao Wangzhi, Wei Xian et son fils Wei Xuancheng. La version de Qi comprend vingt-deux chapitres. Les vingt chapitres [communs avec la version de Lu ?] comptent plus de phrases et de versets que la version de Lu. Wang Qing de Langye, Yong Sheng de Jiaodong et Wang Ji [= Wang Yang 王陽] ont tous enseigné cette version. Il y avait donc une version de Lu et une de Qi. A l'époque du Prince Gong de Lu [dates de règne : 153-128], celui-ci souhaita construire un palais sur le site de l'ancienne demeure de Confucius. Lorsque l'on détruisit cette maison, on découvrit une version des *Entretiens* en graphie ancienne [*guwen*]. La version de Qi présentait deux chapitres intitulés "Wen Wang" 問王 et "Zhi Dao" 知道 absents de la version de Lu, et également absents de la version *guwen*. En revanche, cette dernière version séparait le second verset du chapitre "Yao yue" 堯曰 commençant par "Zizhang wen" 子張問 et en faisait un chapitre à part. Elle comprenait donc vingt-et-un chapitres, dont deux "Zizhang" ; de plus l'ordre des chapitres était différent de celui des versions de Lu et de Qi. Zhang Yu, qui avait d'abord reçu la version de Lu, étudia également la version de Qi et en retint le meilleur. Il établit ainsi le *Lunyu* dans la version du Duc Zhang [*Zhanghou lun*] qui fut unanimement appréciée. Deux commentaires [*zhangju*] en furent faits, l'un par sieur Bao et l'autre par sieur Zhou. Quant à la version *guwen,* seul l'académicien Kong Anguo en fit une explication [*xunjie*], qui fut perdue. »

Si l'on en croit He Yan, le texte des *Entretiens* a donc fait l'objet de plusieurs commentaires linéaires dès qu'une version unifiée et reconnue en fut établie. Ce mouvement d'exégèse des *Entretiens* s'est amplifié sous les Han postérieurs, notamment avec le commentaire de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), le plus ancien qui nous soit parvenu.

Outre ces différentes versions à partir desquelles se constitue progressivement une synthèse, les *Entretiens* sont entourés par des textes qui se présentent aussi comme des

---

篇次不與齊魯論同。安昌侯張禹本受魯論，兼講齊說，善者從之，號為張侯論，為事所貴。苞氏、周氏章句出焉。古論唯博士孔安國為之訓說，而世不傳。

recueils de propos du maître. Dans le chapitre bibliographique « Yiwenzhi » du *Hanshu*, qui reprend dans sa majeure partie l'oeuvre de Liu Xiang et de son fils Liu Xin, la rubrique « *Lunyu* » suit immédiatement les rubriques sur chacun des Classiques, ce qui montre l'importance accordée à ce texte à la fin des Han antérieurs, et elle précède une rubrique sur le *Xiaojing* (Classique de la piété filiale). On trouve sous cette rubrique « *Lunyu* » l'inventaire des différentes versions du texte mais aussi de ses prolongements par des recueils de propos du maître tardifs et apocryphes. Ces recueils qui semblent avoir fourni matière à enseignement, par exemple pour Xunzi, et dont on voit apparaître des extraits dans de très nombreux textes, font parler et agir le maître et ses disciples (principalement les trois « grands disciples » qui sont Yan Hui, Zigong et Zilu). Confucius y développe aussi fréquemment des conseils au souverain ou est présenté lui-même comme ayant les attributs de la souveraineté, à défaut de son exercice réel.

A l'époque de Yang Xiong, ce sont donc les *Entretiens* dans la version unifiée de Zhang Yu qui font autorité et la constellation de textes qui l'entourent sous la forme de commentaires linéaires ou de prolongements apocryphes est importante. Le *Fayan* entre cependant dans la sphère des textes associés aux *Entretiens* sur un tout autre mode, par le biais d'un procédé d'imitation qui suscite immédiatement des réactions contradictoires[179].

Ce choix des *Entretiens* pour évoquer à nouveau la figure de Confucius et éclaircir la Voie, à la manière de Mengzi[180], relie le *Fayan* à un texte significatif de la tradition confucéenne antérieure à la constitution de l'Empire, plutôt qu'à la tradition lettrée des Han, qui à partir de Liu An, Sima Qian et Dong Zhongshu s'est attachée au corpus des cinq Classiques. Pour chacun de ceux-ci, Sima Qian, et plus tard Liu Xiang, se sont efforcés de reconstituer une lignée de transmission remontant jusqu'à Confucius lui-même. Or dans le *Fayan*, apparaît une image très différente de la transmission, qui ne prend pas la forme de la lignée exégétique, mais qui passe par Yan Hui (disciple accompli non pas sur le plan de la composition de textes mais sur le plan de l'excellence éthique), par Zigong, puis par Mengzi, caractérisé par son effort de réappropriation et d'éclaircissement de l'étude confucéenne. Une telle transmission n'opère donc pas nécessairement par une relation directe de maître à disciple mais elle peut emprunter des voies diverses. Ainsi est comprise dans ce processus la transmission collective par les lettrés exégètes des Classiques, qu'il

[179] Cf. *infra*, chapitre II, A, 2.
[180] Cf. FY II, 20.

s'agit cependant de faire résonner avec plus de clarté. Cette vocation que semble se donner Yang Xiong explique que si le corpus des Classiques reste fondamental dans sa conception de l'étude confucéenne, il est abordé sur un tout autre mode que l'approche exégétique[181]. Ils sont loués au fil d'un texte écrit sur le modèle des *Entretiens* et se référant constamment à Confucius comme maître plutôt que comme rédacteur des Classiques[182]. Une telle démarche innove également par rapport aux diverses formes dialoguées qui se sont développées sous les Royaumes Combattants autour de la figure de Confucius.

Nous procéderons donc dans un premier temps à une étude des différents modes de référence à Confucius dans le *Zhuangzi*, le *Mengzi* et les chapitres du *Xunzi* qui rassemblent des dialogues du maître[183], afin de mieux cerner la spécificité de la démarche de Yang Xiong par rapport à ses précédents. Nous proposerons ensuite une description des procédés par lesquels le *Fayan* se réfère aux *Entretiens*. Enfin nous tenterons de comprendre quelle conception de la transmission est impliquée dans le mode d'écriture du *Fayan* ; cela supposera de le situer non plus par rapport aux formes dialoguées des Royaumes Combattants mais par rapport à l'étude des Classiques sous les Han.

A. Les échos de la parole de Confucius

[181] Nous avons vu dans le chapitre précédent que les principales caractéristiques de la méthode exégétique dominante sous les Han antérieurs étaient l'exercice du commentaire linéaire et la spécialisation sur un Classique, voire sur une lignée exégétique attachée à un Classique.

[182] Au cours du *Fayan*, Yang Xiong ne présente jamais explicitement Confucius comme le rédacteur des Classiques. Il semble cependant que l'expression de « paroles de l'homme saint » (聖人之言) se réfère aux Classiques. Il serait alors particulièrement significatif que Yang Xiong utilise le terme de « parole », renvoyant à l'oralité, pour désigner ce corpus qui à son époque est déjà campé depuis longtemps dans le domaine de l'écrit, du fait notamment des commentaires qui lui sont rattachés : cf. A. CHENG dans son article « La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne » (*Extrême-Orient Extrême-Occident* n° 5 (1985), p. 13-26) qui montre comment les commentaires ont fait les Classiques.

[183] Nous n'aborderons donc que très rapidement les dialogues apocryphes, et seulement sous l'angle limité de leur apparition et de leur rôle dans le *Xunzi*. Un développement plus long est consacré au *Zhuangzi*, dans la mesure où il fournit une sorte de contrepoint formel au *Fayan*, notre texte semblant par ailleurs prendre bien souvent en compte la critique zhuangzienne. Nous avons indiqué la présence de possibles « réponses » au *Zhuangzi* dans l'appareil de notes attachées à la traduction sans pouvoir explorer plus avant cette hypothèse.

1. La parole de Confucius dans les textes des Royaumes Combattants

La présence de la figure de Confucius dans l'élaboration de nouveaux dialogues est l'un des éléments caractéristiques de la pensée des Royaumes Combattants, non seulement dans les textes d'inspiration explicitement confucéenne comme le *Mengzi* et le *Xunzi*[184], mais aussi dans un texte que les bibliographes de la dynastie Han classèrent sous la rubrique « Taoïsme » (道家 *daojia*), le *Zhuangzi*[185], où Confucius apparaît sous de multiples aspects. Nous voudrions examiner ici les différents procédés de référence à Confucius qui se sont développés sous les Royaumes Combattants[186], par l'introduction de dialogues de Confucius avec des disciples, des souverains ou des critiques dans le *Zhuangzi*, le *Mengzi* et le *Xunzi*. Les dialogues présents dans ce dernier texte constituent une partie de ceux rassemblés sous les Han postérieurs dans le *Kongzi jiayu* 孔子家語[187], autour de questions avant tout rituelles[188]. En ce qui concerne ce dernier groupe, caractérisé par l'édition et la compilation de dialogues apocryphes, nous nous limiterons ici à aborder le *Xunzi*. Nous avons là en effet affaire à une constellation complexe de textes et à un phénomène s'étendant sur une longue période : depuis le *Xunzi* et le *Liji* composés entre la fin des Royaumes Combattants et le début de la dynastie des Han antérieurs jusqu'au *Shuoyuan* compilé par Liu Xiang 劉向 (79 – 8 av. J.-C.) et enfin au *Kongzi jiayu* compilé à la fin

---

[184] Nous entendons par le qualificatif de « confucéens » désigner le fait que le *Mengzi* et le *Xunzi* se conçoivent comme la perpétuation et le développement de l'enseignement de Confucius, mais nous n'entendons pas opposer de manière anachronique le « confucianisme » avec le « taoïsme » ou encore d'autres courants.

[185] Récemment, plusieurs auteurs ont cherché à remettre en question cette catégorisation en présentant un Zhuangzi confucéen à sa manière : cf. notamment J. MAKEHAM, « Between Chen and Cai : *Zhuangzi* and the *Analects* », in R.T. AMES éd., *Wandering at Ease in the* Zhuangzi, Albany, 1998, p. 75-100. Le *Fayan* semble prendre acte du caractère hétérogène et inclassable de ce texte. Le *Zhuangzi* est en effet deux fois associé à Han Feizi, deux fois à Zou Yan (celui-ci étant classé dans le *Shiji* parmi les *ru* ; sa biographie suit celles de Mengzi et Xunzi) et une fois enfin avec Yang Zhu. Il n'est en revanche jamais associé avec le *Laozi*.

[186] Cf. Zhang Hongsheng 張宏生, « Si zhong xianqin zishu zhong de Kongzi xingxiang 四種先秦子書中的孔子形象», *Kongzi yanjiu* 孔子研究 , 1988 n°1, p. 35-43, où l'auteur étudie les différentes figurations de Confucius dans les textes suivants : le *Mengzi*, le *Zhuangzi*, le *Xunzi* et le *Hanfeizi*.

[187] 孔子家語, texte compilé et partiellement remanié par WANG Su 王肅 (195-256) à partir de sources anciennes (principalement le *Zuozhuan* 左傳, le *Liji* 禮記 , le *Zhouli* 周禮 , le *Yili* 儀禮 , le *Xunzi* 荀子 et le *Shuoyuan* 說苑), certaines datant donc de l'époque des Royaumes Combattants et d'autres du début de la dynastie des Han antérieurs.

[188] Cf. R.P. KRAMERS, « *K'ung tzu chia yü* », in M. LOEWE (éd.), *Early Chinese Texts*, Berkeley : The Society for the Study of Early China, 1993, p. 258-262.

des Han postérieurs. L'étude approfondie d'un tel ensemble n'entre pas dans le cadre de notre travail. Nous visons ici seulement à donner une perspective historique à l'entreprise du *Fayan* et à en mieux cerner la spécificité littéraire en l'adossant à d'autres textes qui ont intégré la figure de Confucius à travers la constitution de nouveaux « entretiens ».

a. Les dialogues détournés du *Zhuangzi*.

Dans le *Zhuangzi*[189] se trouvent mis en question les modes de transmission, de connaissance et de construction du discours tels qu'ils se développent sous les Royaumes Combattants. Ainsi, le chapitre II présente une critique du mode de connaissance par discrimination (辨 *bian*) et division (分 *fen*). Plus loin, au chapitre XIII, est attaquée la validité des écrits (書 *shu*) comme transmission des paroles (語 *yu*) et de leur sens (意 *yi*). Sur le plan du mode d'écriture, une grande place est occupée par des dialogues entre des personnages fictifs ou ayant existé, comportant la notation des expressions ou des sentiments de ces personnages, et souvent une mise en scène très précise. C'est le cas dans le célèbre dialogue entre le charron Bian et le Duc Huan au chapitre XIII, introduit par quelques phrases décrivant à la fois le statut social et l'activité des deux personnages :

> « Le duc Huan lisait un texte en haut de l'estrade, en bas le charron Bian taillait des roues. Bian laissa son outil[190], gravit les marches et posa une question au Duc : "Puis-je vous demander quelles sont les paroles que votre Excellence est en train de lire ?" »[191].

---

[189] L'édition utilisée est celle de CHEN Guying 陳鼓應, *Zhuangzi jinzhu jinyi*, Beijing : Zhonghua shuju, 1996.

[190] Il s'agit du même geste que celui du boucher Ding posant son couteau avant de prendre la parole. De telles précisions sur la gestuelle sont également données à propos de Confucius dans les chapitres syncrétiques où c'est sa pratique de la musique qui apporte les éléments de mise en scène. Avant de prendre la parole, il pousse sa cithare. Ainsi dans le chapitre « Rang wang 讓王 » : « Confucius poussa sa cithare et dit en soupirant [...] » (孔子推琴，喟然而嘆曰) et, son discours terminé, « Confucius reprit tranquillement sa cithare et chanta. » (孔子削然反琴而弦歌) ; ou dans le chapitre « Yu fu 漁夫 » : « Les disciples étudiaient les textes, Confucius chantait et jouait de la cithare. » (弟子讀書，孔子弦歌鼓琴) et après que les disciples lui aient rapporté les paroles du pêcheur : « Confucius se leva en poussant sa cithare et dit [...] » (孔子推琴而起曰)

[191] *Ibid*., chap. XIII (« La voie du ciel »), p. 357 : 桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰 : 敢問公之所讀者何言邪 ?

Une autre caractéristique de ces dialogues du *Zhuangzi* est le long développement de certains arguments, qui confine parfois à la logorrhée et tend à transformer le dialogue en monologue.

C'est dans ce cadre très rapidement décrit ici que le *Zhuangzi* manie la référence ambivalente ou ironique à la figure de Confucius, caractérisée par certains traits qui ne sont pas sans rappeler le Confucius des *Entretiens* : ainsi son inquiétude sans repos, sa vie entourée de disciples pas toujours dociles (le *Zhuangzi* fait intervenir principalement Yan Hui, Zilu et Zigong). Cette présence très forte de la référence au maître au cours des différents chapitres est délibérément iconoclaste mais elle place en même temps le *Zhuangzi* au sein d'un ensemble de textes des Royaumes Combattants qui ont pour point commun la re-création de dialogues de Confucius avec ses disciples principalement, mais aussi avec d'autres interlocuteurs. Dans l'un des chapitres syncrétiques, ce procédé est défini comme 寓言 (*yu yan*)[192], paroles allusives, mais aussi au sens propre « paroles parasites », qui se logent et se développent dans le discours d'un autre. De ce fait, Confucius devenu l'un des personnages récurrents du *Zhuangzi* évolue également avec le texte, ce que nous chercherons à montrer en étudiant de manière distincte ses figurations dans les chapitres internes, externes et syncrétiques.

Occurrences dans les chapitres internes

Le premier passage où apparaît Confucius se trouve dans le chapitre IV intitulé « Parmi les hommes » 人間世, qui s'ouvre sur un long dialogue entre Yan Hui et le maître[193]. Yan Hui veut appliquer l'enseignement de son maître et partir pour rencontrer le despote qui gouverne le royaume de Wei 衛, afin de tenter de lui faire entendre la Voie. Mais Confucius est d'un tout autre avis, et considère qu'il n'irait là qu'à sa perte. Yan Hui représente alors la vocation confucéenne, telle qu'elle fut conçue notamment par Mengzi,

[192] *Ibid.*, chap. XXVII, p. 732.
[193] *Ibid.*, chap. IV, p. 107-108 ; p. 113-114 ; p. 116-117.

et le désir d'agir sur la réalité politique de son temps alors que Confucius, devenu le porte-parole d'un autre courant, « démonte » par un long argumentaire toutes ses méthodes pour réformer le souverain, et finit par amener la notion de « jeûne du coeur » (心齋 *xin zhai*), exprimant la nécessité de se défaire d'abord de tout désir de richesse ou de reconnaissance.

Le dialogue suivant met en scène le maître et Zigao, Duc de Ye[194]. Celui-ci, envoyé par le royaume de Chu en mission diplomatique à Qi, craint de ne pas être à la hauteur. On y retrouve la même thématique de la menace que l'engagement politique comme conseiller ou ambassadeur du souverain fait peser sur l'intégrité physique (avant même de parler de l'intégrité morale), et Confucius répond à cette inquiétude par un discours qui ne repousse pas tout engagement mais qui préconise un « oubli de soi » (忘身 *wang shen*) et une acceptation de son destin (命 *ming*), doublés d'une attention extrême au déroulement de toute activité, de son début à sa fin.

Ce même chapitre se conclut avec l'apparition du Fou de Chu[195], qui fait écho avec un passage des *Entretiens* (LY XVIII, 5). Il rencontre Confucius et lui chante là aussi le chant du phénix, dont le sens est à la fois développé et précisé par rapport au chant plus bref que l'on trouve rapporté dans les *Entretiens*. A la différence des deux dialogues précédents, l'impossibilité d'agir dans le monde présent y est affirmée de manière beaucoup plus radicale.

Les dialogues de ce chapitre sont très éloignés dans leur ton du Confucius des *Entretiens* mais ils s'inspirent des problèmes posés par Confucius, c'est-à-dire notamment à quelles conditions peut-on tenter de mettre en pratique la voie en entrant au service du souverain, pour proposer une réponse qui se situerait non plus au niveau de la justesse rituelle, mais au niveau du « coeur », qui doit entrer en jeûne (心齋 *xinzhai*) ou se mouvoir sans entraves (游心 *youxin*).

Le chapitre suivant « De chong fu » 德充符 s'ouvre lui aussi sur la figure du Maître, confronté cette fois-ci à des personnages fictifs qui sont comme ses doubles inversés, les deux éclopés du royaume de Lu[196]. Le premier passage est un dialogue entre Confucius et

[194] *Ibid.*, chap. IV, p. 122-123
[195] *Ibid.*, chap. IV p. 140.
[196] *Ibid.*, Chap. V, p. 144-145 et p. 153.

Chang Ji 常季 portant sur un « concurrent », un maître amputé du pied, qui sans parler ni bouger, attire auprès de lui la moitié de la population de Lu. Est introduite ici l'idée de l'enseignement sans paroles. Le second passage instaure d'abord une rencontre avortée entre Confucius et un autre amputé du pied, Wu Zhi 無趾, puis un aparté entre Wu Zhi et Laozi qui conclut sur l'impossibilité de sauver Confucius, définitivement « condamné par le ciel », c'est-à-dire peut-être hors de saison. La création de tels personnages détourne ironiquement plusieurs aspects de l'enseignement confucéen : l'amputation du pied qui n'empêche pas la pleine intégrité de ces deux personnages pourrait être une moquerie à l'endroit des tenants de la piété filiale et de leur exhortation à éviter toute atteinte au corps légué par les parents[197]. Plus positivement, elle signifie aussi l'immobilité opposée ou bien aux voyages incessants de Confucius pour tenter de trouver le souverain qui mettra en pratique sa Voie ou bien encore à ses mouvements ritualisés comme la marche précipitée (趨 *qu*).

Une autre forme de mise en scène de Confucius apparaît dans ce même chapitre : le Duc Ai de Lu, son souverain, le questionne à propos d'un homme d'une laideur repoussante et qui pourtant attire les foules[198]. La réponse de Confucius devient alors un magnifique texte zhuangzien qui suscite une sorte de conversion du Duc. Celui-ci déclare plus tard en aparté qu'il se croyait un sage souverain écoutant les conseils de son ministre mais qu'à présent il ne perçoit même plus la distinction entre souverain et ministre. Ici, la relation fondamentale entre souverain et ministre semble être dépassée par une autre forme de relation, celle entre disciple et maître, ce dernier produisant une sorte de conversion plutôt que transmettant un enseignement déterminé. Dans ce chapitre, c'est bien Confucius en tant que maître qui est détourné, pour amener l'idée de l'enseignement sans parole.

Le chapitre VI aborde deux autres questions, celle éminemment rituelle des funérailles et celle des rapports d'amitié ou de maître à disciples, dans un passage marqué par la répétition du terme 相 (*xiang*), désignant la réciprocité[199]. Trois hommes lient amitié en « vivant dans un oubli réciproque ». Lorsque l'un d'entre eux meurt, Confucius envoie son disciple Zigong participer aux funérailles et celui-ci trouve les deux autres amis en train de

[197] Cf. Zengzi 曾子 dans les *Entretiens* (LY VIII, 3) : « Regardez mes pieds, regardez mes mains ...».
[198] *Ibid.,* chap. V, p. 156-157.
[199] *Ibid.*, chap. VI, p. 193-194.

chanter et de jouer des percussions à côté du corps. Il dénonce le manquement au rituel mais ceux-ci se moquent de son incompréhension du rituel. Comme lors de sa rencontre avec Wu Zhi, Confucius se qualifie lui-même de « borné » (陋 *lou*) pour avoir envoyé son disciple alors que ces hommes avaient dépassé l'opposition entre vie et mort. Il propose ensuite à Zigong de chercher ensemble à dépasser cette opposition, même si lui-même semble condamné par le ciel, cette expression renvoyant à la rencontre avec Wu Zhi au chapitre précédent. Il se met alors lui-même à parler de l'« oubli réciproque » : « Les poissons s'oublient réciproquement dans les fleuves et les lacs, les hommes s'oublient réciproquement dans la méthode et la voie. »[200]

Cette critique de l'importance des règles rituelles dans les relations humaines ne prend donc pas la forme d'une argumentation polémique, mais celle d'un dialogue fictif où Confucius se trouve être le personnage le plus mouvant. Il est d'abord situé du côté des ritualistes, puisque c'est lui qui engage Zigong à se rendre auprès des deux amis pour offrir probablement son expertise rituelle, puis du côté de ceux qui retournent à la simplicité. Une telle démarche peut effectivement être comprise comme une sorte de prolongement de l'enseignement confucéen. Confucius, en prônant l'esprit et la simplicité des rites, donne dans certains passages des *Entretiens* une compréhension très éloignée de l'application de conventions rituelles reçues, comme dans le chapitre III :

> « Lorsque le maître se rendit au grand temple, il posa des questions sur tous les actes [rituels]. Quelqu'un déclara : "Qui a dit que le fils de l'homme de Zou s'y connaissait en rituel ? Le voilà dans le grand temple à poser des questions sur tout !" L'ayant appris, le maître dit : "C'est justement cela, le rituel." »[201]

On peut donc penser que le rédacteur du *Zhuangzi* utilise ici la figure de Confucius plutôt contre les ritualistes de son temps qui s'en réclament que contre Confucius lui-même. L'évolution (ou le détournement ?) du maître à travers ces dialogues et leur mise en scène semble appeler à une transformation radicale, ainsi lorsque le Confucius du *Zhuangzi* finit par appeler Zigong à dépasser l'opposition entre la vie et la mort.

---

[200] 魚相忘乎江湖，人相忘乎道術.

[201] LY III, 15 : 子入太廟，每事問。或曰 : 孰謂鄹人之子知禮乎？入太廟，每事問。子聞之曰 : 是禮也。

A travers une comparaison des différentes interprétations d'un événement précis de la vie de Confucius (la famine qu'il subit avec ses disciples sur la route entre Chen 陳 et Cai 蔡), John Makeham en arrive à la conclusion que, notamment à propos de la question de l'engagement politique, le *Zhuangzi* est par sa défense de l'érémitisme plus proche du message confucéen originel que Mengzi et Xunzi[202]. Une telle position est très éclairante dans la mesure où elle permet de remettre utilement en question le clivage entre un « taoïsme » et un « confucianisme » qui n'existaient pas comme tels à l'époque. Cependant, si l'érémitisme est une question importante dans les *Entretiens*, ceux-ci manifestent une pensée de l'alternance qui ne peut se réduire à un choix de l'érémitisme[203]. Il nous semble en aller de même quant à la question des rites funéraires à propos de laquelle il faut peut-être éviter d'assimiler trop vite la simplicité rituelle prônée par Confucius à cette critique zhuangzienne beaucoup plus radicale, qui a pu inspirer par la suite certaines innovations funéraires comme l'enterrement nu, c'est-à-dire sans aucune forme de protection du corps, dont nous voyons apparaître un exemple de l'époque des Han dans le *Fayan*[204], et qui vise en fait à critiquer par l'absence de cérémonie l'excès des cérémonies funéraires.

Occurrences dans les chapitres externes (VIII à XXII)

C'est dans les chapitres externes que les dialogues de Confucius sont les plus nombreux, occupant parfois un chapitre entier. Par exemple, l'épisode de la famine subie par le maître et ses disciples (qui fait l'objet d'une seule mention dans les *Entretiens* : LY XV, 2) est traité à trois reprises dans cet ensemble de chapitres. Nous ne pourrons pas aborder en détail chaque occurrence mais discuterons surtout du rôle que ces apparitions jouent dans

[202] Cf. J. MAKEHAM, « Between Chen and Cai: Zhuangzi and the *Analects* » in R.T. AMES éd., *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany, 1998, p. 75-100.
[203] Pour une interprétation du « Ruisme » en général et plus particulièrement des *Entretiens* comme prônant l'érémitisme, voir R. ENO, *The Confucian creation of Heaven:* p*hilosophy and the defense of ritual mastery*, Albany : State University of New York Press, 1990, chap. II, notamment p. 31 : « Our portrait [of Ruism] will suggest that while rhetoric describing the perfection of the self served to commit Ruists to an ever deepening dedication to mastery of an educational syllabus, idealistic political rhetoric served to discourage Ruists from practical political ambitions, and legitimized a withdrawal from the world of political intrigue. » (souligné par l'auteur). Nous préférons parler en termes d'alternance : cf. *supra*, chapitre I, C, 2.
[204] Il s'agit du cas de Yang Wangsun 揚王孫, abordé dans le FY X, 29.

les chapitres et des différences avec la figure de Confucius telle qu'elle est évoquée dans les chapitres internes.

Dans les chapitres XII et XIII, deux personnages, un vieux cultivateur dédaignant les techniques modernes et Laozi, opposent à l'idéal confucéen d'ordonnancement du monde l'ordonnancement interne. Alors que le disciple Zigong voyage dans le sud, il rencontre un vieil homme qui travaille dans son champ en faisant fi des techniques qui permettent « en usant moins de sa force d'obtenir plus de résultats ». Les conseils techniques de Zigong lui valent une rebuffade du vieil homme lui déniant toute capacité à gouverner les hommes puisqu'il ne sait gouverner son propre corps. De retour à Lu, Zigong rapporte cet événement à Confucius qui reconnaît dans le vieil homme quelqu'un de rompu à « l'art de maître Chaos », occupé à « ordonner l'interne et non l'externe » (治其內而不治其外), toutes choses que « toi et moi ne sommes pas en mesure de comprendre ! » (予與汝何足以識之哉)[205] De la même manière dans le chapitre XIII, Laozi accuse Confucius de « mettre le désordre dans le développement spontané de l'homme »[206]. La critique de la vocation confucéenne va donc plus loin dans ces deux chapitres que dans les chapitres intérieurs qui en soulignaient surtout la difficulté et le danger. Ici, l'ordonnancement interne est opposé à l'ordonnancement des autres, ou de la société. Alors que les confucéens sont à la recherche d'un harmonieux ordonnancement, Laozi considère donc qu'ils sont en réalité des fauteurs de troubles du point de vue de l'interne.

Le chapitre suivant abat de manière méthodique tout ce sur quoi se fondent les confucéens : les rituels transmis, le sens de l'humain et du juste et enfin les six Classiques[207]. Ainsi, alors que Confucius est à son tour parti à Wei 衛, Yan Hui demande au grand précepteur Shi Jin 師金 quelle est la raison de ce voyage. Celui-ci répond par un long discours sur l'impossibilité de pratiquer les rites des Zhou à Lu, d'appliquer l'enseignement ancien au présent. Selon lui, c'est parce qu'il défend les rites périmés des Zhou que Confucius rencontre sans cesse des difficultés et encourt la mort. Ce discours

[205] CHEN Guying, *op. cit.*, chap. XII, p. 318-319.
[206] *Ibid.*, chap. XIII, p. 346-347.
[207] Le *Zhuangzi* est l'un des premiers textes, avec le *Xunzi*, à parler de « Classiques ». Ils ne sont plus que cinq sous les Han, le Classique de la musique ayant été perdu.

propose donc une réponse à la question posée dans les chapitres intérieurs du danger inhérent à la vocation confucéenne[208].

Plus loin, Confucius, défini comme le « sage du nord » qui à 51 ans n'a toujours pas saisi la Voie, part vers le sud pour rencontrer Laozi. Celui-ci n'accorde à l'humanité et au sens du juste qu'un statut provisoire, car le vrai sage doit se mouvoir librement sans jamais rechercher les honneurs ou les richesses, sous peine de devenir un « condamné du ciel »[209]. Lors d'une autre rencontre avec Laozi, la discussion porte à nouveau sur l'humanité et le juste. Le discours de Laozi produit cette fois-ci un choc sur Confucius, qui en perd la parole pendant trois jours. Zigong veut rencontrer à son tour Laozi, qui lui montre les grands sages souverains du passé sous les couleurs les plus sombres. Même Zigong, qui dans le *Zhuangzi* apparaît comme quelqu'un de particulièrement obtus, est ébranlé[210].

Enfin, Confucius se plaint à Laozi du fait que malgré sa connaissance profonde des six Classiques, il n'a pu convaincre aucun des soixante-douze souverains qu'il a rencontrés. Laozi lui répond que cela est bien heureux car les Six Classiques ne sont que les traces anciennes laissés par les anciens Rois et non ce par quoi on laisse des traces (夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉). Ils n'ont donc aucune valeur pour l'usage présent. C'est un nouveau choc pour Confucius, plus profond cette fois-ci puisqu'il reste enfermé pendant trois mois. Il est ensuite converti à la voie des transformations. Laozi l'approuve[211].

Dans ces différents passages, Confucius apparaît surtout comme une sorte de faire-valoir, un personnage absent ou réduit au silence. Dans le même temps, le déroulement du chapitre XIV suggère la « conversion » de Confucius, et le montre comme un personnage à l'écoute, parfois plus sympathique qu'un Laozi développant de longs discours sur un ton condescendant. C'est peut-être ce type d'ambiguïté qui conduit Sima Qian à appliquer au *Zhuangzi* le terme de « vide » (虛 *xu*, alternant avec le terme 實 *shi*), c'est-à-dire « vide » dans le sens de « fictionnel », car ce sont des dialogues qui n'ont jamais eu lieu, et surtout qui n'ont pas pu avoir lieu car on ne sait jamais vraiment qui parle.

---

[208] *Ibid.*, chap. XIV, p. 372-373.
[209] *Ibid.*, chap. XIV, p. 377.
[210] *Ibid.*, chap. XIV, p. 381-383
[211] *Ibid.*, chap. XIV, p. 389

A partir du chapitre XVII, la mise en scène change par rapport aux chapitres XII à XIV. Confucius n'est plus seulement l'objet des critiques mais devient lui-même porte-parole. Dans ces six chapitres (XVII à XXII), les dialogues de Confucius sont omniprésents. Aussi ne donnons-nous ci-dessous qu'une liste précisant le thème principal et les circonstances sans commenter chaque dialogue.

Chapitre XVII : Confucius est encerclé à Wei 衛 mais n'interrompt pas pour autant sa pratique de la musique (絃歌不惙). Zilu lui demande comment il peut conserver sa joie en ces circonstances. Confucius lui parle du courage du sage, qui consiste à comprendre la nécessité du moment opportun (時 *shi*) et du destin (命 *ming*)[212].

Chapitre XVIII : Confucius se montre inquiet lorsque son disciple Yan Hui part pour le royaume de Qi à l'ouest. Il craint que son discours sur les anciens Rois ne soit très mal reçu du souverain[213].

Chapitre XIX : Confucius rencontre un bossu qui possède une technique (道 *dao*) extraordinaire et fournit des explications à ses disciples sur l' « esprit prodigieux » (神 *shen*)[214]. Plus loin, sur une question de Yan Hui qui a rencontré un batelier extraordinairement habile, Confucius parle à nouveau de l'esprit prodigieux, qui ne s'obtient que par le détachement par rapport aux choses extérieures[215]. Une troisième rencontre se produit au bord d'un torrent impétueux. Confucius demande à un nageur prodigieux quelle est sa méthode[216].

Les dialogues du chapitre XX portent sur les dangers encourus par Confucius. Dans un premier dialogue, Confucius encerclé entre Chen et Cai et sur le point de mourir de faim reçoit les conseils d'un nommé Dagong Ren 大公任 pour faire cesser les menaces qui pèsent sur sa personne[217]. Dans un deuxième dialogue, Confucius fait part à Zisang Hu de toutes les avanies qu'il a subies. Zisang Hu lui conseille de transformer ses relations[218]. Enfin, alors que Confucius est encerclé et qu'il doit se contenter de bois desséchés pour

[212] *Ibid.*, chap. XVII, p. 432-433.
[213] *Ibid.*, chap. XVIII, p. 456.
[214] *Ibid.*, chap. XIX, p. 471-472.
[215] *Ibid.*, chap. XIX, p. 473.
[216] *Ibid.*, chap. XIX, p. 486-487.
[217] *Ibid.*, chap. XX, p. 508-509.
[218] *Ibid.*, chap. XX, p. 512.

jouer de la musique, il dialogue avec Yan Hui sur la nécessité céleste et l'adaptation du sage aux incessantes transformations[219].

Dans le chapitre XXI, Confucius rencontre Wenbo Xuezi 溫伯雪子 qui est de passage à Lu, mais ne lui dit rien car, à la différence de ses compatriotes de Lu, il a compris que c'était un homme du *Dao*[220]. Une autre situation d'enseignement suit immédiatement : Yan Hui parle à Confucius de son effort d'imitation et se fait rabrouer par le maître pour n'avoir prêté attention qu'à ses manifestations extérieures[221].

Les chapitres XXI et XXII font ensuite alterner des dialogues entre Confucius et ses disciples[222] et des dialogues où Confucius devient le disciple de Laozi[223].

Dans ces chapitres, Confucius semble parfois être devenu un maître dans un tout autre domaine que le rituel : ainsi donne-t-il à ses disciples un enseignement sur le 神 (*shen*), la merveilleuse aisance qui est atteinte par une longue pratique et par le détachement vis-à-vis des choses extérieures et comprend-il en silence le sage dans le chapitre XXI. Un autre thème récurrent est celui du courage et de la constance de l'homme de bien lorsqu'il est en difficulté. Il est traité notamment dans les trois passages sur l'encerclement et la famine subis par Confucius et ses disciples. Cet aspect peut sembler plus proche des *Entretiens*, cependant le courage dont parlait Confucius devient l'équanimité du sage face à des vicissitudes qui ne l'affectent plus.

Occurrences dans les chapitres syncrétiques (XXIII à XXXIII) :

Les chapitres syncrétiques semblent d'abord adopter une tonalité plus agressive : les chapitres XXV et XXVI montrent Confucius comme un ambitieux malgré son intérêt

[219] *Ibid.*, chap. XX, p. 517-518.
[220] *Ibid.*, chap. XXI, p. 532-533.
[221] *Ibid.*, chap. XXI, p. 534-535.
[222] Confucius et Yan Hui à propos du Roi Wen (chapitre XXI, p. 547-548), Confucius et Ran Qiu (chapitre XXII, p. 585), Confucius et Yan Hui (chapitre XXII, p. 588).
[223] Laozi ouvre l'esprit de Confucius (chapitre XXI, p. 538-540) puis Confucius questionne Laozi sur la voie (chapitre XXII, p. 569-570).

affiché envers les ermites. Il se trouve d'abord dans le voisinage d'un ermite dont il admire la grande valeur mais qu'il ne parvient pas à rencontrer car celui-ci évite les flatteurs[224]. Puis Laolaizi conseille à Confucius de renoncer à ses allures orgueilleuses[225].

Ce traitement du problème du retrait à travers la figure de Confucius est manifeste dans le chapitre XXVIII, qui donne deux versions contradictoires de la position de Confucius : Dans un premier passage, Yan Hui s'oppose à son maître qui l'exhorte à réussir un peu plus dans la vie, et refuse de servir malgré sa pauvreté[226]. Mais dans un deuxième passage, Confucius, encerclé et affamé entre Chen et Cai, subit les critiques agressives de Zilu et Zigong qui s'irritent de ce qu'il continue à jouer tranquillement de la musique alors qu'il est partout poursuivi et menacé de mort. Il leur montre qu'ayant embrassé le Dao, il a transformé le malheur en joie[227].

Au chapitre XXIX est mis en scène un long dialogue de Confucius avec Liuxia Hui, le fameux sage de Lu, qui est ici le frère aîné du non moins fameux Brigand Zhi. Confucius est ensuite confronté à Zhi qu'il tente d'admonester. Mais c'est le brigand qui l'admoneste et il doit se retirer en hâte en reconnaissant avoir manqué de peu être dévoré par le tigre[228].

La situation d'enseignement est complètement remise en question dans ces derniers passages : les trois disciples se rebellent puis Confucius est mis au défi d'enseigner le brigand Zhi, ce qui aurait pu être une belle application de son précepte : « mon enseignement ne connaît pas de barrière » (有教無類)[229], mais cette tentative se solde par un échec complet. Le brigand reproche même à Confucius d'être responsable par ses belles paroles de la violence et de la mort de son disciple Zilu, ajoutant qu'il mériterait pour cela le nom de « Brigand Qiu (盗丘) » (Qiu étant le nom personnel de Confucius).

Enfin le chapitre XXXI est tout entier construit avec le personnage de Confucius. Un pêcheur survient alors que Confucius et ses disciples se reposent, les disciples en étudiant des textes et le maître en jouant de la cithare. Le pêcheur s'entretient avec Zigong et Zilu et parle de Confucius comme de celui qui s'est « séparé bien loin de la Voie »[230].

---

[224] CHEN Guying, *op. cit.*, chap. XXV, p. 681.
[225] *Ibid*., chap. XXVI, p. 710.
[226] *Ibid*., chap. XXVIII, p. 761.
[227] *Ibid*., chap. XXVIII, p. 764.
[228] *Ibid.*, chap. XXIX p. 776.
[229] LY XV, 39.
[230] CHEN Guying, *op. cit.*, chap. XXXI, p. 815.

Malgré l'invention manifeste de ces dialogues, on retrouve notamment les trois grands disciples, qui sont traités différemment : Zigong est un personnage en général négatif qui semble surtout caractérisé par son ambition politique, à la différence de Yan Hui qui, comme Confucius, se présente de manière beaucoup plus ambiguë. Quant à Zilu, il est surtout caractérisé par son indocilité, et par sa mort violente, qui amène la question du danger encouru lorsqu'on sert le souverain.

Cette manière de mettre en scène un Confucius borné mais désireux d'apprendre, puis « converti » par des ermites et enfin porte-parole de différents discours qui ne furent pas le sien se retrouve dans le *Han Feizi* où Confucius parfois moqué par les légistes adopte ailleurs un argumentaire légiste. Ces deux textes n'hésitent donc pas à donner des figurations de Confucius contradictoires, en exagérant à l'extrême tel ou tel trait caractéristique du maître, ce qui explique qu'il puisse apparaître aussi bien comme un ermite que comme un conseiller ambitieux à la recherche d'un souverain qui pourrait l'employer. Par-delà la critique, parfois radicale, qui est contenue dans ces dialogues fictifs, ils manifestent indirectement le caractère incontournable du Maître (qui est ainsi inclus dans une grande partie des débats de l'époque des Royaumes Combattants, y compris dans les courants « non-confucéens ») et la manière dont il a tenté de synthétiser différents pôles (primauté et simplicité des rites, retrait et engagement, inquiétude et joie), synthèse réussie selon Mengzi, qui en parle comme d'une harmonie musicale tenue jusqu'au bout, mais mise en question au cours du *Zhuangzi* par l'éclatement de ces figures contradictoires. Comme nous avons cherché à le montrer à travers cette rapide description des dialogues dans le *Zhuangzi*, cet éclatement est permis par la fictionnalité assumée dans la mise en scène et l'élaboration de rôles que Confucius tient successivement, et par le fait que chaque dialogue fonctionne de manière indépendante, et n'est donc pas intégré à une argumentation qui en donnerait le sens ultime.

b. Les dialogues intégrés dans le *Mengzi* et le *Xunzi*

Le *Mengzi*[231] intègre de nombreuses citations de Confucius introduites par « Maître Kong dit » (孔子曰) et plus rarement (en deux occurrences seulement) par « Zhongni dit » (仲尼曰). Parmi les trente-sept passages du *Mengzi* qui rapportent les paroles ou les gestes de Confucius, vingt se retrouvent dans les *Entretiens* actuels. John Makeham précise que pour les citations proprement dites, qui concernent 28 passages du *Mengzi*, seules 8 se retrouvent dans les *Entretiens*, dont 6 présentent de fortes variations[232]. Plusieurs passages manifestent une recherche d'authenticité, lorsque Mengzi critique la justesse des citations amenées par son interlocuteur (VA, 4 et 8 ; VIIB, 37), et on observe une relative indépendance entre la référence aux paroles de Confucius et le discours mencien[233], même si ces citations font partie intégrante de l'argumentation. Etant intégrées dans les dialogues de Mengzi avec ses disciples ou avec les souverains de son temps, les paroles de Confucius perdent souvent leur forme dialoguée sauf dans deux cas où sont restitués des dialogues avec Zigong (MZ II A, 2) et avec Zilu (MZ V A, 8). Si donc la forme dialoguée est le plus souvent abandonnée dans ces citations, intégrées dans les dialogues proprement menciens, la concision des paroles de Confucius demeure, et la recherche d'authenticité prime sur l'invention.

Cependant Confucius n'est pas seulement convoqué comme figure d'autorité, il est aussi transformé par son inclusion dans le texte du *Mengzi* et les préoccupations de son temps. Ainsi, le Confucius du *Mengzi* est beaucoup moins ambigu que le Confucius des *Entretiens* vis-à-vis de la valeur des princes hégémons. À l'époque de Mengzi, ceux-ci ont adopté des moeurs guerrières extrêmement brutales, et la réprobation de Mengzi est beaucoup plus radicale[234], au point qu'il affirme, en contradiction avec les passages 15 à 17 du chapitre XIV des *Entretiens* : « Les disciples de Zhongni ne parlèrent pas des faits du prince Huan de Qi et du prince Wen de Jin, qui ne furent donc pas transmis aux générations suivantes. »[235]

---

[231] Les références sont données dans l'édition de YANG Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Beijing : Zhonghua shuju, 2005.

[232] Voir le début de son article intitulé « Between Chen and Cai: Zhuangzi and the Analects » *in* R.T. AMES éd., *Wandering at Ease in the Zhuangzi*, Albany, 1998, p. 75-100.

[233] Cela peut signifier également qu'un courant proche de Mengzi a participé à la constitution d'un recueil de propos du maître à l'origine des *Entretiens* actuels.

[234] MZ IA, 7 et IVB, 21.

[235] MZ IA, 7.

Si donc l'on retrouve dans le *Mengzi* le caractère laconique des paroles de Confucius, leur forme dialoguée spécifique s'efface au profit d'une nouvelle forme de dialogue plus proche du débat, et où sont mis en oeuvre différents procédés d'argumentation. Dès lors, les citations de Confucius deviennent l'un de ces procédés. Il apparaît de fait que Mengzi est célèbre à son époque pour sa maîtrise et son goût de l'argumentation (好辯), ce qu'il justifie par la nécessité de défendre la voie de Confucius contre ses adversaires, Yang Zhu 楊朱 et Mozi 墨子 (MZ IIIB, 9).

Au cours des trente-deux chapitres du *Xunzi*[236], dont certains ne sont probablement pas de la main de Xunzi lui-même, la forme dialoguée est peu présente. La grande majorité des chapitres se présente comme un discours argumentatif suivi dont les périodes sont beaucoup plus longues que lorsque l'argumentation est rythmée par l'alternance de questions et de réponses. Les dialogues attribués à Confucius sont pour la plupart rassemblés dans les derniers chapitres[237]. Tous ces chapitres sont considérés comme étant d'origines diverses mais ils montrent une grande cohérence par rapport aux principaux points développés dans l'ensemble du *Xunzi* : l'importance cruciale du rituel, la nécessité d'employer les sages. Les autres chapitres ne font que très rarement intervenir la figure de Confucius. Les citations qui souvent concluent un moment de l'argumentation émanent du Classique des Odes ou du Classique des Documents, qui sont d'ailleurs considérés comme les dépositaires de l'enseignement de Confucius. On peut voir en cela émerger chez Xunzi une tendance à privilégier l'enseignement des Classiques par rapport aux paroles transmises du maître, tendance qui se confirmera et s'approfondira sous les Han.

Confucius, tel qu'il apparaît dans le *Xunzi*, a exercé la fonction de ministre de la justice dans le royaume de Lu, voire aussi celle de premier ministre, fonctions qu'il a occupées de manière éphémère mais où il a pu montrer l'efficacité de sa Voie. Il est également celui qui a transmis l'héritage des grands souverains du début de la dynastie Zhou (les « souverains récents » : 後王 *hou wang*), Wen, Wu et le Duc de Zhou. L'exercice du ministère de la

[236] L'édition utilisée est celle de WANG Xianqian 王先謙, *Xunzi jijie* 荀子集解 , Beijing : Zhonghua shuju, 1997.

[237] Chapitres XXVIII à XXXI. L'organisation du texte tel que nous le connaissons maintenant est l'oeuvre du commentateur Yang Liang 楊倞 de la dynastie Tang. Celui-ci, considérant que ces quatre chapitres sont des compilations produites par des disciples de Xunzi sur la base de sources diverses, les a placés en fin d'ouvrage. Mais d'autres sources, comme la postface du *Kongzi jiayu*, indiquent que Xunzi aurait lui-même produit une compilation de dialogues du maître, sur la base d'une transmission orale.

justice par Confucius permet de poser la question de l'usage des châtiments (dans le chapitre XXVIII). Les dialogues apocryphes cherchent à montrer qu'il en a fait usage, tout en les limitant le plus possible. Ainsi, dès qu'il prend son poste, il fait exécuter un homme puissant et connu qui accumule toutes les forfaitures afin de donner l'exemple et éviter par la suite l'usage des châtiments. Cet acte est mal compris par les disciples qui lui en font reproche et le dialogue rapporte alors la justification donnée par Confucius. Cependant le dialogue suivant le montre dans un autre cas très rétif à l'usage des châtiments envers un fils ayant manqué à la piété filiale : à travers ce dialogue est alors affirmée la nécessité d'éduquer les populations avant tout usage des châtiments. Cette idée, qui sera reprise par les lettrés des Han antérieurs, peut tout aussi bien constituer une limitation radicale de l'usage des châtiments, qu'ouvrir la porte à une absorption par les *ru* de la pensée légiste ou tout au moins de certains de ses postulats.

Pour comprendre l'enjeu représenté par la compilation de ces dialogues apocryphes, il faut préciser que Xunzi inclut dans sa critique des différents courants de pensée une grande partie de la tradition confucéenne des Royaumes Combattants, ainsi Mengzi, mais aussi des disciples directs comme Zizhang, Zixia et Ziyou, par ailleurs souvent associés à la compilation des *Entretiens*, ce qui pourrait expliquer l'absence de toute référence à ce matériau[238]. Il affirme ainsi la préséance d'une lignée très mal connue, représentée par un disciple mystérieux, Zigong 子弓[239]. Selon John Knoblock :

> « Xunzi affirme clairement que seul Zigong a transmis la véritable doctrine du Maître. Les enseignements des sages, Confucius et le Duc de Zhou, sont transmis par les véritables *Ru*, seuls capables de suivre le modèle des Souverains Récents qui met en avant les principes rituels et les devoirs moraux, et attentifs à remplir convenablement leur rôle de ministre et de fils en exaltant leurs supérieurs »[240].

[238] Nous préférons éviter ici de parler déjà de « texte » car il s'agit très probablement d'une collection de propos encore mouvante. Cf. J. MAKEHAM, « On the formation of *Lunyu* as a book », *Monumenta Serica* 44 (1996), p. 1-24.

[239] A ne pas confondre avec le célèbre disciple Zigong 子貢. La majorité des commentateurs considèrent qu'il s'agit de Zhong Gong 仲弓.

[240] J. KNOBLOCK, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford (California) : Stanford University Press, 1988, vol. 1, p. 53 (introduction) : « Xunzi makes it clear that Zigong alone transmitted the true doctrines of the Master. The teachings of the sages, Confucius and the Duke of Zhou, are carried on by the real Ru, who alone are able to follow the model of the Later Kings, who exalt ritual principals and moral duty, who are careful to fulfill their roles as ministers and sons properly, and who esteem their superiors to the utmost. »

Dans ces compilations, les dialogues de Confucius sont le plus souvent « contaminés » par la forme argumentative et la recherche de la concision est manifestement abandonnée, et on ne retrouve aucune de ces « citations » dans les *Entretiens*. Tous les dialogues de Confucius insérés dans les chapitres du *Xunzi,* c'est-à-dire une vingtaine de passages extraits de onze chapitres différents, se retrouvent en revanche dans le *Kongzi jiayu*[241]. La figure du Confucius des *Entretiens* s'efface au profit du Confucius conseiller du souverain et rédacteur des Classiques.

À la différence de ces trois grands types de dialogues mettant en scène Confucius, le *Fayan* élabore non seulement une nouvelle figure du maître liée à sa réflexion sur la méthode et l'étude, mais surtout se construit en référence au texte des *Entretiens* dans sa spécificité littéraire. C'est notamment en tant que philologue que Yang Xiong fait non seulement référence à un homme, mais aussi à un texte, dont l'interprétation est intégrée à une réflexion morale. Cette recherche formelle du *Fayan* est complètement nouvelle par rapport aux « dialogues confucéens » des Royaumes Combattants, ce qui a bien été perçu par les critiques ultérieurs accusant Yang Xiong d'avoir voulu produire de nouveaux Classiques, alors que nul ne songe à accuser Mengzi, Zhuangzi ou Xunzi d'avoir produit et intégré des dialogues apocryphes du maître dans leurs textes.

Pourquoi, dans sa recherche de la cohérence, ou plutôt de la « non-incohérence » (勿雜 *wu za* ou 不雜 *bu za*), assignée comme visée ultime de l'écriture, caractéristique de l'homme saint, Yang Xiong adopte-t-il la forme fragmentaire d'un recueil ancien des paroles du maître et de ses disciples, tout en se situant dans la lignée d'un Zigong ou d'un Mengzi qui par leur maîtrise de l'argumentation surent préserver un accès au maître en « élargissant la Voie » ? Pour tenter de répondre à cette question, nous devons étudier en détail les différents procédés de modélisation du *Fayan* sur les *Entretiens*.

2. L'imitation : problèmes de définition et enjeux.

[241] Cf. R. P. KRAMERS, *K'ung tzu chia yü, the School Sayings of Confucius,* Leiden : E. J. Brill, 1950.

Le terme qui a été le plus souvent utilisé pour décrire l'entreprise du *Fayan*, et que nous utilisons à notre tour, est celui d'imitation (en chinois moderne 摹擬 *moni*). Nous voudrions cependant examiner de plus près cette notion, qui appelle une tentative de définition plus précise. Nous avons vu dès l'introduction que ce procédé d'imitation semblait caractériser l'oeuvre de Yang Xiong toute entière. L'éloge qui conclut le chapitre biographique du *Hanshu* distingue ainsi trois grandes étapes littéraires dans la vie de Yang Xiong, chacune étant caractérisée par une oeuvre de référence : d'abord les *fu* de Sima Xiangru, puis le Classique des Mutations, et enfin le *Lunyu* ; mais si l'on examine de plus près le vocabulaire utilisé dans la partie autobiographique de ce chapitre, le terme de 擬 *ni* (dont il n'est d'ailleurs pas sûr qu'il coïncide parfaitement avec le terme d'imitation) n'apparaît que pour les quatre *fu* composés sous l'influence de Sima Xiangru : « A chaque fois que je composais des *fu*, je prenais pour règle de l'imiter. »[242] Une autre étape apparaît ensuite, celle de l'écriture de pièces poétiques inspirées de Qu Yuan. L'expression utilisée est alors celle-ci : « Je recueillais à tout moment [dans l'écriture du *Fansao*] des expressions du *Lisao* auxquelles je répondais [反 *fan*]. »[243] Quant à l'écriture du *Taixuan*, elle n'est nulle part décrite comme une imitation du Classique des Mutations.

Pour la composition du *Fayan*, le terme utilisé est 象 (*xiang*) : ce vocabulaire d'origine divinatoire indiquerait plutôt l'idée d'une figuration entretenant un rapport de ressemblance profond avec son objet. Dans son introduction au *Taixuan*, Michael Nylan parle d'une « internalisation » des modèles qui seule permet d'en découvrir la valeur divinatoire (c'est-à-dire cognitive et pratique) : « Une identification profonde doit se produire entre celui qui interroge et le(s) auteur(s) du texte divinatoire (pour reprendre les termes de Yang Xiong, l'individu « s'immerge » 潛 dans le sage) jusqu'à ce qu'il devine comment appliquer ces termes énigmatiques à sa propre situation particulière. »[244]

La question de l'imitation est formulée à de multiples reprises dans le texte même du *Fayan*. En donnant une forme, elle est source d'ostentation, nécessaire pour pouvoir

[242] HS 87A / 3515 : 雄每作賦，常擬之以為式.
[243] *Ibid.* : 往往摭離騷文而反之.
[244] M. NYLAN, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung*, Albany : State University of New York Press, 1993, p. 34 : « A close identification must be established between the inquirer and the ancient author(s) of the divination text (in Yang's phrase, the individual « immerses » himself in the sage) until the questioner intuits how to apply the cryptic words on the page to his own particular situation. »

distinguer, mais pose problème lorsqu'elle devient un faux-semblant. Le problème du reflet, du double, abordé notamment les passages 19 à 23 du chapitre VIII, se situe à la fois sur les plans politique, historique et éthique.

Dans le chapitre du *Shitong* sur l'imitation[245], Liu Zhiji montre qu'elle est l'une des grandes questions d'écriture, notamment pour l'écriture historique dont il cherche à rendre compte de manière exhaustive dans cet ouvrage. Tout en reconnaissant la nécessité de la compréhension et de l'usage des modèles, il soulève le problème de l'authenticité de l'imitation, en citant un passage des « Chapitres dispersés du *Zhuangzi* » (莊子逸篇)[246] :

> « Lorsque Zizhang rencontra le Duc Ai de Lu, celui-ci s'en alla en manquant au rituel. Zizhang déclara : « Ce prince aime les officiers-lettrés de la même manière que le Duc Zigao de Ye aimait les dragons. Les gravures qui ornaient ses appartements représentaient toutes sans exception des dragons. Or, il arriva qu'un dragon céleste descendit chez lui, passant sa tête par les fenêtres et balayant de sa queue la grande salle. Dès qu'il le vit, le Duc de Ye perdit tous ses esprits, car en vérité le Duc de Ye n'aimait pas les dragons. Il aimait ceux qui ressemblaient à des dragons sans l'être. »[247]

Ici, celui qui a fait des dragons un pur motif d'ornementation se montre incapable de soutenir la vue d'un dragon vivant. Ce n'est donc pas tant l'imitation d'un modèle qui pose problème que le fait de ne pas en avoir saisi la vie authentique et la véritable ampleur.

Dans les *Palimpsestes*, Gérard Genette distingue avec beaucoup de clarté plusieurs types de « pratiques hypertextuelles » (consistant à créer une oeuvre par imitation ou transformation d'une oeuvre antérieure) parmi lesquelles la transposition, dont il donne la définition suivante :

> « La transformation sérieuse, ou transposition, est sans nul doute la plus importante de toutes les pratiques hypertextuelles, ne serait-ce [...] que par l'importance historique et l'accomplissement esthétique de certaines des oeuvres qui y ressortissent. »[248]

---

[245] PU Qilong, *Shitong tongshi*, p. 201.

[246] Cet ouvrage qui existait encore à l'époque des Tang a aujourd'hui disparu.

[247] PU Qilong, *Shitong tongshi*, p. 209 : 子張見魯哀公，不禮而去，曰：君之好士也，有似葉公子高之好龍。屋室雕文，盡寫以龍，於是天龍下之，窺頭於牖，拖尾於堂，葉公見之，失其魂魄，是葉公非好龍也。好夫似龍而非龍也。

[248] G. GENETTE, *Palimpsestes*, Paris : Le Seuil, 1982, p. 291.

Il ajoute qu'il existe une certaine porosité entre les différents régimes, à savoir la transposition, la parodie et le pastiche, car :

> « À la limite, aucune forme d'hypertextualité ne va sans une part de jeu, consubstantielle à la pratique de remploi de structures existantes. [...] L'hypertexte à son mieux est un mixte indéfinissable et imprévisible dans le détail, de sérieux et de jeu (lucidité et ludicité), d'accomplissement intellectuel et de divertissement. »[249]

En revanche, l'imitation proprement dite se réfère à un genre plutôt qu' à un texte singulier : « On ne peut imiter qu'un genre (un corpus traité, si mince soit-il, comme un genre) – tout simplement, et comme chacun le savait d'avance, parce qu'imiter, c'est généraliser. »[250]

Le *Fayan* devrait donc être désigné plus précisément comme une transposition car il exploite dans son écriture la singularité formelle des *Entretiens*, tout en se déplaçant du recueil de fragments à l'oeuvre d'un auteur. Un tel déplacement se manifeste notamment par un renforcement des effets de composition et l'ajout d'une progressivité dans le texte[251]. Dans le même temps, cet acte de transposition modifie le regard porté sur le texte transposé, et c'est probablement avec le *Fayan* que les *Entretiens* deviennent effectivement un genre, dont les recueils de propos (*yulu* 語錄) ultérieurs s'inspireront.

Le jeu sérieux qui est proposé par le *Fayan* implique d'emblée le lecteur et manifeste à la fois la maîtrise consommée des diverses dimensions littéraires et l'autonomie accordée à l'écrit qui peut développer à lui seul une connaissance et une vie morale. Ainsi, Yang Xiong conclut-il le chapitre II, qui porte principalement sur la question de l'écrit en commençant par sa propre expérience d'écrivain d'éloges, en affirmant que la recherche de la sainteté peut se faire auprès d'un homme saint ou bien auprès des textes : « Lorsqu'il existe [un homme saint], alors c'est l'homme. Lorsqu'il n'est pas là, alors ce sont ses écrits, le principe est le même. » (FY II, 21)

L'art de la transposition cultivée par le *Fayan* se double d'une nécessité de se rapporter à Confucius, décrit comme une porte, un accès. Cette recherche d'un accès doit être replacée dans une critique plus générale de la « prolifération » des commentaires doublée

[249] *Ibid.*, p. 557-558
[250] *Ibid.*, p. 111.
[251] Cf. *infra*, II, B, 2.

d'une spécialisation des lettrés sur un seul Classique, voire sur une seule lignée exégétique de tel Classique, et de l'engagement croissant des *ru* dans la cour impériale qui fait de l'étude des textes un moyen pour obtenir un poste élevé :

> « Celui qui aime les écrits mais qui n'en saisit pas l'essentiel en se rapportant à Confucius devient un étalage de livres. Celui qui aime les discours mais qui n'en saisit pas l'essentiel en se rapportant à Confucius devient une clochette à discours. L'homme de bien parle sans divaguer et écoute sans complaisance. Où est la divagation naît la confusion, où est la complaisance naît la partialité. Il arrive que celui qui transmet l'enseignement juste s'égare momentanément dans une traverse ou une erreur mais il n'est jamais arrivé que celui qui transmet erreurs et traverses connaisse même momentanément l'enseignement juste. » (FY II, 14)

La transposition ne se réduit donc pas à une modélisation formelle, mais elle est associée à cette nécessité de passer par le Confucius des *Entretiens*.

B. Etude des procédés de référence.

La lecture du *Fayan*, en tant qu'événement, vient sauf exception après la lecture des *Entretiens*, et le lecteur est alors partout happé par une « atmosphère de ressemblance et de résonance »[252]. Nous tenterons ici d'abord de distinguer les différents procédés à l'oeuvre dans cette atmosphère de ressemblance, en proposant une description de chacun d'entre eux par la comparaison des deux textes. Cette démarche de comparaison comporte un risque, qui est de présenter le *Fayan* comme un texte secondaire, parce que second. C'est souvent l'impression qui se dégage des relevés systématiques des ressemblances entre les deux textes[253]. Nous tâcherons donc de ne pas séparer ces ressemblances de l'invention et des enjeux propres au *Fayan*.

Par référence on entend d'abord la citation ou l'allusion. Le *Fayan* ne fait que très rarement usage de la citation, mais procède le plus souvent par allusion. L'allusion se

[252] Pour reprendre l'expression de W. BENJAMIN dans *Ecrits français*, Paris : Gallimard, 2003, p. 337.

[253] On trouve un tel relevé dans l'ouvrage de LAN Xiulong 籃秀龍, *Yangzi Fayan yanjiu* 揚子法言研究, Taibei : Wenjin chubanshe, 1989, p. 202-205.

signale par l'intégration dans le texte de notions ou d'expressions caractéristiques d'un autre texte, ainsi la notion d' « amour de l'étude » (好學 *hao xue*) qui est convoquée pour traiter les questions contemporaines de Yang Xiong mais qui établit immédiatement un lien avec les *Entretiens*. Ce procédé de référence par la reprise de « mots-clefs » est en fait élargi à plusieurs textes.

L'examen dans un texte des références à d'autres textes (son intertextualité) par la citation, l'allusion ou le pastiche, apparaît comme une tâche sans fin, et, ce qui est plus préoccupant, pourrait se ramener à une dissection sans avantage pour l'interprétation. Gérard Genette décrit ainsi cette difficulté dans *Palimpsestes* :

> « Je puis également traquer dans n'importe quelle oeuvre les échos partiels, localisés et furtifs de n'importe quelle autre, antérieure ou postérieure. Une telle attitude aurait pour effet de verser la totalité de la littérature universelle dans le champ de l'hypertextualité, ce qui en rendrait l'étude peu maîtrisable ; mais surtout, elle fait un crédit, et accorde un rôle, pour moi peu supportable, à l'activité herméneutique du lecteur – ou de l'archilecteur. »[254]

Dans le cas du *Fayan*, il faudrait mener cet examen, non seulement par rapport au *Lunyu*, mais aussi par rapport au *Mengzi*, au *Shiji*, au *Yijing* et au *Shijing* qui jouent un rôle important dans les différents chapitres. De plus, notre texte ne passe que très rarement par la citation d'une phrase, mais plutôt par l'enchâssement de mots ou d'expressions qui renvoient à d'autres textes, car ils ont été « inventés » par ceux-ci. Ce procédé est directement lié à la nécessité de saisir l'essentiel (精 *jing*), ce qui dans la pratique de l'allusion consiste à saisir le « noyau dur » d'un texte, sous la forme d'une expression très brève en un ou deux caractères. Cela rend la délimitation entre textualité et inter-textualité assez difficile. Ce tissage des références est tout autre chose qu'un syncrétisme si l'on en croit le souci plusieurs fois exprimé par Yang Xiong de s'éloigner de l'incohérence (雜 *za*). Il ne s'agit pas de concilier des traditions concurrentes. Le corpus des Classiques lui-même est conçu chez Yang Xiong comme un corpus unifié et cohérent (contre la division des écoles exégétiques) mais aussi comme un modèle auquel peuvent et doivent se mesurer les textes « non-classiques ». Dès lors, la valeur ultime conférée aux Classiques comme modèle ne se double pas du rejet des autres textes, notamment ceux des Royaumes Combattants, bien au contraire.

---

[254] G. GENETTE, *op. cit.*, p. 18-19.

La principale différence qui existe entre la référence aux *Entretiens* et la référence aux autres textes est que la première s'exerce de manière ouverte et déclarée. Pourtant, alors que tous les autres textes font l'ojet d'au moins une mention explicite, ainsi les Cinq Classiques, cités à plusieurs reprises, le *Mengzi*, le *Xunzi*, le *Shiji* (*Taishi gong)*, ou critiqués nommément, ainsi le *Laozi* et le *Zhuangzi*, le *Lunyu* n'est jamais explicitement désigné dans le *Fayan*. Il est seulement fait mention une fois du « *chuan* (傳) » pour introduire la seule citation des *Entretiens*[255]. Comme nous l'avons vu dans l'introduction de ce chapitre, ce texte ainsi que son titre étaient pourtant bien établis à l'époque de Yang Xiong. La référence au *Lunyu* dans le *Fayan* procède donc de telle manière qu'elle semble presque incompatible avec la citation. Le *Lunyu* est convoqué uniquement par certains mots-clefs isolés, et plus profondément en tant que mode de présentation d'une vie d'étude sous la forme de réflexions brèves et d'échanges avec les disciples ou les contemporains. La seule déclaration explicite du projet de Yang Xiong se trouve donc dans sa biographie[256].

Ce qui caractérise le mieux la parenté entre les deux textes ne tient donc pas de la citation ni de l'imitation au sens propre du terme mais relève plutôt d'un procédé de transposition que nous étudierons donc tout d'abord, dans ses différents aspects. Nous aborderons ensuite les allusions aux *Entretiens* dans le *Fayan* dans la mesure où elles nous permettent de mieux comprendre les enjeux de cette transposition.

1. Le ton des *Entretiens* et du *Fayan*

a. L'oralité

[255] FY XIII, 17.
[256] Celle-ci étant en grande partie une autobiographie, il semble que Yang Xiong ait également innové en matière d'usage des textes, prenant soin de rédiger lui-même un récit autobiographique pour éclairer son oeuvre, un peu à la manière de Sima Qian avant lui dans sa « Lettre à Ren An ».

Pour décrire la forme des *Entretiens*, Christoph Harbsmeier propose le terme de « non-argumentative conversationalism »[257], expression complexe qui montre bien indirectement la difficulté à caractériser cette forme. Plutôt que de la caractériser négativement comme « non-argumentative », nous voudrions parler ici plutôt de son laconisme, qui ne vise pas à l'élaboration de maximes bien frappées, mais à restituer une parole dite, en multipliant les marques d'oralité, notamment à travers l'usage intensif de particules grammaticales qui ont pour principale vocation d'indiquer le ton. On a souvent considéré que le *Fayan*, en reprenant l'usage de ces particules, faisait preuve d'un archaïsme regrettable[258]. Or, elles ne doivent peut-être pas tant être rattachées à une époque déterminée qu'à un style d'écriture. Les oeuvres produites sous les Han prenant la plupart du temps la forme de traités argumentatifs ou de commentaires linéaires, elles utilisent de manière certes moins intensive ce type de particules, qui n'appartiennent pas pour autant à un état révolu de la langue. En tant que signes jouant un rôle proche de celui de la ponctuation, elles indiquent avant tout un rythme. Le fait que l'usage de ces particules s'inspire d'un autre texte nous intéresse particulièrement car on s'aperçoit dès lors que l'oralité du *Fayan* ne tient pas à une transcription de conversations réelles avec des contemporains (dans un supposé « langage ordinaire »), mais à la référence à un autre texte, et que dès lors, l'oralité y est inséparable de l'écrit.

Il faut dans un premier temps comprendre l'oralité du *Fayan* par l'importance donnée à la « parole dite » (言 *yan*) :

---

[257] « Confucius Ridens: Humor in the Analects », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50/1 (1990), p. 156 n. 63.

[258] L'opinion de l'éminent Burton Watson, exprimée dans son ouvrage fondamental d'histoire de la littérature chinoise ancienne, a probablement été très influente de ce point de vue. Il y dénonce la « prétention » du style du *Fayan* et considère l'évaluation des figures marquantes de son époque comme « une sorte de bavardage pédant » : cf. B. WATSON, *Early Chinese Literature*, New York & Londres : Columbia University Press, 1962, p. 137 : « Unfortunately he copied not only the fragmentary, conversational tone of the *Analects*, but also its actual style and diction, which by his own day were far removed from the ordinary language of the time. [...] This fact, which gives the work a somewhat stiff, pretentious tone, helps to account for its lack of general appeal, as well as the fact that, though Yang Hsiung at times deals with serious philosophical questions, he at other times wanders off into a kind of pedantic chitchat on the intellectual and literary figures of his time. » B. Watson semble ici emboîter le pas de la majorité des critiques chinois du XX^e^ siècle. D. KNECHTGES parle très justement du « dégoût quasi-universel pour les poèmes de Yang Xiong dans la critique chinoise moderne » (« almost universal distaste for Yang Hsiung's poems in modern chinese criticism » : cf. *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung*, Cambridge University Press, 1976, p. 109), dégoût que sa propre oeuvre critique dissipe d'ailleurs admirablement bien.

> « Ne pas parvenir à saisir le coeur d'une parole, ne pas parvenir à saisir la parole dite d'un écrit, quel écueil ! Seul l'homme saint saisit l'articulation des paroles et la constitution des textes, les éclairant au plein jour, les roulant dans le flot des grands fleuves, ce flot immense auquel nul ne résiste ! Rien ne vaut la parole lorsque face à face, dans la rencontre de deux voix, il faut exprimer les aspirations qui sont au centre du coeur, et leur faire traverser le bavardage des hommes. Rien ne vaut le texte pour enrouler les faits du monde, garder en mémoire une longue durée et éclairer une vaste étendue, donner une compréhension de l'obscurité d'un passé lointain, et dégager une expression de la confusion des contrées les plus éloignées. C'est pourquoi la parole est le son du coeur et le texte le tracé du coeur. [...] » (FY V, 13)

La reconstitution d'un « face-à-face » constitue bien ici un dépassement du « bavardage », et la « parole dite » n'est pas à opposer à l'écrit, mais se situe au coeur de l'écrit. En utilisant la notion assez floue d'oralité à propos du *Fayan*, nous entendons donc désigner une association de la parole dite (*yan*) et de l'écrit (*shu*) dirigée par une recherche du laconisme. Il ne s'agit donc pas d'une conception du texte comme notation d'un discours ou reflet d'une rhétorique de la persuasion.

De quelle manière cette oralité est-elle donc inscrite dans le texte ? Le procédé le plus récurrent dans le *Fayan* consiste à utiliser les tournures orales qui dans les *Entretiens* permettent de noter la parole brève du maître en en suggérant également le ton. Si l'on en croit la biographie du *Hanshu*, des échanges réels entre Yang Xiong et ses contemporains sont à la source de l'écriture du *Fayan*[259]. Il faut alors en déduire que le travail d'écriture s'est orienté vers la plus grande économie possible et non pas vers la restitution de discussions réelles par l'élaboration d'une mise en scène, la mention du lieu, du moment ou des personnages. Les tournures orales inspirées des *Entretiens* donnent la plus grande place à l'exclamation et à l'interrogation, procédé qui implique un auditeur pris à partie même alors qu'il s'agit d'une proposition isolée.

La notation de l'exclamation est fréquemment renforcée par la répétition[260], à la manière des *Entretiens*. Elle recouvre un large spectre d'expression, de l'admiration à l'indignation,

[259] HS 87B / 3580 : « Des gens venaient parfois interroger Yang Xiong, et celui-ci leur répondait en se tenant à une règle (用法) ; il composa treize chapitres sur le modèle des *Entretiens*, et donna à cette oeuvre le titre de *Fayan*. »

[260] Ce procédé est récurrent dans le *Fayan*. Répétition avec la particule exclamative 乎 *hu* : FY I, 12 et 22 ; FY II, 11 et FY VI, 11 ; répétition avec la particule exclamative 哉 *zai* : FY I, 10 ; FY II, 10 ; FY V, 5 ; FY

du soupir à l'exhortation. Ainsi ce passage où l'exclamation souligne l'importance particulière que Yang Xiong donne à l'inscription :

> « Quelqu'un pose une question sur les inscriptions.
> – L'inscription ! L'inscription ! C'est l'attention qui lui donne toute sa portée. » (FY III, 4)

Ou bien la répétition des noms de deux fondateurs du légisme, Han Fei et Shen Buhai, qui quitte complètement le domaine de l'argumentation pour ne conserver qu'une expression d'indignation :

> « – Les lois proposées par Shen Buhai et Han Fei ne sont-elles pas des lois ?
> – Les vraies lois sont celles de Tang, Yu et Cheng Zhou. Quant à celles de Shen et de Han ! Quant à celles de Shen et de Han ! » (FY IV, 24)

Une autre marque de l'oralité inspirée des *Entretiens* est la forme « interro-négative ». Nous entendons par ce terme désigner ces questions qui n'attendent aucune réponse, mais qui suggèrent la présence d'un interlocuteur alors que celui-ci n'est pas mentionné. Le modèle en est les trois questions qui ouvrent les *Entretiens* :

> « Pratiquer ce que l'on étudie en toute occasion, n'est-ce pas un grand plaisir ? Avoir des amis qui viennent de loin, n'est-ce pas une grande joie ? Ne pas s'attrister de rester méconnu des autres, n'est-ce pas le fait de l'homme de bien ? » (LY I, 1)

Cette forme inspirée des *Entretiens* est très présente dans le *Fayan*. On la retrouve ainsi dans cette présentation, également en trois temps, des transformations du dragon[261] :

> « [...] Si le moment n'est pas encore arrivé, il reste plongé, n'est-il pas pur ? Mais lorsque c'est le moment, il s'élève, n'est-il pas profitable ? Porter en soi la plongée et l'élevation, et les mettre en oeuvre au bon moment, n'est-ce pas bénéfique ? » (FY VI, 17)

Mais cette oralité inspirée des *Entretiens* change de sens dans le *Fayan* du fait qu'elle s'accompagne d'un double anonymat, celui du maître, ou de l'hôte, et celui de

---

VII, 23 ; FY X, 3 et FY XI, 17. La particule exclamative est parfois aussi insérée entre les deux mots répétés, par exemple 雜乎雜 (FY V, 16) et 辰乎辰 (FY VI, 13).

[261] On retrouve cette forme en « 不亦 ... 乎 ? » dans les passages suivants notamment : FY III, 14 ; FY VI, 10 ; FY VII, 18 ; FY XIII,19.

l'interlocuteur. La modélisation du *Fayan* sur les *Entretiens* passe donc par la reprise de ses tournures orales, et non par la mise en scène d'un échange personnel entre un maître singulier et des disciples : l'anonymat des interlocuteurs de Yang Xiong est complet sauf dans un cas où un interlocuteur est désigné comme un « spécialiste du renseignement » (FY IV, 21). Yang Xiong lui-même reste anonyme et sa prise de parole est indiquée en creux par l'absence de toute mention du type « quelqu'un dit ». Quelques éléments biographiques apparaissent cependant par endroits, comme l'évocation de l'enfant trop tôt disparu ou le rappel par un interlocuteur de Yang Xiong de son « oeuvre de jeunesse », mais on ne peut les comparer à l'abondance des notations biographiques par lesquelles se révèle au cours des *Entretiens* la singularité du maître. Cet anonymat de l'auteur et de ses interlocuteurs contraste avec le foisonnement des personnages historiques mentionnés au cours des échanges, et bien cités par leur nom cette fois-ci. C'est parfois même le *Fayan* qui donne un nom à certains personnages peu connus, ainsi Baobo Lingzhi et Li Zhongyuan.

Dans les *Entretiens*, l'oralité est accentuée par la mise en situation de la parole du maître et des disciples. De nombreuses indications sont données, sur le disciple auquel le maître s'adresse, sur l'action qui provoque sa parole, sur la réaction du disciple, etc. En revanche, le déroulement de l'échange ne fait l'objet d'aucune mise en scène dans le *Fayan*. Seuls deux passages du premier chapitre indiquent la réaction de l'interlocuteur anonyme : « d'un air étonné » (FY I, 8), « en sursautant » (FY I, 23). On peut donc dire que Yang Xiong ne conserve que les marques linguistiques de l'oralité et non la mise en scène de cette oralité. Cette restitution de l'oralité qui se double d'une réduction maximale de toute restitution ou invention des circonstances singulières d'un dialogue réel distingue très nettement le *Fayan* d'autres formes dialoguées : Les *Entretiens* tentent de restituer des échanges ayant eu lieu entre des personnages réels ; le *Zhuangzi* développe une mise en scène des dialogues entre des personnages inspirés de personnages réels ou des personnages se présentant d'emblée comme fictifs. Certaines oeuvres de Yang Xiong lui-même, ainsi le *Changyang fu* qui se présente sous la forme d'un dialogue entre « Forêt des pinceaux » et « Messire Encre », ou encore le *Zhu Pin fu*, dans lequel Yang Xiong se met lui-même en scène dialoguant avec la Pauvreté personnifiée se rapprocheraient de ces dialogues confrontant des personnages singuliers, presque des « rôles ».

L'anonymat cultivé par le *Fayan* impose une transformation profonde à la situation classique de l'entretien entre un maître et des disciples ou entre un conseiller, parfois assimilé au maître, et un souverain, qui est alors invité à se comporter en disciple. Il y a dans cette forme adoptée par le *Fayan* une tentative extrêmement neuve d'universaliser la réflexion éthique confucéenne en déplaçant le point focal du souverain vers le soi, notamment par l'anonymat de l'interlocuteur. A l'inverse, le modèle proposé par les traités rituels et par des textes de l'époque Han comme le *Chunqiu Fanlu* place le souverain au centre de la situation d'enseignement car c'est son comportement rituel et moral qui doit s'étendre à l'ensemble du corps social. Ainsi dans ce dernier texte, l'étude et l'interprétation des annales *Chunqiu* sont orientées avant tout vers l'édification du souverain[262]. En revanche, grâce à l'anonymat du questionnant et du répondant, le *Fayan* se passe de toute autorité identifiée.

Malgré cet anonymat, le texte est parcouru par une tonalité très personnelle, qui se manifeste principalement par un usage intensif de la première personne.

En effet, comme dans les *Entretiens*, la première personne est récurrente dans le *Fayan* : Les deux pronoms qui la désignent sont 吾 (*wu*) et plus rarement 我 (*wo*). Ce dernier pronom est souvent utilisé pour désigner le moi logique (« moi » par opposition aux « autres »)[263] ou le nous collectif[264]. En revanche 吾 (*wu*) désigne quasiment sans exception le « je » singulier[265]. Dans le *Fayan*, une trentaine de passages font intervenir ce « je » comme lieu d'une expérience personnelle : « j'ai entendu / j'ai appris » (吾聞 : au moins cinq occurrences) ; « j'ai vu » (吾見 : au moins huit occurrences) ; ainsi que diverses expressions comme « mon maître ancien (吾先師) », « mes disciples (吾徒) » etc., ce qui le rapproche fortement des *Entretiens*, où le « je » de Confucius est omniprésent, tout en étant plus singularisé du fait des notations d'ordre biographique. Dans le *Fayan*, l'anonymat ne permettant pas de situer les interlocuteurs, Yang Xiong ne se positionne ni en maître ni en conseiller, mais semble inventer une nouvelle figure qui se rapprocherait de

[262] Cf. SU Yu 蘇輿, *Chunqiu Fanlu yizheng* 春秋繁露義證, Beijing : Zhonghua shuju, 1996, chap. 17, p. 160 : « Celui qui possède un pays ne peut pas ne pas étudier le *Chunqiu*, car s'il ne l'étudie pas il ne saura pas voir les dangers qui l'entourent de toutes parts, il ne comprendra pas quelle est la grande commande du pays et quelle est la lourde responsabilité du souverain. » 有國家者不可不學春秋，不學春秋，則無以見前後旁側之危，則不知國之大柄，君之重任也。

[263] Ainsi dans les passages suivants : FY I, 5 et 23 ; FY, V, 24.

[264] Ce nous collectif apparaît notamment dans les passages du chapitre XIII portant sur les relations avec les peuples de la steppe : FY XIII, 28 et 30.

[265] Sauf dans les passages suivants qui prennent la forme d'une hypothèse : FY IX, 7 ; FY XII, 7.

l'auteur, en adoptant cependant une forme question/réponse où celui qui est visé à travers l'interlocuteur commence à ressembler fortement à un lecteur.

b. Les fragments d'un enseignement oral : concision et lacune.

L'usage de la notion de fragment à propos d'un texte comme celui des *Entretiens* présente une difficulté particulière car nous parlons alors de fragments dans un tout autre sens que, par exemple, à propos du *Xinlun* 新論 de Huan Tan 桓譚[266]. Les *Entretiens* rassemblent en effet les fragments d'un enseignement oral et non d'un texte qui aurait connu un état antérieur plus complet. L'aspect fragmentaire est donc à ramener non aux vicissitudes de la transmission d'un écrit mais à la divergence des mémoires et des points de vue selon les différentes lignées de disciples et à la diversité des époques de consignation de l'enseignement oral. Par ailleurs, certains passages des *Entretiens* présentent une formulation qui se rapproche de l'énigme résistant « d'avance » à toute entreprise herméneutique, sans que l'on puisse nécessairement attribuer ce caractère énigmatique à une lacune de la transmission. Dans certains cas, il s'agit assurément d'une forme d'économie de la parole :

> « Le maître : "Can ! Ma voie est parcourue par une unité. " Zengzi : "Oui." Une fois le maître sorti, les disciples demandent à Zengzi : "Qu'est-ce que cela veut dire ?" Zengzi : "La voie du maître, c'est loyauté et réciprocité, voilà tout. " »[267] (LY IV, 15)

En lançant ce « coin » à Zengzi, le maître semble attendre qu'il trouve les trois autres. Zengzi répond au défi herméneutique une fois le maître parti et sur la demande d'autres disciples. Cependant la même phrase, prononcée dans un contexte différent, est adressée à Zigong, qui ne propose aucune explication (LY XV, 3).

---

[266] Le texte actuel a été reconstitué partiellement à partir des extraits trouvés dans les différentes compilations encyclopédiques anciennes comme le *Taiping yulan* 太平御覽 et *le Qunshu zhiyao* 群書治要.

[267] 子曰： 「參乎！吾道一以貫之。」 曾子曰：「唯。」 子出， 門人問曰：「何謂也？」 曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

D'autres passages, relativement rares, apparaissent effectivement plutôt comme lacunaires. Ainsi ce passage : « Rares sont ceux qui perdent à aller à l'essentiel »[268] a été, en l'absence de toute précision sur le contexte ou la circonstance, interprété de plusieurs manières bien différentes. Ou bien, plus loin : « Ils sont sept hommes à l'avoir fait »[269]. Le texte n'indique pas qui sont ces sept hommes. Ici la concision du fragment se double d'un aspect lacunaire particulièrement marqué, mais dont l'on ne peut décider finalement s'il est volontaire ou non. Dans le cas précis de ce dernier passage, le silence sur l'identité de ces sept hommes est peut-être à rapporter au sujet abordé dans les passages précédents, qui est le retrait sous ses différents modes.

Le laconisme des dialogues des *Entretiens* a été critiqué sous les Han postérieurs par Wang Chong 王充 (27 – *c*. 100) dans son *Lunheng* 論衡[270]. Un tel laconisme n'est selon lui que le résultat d'un défaut, à savoir le défaut de questions et d'objections de la part des contemporains de Confucius. Ainsi écrit-il en ouverture du chapitre intitulé « Questions à Confucius 問孔 » :

> « Les lettrés de notre époque préfèrent se fier entièrement à leur maître et dire oui à tout ce qui est ancien ; ils croient que les paroles des sages et des saints sont toutes absolument justes [...]. Or lorsque les sages et les saints prirent leur pinceau pour écrire des textes, on ne peut pas dire qu'ils atteignirent complètement l'authenticité, et pourtant ils usèrent de leur esprit avec la plus grande attention. Que dire alors de paroles jetées et fragmentées ? Comment pourraient-elles être toutes justes ? Cela est impossible, c'est seulement que les contemporains n'ont pas su faire des objections. D'autres paroles étaient justes mais leur sens profond était difficile à percevoir et alors c'est que les contemporains n'ont pas su poser des questions. » [271]

---

[268] LY IV, 23 : 以約失之者鮮矣.

[269] LY XIV, 37 : 作者七人矣.

[270] Cf. ONIMARU Tadashi 鬼丸紀 (CHEN Jinghui 陳靜慧 trad.), « Wang Chong *Lunheng* yu *Lunyu* de guanxi » 王充論衡與論語的關係 (« Le rapport du *Lunheng* de Wang Chong aux *Entretiens*), *in* LIN Qingzhang 林慶彰 éd., *Jingxue yanjiu luncong* 經學研究論叢 (« Recherches sur les études classiques »), Taibei : Xuesheng shuju, 2000, p. 291-306. L'auteur distingue dans cet article trois domaines où Wang Chong se montre critique vis-à-vis des *Entretiens* : la notion de destinée (*ming*), le service du souverain, et enfin le mode d'expression.

[271] *Lunheng suoyin*, Beijing : Zhonghua shuju, 1994, chap. XXVIII « Wen kong », p. 1386 : 世儒學者，好信師而是古，以為賢聖所言皆無非 [...] 夫賢聖下筆造文，用意詳审，尚未可謂盡得實，況仓卒吐言，安能皆是？ 不能皆是，時人不知難。或是，而意沉難見，時人不知問。

Ce point de départ est significatif d'une vision « en négatif » des *Entretiens* comme texte où il manque quelque chose. Wang Chong passe ensuite à une critique des disciples qui n'étaient selon lui guère plus doués que les lettrés de son époque car ils ne savaient pas non plus questionner ou réfuter Confucius, d'où les problèmes de compréhension des *Entretiens* qu'il doit à présent s'attacher à résoudre. C'est une démarche quasiment inverse à celle de Yang Xiong, qui prend cette fragmentation du texte pour modèle. Si dans nos textes imprimés modernes, la fragmentation est rendue visible par l'espace vide qui entoure chaque « morceau » du texte, elle s'opère dans le *Fayan* à la fois par l'usage des termes de ponctuation (la présence ou non du terme 曰 *yue*) et, au niveau sémantique, par le passage à une autre thématique ou un autre point de vue.

S'agissant du *Fayan*, nous devons donc utiliser le terme de « fragment » avec encore plus de précautions dans la mesure où il s'agit d'une fragmentation volontaire, qui par endroits exploite l'aspect lacunaire du fragment pour en faire un art de l'ellipse. En effet, chaque chapitre du *Fayan* comporte quelques passages où le laconisme se double d'une « lacune » voulue : aucune indication n'est donnée sur le contexte ou l'objet auquel il est fait référence. Ainsi, à la suite d'un groupe de passages portant sur la composition de textes :

> « Porter le vêtement du haut sans celui du bas, ou le vêtement du bas sans celui du haut, je ne comprends pas comment cela est possible. Seule l'union du haut et du bas concorde ! » (FY V, 22)

Ici, l'expression métaphorique ne donne pas elle-même la clef de sa lecture, et le lecteur est alors appelé à un effort d'interprétation des signes.

Un autre passage, qui apparaît cette fois-ci dans un ensemble de passages traitant du reflet, fait reposer l'ellipse non sur l'usage de la métaphore (l'arc vermillon et la flèche noire sont des insignes) mais sur la construction grammaticale, avec l'usage d'un pronom (之) dont le référent n'apparaît pas :

« L'arc vermillon et la flèche noire, cela ne signifie pas qu'on la [le ? / les ?][272] possède. » (FY VIII, 21)

Ce type de passage montre que Yang Xiong fait effectivement usage de « paroles subtiles » (*wei yan* 微言), à travers une expression atténuée et non un langage codé.

En dehors même de ces passages elliptiques, la fragmentation sur le modèle de celle d'un recueil de propos confère au texte un caractère labyrinthique et implique une lecture où de multiples cheminements sont possibles. Peut-être ce mode de présentation permet-il à Yang Xiong d'éclater les points de vue, de manière cohérente avec sa compréhension de la métamorphose et de l'irréductible complexité qui semble dominer sa vision aussi bien de la vie éthique[273] et politique[274] que des processus historiques[275].

c. L'humour dans les Entretiens et le Fayan.

L'humour et l'ironie sont très présents dans le *Fayan* comme ils l'étaient dans certains de ses *fu*[276]. Ils semblent pourtant faire l'objet d'une critique à travers celle des « bons mots » qui firent la célébrité de l' ermite de Cour (朝隱) Dongfang Shuo 東方朔. Ce personnage est l'objet d'un long passage à la fin du chapitre XI :

---

[272] Pour l'interprétation de ce passage, et le choix fait entre ces différentes possibilités, nous renvoyons à la traduction.

[273] Nous faisons référence à sa conception du mélange entre bon et mauvais, étudiée plus loin : cf. *infra*, III, A, 2, c.

[274] Cet aspect est abordé à travers les notions de loyauté et d'érémitisme politique qui prennent chacune selon Yang Xiong des formes contradictoires : cf. *infra*, III, B, 3 et 4.

[275] L'impossibilité de ramener les événements historiques à un seul facteur est abordée dans le chapitre III, B, 5. Nous n'avons pas pu aborder la question d'un lien éventuel qui unirait cette vision du « mélange » et la théorie cosmologique du ciel sphérique (*huntian*) à laquelle Yang Xiong s'est rallié après avoir d'abord préféré celle du *gaitian*. Il semble d'ailleurs que Yang Xiong ait écarté la méthode consistant à établir des correspondances entre les constantes du cosmos et celles de la vie éthique et sociale, ce que reflèterait dans l'ensemble de son oeuvre la disjonction entre le *Taixuan* et le *Fayan*. Comment dès lors s'établissent les liens éventuels entre ces deux niveaux ? La réponse à cette question est l'un des objectifs de la thèse de M. K. BARNETT intitulée *The Han Philosopher Yang Xiong : an appeal for unity in an age of discord* (1983). L'auteur recherche l'enjeu commun des deux oeuvres dans la notion d' « organicisme ».

[276] Les *fu* de Yang Xiong constituent une partie du corpus étudié par D. R. KNECHTGES dans son article intitulé « Wit, Humor and Satire in Early Chinese Literature (to A.D. 220) », *Monumenta Serica* 29 (1970-71), p. 79-98.

« [...] – Pourquoi le renom de Dongfang Shuo dépasse-t-il ainsi la réalité ?
– Ses réponses et ses saillies ressemblent à de l'excellence, ses ressources jamais à court ressemblent à de la sagesse, ses conseils directs ressemblent à de la droiture, sa vertu contournée ressemble à du retrait.
– A quoi tient son renom ?
– A une parfaite maîtrise de la plaisanterie.
– De qui s'inspire-t-il ?
– Il se détourne de Bo Yi et préfère en tout la soumission, il se sert de la tradition des ermites pour amuser son monde, c'est le phénix des beaux parleurs !
– Liuxia Hui n'était-il pas aussi un ermite de cour ?
– L'homme de bien a parlé de son manque de respect. Les anciens élevaient les affamés resplendissants, et déconsidéraient les ermites rétribués. » (FY XI, 21)

L'art de la plaisanterie pratiqué par Dongfang Shuo est ici associé à une forme de soumission qui revêt le masque de l'érémitisme[277]. En effet, le bon mot fait partie de l' « arsenal » de persuasion, et il est alors ciselé exclusivement dans le but d'emporter l'adhésion du souverain. L'un des bons mots les plus efficaces de ce point de vue fut celui par lequel Mao Jiao s'attira les bonnes grâces de l'empereur Qin Shihuang, mais Yang Xiong en décrit ainsi les limites :

« [...] Quant à Mao Jiao, il a su se préserver bien qu'il soit allé à l'encontre des ordres : il a certes montré une grande habileté rhétorique, mais il s'est amusé à brosser les dents du tigre. » (FY X, 17)

L'habileté rhétorique et ses « bons mots » oscillent donc selon Yang Xiong entre soumission (dans les périodes favorables) et risque inconsidéré (dans les périodes de violence comme le règne de Qin)

[277] On trouve également une critique de Dongfang Shuo chez Huan Tan, qui refuse de lui donner ce nom de sage qui lui est généralement attribué, disant que c'est à la fois méconnaître Dongfang Shuo et méconnaître les vrais sages des époques récentes (後賢). Cf. *Huanzi Xinlun*, p. 8 : « Dongfang Shuo prétendait emporter l'adhésion par ses arguments un peu courts et ses paroles superficielles, et tous considèrent effectivement qu'il était d'une grande intelligence, qu'aucun des sages récents n'a atteinte. Je dis ceci : Certains confondent le renard et la loutre, le petit et le grand luth. En cela, non seulement ils méconnaissent le renard et le grand luth mais aussi la loutre et le petit luth. De même, non seulement on discourt [à tort] sur Dongfang Shuo, mais en plus on méconnait les sages des époques récentes. » 東方朔短辭薄語以謂信驗人皆謂朔大智後賢莫之及譚曰人有以狐為狸以瑟為箜篌此非徒不知狐與瑟又不知狸與箜篌乃非但言朔亦不知後賢也。

L'humour du *Fayan* s'inspire là aussi des *Entretiens*[278] où l'ironie du maître est indissociable d'une critique corrosive. Cela apparaît clairement dans ce passage :

> « Le maître : "[Ces grands hommes] dont la contenance impressionnante recouvre la faiblesse du coeur me font penser, parmi les hommes de peu, aux perceurs de murs et passes-murailles !" » (LY XVII, 12)

Le *Fayan* tisse un lien explicite avec ce trait d'humour en en reprenant l'expression-clef :

> « [...] Qui peut dire que Lü Buwei était un homme perspicace ? Il a échangé l'essentiel [sa vie et sa famille] pour un royaume. Mais si Lü Buwei fut un bandit, il fut le phénix des perceurs de murs et des passe-murailles ! J'ai certes vu des perceurs de murs empocher quelques kilos d'argent, mais je n'en avais jamais vu empocher Luoyang ! » (FY XI, 11)

L'expression de « perceur de mur », que Confucius avait utilisée à propos des grands hommes en prenant ironiquement son point de comparaison parmi les hommes de peu (terme à prendre certainement ici dans le sens social du terme) est appliquée par Yang Xiong à un grand homme vanté pour sa perspicacité. Il concède cependant que le butin raflé fait de lui un perceur de mur sans égal. L'enjeu est ici la compréhension de ce qu'est la véritable perspicacité (智 *zhi*), qui est selon Yang Xiong ce qu'il y a de plus élevé chez l'homme (FY VI, 8).

Le même problème de l'intelligence prévoyante est posé à propos de Shuli Zi, ou plutôt à propos des récits qui ont été produits sur lui et qui réduisent l'intelligence de ce ministre à une prédiction sur la situation future de son tombeau (de fait il ne reste aucun témoignage à l'époque de Yang Xiong sur son action en tant que chancelier des rois Wu 武 et Zhao 昭 de Qin) :

> « Si Shuli Zi avait montré autant de perspicacité pour son pays que pour sa tombe, alors je le prendrais bien pour devin ! » (FY XI, 8)

[278] Cf. Chr. HARBSMEIER, « Confucius Ridens: Humor in the Analects », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50/1 (1990), p. 131-161.

Cette ironie de Yang Xiong à propos de la perspicacité supposée de certains personnages se rapproche de celle de Confucius à propos de la compréhension des rites ; elle touche donc aux questions les plus importantes de chacun des deux textes :

> « Le chef du clan des Ji fait le voyage de la montagne sacrée. Le maître s'adresse à Ran You : 'Ne pouvais-tu rien y faire ?' Ran You : 'Non.' Le maître : 'Hélas ! Cela voudrait-il dire que la montagne sacrée s'y connaît moins bien que Lin Fang ?' » (LY III, 6)

> « Si Guan Zhong comprend les rites, qui ne les comprend pas ? » (LY III, 22)

En revanche, un autre passage du *Fayan* nous montre un interlocuteur qui n'est guère sensible à l'ironie présente dans cette phrase des *Entretiens* :

> « Ces gens qui s'empiffrent à longueur de journée sans faire aucun usage de leur esprit, ne vaudrait-il pas mieux qu'ils jouent aux échecs ? Cela serait toujours plus sage que de ne rien faire. » (LY XVII, 22)

Le passage du *Fayan* oppose deux lectures différentes de cette remarque mordante :

> « [L'interlocuteur demande :] – Peut-on accompagner un homme de bien en jouant aux échecs ?
> – Lorsqu'on s'assied en sa compagnie, on écoute ce qui se dit, lorsqu'on boit avec lui, on observe les rites, est-il besoin de s'adonner au jeu !
> – [Confucius n'a-t-il pas dit] qu' "il valait mieux jouer" ?
> – Il trouvait que cela était toujours "plus sage que de ne rien faire". Mais accompagner un homme de bien, est-ce seulement plus sage que de ne rien faire ? Il est si rare de se trouver en telle compagnie. Aux côtés d'un homme de bien, l'obscurité se transforme en lumière, l'obstruction se transforme en compréhension, la perte en plénitude, la honte en honneur, l'échec en succès. Comment cela pourrait-il être seulement "plus sage que de ne rien faire" ? » (FY VII, 10)

La citation tronquée par l'interlocuteur montre en effet qu'il n'a pas tenu compte de la charge ironique car il a adopté une lecture des *Entretiens* comme « réservoir de citations » dans lequel on peut puiser pour défendre sa position. Yang Xiong quant à lui restitue le trait d'humour, tout en montrant également la gravité qui le sous-tend.

En une occurrence (FY VII, 21), Yang Xiong fait implicitement appel à un autre ironiste, Bu Shi 卜式, en évoquant la justesse de son mot sur Sang Hongyang. Cette référence nous

montre qu'à ses yeux la valeur du trait d'humour tient bien à son versant critique. En effet, Bu Shi en répondant à celui qui lui demandait un conseil pour lutter contre la sécheresse : « Faites donc bouillir Hongyang et il pleuvra sûrement », invente une nouvelle recette farfelue par laquelle il ironise sur ces pratiques pour faire venir la pluie (adoptées par certains des lettrés les plus éminents tels Dong Zhongshu et plus tard Liu Xin) tout en formulant une critique directe contre la politique des monopoles menée par Sang Hongyang qui effectivement risque selon lui d'assécher les ressources.

La réponse de Yang Xiong à son interlocuteur adopte parfois un ton qui, de l'ironie, passe à un autre registre, proche de la colère. Ainsi dans ce passage où Yang Xiong répète la formulation de l'interlocuteur, et en développe les implications les plus sombres :

> « – Jusqu'où va l'inutilité de la voie de la sainteté pour le commun ! Ne faut-il pas rejeter ceux qui étudient la sainteté tout en continuant à agir vulgairement ?
> – Jusqu'où va votre incompréhension ! Ceux qui étudient la sainteté en agissant vulgairement ont tout de même entendu quelque chose. Les rejeter serait un abrutissement. Li Si n'est-il pas celui qui a abruti Qin ? Il les a jetés dans le feu. » (FY VI, 7)

Enfin dans un passage du chapitre VII qui annonce l'importance de l'évaluation historique à laquelle sont consacrés les chapitres X et XI, Yang Xiong ironise sur l'incapacité de Wu Qi à s'inspirer dans sa pratique politique et militaire de ses propres « belles paroles » :

> « Alors que le Duc Wu de Wei descendait avec Wu Qi le fleuve de l'ouest, il loua la sécurité apportée à son royaume par ces barrières naturelles que sont le fleuve et la montagne. Wu Qi déclara : 'L'important est la puissance morale, et non les barrières'.
> Quelle belle parole ! Si Wu Qi avait su s'en inspirer à chaque fois qu'il renforça les armées, alors même un Duc de Tai n'aurait pu le surpasser ! » (FY VII, 13)

Il est peut-être un degré d'humour que l'on ne retrouve pas dans le *Fayan*, celui où Confucius semble s'inclure lui-même dans le trait d'humour, ainsi ce passage où il s'adresse à son disciple Zigong, lui reprochant une simplification excessive des rites en riant de son attachement pour les moutons, et peut-être aussi bien de son propre attachement au sacrifice :

> « Zigong voudrait supprimer le sacrifice du mouton au premier jour du mois. Le maître dit : "Zigong ! Tu tiens à tes moutons, et moi je tiens à mes rites ! " » (LY III, 17)

Le *Fayan* laisse donc entendre de plusieurs manières la « musique » des *Entretiens*, par le ton (fréquence des exclamations, humour, recherche de la formulation efficace), le rythme (concision) mais aussi par la composition (construction des chapitres, échos des passages entre eux, notamment les doublets, changements de points de vue) que nous allons étudier à présent.

2. Composition : les *Entretiens* et la forme dialoguée dans le *Fayan*.

Il semble difficile de comparer la composition des *Entretiens* et du *Fayan* puisque le premier se caractérise d'abord comme un recueil de propos dénué de tout principe clair d'organisation et que si le second est construit selon un principe, ce serait plutôt celui du labyrinthe. La question de l'organisation du *Fayan* a fait l'objet d'une thèse par Andrew Colvin[279]. Partant de la constatation que les principales études sur ce texte s'appuient sur la compilation d'extraits autour de plusieurs grands thèmes (ainsi chez Xu Fuguan, Lan Xiulong, Li Xian ou Chen Fubin, différents « extraits » du *Fayan* sont rassemblés autour des thèmes suivants : l'éloge des cinq Classiques et de Confucius, la nature humaine, l'éducation, etc.), il propose de tenter de rendre compte de l'économie propre à ce texte. Nous reprenons ici sa méthode qui consiste à repérer les unités à l'intérieur d'un chapitre.

Quant à l'organisation des *Entretiens*, qui à première vue est une compilation déstructurée de propos et d'observations, elle a déjà fait couler beaucoup d'encre. Une certaine homogénéité a pu être découverte dans quelques chapitres : ainsi, le chapitre III des *Entretiens* porte dans sa majeure partie sur le rituel, le chapitre IV aborde de plusieurs points de vue la même question de l'humanité (仁 *ren*). Le chapitre XIV est largement consacré aux personnages historiques proches de Confucius, comme Guan Zhong par

[279] *Patterns of coherence in the* Fayan *of Yang Xiong*, Ann Arbor : University Microfilms International, 2001.

exemple. De plus, à l'intérieur d'un même chapitre se constituent des unités de sens, par les effets d'échos ou d'appariement entre plusieurs passages (de deux à quatre en général) : les deux premiers passages du chapitre IV se répondent en présentant le *ren* comme ce que l'on habite, les passages IV, 18 à IV, 21 traitent de la relation au père et à la mère. Le chapitre V s'ouvre également avec une « paire » : les deux premiers passages montrent l'attention portée par Confucius aux mariages de sa fille et de sa nièce, attention dénuée cependant de préjugés sur les époux envisagés. Ils semblent introduire un ensemble de passages sur les disciples. Le chapitre XI traite principalement des disciples, et un groupe de passages se distingue très nettement, qui évoque la mort de Yan Hui (LY XI, 7 à XI, 11). Dans le chapitre XVI, la forme reste relativement concise mais de nouveaux procédés font leur apparition comme l'usage symbolique des chiffres et les énumérations, et l'expression introductive « le maître dit » devient « Confucius dit ». Certains passages, comme le passage XVI, 9 par exemple, semblent très éloignés de la tonalité générale des *Entretiens*. On peut donc penser avec Bruce et Taeko Brooks que ce chapitre est beaucoup plus tardif[280]. En revanche, le chapitre XVII revient à une tonalité plus homogène. Le chapitre XVIII est très original et porte principalement sur l'érémitisme[281], mais il présente cependant une certaine continuité stylistique, cette continuité qui n'existe plus par exemple dans le *Kongzi jiayu*, celui-ci abandonnant le laconisme des dialogues. Le chapitre XIX rapporte l'enseignement des différents disciples et laisse apparaître leurs divisions. L'enseignement de Zigong conclut ce chapitre. On peut donc dire que s'il n'existe pas une organisation d'ensemble dans les *Entretiens*, les compilateurs semblent avoir tenté de donner des ensembles relativement homogènes. Des groupes de passages présentant une unité se détachent ici ou là à l'intérieur des chapitres, accentuant les effets de résonance. Le *Fayan* s'inspire manifestement de cette composition souple en constituant des unités aux contours indéfinis. Cependant cette organisation à l'intérieur de chaque chapitre tend à plus d'homogénéité que dans les *Entretiens*, et elle se double d'une composition générale entre les chapitres.

[280] La théorie présentée par B.E. et A.T. Brooks étend considérablement l'époque de compilation, entre les premières générations de disciples et la veille de la dynastie Qin : cf. *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*, New York : Columbia University Press, 1998. Cet ouvrage propose une hypothèse selon laquelle se sont progressivement ajoutés autour d'un noyau ancien des chapitres de plus en plus tardifs : c'est la « théorie des accrétions ». En revanche, sous les Han antérieurs, on considérait queles *Entretiens* étaient compilés par la première et la deuxième génération de disciples, d'où probablement le fait que Yang Xiong les loue pour être « la meilleure transmission » (HS 87B/3583).

[281] Les passages 3 et 4 de ce chapitre évoquent les retraites politiques de Confucius. Les passages 5, 6 et 7 décrivent ses rencontres avec les ermites. Enfin, dans le passage 8, Confucius parle des ermites.

Un premier niveau de composition consiste en l'élaboration de paires ou de groupes de trois ou quatre passages maximum, reliés entre eux de plusieurs manières différentes. Ce procédé présent dans les deux textes permet de combiner la présentation fragmentaire et l'effet d'écho, voire la continuité entre deux passages ou plus. Le *Fayan* en adoptant donc la forme fragmentaire des *Entretiens* accentue cependant cet effet de continuité en regroupant de manière récurrente deux ou trois passages dans la plupart des cas. Le lien est établi de plusieurs manières différentes : ainsi, les deux passages qui ouvrent le chapitre II portent sur la question du *fu*, et leur lien est donc avant tout thématique. Alors que d'autres passages sont reliés de manière plus ténue, par la reprise d'une métaphore (FY II, 12-13 ou FY IX, 9-10), parfois presque paradoxale dans la mesure où le second passage vient contrebalancer le premier (FY II, 16-17). Des groupes de trois passages apparaissent également. Les exemples de ce procédé de groupement de plusieurs passages sont nombreux : dès le premier chapitre apparaît ainsi un groupe de passages sur la question de la richesse, qui se clôt sur une évocation de la joie de Yan Hui (FY I, 21-23). Dans le cinquième chapitre, trois passages successifs évoquent la précédente oeuvre de Yang Xiong, le *Taixuan* (FY V, 18-20), mais le passage central (FY V, 19) est avant tout une déploration de la perte d'un enfant aimé, placée ici car le père et l'enfant travaillèrent ensemble sur cette oeuvre[282] ; le groupement n'est donc pas véritablement thématique dans ce dernier cas. Ailleurs, trois passages successifs (FY VII, 17-19) partagent la métaphore du navire ou bien encore trois autres passages (FY IX, 22-24) donnent diverses explications de la même notion de centre (中 *zhong*).

Cette construction d'unités à l'intérieur des chapitres du *Fayan* nous donne une indication importante de la façon dont Yang Xiong pouvait lire les *Entretiens* : il ne les considérait pas comme une collection de fragments parmi d'autres (comme les recueils de propos du maître mentionnés par le chapitre « Yiwenzhi » du Hanshu dans la section sur le « *Lunyu* »), mais comme un texte fiable[283]. Ils sont ainsi aux yeux de Yang Xiong « la

[282] La postérité a beaucoup glosé sur cet enfant prodige. Plusieurs récits le montrent aidant son père qui peinait sur la composition du Taixuan, l'une des oeuvres les plus difficiles de la littérature classique. Le passage du Fayan décrit seulement un travail en commun et montre d'une belle manière que la conception de la piété filiale exposée dans le chapitre XIII trouva une réalisation dans la vie de Yang Xiong : « Sans ce père, il n'y aurait pas eu ce fils, et sans ce fils, il n'y aurait pas eu ce père. » (FY XIII, 6)

[283] Ce jugement a d'autant plus de valeur pour notre compréhension de la réception des *Entretiens* à cette époque que Yang Xiong montre par ailleurs un regard critique sur la rigueur et l'exactitude de la transmission

meilleure transmission », et ils présentent de plus une composition qu'il est possible de prendre pour modèle.

Ce procédé de composition prend cependant une application beaucoup plus étendue dans le *Fayan*. Les chapitres dans leur globalité présentent une cohésion interne bien plus forte que dans les *Entretiens*. L'organisation par chapitres dont les titres sont formés à partir des deux premiers caractères de la première phrase ou de la première question[284] rapproche certes le *Fayan* des *Entretiens*, en particulier par le chapitre d'ouverture, intitulé « Xue er 學而 » (« Étudier et ... ») dans les *Entretiens* et « Xue xing 學行 » (« Étudier et pratiquer ») dans le *Fayan*. L'édition de Wang Rongbao accentue encore cette ressemblance dans l'organisation des deux textes en divisant plusieurs chapitres en deux (I, II, V, XI et XIII) voire en trois (pour le chapitre X) de manière à retrouver le nombre de vingt chapitres qui est celui des *Entretiens*. Cependant, si on observe de plus près les titres de chapitre dans le *Fayan*, on peut remarquer que, même s'ils ne sont composés que des deux premiers mots ou des deux-mots clefs de la première phrase comme dans les *Entretiens*, ils sont pourtant bien différents en ce qu'ils évoquent en même temps la question centrale de chaque chapitre. On peut même observer une composition générale, notamment par l'introduction d'une progression au cours des chapitres, et c'est selon nous l'une des fonctions de la « postface » du *Fayan* d'indiquer la présence d'une composition (même s'il est incertain qu'elle soit de la main de Yang Xiong)[285]. Il s'agit cependant d'une composition très déliée, toujours difficile à appréhender, mais beaucoup plus prégnante que dans les *Entretiens*. Pour la décrire en négatif et sans imposer une structure stricte qui n'existe probablement pas, il faut commencer par observer l'apparition « retardée » de certaines thématiques centrales, comme s'il fallait d'abord une préparation : ainsi, les Classiques ne sont abordés qu'à partir du chapitre V, et les questions historiques à partir du chapitre X. La piété filiale apparaît dans le dernier chapitre et se présente alors comme un achèvement supérieur (至 *zhi*), et non comme le départ de toute vie morale, Yang Xiong se démarquant en cela d'un

---

des textes : il loue ainsi le chapitre laissé vide dans le Classique des Documents ou à l'inverse refuse les attributions aussi fantaisistes que la prétention des médecins à être tous originaires de Lu (FY X, 2).

[284] Il existe cependant des variations dans l'application de cette règle par Yang Xiong : les chapitres IV, V, et VI conservent dans le titre l'un des termes qui introduit la question, 問 (*wen*). Le titre du chapitre VII est constitué par les deuxième et troisième caractères et celui du chapitre X par les deux termes centraux de la première question.

[285] Cette postface pose des problèmes d'authenticité et présente des variantes particulièrement nombreuses : cf. annexe D.

courant confucéen qui place la piété filiale à la racine, dans la continuité d'une parole de Youzi dans les *Entretiens* (LY I, 2) et qui aboutit à la constitution sous les Han d'un *Classique de la piété filiale* (X*iaojing*). De plus, la question de la piété filiale est dans le *Fayan* implicitement liée à l'empire ou plus largement à des questions politiques, ce que symbolisent Yao et Shun, non seulement des souverains mais des pères et des fils accomplis. Yao et Shun sont à l'articulation de ces deux thématiques : piété filiale et gouvernement de l'empire (XIII, 2 et 6).

Il ne s'agit pas cependant dans cette composition d'établir un ordre strict, dans la mesure où, par exemple dans le dernier chapitre, réapparaissent des évocations du perfectionnement de soi, thématique qui était au centre des premiers chapitres. La progression se double alors d'une circularité.

L'adoption de la forme « question/réponse » des *Entretiens* rappelle l'importance de la question entendue comme situation d'enseignement, qui ne débouche pas sur un dialogue suivi mais sur une multiplicité de questions auxquelles le maître apporte une multiplicité de « réponses », dont la variété dans les *Entretiens* se rapporte à celle des disciples. Dans le *Fayan*, il ne s'agit pas d'adapter l'enseignement aux divers disciples car les contemporains ne se bousculaient pas à la porte de Yang Xiong[286] mais de multiplier les points de vue afin de concilier l'immense étendue du champ abordé et la concision de la formulation. Chez Confucius, la concision des formules impliquait de la part du disciple une démarche d'enquête non pour reconstituer les faits à partir de maigres indices mais pour retrouver l'ensemble éthique à partir de brèves indications (en rapprochant ses paroles avec des textes, ainsi les Odes, ou bien avec des événements vécus ou des personnages historiques). Dans le *Fayan*, la concision est associée à un travail de la formule qui est un exercice de clarté et d'efficacité littéraire. Elle n'a pas complètement abandonné certaines caractéristiques des éloges poétiques dans la mesure où elle s'accompagne d'une grande recherche du vocabulaire et où elle est accentuée dans certains passages par un travail de la rime qui vise peut-être à renforcer la mémorisation, c'est-à-dire l'incorporation du texte.

Le rapport qu'entretient le *Fayan* aux *Entretiens* passe donc avant tout par le travail de concision et les possibilités ouvertes par la composition. Yang Xiong se réfère d'abord à la

[286] Même si quelques visiteurs venaient recevoir son enseignement en apportant du vin, que Yang Xiong aimait mais qu'il se procurait difficilement en raison de sa pauvreté.

« musique » des Entretiens[287]. Nous ne trouvons en effet nulle part une *mimesis* du maître et des situations apparaissant dans les *Entretiens*, alors que la tentation de produire des doublures du maître, textuelles voire humaines, existe bien à l'époque de Yang Xiong, et en premier lieu chez Wang Mang qui semble avoir tenté de jouer le rôle d'un Confucius souverain mais en exerçant cette fois-ci une royauté réelle.

Cette modélisation du *Fayan* sur les *Entretiens* et sa forme dialoguée brève, dialogues non-suivis (la forme de l'échange de questions et réponses semble permettre avant tout une parole directe – cette forme n'empêchant pas l'affirmation de points de vue opposés, et brève – ce qui empêche en revanche que l'opposition ne débouche sur une éristique[288]) concorde avec l'idée du « maître à distance », dont la distance est ici franchie par la recréation littéraire de l'échange entre maître et disciple. Le jeu entre l'affirmation d'un auteur et en même temps l'effacement du maître dans l'anonymat articule transmission et création.

A travers les différents procédés par lesquels le *Fayan* prend modèle sur les *Entretiens*, nous voyons donc apparaître une invention qui permet de faire coexister au sein de ce modèle de multiples niveaux d'écriture : inventaire critique des différents courants de pensée, description métaphorique d'une métamorphose, évaluation historique, évocation poétique, expression directe et simple et paroles voilées, ironie et sérieux. De ce point de vue, c'est la discontinuité qui est exploitée dans cette modélisation, mais elle est traversée à la fois par une organisation localisée, du fait de la continuité établie entre plusieurs passages à l'intérieur d'un même chapitre, et par une organisation plus vaste, par la présence d'une progressivité au cours des différents chapitres.

3. Référence et interprétation

[287] Si les indications sont peu nombreuses à ce sujet, il semble que Yang Xiong ait été musicien comme Confucius. Certaines bibliographies mentionnent l'existence d'un traité sur la cithare (*qin*) écrit par Yang Xiong. Il existe aussi des témoignages de son disciple Huan Tan qui décrivent son intérêt pour la musique, même si Huan Tan considérait que Yang Xiong ne comprenait pas grand chose aux « nouvelles sonorités ».

[288] De ce point de vue, Yang Xiong nous semble avoir cherché à surmonter la critique zhuangzienne selon laquelle « chacun affirme ce qu'il pense être vrai et nie ce qu'il pense être faux », avec d'autres moyens que le *Zhuangzi*.

Nous avons mis jusqu'ici l'accent sur la « ressemblance » entre le *Fayan* et les *Entretiens*. Si ce mode de référence à un texte est profondément différent de la démarche herméneutique, nous ne voudrions pas cependant considérer ces deux démarches comme exclusives l'une de l'autre ou opposer la forme longue du commentaire au laconisme de la formule ou de l'échange entre maître et disciple, et mettre alors de côté les éléments qui pourraient nous donner des indications sur l'interprétation impliquée dans le travail de transposition. Le *Fayan* n'a certes pas été intégré à l'histoire des commentaires sur les *Entretiens*[289], mais le procédé de référence à ce texte comporte un aspect herméneutique important, dont on peut dégager une méthode de lecture. Pour une synthèse des différentes tendances exégétiques sur les *Entretiens*, nous nous sommes référée à l'édition de Cheng Shude[290].

La question porte sur la carrière. – Pensez à l'eau. – Parce qu' elle avance sans trêve nuit et jour ? – Vous n'avez pas saisi ! Ce n'est qu'après avoir rempli les creux que l'eau progresse. (FY I, 14)	Le maître était au bord du fleuve et dit : « Il en est ainsi de ce qui va, sans trêve jour et nuit. » (LY IX, 17)

L'interprétation porte sur la métaphore de l'eau dans les *Entretiens*. L'interlocuteur la convoque pour en faire une métaphore de la carrière du lettré, mais Yang Xiong s'oppose vivement à cette interprétation et en propose une autre dans la continuité de celle du *Mengzi* : « L'eau jaillissant de sa source roule, sans trêve nuit et jour. Elle progresse après avoir rempli les creux, jusqu'à atteindre les quatre mers. » (MZ IVB, 18) Cette image de l'eau qui progresse après avoir rempli les creux est importante pour Yang Xiong car elle lui permet d'indiquer qu'il n'y a pas opposition entre carrière officielle et retrait.

[289] Il fait cependant l'objet du premier article d'un recueil récent sur l'histoire de la réception et de la compréhension des *Entretiens* : Cf. MATSUKAWA Kenji 松川健二 éd. (LIN Qingzhang 林慶彰 et *al.* trad.), *Lunyu sixiangshi* 論語思想史 (*Histoire de la pensée sur les* Entretiens), Taibei : Wanjuanlou, 2006.
[290] CHENG Shude 程樹德, *Lunyu jishi* 論語集釋, Beijing : Zhonghua shuju, 1990.

[...] Celui qui se déplace vers le bien est le disciple de l'homme saint. Les cent fleuves étudient la mer et rejoignent la mer, mais les collines étudient les montagnes sans parvenir à les rejoindre, c'est pourquoi il est mauvais de se donner des limites. (FY I, 19)	Ran Qiu dit (au maître) : « Certes j'aime votre enseignement, mais la force me manque. » Le maître répond : « Celui à qui la force manque tombe au milieu du chemin. Quant à toi, tu te donnes des limites. » (LY VI, 12)

Ce passage reprend la notion d'arrêt qui apparaît dans les *Entretiens* à propos d'un disciple qui trouve ses forces insuffisantes et l'interprète dans un contexte particulier à Yang Xiong qui est l'étude en vue de l'obtention d'un poste officiel. Ainsi, l'arrêt non seulement n'est pas dû au manque de force, mais, selon Yang Xiong, à la limitation imposée par la recherche d'un profit immédiat.

Quelqu'un objecte [à Yang Xiong]: – Pour établir une voie, Confucius ne suscite pas assez d'aspiration. Pour transmettre la pratique, Yan Hui ne suscite pas assez de force. – C'est que vous n'avez pas encore d'aspiration, sinon quel obstacle y aurait-il ? (FY I, 24)	« La fleur du prunus, comme elle virevolte ! Comment pourrais-je ne pas aspirer à vous ? Mais trop loin vous demeurez. » [A propos de ces vers] le maître dit : « C'est qu'il n'a pas encore d'aspiration, sinon qu'importerait l'éloignement ? » (LY IX, 31)

Yang Xiong fait allusion dans ce passage à l'interprétation par le maître de deux vers du *Shijing* évoquant l'éloignement de l'être aimé dans le cadre d'une réflexion sur l'éloignement du modèle, contre l'affirmation par son interlocuteur de l'impossibilité de prendre pour modèle des figures aussi éloignées que Confucius et Yan Hui, l'un ne suffisant pas à susciter l'admiration, ni l'autre à provoquer l'émulation. Cela produit une sorte de mise en abyme, où l'on voit Yang Xiong interpréter Confucius interprétant les Odes, ce qui nous donne une clef de ce qui est en jeu dans la référence à un autre texte : provoquer un déclic, car sinon quel sens aurait la remarque de Confucius, selon laquelle « il n'a pas encore d'aspiration, sinon qu'importerait l'éloignement ? » Il en est de même

pour les autres passages des *Entretiens* qui font référence au *Shijing*. C'est manifestement cette dimension révélatrice de la référence qui intéresse Yang Xiong, c'est-à-dire tout autre chose qu'une illustration ou une autorité.

Auparavant, ceux qui transmirent le Classique des Documents l'avaient ordonné en cent chapitres et le chapitre « Jiu Hao » contenait par endroits des vides. Une telle pratique n'existe plus maintenant ! (FY V, 8)	Le maître dit : « J'ai encore connu le moment où les scribes laissaient un vide dans le texte et où ceux qui possédaient un cheval le prêtaient à ceux [qui savaient monter]. Une telle pratique n'existe plus maintenant ! » (LY XV, 26)

Yang Xiong retient l'exigence de Confucius, qui regrette de ne plus rencontrer des scribes qui laissent apparaître les lacunes des textes, et donne sa propre expérience à propos du Classique des Documents, dont il rappelle que les anciennes éditions portaient un sommaire de cent chapitres (dont une grande partie avait disparu) et un chapitre où apparaissaient des « vides » (c'est-à-dire la marque d'une lacune du texte).

Mon enfant Tongwu ! Il a poussé sans même verdir. A neuf ans, il examinait avec moi le texte du *Mystère*. (FY V, 19)	Le maître dit : « Il en est qui verdissent sans fleurir ! Il en est qui fleurissent sans donner de fruits ! » (LY IX, 22)

Sous les Han et jusqu'aux Tang, l'interprétation la plus répandue considérait ce passage des *Entretiens* comme une évocation de la perte de Yan Hui. Yang Xiong en construisant en écho l'évocation de la perte de son enfant Tongwu adhère à cette interprétation.

A partir des Song, ce même passage est plutôt mis en relation avec le processus de l'étude comme croissance et son urgence : ainsi, Zhuxi propose ce commentaire dans le *Lunyu jizhu* 論語集注 : « C'est pour cette raison que l'homme de valeur prise l'effort sur soi. » (是以君子貴自勉也)[291].

[291] Cf. CHENG Shude, *Lunyu jishi, op. cit.*, p. 614.

[...] Pouvoir ordonner son activité, c'est concorder. Surmonter le privé en soi, c'est résister. (FY V, 23)	Yan Hui pose une question sur l'humanité. Le maître répond : « Se surmonter et retourner aux rites, pratiquer ainsi l'humanité. [...] » (LY XII, 1)

L'interprétation de Yang Xiong repose sur une distinction importante entre le « soi » (己 *ji*) et le « privé » (私 *si*). Elle s'oppose à la glose plus tardive de Ma Rong 馬融 (79-166) qui interprète l'expression « Se surmonter » (克己) comme « contrôle de soi » (約身)[292].

D'autres passages entreprennent de rectifier certaines interprétations fausses, et nous permettent de repérer les éléments d'une méthode de lecture attentive à l'exactitude de l'expression et à la mise en contexte.

[Quelqu'un dit :] – L'homme de bien se désole de mourir sans laisser son nom. Or, si on peut espérer atteindre la renommée, c'est en se rapprochant des ministres puissants. – L'homme de bien place son espoir dans le renom qui dérive de la force morale. Les seigneurs de Liang, Qi, Zhao et Chu ne manquaient certes pas de richesses et de dignités, mais comment pourraient-ils être dignes de leur nom ? [...] (FY V, 25)	Le maître dit : « L'homme de bien se désole de mourir sans avoir honoré son nom. » (LY XV, 20) Le maître dit : « Richesses et dignités, voilà ce que les hommes désirent. Mais si l'on doit s'écarter de sa voie pour les obtenir, mieux vaut y renoncer. [...] Si l'homme de bien s'éloigne de l'humanité, en quoi justifie-t-il son nom ? L'homme de bien ne s'éloigne pas de l'humanité, ne serait-ce qu'un instant.(LY IV, 5)

Yang Xiong croise ici deux références aux *Entretiens*, utilisant le passage IV, 5 pour rectifier l'usage fautif du XV, 20[293]. Cela donne en retour un sens fort à l'expression « sans

[292] *Ibid.*, vol. III, p. 817-821. Cette glose fait aussi l'objet d'une étude dans l'article de John KIESCHNICK, « Analects 12.1 and the Commentarial Tradition », *JAOS* 112.4 (1992), p. 567-576.
[293] *Ibid.,* p. 1102.

avoir honoré son nom » (名不稱), celui de renom atteint par la force morale, alors que l'interlocuteur lui avait donné le sens faible de « sans laisser son nom » (無名). De fait 稱 *cheng* possède deux sens différents dans les textes anciens : un sens proche de 名 *ming* (le nom, la renommée) et le sens d' « adéquat », « digne de » (il se prononce alors *chen*). Ce deuxième sens conduit effectivement à un rapprochement avec l'interrogation du IV, 5 : « En quoi justifie-t-il son nom ? » (惡乎成名), rapprochement auquel Yang Xiong semble nous inviter par l'usage de l'expression « richesses et dignités » (富且貴) qui renvoie également au début du passage IV, 5 des *Entretiens* (富與貴). Cette intégration dans la réponse de Yang Xiong d'une autre formule des *Entretiens* lui permet donc de préciser ce qu'est le renom, non pas ce que l'on possède mais ce qui doit être accompli.

Zhongni est l'homme saint, mais certains le dénigrèrent devant Zigong. Alors Zigong argumenta en en saisissant l'essentiel et après seulement lui rendit son ampleur. Hélas, si celui qui examine les textes se détourne de Zigong, à quoi bon lui servira toute sa science ? (FY VI, 9)	Le maître dit : « Tu peux certes réciter tes trois cents odes. Mais si tu n'es pas à la hauteur de la mission qui t'est confiée, ou si tu n'es pas capable de répondre par toi-même lorsque tu es envoyé en ambassade, à quoi bon te servira toute ta science ? » (LY XIII, 5)

Pour la deuxième fois, Yang Xiong fait appel à l'étude des Odes telle qu'elle est pratiquée par le Confucius des *Entretiens*. Il amène à ce propos la notion d' « essentiel » ou « saisie de l'essentiel » (精 *jing*) qu'il oppose par ailleurs à la prolifération contemporaine des commentaires et à la rigidité des lignées exégétiques.

– Qu'en est-il de l' homme de bien en période de concorde ? – Il est comme un phénix. – Et en période de désordre ? – Il est comme un phénix. (FY VI, 16)	Le maître dit : « Quelle droiture fut celle de Shi Yu ! Lorsque son pays possédait la voie, il était tel une flèche. Lorsque son pays ne la possédait pas, il était tel une flèche. Quel homme de bien ce Lian Boyu ! Lorsque son pays possédait la voie, il servait à son poste.

Lorsque son pays ne la possédait pas, il était capable de la replier et la garder en son sein. » (LY XV, 7)

Ce passage du *Fayan* semble réunir la constance et l'alternance décrites à travers deux personnages différents dans les *Entretiens*. Cette interprétation montre que Yang Xiong reprend la réflexion des *Entretiens* sur le retrait et tente d'y trouver une continuité entre retrait et engagement.

– L'homme saint a-t-il dû parfois céder à une contrainte ?
– Oui.
– Comment a-t-il cédé ?
– Confucius ne souhaitait pas rencontrer Dame Nanzi, pas plus qu'il ne souhaitait présenter ses respects à Yang Huo. Pourtant il a rencontré celle qu'il ne pouvait pas rencontrer et présenté ses respects à celui qu'il ne pouvait pas respecter, n'est-ce pas deux cas où il a dû céder ?
– Lorsque le Duc Ling de Wei l'interrogea sur le maniement des troupes, pourquoi n'a-t-il pas aussi cédé ?
– Si parfois l'on cède par sa personne, c'est pour mieux élever à la voie. Mais si l'on fait céder la voie pour mieux élever sa personne, pourrait-on obtenir l'empire grâce à cela qu'il ne faudrait pas le faire. (FY VIII, 3)

Le maître rencontra Dame Nanzi. Zilu s'en montra très mécontent. Le maître lui lança ceci : « Ce en quoi j'ai fait erreur, que le ciel le condamne ! Que le ciel le condamne ! »

Yang Huo désirait rencontrer Confucius. Celui-ci s'y refusant, il lui fit envoyer un cochon de lait. Confucius choisit alors un moment où Yang Huo était absent pour lui rendre une visite de remerciement. Mais il le rencontra sur le chemin. [...] (LY XVII, 1)

Le Duc Ling de Wei interrogea Confucius sur le maniement des troupes. Confucius répondit : « J'ai quelque connaissance de ce qui se rapporte aux rituels. Mais quant aux affaires militaires, je ne les ai jamais étudiées. » Le lendemain, il quitta le royaume de Wei. (LY XV, 1)

Ce passage propose une interprétation des rapports de Confucius aux puissants de son temps à travers ses rencontres avec Dame Nanzi, Yang Huo et le Duc Ling de Wei. A

propos de cette dernière rencontre, la réponse de Confucius est interprétée comme une non-réponse dans de nombreux textes des Han, ainsi dans le chapitre sur Mengzi et Xunzi du *Shiji* : « Le Duc Ling de Wei interrogea Confucius sur le maniement des troupes, mais Confucius ne répondit pas. » (衛靈公問陳，而孔子不答) Dans le *Fayan*, cette non-réponse est interprétée comme un refus de céder (不詘) dans un cas où céder aurait signifié faire céder la Voie. Les *Entretiens* sont donc aussi convoqués dans le *Fayan* en tant que source pour connaître la vie de Confucius, à l'exclusion de toute autre source. C'est une différence notable par rapport à la biographie de Confucius dans le *Shiji* qui fait appel aussi bien aux *Entretiens* qu'à des récits relatant des faits extraordinaires ou à des dialogues apocryphes du même type que ceux du *Kongzi jiayu*.

– Lorsque le royaume de Qi obtint les services de Yiwu (Guan Zhong), il imposa sa domination (*ba)*, cependant Confucius qualifia Guan Zhong d'homme de peu d'envergure. Qu'est-ce alors qu'être de grande envergure ? – La grande envergure n'est-elle pas comparable à la règle et au cordeau ? Elle consiste à s'ordonner soi-même avant d'ordonner les autres. (FY IX, 11)	Le maître dit : « Guan Zhong était un homme de bien peu d'envergure ! » [...] (LY III, 22)

Ici, c'est l'interlocuteur qui demande à Yang Xiong de lui donner une interprétation de la remarque de Confucius sur Guan Zhong.

On peut faire observer au peuple la valeur morale, mais pas lui faire observer les châtiments. Lorsqu'il observe la valeur morale, il est pur, lorsqu'il observe les châtiments, il est troublé. (FY IX, 15)	Le maître dit : « Si on le mène par la soumission et on l'ordonne par les châtiments, le peuple ne fera qu'éviter les ennuis sans ressentir aucune honte. Si on le mène par la valeur morale et et qu'on l'ordonne par les rites, le peuple ressentira

	de la honte et se réformera. » (LY II, 3)

Yang Xiong reprend l'opposition entre gouvernement par les châtiments et gouvernement par l'ascendant moral.

– Comment se fait-il que le clan Zhao ait connu autant d'événements extraordinaires au cours de son histoire ? – L'extraordinaire et le merveilleux sont troubles et divaguent entre l'existence et l'absence, l'homme saint n'en parle pas. (FY X, 4)	Le maître ne parlait pas du merveilleux, de la force, de la violence et de l'extraordinaire. (LY VII, 21)

Nous abordons plus loin les enjeux de cette interprétation, au chapitre III, B.

Pour la perfection de leur manière d'agir : Yuan Gong, Jili zi, Xiahuang Gong et Luli Xiansheng ; pour leur art du discours : Lou Jing et Lu Jia ; pour leur rigueur et leur droiture : Wang Ling et Shentu Jia ; pour la fermeté de leurs conseils : Zhou Chang et Ji An ; pour leur maintien de la tradition lettrée : Yuan Gu et Shen Gong ; pour leur discours sur les avertissements célestes : Dong Zhongshu, Xiahou Sheng et Jing Fang. (FY XI, 16)	Pour leur pratique morale : Yan Hui, Minzi Qian, Ran Boniu et Zhong Gong ; pour leur maîtrise du discours : Zai Wo et Zigong ; pour leur action politique : Ran You et Zilu ; pour leur raffinement dans l'étude : Ziyou et Zixia. (LY XI, 3)

Aux quatre catégories des *Entretiens*, Yang Xiong substitue six catégories dont trois bien différentes : la « fermeté des conseils » (折節), le « maintien de la tradition lettrée » (守儒) et le « discours sur les avertissements célestes » (災異). Ces catégories ne concernent plus les disciples mais des personnages contemporains ou récents. L'écriture de

brèves évaluations de personnages historiques s'inspire ici explicitement du ton de Confucius dans les *Entretiens*.

– Comment l'homme de bien procède-t-il pour que ses paroles deviennent des motifs et que ses actions possèdent un tel rayonnement moral ? – Car ce qui s'est empli à l'intérieur de lui s'exprime à l'extérieur. Comme Ban élève sa hache et Yi redresse sa flèche, l'homme de bien ne parle pas, et chacune de ses paroles contient nécessairement sa cible, il n'agit pas, et chacune de ses actions contient nécessairement sa célébration. (FY XII, 1)	[...] Le maître dit [à propos de Minzi Qian] : « Cet homme ne parle pas, et chacune de ses paroles trouve sa cible. » (LY XI, 14)

Yang Xiong interprète la formule apparemment paradoxale de Confucius sur son disciple Minzi Qian en décrivant le stade où « l'homme de bien ne parle pas » comme une préparation, une suspension nécessaire avant l'entrée en mouvement.

Pour conclure sur l'aspect exégétique de la référence aux *Entretiens* dans le *Fayan*, nous nous tournons vers la seule citation proprement dite des *Entretiens*, qui se trouve dans le dernier chapitre :

> « J'ai appris dans le texte de transmission que "le danger qui menaçait la vieillesse était la cupidité [得 *de*] ". Le disciple de Confucius ne serait-il pas celui-là dont la valeur [德 *de*] deviendrait plus excellente avec l'âge ? » (FY XIII, 17)

Il est particulièrement significatif que Yang Xiong, dans sa lecture des *Entretiens*, retienne cette observation que l'on pourrait au premier abord trouver trop ordinaire mais qui montre bien l'attention constante du maître à la « vie commune ». De cette observation, et de l'exemple même du maître, Yang Xiong découvre que l'homme peut croître en

vieillissant. C'est aussi un signe de l'âge de Yang Xiong au moment de l'achèvement du *Fayan* et d'une confiance qui tranche avec la tonalité parfois inquiète de ce texte.

Après avoir étudié le fonctionnement et la richesse des procédés par lesquels le *Fayan* produit une transposition des *Entretiens*, nous voudrions dégager la conception de la transmission sous-jacente à un tel travail d'écriture.

C. La transmission dans les Entretiens et dans le Fayan

Sous les Han antérieurs, les lettrés (ou *ru* 儒) se définissent avant tout comme des spécialistes chargés de la transmission des rituels[294] et des textes. Au cours de ce processus de transmission, ils ont synthétisé de nombreux éléments hétérogènes. Yang Xiong représente un moment important en ce qu'il propose un retour critique sur cette transmission dont les *ru* prétendent avoir pris la charge. À la fin des Han antérieurs, leur tâche consiste principalement en l'exégèse des Classiques et en l'élaboration des rituels, notamment impériaux, fondée sur ces mêmes Classiques. Qu'en est-il dans ce contexte de Confucius, perçu alors comme le rédacteur des Classiques ?

Nous pouvons d'abord distinguer plusieurs étapes dans la mise en place progressive d'un culte officiel de Confucius par la « reconnaissance » d'une lignée de descendants chargés de ce culte. Le temple de Confucius connaît notamment une grande transformation à travers une reconnaissance officielle du lignage. Ce processus s'accélère à la fin des Han antérieurs, alors que le pouvoir impérial montre des signes inquiétants de déclin.

1re étape : Liu Bang accorde un titre officiel (奉嗣君) à un descendant de Confucius. Ce titre n'est pas transmissible (HS 81/3352).

[294] Ces rituels sont au début des Han largement inspirés des rituels de l'empire Qin. L'idéal d'un retour aux rituels anciens de la dynastie des Zhou apparaît plus tard, au cours de la seconde moitié des Han antérieurs.

2e étape : A l'époque de l'empereur Wu, un descendant de l'ancienne dynastie Zhou reçoit un fief. Puis sous l'empereur Yuan, les conseillers et les membres de l'Académie impériale se mettent à la recherche d'un descendant de la dynastie Yin, de manière à accomplir l'idéal du 三統 *santong*, selon lequel la dynastie existante relie sa légitimité aux deux dynasties précédentes (la dynastie Qin étant exclue) en concédant généreusement des fiefs à leurs descendants. Devant leur échec à trouver un représentant légitime de cette antique dynastie, le lettré Kuang Heng 匡衡 propose d'adopter Confucius comme représentant de cette lignée sur la base du *Livre des Rites*, où celui-ci dit être « un homme de Yin » (丘，殷人也)[295]. L'empereur Yuan refuse cette proposition comme étant contraire aux Classiques (HS 67/2926).

3e étape : Sous le règne de l'empereur Cheng, certains lettrés s'inquiètent de l'affaiblissement du pouvoir impérial, du fait de l'absence d'héritier et de la puissance du clan Wang. Parmi eux, Mei Fu 梅福 (spécialiste du Classique des Documents et du commentaire *Guliang* au *Chunqiu*), qui avait été écarté de la Cour pour son hostilité à Wang Feng 王鳳 et sa critique de l'exécution de son opposant Wang Zhang 王章, envoie un mémoire au trône, proposant de donner un titre au descendant de Confucius (HS 10/328) et d'établir un sacrifice officiel et non plus seulement familial (HS 67/2925). Mei Fu reste dans sa retraite mais son idée est appliquée en 8 av. J.-C. Sur la base cette fois-ci de plusieurs textes, le *Liji* mais aussi le *Zuozhuan* 左傳, le *Guliangzhuan* 穀梁傳 et le *Shiben* 世本, le lignage de Confucius est désormais considéré comme représentant les descendants de la dynastie Yin et le descendant supposé de Confucius, Kong Ji 孔吉, reçoit le titre de Duc Shaojia de Yin 殷紹嘉公. Ce titre est tranformé en Duc de Song 宋公 par Wang Mang en 4 apr. J.-C. (HS 12/356).

4e étape : en 1 av. J.-C., Confucius reçoit le titre posthume de Duc Xuan Ni de Baocheng 褒成宣尼公 (HS 12/351) et un titre transmissible est accordé à un descendant chargé du sacrifice à Confucius (HS 99A/4044-45). Ces mesures prises sous l'empereur Ping le sont en fait par Wang Mang. C'est à partir de ce moment que les descendants de Confucius

[295] WANG Wenjin 王文錦, *Liji yijie* 禮記譯解, Beijing : Zhonghua shuju, 2001, chap. III (檀弓下), p. 80.

accomplissent le sacrifice non plus seulement pour leur clan, mais également pour le gouvernement.

Malgré l'établissement de ce lignage officiel et d'un culte de Confucius comme représentant d'une lignée royale, qui tend à faire oublier son statut de maître « privé », la transmission est un problème omniprésent dans le *Fayan*. En se situant dans la lignée de Mengzi et de sa réouverture de la Voie, il affirme implicitement que cette reconnaissance officielle du « Confucius des Han » ne signifie en rien que sa Voie ait été transmise, c'est-à-dire aussi renouvelée. Cette transmission passe par l'admiration de l'homme saint (聖人 *shengren*), qui à la différence du lignage ne suit pas la succession des générations[296], ainsi que par une étude extensive des textes et par la saisie de l'essentiel, l'élaboration d'une cohérence.

Le *Fayan*, par son effort de transposition littéraire, dont nous avons étudié les procédés ci-dessus, est une entreprise isolée dans un contexte où le développement et l'affirmation des lignées exégétiques tendent à mettre en avant l'expertise du texte comme écrit à déchiffrer. L'hypothèse que nous voudrions explorer ici est qu'il faut rechercher dans l'idée d'une valeur rituelle du texte le sens plus large de la transmission par la transposition littéraire.

1. Rituel et texte

Dans le quatrième chapitre du *Fayan* apparaît un énoncé de la transmission, envisagée comme redéploiement d'une lumière auquel concourent le « je » de Yang Xiong et l'homme saint :

> « Comment puis-je déployer la lumière ? Seul l'homme saint peut faire en sorte de la déployer, hors de lui elle se flétrit. Quel sommet ont atteint les paroles de l'homme saint ! Si je les déploie, alors les perspectives se dégagent jusqu'à voir les quatre mers. Si je les ferme, alors dans l'obscurité je ne vois pas même l'intérieur des quatre murs » (FY IV, 7).

[296] Cf. FY I, 18.

Selon le commentaire de Li Gui 李軌[297], « déployer les paroles » signifierait ouvrir les rouleaux, indiquant en cela l'importance du texte écrit. Que désignent donc dans le *Fayan* ces « paroles de l'homme saint », dont la nécessité est identique à celle de la lumière ?

Nous pouvons prendre pour point de départ ce rôle joué par l'étude des Classiques et des textes dans la transmission, tel qu'il est suggéré par Li Gui. Martin Kern montre en effet l'importance du *Fayan* dans le glissement de sens de la notion de 文章 *wen zhang* à la fin des Han Occidentaux et au début des Han orientaux. Le *wenzhang*, désignant une sorte de dignité rituelle, se déplacerait donc de l'ordre rituel où il décrit l'apparence d'un homme plein de charisme et de compréhension (ainsi dans les *Entretiens* et le Classique des Odes) ou bien les ornements des vêtements rituels et les instruments du rituel (ainsi dans le *Traité des Rites*) vers le domaine des textes rituels et des textes en général[298].

Dans la transmission confucéenne, l'écrit occupe une place de plus en plus prédominante au cours de l'époque des Han antérieurs. Il s'agit d'une évolution globale des *ru*, qui se présentent au cours de la dynastie des Han antérieurs de plus en plus comme des spécialistes de l'exégèse des textes, alors qu'à la fin des Qin et au début des Han, ils étaient encore principalement des spécialistes de la musique et des rituels de la Cour. Ainsi, au cours des guerres qui suivirent la chute de la dynastie Qin et précédèrent la fondation de la dynastie Han, les lettrés *ru* du royaume de Lu persistent dans leur étude, c'est-à-dire selon cette description de Sima Qian qu'ils continuent de procéder aux récitations, aux rituels et à la musique :

> « L'empereur Gao lança une expédition contre Xiang Yu et leva des troupes pour encercler la capitale du pays de Lu. A l'intérieur de la capitale, les lettrés récitaient malgré tout des poèmes et s'exerçaient au rituel et à la musique, le son des cordes et des chants ne s'interrompait pas. N'est-ce pas sous l'influence civilisatrice du grand sage [Confucius] ? N'est-ce pas un pays aimant à cultiver le rituel et la musique ? »[299]

[297] Ce commentaire est présenté dans l'annexe C.
[298] M. KERN, « Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of *Wen* in Early China », *T'oung Pao* n° 87 (2001), p. 43-91.
[299] SJ 121 / 3117 : 及高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕。豈非聖人之遺化，好禮樂之國哉？

De même, au début des Han, le premier rôle des lettrés à la Cour est, sous l'impulsion de Shusun Tong, de reconstituer des rituels afin de développer quelque peu la civilisation dans l'entourage de l'empereur. En effet, les combats qui durent de la fin de la dynastie des Qin à la fondation des Han marquent une rupture profonde dans la transmission des rituels, du fait de la perte des textes mais aussi et surtout des pratiques, à la suite du bouleversement politique et social. Dès lors les rituels n' « existent » effectivement plus que dans les textes, eux-mêmes posant des problèmes de transmission comme le montrent les difficultés de reconstruction d'un rituel de Cour au début des Han.

L'enjeu représenté par le développement des rituels de Cour reste fondamental pour toute la période des Han antérieurs[300], mais dans ce but, les lettrés *ru* mettent de plus en plus l'accent sur la valeur des Classiques, jusqu'à ce que ceux-ci deviennent le corpus de l'étude officielle sous le règne de l'empereur Wu. L'importance croissante de l'étude des textes se manifeste alors par le développement de lignées exégétiques rattachées à chaque Classique, cherchant à en dégager le sens par l'écriture de commentaires linéaires, « par phrases et versets » (章句 *zhangju*).

Face à cette méthode exégétique, une autre tendance s'affirme qui est généralement désignée dans les textes par les termes de 訓詁 *xungu* et de 大義 *dayi*[301], désignant la glose philologique alliée à la saisie du sens général du texte. Les gloses s'attachent notamment aux caractères dont l'usage est ancien et/ou régional. Leur importance aux yeux de Yang Xiong est manifeste et aboutit à l'écriture du *Fangyan* sur les usages locaux des caractères et à la composition d'un recueil de caractères, le *Xunzuan* 訓纂. Par ce travail, il se rattache à un courant plus large qui s'affirme à la fin des Han antérieurs, et dont les figures principales sont Liu Xiang et Liu Xin pour leur oeuvre de bibliographes et plus tard Xu Shen 許慎 pour son oeuvre de lexicographe. Ce souci de la transmission des textes ne prend donc pas la forme, dominante à son époque, de l'écriture de commentaires linéaires mais plutôt celle de la recherche philologique.

[300] Cf. M. BUJARD, *Le Sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne : théorie et pratique sous les Han occidentaux*, Paris : EFEO, 2000. L'auteur y étudie le rôle des *ru* dans l'élaboration d'un nouveau culte impérial et démontre l'importance des questions de réforme rituelle sous les Han antérieurs.

[301] On retrouve ces termes dans les biographies de Yang Xiong et de Huan Tan, dans la lettre de Yang Xiong à Liu Xin, ainsi que dans la biographie de Li Zhongyuan dans le *Huayang guozhi* : cf. *supra*, I, p. 35.

Cependant, ce glissement du *wenzhang* de l'ordre rituel vers l'ordre textuel n'est pas sans conséquence sur la compréhension du texte lui-même. A travers la référence constante aux *Entretiens* de Confucius se dégage dans le *Fayan* l'idée d'une valeur rituelle des textes.

La question du rituel est bien entendu abordée pour elle-même au cours du *Fayan*. A la fin des Han antérieurs, le courant des réformistes[302], que l'on peut rapprocher du courant *guwen*, ne met pas seulement en avant de nouvelles versions des Classiques, mais préconise également sur le plan politique la simplification des rituels, en particulier les rituels impériaux, de manière à ce qu'ils représentent une charge moins lourde pour le peuple. L'idéal invoqué est le retour aux rituels des Zhou. On trouve différents échos de cette réflexion dans le *Fayan* dont la pensée politique s'articule autour de la question des rituels, dans la lignée du *Xunzi*. Ainsi trouve-t-on une réflexion sur les rites funéraires et l'importance des distinctions rituelles, ou bien une critique des rituels impériaux établis par les *ru* aux débuts des Han. Mais nous voudrions ici aborder un aspect particulier de cette question, celui de la compréhension commune de l'étude des textes et de la pratique et l'esprit rituels, en nous appuyant à nouveau sur une comparaison entre la notion de transmission dans les *Entretiens* et sa compréhension dans le *Fayan*. Cette démarche reste expérimentale et nous n'en tirerons que des conclusions provisoires.

Au sein d'un premier confucianisme se développent la connaissance et l'usage des rituels et des textes dans une perspective d'application politique. Confucius lui-même exhorte ses disciples à mettre en pratique leurs connaissances dans les fonctions qu'ils exercent : « Tu peux certes réciter tes trois cents odes. Mais si tu n'es pas à la hauteur de la mission qui t'est confiée, ou si tu n'es pas capable de répondre par toi-même lorsque tu es envoyé en ambassade, à quoi bon te servira toute ta science ? » (LYXIII, 5). Les *Entretiens*

[302] Ce terme est proposé par M. LOEWE pour désigner un courant soucieux de modérer les dépenses impériales, dans le domaine des rituels ou des conquêtes militaires en particulier. Il l'oppose à un courant « moderniste ». Cf. par exemple « The failure of the Confucian ethic in Later Han times », in *Divination, mythology and monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994, p. 256. L'opposition entre courant réformiste et moderniste est aussi traitée à de multiples reprises dans *Crisis and Conflict in Han China*, London : George Allen & Unwin, Ltd., 1974.

évoquent également avec humour le cas d'un disciple très zélé dans l'application de sa connaissance de la musique rituelle :

> « Lorsque le maître arriva à la sous-préfecture de Wucheng [administrée par son disciple Ziyou], et qu'il entendit le son des chants et des cithares, il sourit et taquina Ziyou : "Est-il besoin d'utiliser une hache pour tuer un poulet ?" Ziyou répondit : "Maître, je vous ai pourtant entendu dire autrefois que l'homme de bien qui étudie la Voie chérit les hommes, et que l'homme de peu qui étudie la Voie est facile à gouverner. " Le maître dit alors : "Chers disciples ! Les paroles de Ziyou sont justes ; je ne faisais que plaisanter. " » (LY XVII, 4)

Dans cette problématique ancienne, le corpus textuel et l'étude littéraire ne jouent pas un rôle central. La mise en pratique d'un idéal politique passe avant tout par le rituel et le rapport au souverain est déterminé par des considérations rituelles. Ainsi un souverain qui ne respecte pas le rituel (négligeant par exemple d'envoyer à ses ministres leur part de viande sacrificielle) montre son peu de souci pour l'harmonie politique, notamment celle qui peut exister entre souverain et ministres, et suscite le départ de Confucius. Plus fondamentalement, c'est la valeur éducative des rituels qui semble retenir toute l'attention de Confucius. En effet, le rituel se prépare d'abord à l'intérieur de soi, pour produire ensuite le geste juste ; comme dans l'art ancien du tir à l'arc loué par Confucius, il conduit à un dépassement de soi[303] en évacuant le conflit et la rivalité. Si parmi les lettrés de la fin des Han, l'étude des textes a pris le dessus sur la pratique rituelle, il ne faut cependant pas négliger cette dimension rituelle plus ancienne.

Afin de mieux comprendre la conception de l'étude chez Yang Xiong, sous-jacente à son refus des commentaires linéaires et à sa démarche d'imitation, dont nous avons jusqu'à maintenant surtout décrit les techniques littéraires, il nous a paru nécessaire de prendre pour point de départ l'importance du rituel dans l'étude telle qu'elle apparaît au cours des *Entretiens*. L'observation et la compréhension du rituel y constituent en effet la voie principale de l'étude visant à se réapproprier l'héritage du passé. Connaître les rituels anciens et retrouver l'esprit rituel suppose une évolution, parfois une simplification. À une époque où les textes sont rares, la transmission des valeurs passe avant tout par le « corpus » des cérémonies, des comportements et des règles rituels. Un premier passage

[303] Selon la célèbre formule : « Se surmonter pour retrouver le rituel. » 克己復禮 (LY XII, 1).

nous montre Confucius en pleine enquête sur les rituels, lorsqu'il se rend dans le grand temple et pose des questions sur tout ce qu'il y observe, passant de ce fait pour un béotien, alors que selon lui ce questionnement sur le rituel est le rituel lui-même (LY III, 15). Car revenir aux rites, c'est d'abord les connaître et les comprendre. Dans le passage LY VII, 20, Confucius dit qu'il n'est pas de ceux qui sont nés avec la connaissance (生而知之) mais parle de sa manière de connaître en termes d'amour (*hao*) et d'effort (*min*) : l'étude. Ainsi, lorsque Confucius exprime la possibilité de connaître les grandes dynasties du passé, c'est en raison de la transmission des rituels, des Xia vers les Yin puis des Yin vers les Zhou. L'effort de réappropriation des rituels du passé passe aussi par un voyage, dans des lieux différents qui ont conservé des aspects différents du rituel, le pays de Song 宋 pour les rituels de la dynastie Yin et le pays de Qi 杞 pour les rituels de la dynastie Xia :

> « Le maître dit : "Je peux parler du rituel des Xia, mais il n'a pas été suffisamment conservé par le pays de Qi pour me permettre de le reconstruire entièrement. Je peux parler du rituel des Yin, mais il n'a pas été suffisamment conservé par le pays de Song pour me permettre de le reconstruire entièrement. La raison en est que ces pays manquent de documents écrits et d'hommes sages. Si ceux-ci avaient été en nombre suffisant, j'aurais pu reconstruire les rituels." » (LY III, 9)[304]

Cette traduction est fondée sur la glose de Zheng Xuan qui, selon John Makeham[305], « plutôt que d'affirmer l'idée d'une continuité rituelle soutenue par un ordre cosmologique cyclique, souligne le rôle joué dans la continuité du rituel par la transmission des hommes, via le mot écrit ».

De même, à la question, « peut-on connaître les dix générations précédentes ? »[306], Confucius répond par le rituel (LY II, 23). Dans les *Entretiens*, les rituels sont donc le principal support de transmission et de connaissance du passé, mais les rituels étudiés et prônés par Confucius ne sont pas ceux couramment pratiqués. Plusieurs passages nous le

[304] 子曰: 夏禮，吾能言之，杞不足徵也; 殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足則吾能徵之矣。

[305] J. MAKEHAM, « The Earliest Extant Commentary on *Lunyu* : *Lunyu zheng shi zhu* », *T'oung pao*, 83. 4-5 (1997), p. 289: « Thus rather than advancing some notion of ritual continuity being underpinned by a cyclical cosmological order, Zheng Xuan stresses the role played by human transmission, via the written word, in the continuity of ritual. »

[306] Selon une autre interprétation, il faudrait traduire : « Peut-on connaître les dix générations suivantes ? »

montrent refusant d'observer (觀 *guan*) des pratiques rituelles contraires au sens du rite (LY III, 10 et LY III, 26).

Cet effort de compréhension des rituels est inséparable de leur enjeu présent, qui tient à leur vertu ordonnatrice, de soi et de la société. Dans le rituel comme dans la performance musicale importent particulièrement à la fois la tenue (selon le LY II, 5 : ne pas se détourner, c'est demeurer dans le rite) et le rythme (faire le bon geste au bon moment) auquel s'oppose le débordement, ou l'excès (淫 *yin*) par rapport à la mesure et au rythme.

Une ligne d'interprétation présente notamment dans le *Zhongyong* et chez Zheng Xuan a tenté d'expliquer cette double valeur des rituels comme transmission et comme ordonnancement en partant de la célèbre et difficile expression « Je transmets mais ne crée pas » 述而不作 (LY VII, 1). Selon cette interprétation, une telle expression renvoie à la transmission des modèles rituels et à l'usage politique de ces modèles. Confucius n'ayant que la valeur du souverain sans en avoir la position, il ne peut que « transmettre », mais ne peut « créer » (ou établir) à partir de cette transmission des nouveaux rituels pour son époque.

Cependant, un autre passage pourrait favoriser une lecture différente (nous indiquons notre hypothèse de lecture entre crochets) :

> « Le maître dit : "Peut-être que certains créent [des rituels] sans connaître [les rituels anciens], pour moi je ne fais en rien cela. J'écoute beaucoup et en extrait le meilleur pour le suivre. J'observe beaucoup pour arriver à la compréhension. C'est le deuxième degré de la connaissance." »[307]

Ce refus de « créer » pourrait donc être lié non pas à l'absence de souveraineté réelle de Confucius mais à son manque de connaissance et de « preuves »[308] sur les rituels des dynasties précédentes. Cela nous renverrait donc plutôt à l'importance de l'exactitude dans la transmission telle que prônée et pratiquée par Confucius.

---

[307] LY VII, 28 : 子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之；知之次也。」

[308] Ces preuves pourraient être des textes et/ou des pratiques.

Le rituel ne semble plus jouer le même rôle dans l'étude chez Yang Xiong. Dans le *Fayan*, la réflexion sur le rituel revêt une dimension principalement politique (notamment dans le chapitre IV) et il semble que le texte (書 *shu*) soit désormais considéré comme support de transmission privilégié[309]. Alors que Confucius comprenait les grandes dynasties du passé à travers leurs rituels, Yang Xiong les comprend à travers les Documents qu'elles ont laissés :

> « Les Documents des Yu et des Xia sont majestueux, les Documents des Shang sont immenses, les Documents des Zhou sont intègres. Quelle est la sécheresse des Documents de ceux qui ont suivi les Zhou ! » (FY V, 9)

Pourtant, dès le chapitre III du *Fayan*, une parenté est suggérée entre texte et rituel : le terme désignant l'inscription (銘 *ming*) est exclamé et répété pour sa juste évocation de l'activité d'écriture, qui n'acquiert sa portée que par l'attention donnée à chaque geste :

> « Quelqu'un pose une question sur les inscriptions.
> – L'inscription ! L'inscription ! C'est l'attention qui lui donne toute sa portée. » (FY III, 4).

L'inscription requiert l'attention à la fois de l'artisan chargé de la réalisation matérielle et de celui qui compose le texte destiné à un support durable. Ce passage s'inspire de l'exclamation répétée par Confucius face à des formes héritées, parfois vidées de leur contenu, devant un rituel qui serait réduit à l'apparat et aux appareils :

> « Le maître dit : "Les rites ! Les rites ! Ne sont-ils que jades et soie ! La musique ! La musique ! N'est-elle que cloches et tambours !" »[310]

A partir de cette référence, Yang Xiong suggère de concevoir l'écriture comme inscription, où le moindre geste compte et où chaque formulation doit être pesée ; la même notion d'attention se retrouve un peu plus loin, d'une manière qui confirme l'enjeu commun du rituel et de l'écriture :

---

[309] A la fin des Han antérieurs, les textes sont devenus beaucoup plus répandus puisqu'on en trouve sur les marchés, même s'ils restent relativement rares en comparaison des époques suivantes ; plusieurs notations dans les annales nous indiquent que le prix des rouleaux de textes devait être très élevé : ainsi Wang Chong était-il trop pauvre pour pouvoir acheter les textes proposés sur le marché et les mémorisait-il donc sur place ; Huan Tan devait se rendre à la bibliothèque de la riche famille Ban.

[310] LY XVII, 9 : 子曰：「禮云禮云！玉帛云乎哉！樂云樂云！鍾鼓云乎哉！」

> « L'homme de bien porte toute son attention aux paroles, aux rites et aux écrits. » (FY III, 7)

Le deuxième enjeu commun au rituel et à l'écriture (lorsqu'elle se mesure aux Classiques) est l'équilibre entre l'ornement et la substance, exprimé dans les deux cas de manière très similaire :

> « [...] La simplicité sans ornement est une sorte de brutalité. L'ornement sans simplicité est une sorte de commerce. L'esprit rituel est présent là où simplicité et ornement se rejoignent. » (FY III, 16)

> « Lorsque réalité et expression sont en équilibre, alors on parvient au classique. » (FY II, 7)

Nous avons vu que dans les *Entretiens,* Confucius posait le problème de la connaissance des rituels anciens. Dans le *Fayan,* le problème posé est celui de la connaissance des Classiques, malgré, et en partie à cause de, la prolifération des commentaires qui leur sont attachés. De même que dans le LY II, 23, la question de l'évolution des rituels est posée en terme de réduction et d'augmentation (殷因於夏禮，所損益，可知也), le passage FY V, 6 pose la question de l'augmentation et de la réduction des Classiques. Puis, les passages suivant immédiatement donnent le Classique des Mutations comme représentatif de l'augmentation, et le Classique des Documents comme représentatif de la réduction. Le nombre qui en quelque sorte matérialise l'organisation du texte apparaît comme fondamental pour la transmission et la connaissance du texte dans son intégrité. Cet ensemble se conclut avec le passage FY V, 8 qui, dans des termes inspirés des *Entretiens*, affirme à propos du Classique des Documents la nécessité de respecter cette réduction sans « combler les vides ».

La compréhension de « ce qui a été augmenté ou diminué » implique de saisir le « corps » (體 *ti*) des textes (FY V, 13 : 得書之體)[311]. La même notion désigne le « corps » des rituels, les rituels dans leur ensemble, en exploitant la proximité graphique entre le caractère du « corps » (體) et le caractère du « rituel » (禮). Plus loin, la

[311] Cf. parmi les critiques adressées à l'étude officielle des Classiques par le chapitre « *Yiwenzhi* », section « Six Classiques 六藝略 », l'idée que les commentaires linéaires « détruisent le corps et la forme [des Classiques] » (破壞形體).

comparaison entre l'étude des classiques et la connaissance des rituels (ici de la musique rituelle) devient explicite :

> « Quelqu'un pose une question sur la simplicité et la difficulté des Classiques.
> – Cela dépend de l'existence ou de la disparition.
> L'interlocuteur ne comprend pas.
> – Si les hommes qui les pratiquent existent, alors les Classiques sont plus faciles. Si ces hommes ont disparu, les Classiques deviennent difficiles. C'est ainsi que Jizi de Yanling put approcher de très près la compréhension de la musique ! Mais lorsque cette musique est abandonnée, même un Jizi n'y peut plus rien. Sous les Zhou, l'ensemble des divers actes de la musique et des rituels étant complet, chaque acte permettait de rendre la compréhension moins difficile. Sous les Qin, l'ensemble des divers actes de la musique et les rituels n'étant plus complet, chaque acte soulevait de nouvelles difficultés. » (FY V, 21)

Il s'agit de retrouver la chaleur vivante (溫 *wen*)[312] qui caractérise à la fois les rituels et les textes :

> « Quelqu'un pose une question sur la grande harmonie.
> – Ne fut-elle pas présente à l'époque de Tang (Yao), de Yu (Shun) et de Cheng Zhou ? A lire la chaleur qui émane des *Documents* et des *Odes*, on comprend quelle harmonie était la leur. » (FY XIII, 23)

Les Classiques sont également comparés aux fourrures, caractérisées par la même chaleur (溫) opposée alors à la brûlure du feu (FY VII, 23).

A l'inverse, la critique des textes qui échouent à retrouver les qualités des Classiques fait usage de catégories qui s'étaient développées dans le domaine rituel, et notamment musical. Le style excessif de certains éloges *fu* est ainsi qualifié de 淫 *yin*, terme traditionnellement utilisé dans la réflexion sur la musique rituelle (FY II, 4). Cette approche musicale est renforcée par l'emploi du terme de « clochettes » (鈴 *ling*) pour qualifier les discours qui ne se rapportent pas à Confucius, par opposition à la grande cloche.

Le début du chapitre III des *Entretiens* montre que le problème de l'illégitimité politique se pose à partir des rituels (en l'occurrence l'usurpation des rituels royaux par de

[312] Dans les *Entretiens*, ce terme est fréquemment utilisé à propos de la personne du maître lui-même.

puissantes grandes familles), alors que chez Yang Xiong il s'agirait de l'usage des textes (les six ailes du phénix empruntées par la tourterelle qui font référence aux Classiques). Mais la problématique commune est l'usage de l' « ornement » (文 *wen*) comme prestige emprunté.

De même lorsque Yang Xiong affirme que les deux grands lettrés-ritualistes de l'ancien royaume de Lu furent ceux qui ne répondirent pas à l'appel de l'empereur Gaozu pour reconstituer des rites officiels (et dont les noms ne furent pas conservés dans l'historiographie), il pense aussi probablement à l'activité exégétique des lettrés qui lui sont contemporains, et à la façon dont elle peut servir les intérêts personnels du souverain. Mais si Yang Xiong semble avoir pris à son compte la question posée dans le *Zhuangzi* du rapport entre d'une part les paroles, les écrits et les conventions rituelles (tout cela constituant le 文 *wen* qu'il s'agit d'occuper pleinement, c'est-à-dire d'incorporer) et d'autre part la « source vivante », le 文 *wen* reste cependant pour lui au coeur du perfectionnement de soi.

2. La « transmission de la Voie » (*Daotong*) dans le *Fayan* ?

Ce titre fait référence à l'exclusion, qui s'est produite à l'époque des Song du sud (1127 – 1279), de Yang Xiong en dehors du 道通 *Daotong* confucéen dont le modèle est devenu celui de la lignée unique. Les œuvres de Xunzi et de Yang Xiong sont déjà considérées comme imparfaites par Han Yu sous les Tang. Il emploie à ce propos des termes significatifs, distinguant différents « degrés de pureté » entre Mengzi, Xunzi et Yang Xiong. Mais Xunzi et Yang Xiong ne sont exclus que bien plus tard sous les Song du sud par Zhu Xi. Dans cette partie nous voudrions donc poser le problème de l' « orthodoxie » et de la façon dont on peut comprendre l'oeuvre de transmission de Yang Xiong. S'agit-il d'un retour à une « pure » tradition confucéenne par la référence à une figure originelle de Confucius aussi bien que par l'assimilation à l'oeuvre de Mengzi

d'éclaircissement de la Voie ? Ou bien s'agit-il plutôt d'une synthèse opérée entre pensée inspirée du *Laozi* et pensée confucéenne ? Cette dernière idée est défendue par de nombreux commentateurs et peut effectivement s'appuyer sur deux passages où Yang Xiong dit retenir des élément du *Laozi* et du *Zhuangzi* et non des moindres, puisqu'il s'agit de la conception de la Voie et de son efficace (道德 *Dao de*) pour l'un, et pour l'autre de cette réflexion éthique fondamentale, la « diminution des désirs » (少欲 *shao yu*).

Le chapitre « Yiwenzhi » du *Hanshu* (fondé sur le *Qilüe* de Liu Xin, lui-même ayant repris le travail bibliographique de son père Liu Xiang), notamment le passage de description des « divers maîtres » (« Zhuzi lüe ») affirme la nécessité de compléter l'étude des Classiques par une étude transversale des maîtres des Royaumes Combattants. Cette idée apparaît aussi clairement dans le *Fayan*. La Voie n' y est pas comprise comme une « ligne pure », mais comme un fleuve dont le cours puissant charrie une multitude de bateaux, un fleuve qui est donc au même titre que la route une voie de communication. Pourtant, la présentation du *Fayan* dans l'autobiographie de Yang Xiong comprend un passage qui ressemble à la critique classique des différentes lignées de pensée sous les Royaumes Combattants, sauf qu'ici cette critique s'adresse non pas aux maîtres de l'époque pré-impériale, mais aux maîtres de l'étude Han des Classiques qui ont notamment mêlé à l'étude des Classiques les théories du yin/yang et les textes apocryphes.

Si le *Fayan* propose de manière récurrente une nouvelle compréhension du statut des cinq Classiques, ce statut présente plusieurs différences importantes avec la définition des Classiques comme corpus orthodoxe, complet, exclusif, épuisant les différents aspects du cosmos selon la correspondance établie entre les cinq Classiques et les cinq phases. Yang Xiong parle d'un corpus pluriel et pourtant cohérent, celui qui étudie ou transmet les Classiques participant à l'élaboration de cette cohérence. En plusieurs endroits, Yang Xiong souligne l'évolution des Classiques, qui furent augmentés ou diminués selon les époques :

> « – Les Classiques ont-ils connu des augmentations ou des réductions ?
> – Le Classique des Mutations à son début ne comprenait que huit trigrammes mais le Roi Wen porta ce nombre à soixante-quatre. On comprend bien comment ce Classique fut augmenté. Les Classiques des Odes, des Documents, des Rites, et des Printemps et

> Automnes ont connu des développements ou des ajouts, puis ont trouvé leur forme accomplie avec Confucius, on comprend bien comment ils furent augmentés. Ainsi la Voie n'est pas identique à la spontanéité céleste en ce que l'on connaît celui qui, répondant à son époque, créa en augmentant ou en réduisant. » (FY V, 6)

Les *Mutations* apparaissent ici comme un texte produit par accumulation, voire par démultiplication du fait de son caractère nombré. Cette compréhension de la constitution d'un Classique est élargie aux autres Classiques, et Confucius apparaît alors avant tout celui qui a mené à l'accomplissement ce processus engagé depuis longtemps.

Une description de trois sections des *Odes* évoque également un processus cumulatif à l'origine du Classique, au centre duquel se trouve dans ce cas précis une transmission par l'admiration :

> « ... Autrefois Yan Hui a admiré le maître, Zheng Kao Fu [auteur présumé des *Eloges des Shang*] a admiré Yin Ji fu [auteur présumé des *Eloges des Zhou*] et le fils du Duc Xi Si [auteur présumé des *Eloges de Lu*] a admiré Zheng Kao Fu. Si on ne désire admirer personne, alors l'affaire est terminée, mais sinon, qui pourrait l'empêcher ? » (FY I, 18)

La composition de son *Taixuan* est elle-même significative de l'adaptation de la pensée des *Mutations* aux enjeux de son époque, notamment aux nouvelles connaissances calendériques[313].

Cette conception dynamique des Classiques se reflète dans le regret manifesté par Yang Xiong que l'édition d'un Classique comme celui des *Documents* ne donne pas à voir les « blancs », les pertes que le texte, dans un mouvement cette fois-ci de diminution, a subies (FY V, 8).

Au niveau de la méthode d'approche des Classiques, Yang Xiong prône une étude combinant les différentes lignées exégétiques. Ce n'est qu'à partir de cette pluralité et de cette diversité que peut s'élaborer un cohérence et non par l'attachement à une seule lignée. Le problème ne réside donc pas dans le pluriel (多 *duo*), mais surgit lorsque le pluriel devient incohérence (雜 *za*) :

[313] Cf. XU Fuguan, *Liang Han sixiangshi*, vol. II, p.480.

> « – Le ciel et la terre sont continus et simples, et l'homme saint prend modèle sur eux. Pourquoi donc les cinq Classiques sont-ils si divers et dispersés ?
> – Diversité et dispersion sont sûrement ce par quoi peuvent se produire continuité et simplicité. Celles-ci une fois produites, à quoi bon la diversité ? À quoi bon la dispersion ? » (FY VIII, 11)

Les Classiques, modèles compréhensifs, inclusifs, apparaissent à la fois comme critère (image de la vision) et comme méthode (les Classiques comme modes de locomotion). Ils ne constituent pas pour Yang Xiong un corpus canonique excluant les autres textes, mais plutôt une visée, comme dans le passage FY II, 7 où le terme utilisé de Classique (*jing*) possède une acception plus vaste. Il y est opposé à la fois à l'aridité (伉 *kang*) et à l'excès (賦 *fu*). Il ne désigne donc pas ici un corpus bien défini mais une valeur dynamique, une norme donnée à la compréhension et à la création :

> « [...] L'impasse : abandonner son embarcation pour traverser un grand fleuve ou abandonner les Classiques pour traverser la Voie. Celui qui pour connaître de nouvelles saveurs abandonnerait les règles de la gastronomie, à quoi pourrait-on désormais reconnaître sa compréhension du goût ? Celui qui s'adonnerait aux divers maîtres en abandonnant la grande sainteté, à quoi reconnaîtrait-on désormais qu'il comprend la Voie ? » (FY II, 9)

De même, le terme désignant les divers maîtres (諸子 *zhuzi*) ne constitue pas non plus une catégorie définie à proprement parler. En réponse à la question : « Mengzi n'est-il pas que l'un de ces divers maîtres ? », Yang Xiong définit simplement les *zhuzi* 諸子 comme ceux qui usent leur intelligence à se différencier (異) de l'homme saint (FY XII, 4).

Le corpus des Classiques et des textes de la tradition lettrée atteint une grande complexité à la fin des Han antérieurs, d'où la question d'un contemporain de Yang Xiong, qui semble quelque peu exaspéré :

> « – L'homme saint n'en faisait-il qu'à sa guise ? Pourquoi une telle diversité dans ses paroles ?
> – N'avez-vous pas examiné comment Yu conduisait les flots ? Parfois vers l'est, parfois vers le nord, il les conduisait là où il n'y avait pas d'obstacle. L'homme de bien serait-il donc le seul à ne pas rencontrer d'obstacles dans sa marche ? Comment pourrait-il avancer tout droit ? L'eau contourne les obstacles pour traverser les terres jusqu'à la mer, l'homme

de bien contourne les obstacles pour traverser les choses jusqu'à leur intelligence [理 *li*]. » (FY XII, 13)

Face à cette diversité (多端), Yang Xiong rappelle le mythe fondateur de Yu le Grand, et propose de s'en inspirer en cherchant un cheminement qui ne s'arrête pas à chaque obstacle, mais reste fluide, traversant ainsi un vaste territoire.

La nécessité plusieurs fois affirmée de comprendre l'essentiel peut s'interpréter comme une critique adressée à l'étude des Classiques telle qu'elle est pratiquée à son époque[314]. L'opposition n'est cependant pas radicale et Yang Xiong inclut les lettrés contemporains dans la transmission (FY I, 3). La divergence des commentaires est comparée aux conflits d'intérêts de tout marché (FY I, 11) et le passage suivant (FY I, 12) y ajoute le problème de leur partialité, celle d'une méthode qui consiste à suivre exclusivement une lignée exégétique. Cela confirme que le problème de Yang Xiong n'est pas celui d'une hétérodoxie qui s'opposerait à l'orthodoxie représentée par les Classiques, mais bien plutôt la méthode d'étude des Classiques.

Yang Xiong ne propose donc pas une « lignée » qui s'opposerait aux autres lignées. Il y en fait assymétrie et non opposition entre la « Voie correcte » (正道, qui est composée et non-parfaite) et les « traverses » (邪哆). L'exclusive serait plutôt du côté des traverses, car celles-ci colportent l'erreur et sont absolument dépourvue de justesse :

« [...] Il arrive que celui qui transmet l'enseignement juste s'égare momentanément dans une traverse ou une erreur mais il n'est jamais arrivé que celui qui transmet erreurs et traverses connaisse même momentanément l'enseignement juste. » (FY II, 14)

Le passage II, 4 indique de manière particulièrement claire l'inutilité de l'exclusion pour la transmission :

« – Comment se fait-il qu'avec les mêmes cinq notes et les mêmes douze tons certains composent de la musique *ya* et d'autres de la musique *zheng* ?
– Quand elle se tient dans le juste équilibre, alors elle est *ya*, quand elle se complaît dans l'ornement, elle est *zheng*.
– D'où provient cet écart ?

[314] Dans le contexte précis de l'étude des textes, la saisie de l' « essentiel » (精 *jing*) est parfois opposée à la méthode du commentaire linéaire *zhangju* : ainsi dans le *Houhanshu* (« Histoire des Han postérieurs »), chap. 64 (biographie de Lu Zhi 盧直), on trouve une opposition entre *yan jing* 研精 et *zhangju* 章句 qui peut nous éclairer sur le sens spécifique du terme *jing* dans le FY VII, 6.

> – C'est la note fondamentale qui donne le début, et le juste équilibre qui maintient l'ensemble. Une telle solidité, les sonorités de Zheng et de Wei ne peuvent s'y mêler ! » (FY II, 4)

L'écart entre la musique *ya* et la musique *zheng* n'est pas ramené à un rejet par la musique *ya* d'un principe hétérogène. Il s'agit avant tout de sa « solidité » interne, de sa cohérence maintenue jusqu'à l'accomplissement. Lorsque cet équilibre est maintenu, la question du mélange ne se pose plus.

III. Temps éthique et temps historique

Jusqu'à présent, nous avons tenté principalement de décrire les différents procédés à l'oeuvre dans la modélisation du *Fayan* sur les *Entretiens*, ce qui nous a permis de dégager, sur la base de la comparaison, les premiers éléments d'une conception originale du texte et de la transmission. Nous devons maintenant examiner la démarche propre au *Fayan* : le développement d'une éthique conçue comme transformation de soi et la cristallisation d'une réflexion historique dans les deux chapitres X et XI. Le lien qui pourrait relier ces deux aspects fondamentaux du *Fayan* pose d'emblée problème dans la mesure où la réflexion historique s'y développe de manière autonome et ne constitue pas simplement un réservoir d'exemples convoqués au cours de l'argumentation. Elle manifeste une recherche de l'exactitude et de l'authenticité, tout en demeurant intégrée dans une démarche éthique et une pensée politique principalement développée dans les chapitres IX et XIII. Cette réflexion historique, qui passe notamment par la formulation d'évaluations sur les personnages les plus importants de la fin des Royaumes Combattants et de la dynastie des Han antérieurs, nous semble centrale dans le développement d'une nouvelle forme d'écriture, d'un 文章 *wenzhang* susceptible de mettre en lumière l'homme saint. L'une des clefs principales pour renouveler notre approche du *Fayan* consiste donc en une lecture approfondie de ses chapitres historiques, notamment en les comparant avec certains éléments du *Shiji* et du *Hanshu*, lecture qui n'a jusqu'ici jamais été proposée à notre connaissance. Cependant, il est nécessaire d'expliquer aussi leur position dans l'ensemble du texte afin de ne pas les isoler : quelles preuves Yang Xiong recherche-t-il dans l'histoire et à quelle fin convoque-t-il une telle multiplicité de personnages ?

Le recueil intitulé *Historians of China and Japan*[315] et publié en 1961 rassemble de nombreux articles fondamentaux qui ont lancé de nouvelles pistes de recherche sur la pensée historique en Chine. Nous nous sommes largement appuyée sur ce recueil pour obtenir une vision plus large de la pensée historique. Cependant, la plupart des auteurs définissent préalablement le domaine en réservant la pensée historique aux oeuvres comme les annales dynastiques ou les histoires générales. A travers notre approche de la réflexion historique dans le *Fayan*, nous voudrions montrer qu'en « décloisonnant » la pensée historique et la pensée éthique dans ce cas précis, nous pouvons développer une vision plus complète des enjeux, sans d'ailleurs remettre pour autant en question l'indépendance acquise par la réflexion historique comme domaine de connaissance dans ses meilleures réalisations.

Le premier chapitre du *Fayan* s'ouvre, à la manière des *Entretiens* et du *Xunzi*, sur une affirmation de la valeur suprême de l'étude (學 *xue*), en tant qu'elle se distingue de celle visant un poste dans l'administration impériale. C'est ainsi que Yang Xiong interprète pour son époque la distinction présente dans les *Entretiens* entre « l'étude pour soi » (為己之學) et « l'étude pour les autres » (為人之學), alors que Xunzi à la fin des Royaumes Combattants l'avait plutôt interprétée contre l'usage de l'étude dans le seul objectif de l'éloquence[316]. A première vue, un point commun fondamental entre Xunzi et Yang Xiong est l'importance donnée au maître dans le processus de l'étude. Le maître y est déterminant, au sens propre lorsque Yang Xiong le décrit comme le destin (*ming*) de l'enfant, c'est-à-dire plus généralement de l'« ignorant ». Chez Xunzi, le maître est indispensable dans l'étude du rituel, proposant un modèle vivant auquel il est possible de se conformer. Cependant, le *Fayan*, à la différence du *Xunzi*, pose à de multiples reprises le problème du faux et de l'emprunté, par opposition à l'authentique et au vécu :

> « Le maître ! Le maître ! Il est le destin de l'enfant. S'adonner à rechercher un maître est encore plus important que de s'adonner à l'étude. Le maître est un modèle et une norme pour les hommes. Ils ne sont pas rares, ceux qui se modèlent sur qui n'est pas un modèle ou prennent pour norme qui ne vaut pas d'être norme. » (FY I, 10)

[315] W.E. BEASLEY, E.G. PULLEYBLANK éds., *Historians of China and Japan,* Londres : Oxford University Press, 1961.
[316] Cf. *Xunzi*, chapitre I. Ce passage est commenté ci-dessous, p. 165.

Dans ce passage, l'affirmation classique de l'importance du maître comme modèle est immédiatement fragilisée par la dernière expression, qui pointe ironiquement l'inadéquation consistant à prendre modèle sur ce qui ne peut pas constituer un modèle. La recherche du maître s'effectue donc dans le temps comme une distinction progressive de l'essentiel au sein du divers et des faux-semblants.

Dans le *Mengzi*, l'importance donnée à Confucius en tant que maître singulier (il y est caractérisé comme un maître du moment opportun) ne débouche pas sur une réflexion générale à propos du rôle du maître. En effet, Confucius y apparaît non seulement dans sa singularité mais aussi dans son unicité. Un passage est significatif du caractère incomparable de la figure de Confucius et de l'impossibilité de lui trouver un « double ». Mengzi y rapporte les événements suivant la mort de Confucius, et les diverses réactions des disciples à cette disparition. Intervient alors le récit d'une tentative qui aurait été faite par certains disciples de trouver un « remplaçant » du maître en la personne d'un autre disciple, You Ruo 有若, qui lui ressemblait étrangement par son apparence et ses gestes :

> « Autrefois, lorsque Confucius mourut et après que les trois années de deuil furent passées, les disciples mirent en ordre leurs affaires et se préparèrent à retourner chez eux : ils entrèrent présenter leurs respects à Zigong et, se regardant, pleurèrent ensemble à en perdre tous la voix. Puis ils partirent. Zigong revint construire une baraque sur le terrain funéraire, où il vécut seul encore trois années. Enfin, il s'en retourna à son tour. Un jour, Zixia, Zizhang et Ziyou, considérant la ressemblance de You Ruo avec l'homme saint, désirèrent le servir comme ils avaient servi Confucius. Comme ils tentaient de forcer Zengzi à faire de même, celui-ci déclara : "Cela ne se peut. Ce qui a été lavé dans les grands fleuves et blanchi au soleil d'automne est d'un éclat que rien ne saurait surpasser." »[317]

S'il n'existe pas chez Mengzi une réflexion spécifique sur le maître, c'est également en raison du fait que la relation à autrui est rarement différenciée : la formation de soi passe par l'enseignement d'autrui en général ; ainsi Shun est-il présenté comme celui qui « accumule » tout l'enseignement qu'il tire de sa relation aux autres (人 *ren*) :

> « Voici ce qui fait la grandeur du grand Shun : Il sait s'accorder aux autres, abandonner ce qui lui est propre pour suivre les autres. Il trouve joie à s'inspirer des autres pour faire le

[317] MZ III, A, 4.

bien. De son état de cultivateur et pêcheur à son état d'empereur, il n'y a rien qui n'ait été inspiré des autres. »[318]

La notion de maître est donc bien plus développée chez Xunzi, le maître jouant un rôle central, de la même manière que le rituel, dans sa conception de la formation morale et de la vie sociale. Dans le partage entre bon et mauvais, la relation à l'autre est première dans la mesure où c'est elle qui fait apparaître bon et mauvais, et cette relation à l'autre est d'emblée comprise en distinguant plusieurs niveaux : le maître (師 *shi*), l'ami (友 *you*) et le traître (賊 *zei*). Cette distinction est posée dès les premières lignes du deuxième chapitre intitulé « Le perfectionnement de soi » (*xiu shen*) : « Qui me critique opportunément est mon maître. Qui m'approuve opportunément est mon ami. Qui me flatte est mon traître. Ainsi l'homme de bien vénère ses maîtres, se tient proche de ses amis et repousse de toutes ses forces ses traîtres. »[319] Par rapport à l'amitié (友), la relation au maître se double d'une autorité manifestée par la vénération (隆 *long*). En effet, le maître constitue un modèle, complémentaire du corpus rituel ; le terme de 師 *shi* est alors associé à la « règle » (法).

De ce point de vue, il existe une forte continuité entre Yang Xiong et Xunzi même si la question récurrente chez Yang Xiong est celle de la reconnaissance du modèle et de la transformation plus que de la conformation au modèle. Il s'agit de développer cette faculté supérieure de l'homme qu'est la perspicacité (智 *zhi*), pour percevoir et créer l'écart entre le factice et le consistant. L'ornement est à la fois ce qui permet de distinguer, mais il peut être également ce qui brouille la vue lorsqu'il est un ornement emprunté. Comme le dit lui-même Yang Xiong, « il est difficile de distinguer le grand trompeur du grand saint » (FY V, 26). Les métaphores du factice, celle du mouton tremblant sous la peau du tigre ou de la tourterelle écrasée sous le poids des ailes du phénix, sont particulièrement intéressantes de ce point de vue, montrant qu'il s'agit finalement de l'usage qui peut être fait de l'ornement, plutôt que d'une opposition entre vrai et faux .

[318] MZ II, A, 8 : 大舜有大焉：善與人同，舍己從人，樂取於人以為善。自耕稼陶漁以至為帝，無非取於人者。
[319] *Xunzi*, chap. II : 故非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也；諂諛我者，吾賊也。故君子隆師而親友，以致惡其賊。

Cette recherche d'un usage authentique passe principalement par la réflexion historique, dont l'enjeu est à la fois une connaissance des hommes et des modèles. Nous voudrions donc ici étudier de manière plus approfondie la pensée historique de Yang Xiong, généralement négligée dans les commentaires voire passée sous silence dans les histoires de la philosophie. Cela sera plus particulièrement l'objet du chapitre III, B. Nous allons d'abord situer cette réflexion historique dans la démarche éthique propre au *Fayan*, en tentant d'interpréter cette méthode originale qui consiste à faire constamment référence à Confucius en tant que maître.

A. Le maître et la transformation de soi.

Nous avons vu que le *Fayan* s'ouvrait par la notion d'étude (學 *xue*). Une telle ouverture peut certes être ramenée à un procédé d'imitation des *Entretiens*. Pourtant elle y prend un sens nouveau en tant qu'elle se distingue de l'enseignement (教 *jiao*), notion dominante dans l'idéologie d'un pouvoir procédant par « influence civilisatrice » (教化 *jiaohua*), mêlée à l'usage des châtiments. L'étude se présente en effet dès le premier chapitre comme un processus complexe de transformation de soi, voire une métamorphose (鑄 *zhu*), qui déborde évidemment les objectifs assignés à l'enseignement officiel. À l'époque des Han antérieurs, celui-ci tend avant tout à inculquer des valeurs communes aux élites des différentes régions.

Or, si Yang Xiong affirme que Confucius a « métamorphosé » son disciple direct Yan Hui (FY I, 8), qu'en est-il pour ceux qui vivent cinq siècles plus tard, et qui ne sont pas « agrippés aux écailles du dragon » (FY XI, 1) ? L'étude des textes est cruciale chez Yang Xiong, qui en cela représente un aboutissement de la tradition 儒 (*ru*) des Han antérieurs, mais il s'agit d'une étude des textes intimement associée à l'exercice de soi, par opposition à l'étude des textes associée à un poste bien rétribué :

> « – Doit-on aussi étudier les textes qui ont la même valeur que les Classiques mais qui ne sont pas prisés par notre temps ?
> – Bien sûr.
> Quelqu'un s'exclame en riant :
> – Créez donc d'abord les questions d'examens et les rangs qui vont avec !
> – L'étude du grand homme vise la voie juste, l'étude de l'homme de peu vise le profit. Visez-vous la voie ou le profit ? [...] » (FY I, 19)

Cette thématique de l'étude comme processus sans fin et sans finalité extérieure est particulièrement développée dans ce premier chapitre, où elle se trouve opposée à plusieurs

types de « vies ambitieuses », celle des alchimistes (FY I, 8), celle des chercheurs d'immortalité (FY I, 2) et des chercheurs de richesse (FY I, 21-23) ; l'interlocuteur de Yang Xiong justifie à deux reprises cette dernière recherche par la nécessité de manifester sa piété filiale. L'étude a pourtant une visée, à la fois proche et lointaine comme le sens de l'humain (仁 *ren*) dans les *Entretiens*[320], et cette visée est Confucius en tant que maître et homme saint. Yang Xiong est ainsi le premier à faire de Confucius la visée même de l'étude, ce qui aura une influence profonde, quoiqu'en partie non reconnue, sur les confucéens du *lixue* 理學. Il en est de même pour la présence de Yan Hui comme figure-clef de l'accès à Confucius, qui ne trouve de précédent que dans le *Zhuangzi* paradoxalement, où Yan Hui occupe une place importante quoique très ambiguë. Dans le *Fayan*, Yan Hui est en même temps le support d'une réflexion sur la pauvreté[321].

1. La rencontre : distance et proximité.

Dans les premiers chapitres du *Fayan* sont évoquées différentes modalités de la rencontre avec le maître, que nous pouvons tenter de caractériser par le double aspect de la distance et de la proximité. La distance paraît évidente lorsque Confucius est pris pour maître par Yang Xiong, qui en est séparé de cinq cents ans. Les questions de ses contemporains laissent d'ailleurs apparaître qu'ils doutent de la possibilité de prendre un modèle aussi éloigné[322]. Quant à la proximité, elle ne semble devoir caractériser que le rapport entre Confucius et ses disciples directs. Cependant un autre partage entre distance et proximité est évoqué dans ce passage, qui adopte une forme poétique rare dans le *Fayan* :

« La pousse fragile qui perce au printemps
La grande aile qui effleure ma main
Eloigné de cinq cents ans

[320] Cf. LY VII, 30 : « Le sens de l'humain est-il si lointain ? Je désire l'humain, et le voilà. »
[321] Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le choix de la pauvreté fait par Yang Xiong était particulièrement incompris des contemporains. Associer l'étude à une certaine forme d'ascèse n'était donc en rien une évidence.
[322] Ce problème est traité principalement dans les trois passages suivants : FY I, 24 ; III, 14 ; VII, I.

Cet homme est comme présent » (FY VII, 6)

Si la rime des deux premiers vers oppose la fragilité de la pousse et la grandeur de l'aile, les deux vers suivants associent l'éloignement temporel à une sorte de présence.

a. Confucius et le Duc de Zhou. Yan Hui et Confucius.

Dans le chapitre XIX des *Entretiens*, le disciple Zigong, qui occupe une position politique importante et a donc sur ce plan mieux réussi que son maître, fait face à des critiques remettant en cause la valeur de Confucius. L'une de ces critiques soulève la question du maître de Confucius lui-même. A Gongsun Chao du royaume de Wei qui demande auprès de qui Confucius a étudié, Zigong répond :

> « La civilisation [*dao*] de Wen et de Wu n'est pas encore tombée à terre, elle est là parmi les hommes. Les plus sages la saisissent dans toute son ampleur, les moins sages n'en saisissent que des bribes. Mais il n'en est aucun qui ne partage pas cette civilisation. Auprès de qui le maître n'étudiait-il pas ? Pourquoi donc aurait-il dû avoir un maître déterminé ? » (LY XIX, 22)[323].

Si Confucius est devenu le maître par excellence, lui-même n'eut donc paradoxalement pas de maître à proprement parler. Cette réponse de Zigong nous rappelle en effet que Confucius était celui qui apprenait auprès de tous et que, s'il prit un maître, ce fut non pas l'un des maîtres de son époque, mais un homme du passé, le Duc de Zhou, qu'il rencontrait cependant en rêve lorsqu'il était en pleine possession de ses moyens[324]. On retrouve ce dernier aspect dans le *Fayan* avec l'affirmation selon laquelle Confucius a étudié « auprès » du Duc de Zhou, transmission qui est mise sur le même plan que celle, directe, entre Confucius et son disciple Yan Hui (FY I, 7).

---

[323] 衛公孫朝問於子貢曰：仲尼焉學？子貢曰：文武之道，未墮於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不學？而亦何常師之有？

[324] LY VII, 5 : « Le maître : "Comme je suis affaibli ! Voilà bien longtemps que je n'ai plus vu le Duc de Zhou en rêve !" » 子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」

La proximité entre le maître et le disciple est en effet principalement représentée par Confucius et Yan Hui. Celui-ci est surtout présent dans les premiers chapitres, où il apparaît comme une sorte d'intermédiaire, un rôle qui lui sera également dévolu par l'école des frères Cheng et de Zhu Xi sous les Song :

> « Un cheval qui admire le coursier Ji est déjà son compagnon d'attelage. Un homme qui admire Yan Hui est déjà son disciple.
> – Est-il si facile de devenir le disciple de Yan Hui ?
> – L'admirer, c'est déjà l'être.
> Autrefois Yan Hui a admiré le maître, Zheng Kao Fu a admiré Yin Ji fu et le fils du Duc Xi Si a admiré Zheng Kao Fu. Si on ne désire admirer personne, alors l'affaire est terminée, mais sinon, qui pourrait l'empêcher ? » (FY I, 18)

Yan Hui est celui qui « a manqué de peu » la réalisation complète (FY V, 1) et il est caractérisé dans le *Fayan* par sa sa joie libre de la recherche des honneurs et des richesses. L'association récurrente entre Confucius et Yan Hui (plus encore que celle entre Confucius et le Duc de Zhou) marque l'importance de la relation entre maître et disciple dans l'étude chez Yang Xiong, mais cette relation s'élargit bien au-delà de la transmission directe d'un enseignement particulier. Yang Xiong la voit ainsi à l'oeuvre dans la composition même de l'un des Classiques, le Classique des Odes (FY I, 18). La relation est alors établie par l'admiration[325] qui existe entre les différents auteurs des « Éloges », source d'une émulation.

Dans le même temps, Yang Xiong doit tenter de rendre compte du manque de traces écrites et de transmission par les disciples. Le chapitre XI (le second chapitre historique) débute ainsi sur le problème posé par les premières générations de disciples :

> « – Où sont-ils, les disciples des disciples Yan Hui et Minzi Qian ?
> – Ils se sont effacés [sans laisser de traces].
> – Pourquoi Yan Hui et Minzi Qian ne se sont-ils pas aussi effacés ?
> – Agrippés aux écailles du dragon, montés sur les ailes du phénix, soulevés par le vent, d'un plein élan ils se sont élevés vers l'inaccessible. Comment auraient-ils pu s'effacer ?

[325] Cf. G. BACHELARD, *La terre et les rêveries du repos*, Paris : José Corti, 1989, p. 57 : « L'admiration est la forme première et ardente de la connaissance, c'est une connaissance qui vante son objet, qui le valorise. Une valeur, dans le premier engagement, ne s'évalue pas, elle s'admire. »

> Auprès de Confucius, les disciples entendaient chaque jour ce qu'ils n'avaient jamais entendu, voyaient chaque jour ce qu'ils n'avaient jamais vu. Aussi ne suffisaient-ils pas à la tâche de composer des textes. » (FY XI, 1 et 2)

Malgré la place donnée à la figure de Yan Hui sur le plan de la transformation morale, il demeure donc un problème de transmission de l'enseignement du maître chez les générations immédiatement suivantes. D'après le deuxième passage cité ci-dessus, Yang Xiong semble considérer que le renouvellement quotidien du maître (c'est notamment en cela qu'il est désigné comme ciel) rendait cette transmission très difficile, ou bien en interprétant différemment la dernière phrase (文章不足為也), que la composition de textes ne constituait pas l'aspect le plus important de cet enseignement. La déficience des disciples directs du point de vue de la composition des textes est évoquée ailleurs (FY IV, 25) par une comparaison entre Yan Hui et Minzi Qian, c'est-à-dire les disciples qui ont atteint la compréhension la plus élevée, et des auteurs comme Zhuangzi et Han Feizi qui sont parvenus à la pleine maîtrise de l'art de composer les textes, mais qui ont dénigré le maître. Dès lors ne s'agit-il pas pour Yang Xiong de rechercher un nouveau *wenzhang* pour la voie confucéenne, où soient mises en oeuvre les ressources littéraires qui permettraient de mettre en lumière la sainteté, tout en demeurant dans une recherche d'authenticité ? Cela implique notamment de ne pas chercher à combler les lacunes de la transmission, en s'inspirant de la vertu des scribes anciens[326], et d'abandonner la création d'avatars littéraires de Confucius.

b. Yang Xiong et Confucius.

Si l'époque des Han antérieurs était caractérisée de manière très générale comme l'époque d'une « victoire du confucianisme » [327], le rôle central joué par Confucius dans le

[326] Cf. FY V, 8.

[327] Cette expression est inspirée du titre de l'un des appendices à la traduction du *Hanshu* par H. DUBS : cf. *The History of the former Han Dynasty by Pan Gu,* Baltimore : Waverly Press, 1955, vol. II, p. 341-353. Dans cet appendice, H. Dubs propose, à la suite de sa traduction des chapitres sur les différents empereurs Han, du fondateur Gaozu à l'empereur Yuan, une vision synthétique de ce qui est selon lui une montée en puissance progressive du confucianisme au cours de toute cette période. Il ne manque cependant pas de noter que les « confucéens » étaient influencés par « diverses philosophies ».

Fayan ne serait que le reflet de cette évolution. Or, de nombreuses études ont conduit à remettre en question, avec raison, la réalité d'une telle victoire sous les Han antérieurs, voire l'idée même d'un « confucianisme » Han[328]. En effet, au-delà même de la critique du terme de confucianisme dont on sait qu'il n'a aucun correspondant ancien en chinois, on remarque que, dans les principaux textes des maîtres Han et dans les sources historiques, les lettrés *ru* sont très rarement rattachés à la figure de Confucius, mais sont plutôt présentés comme des spécialistes des rituels et des textes. Les expressions « école de Confucius » (孔子之門) ou « disciples de Confucius » (孔子之徒) sont rares et ne désignent alors que l'ensemble des disciples directs du maître. Or chez Yang Xiong, ce type d'expression ne désigne plus les disciples historiques mais le fait de pouvoir, à cinq siècles de distance, devenir disciple de Confucius, sans que cela ne passe nécessairement par l'étude des Classiques (cf. FY I, 18 et 19 et FY XIII, 17). A l'inverse, la description de « ceux qui s'appuient sur le chambranle de Confucius » (FY IV, 20) en se gardant bien d'ouvrir sa porte pourrait bien désigner la pratique courante à son époque qui consiste à faire de l'étude des Classiques un ornement sans conséquence, un mur ou encore une porte donnant sur un mur (FY II, 10). S'il existe effectivement à partir de la seconde moitié des Han antérieurs l'affirmation de plus en plus répandue chez les lettrés du caractère saint et souverain de Confucius, Yang Xiong ne poursuit aucune des précédentes figurations de Confucius qui ont trouvé un grand retentissement chez les lettrés Han, ainsi la figure du « roi sans royaume » (素王 *suwang*), qui est développée notamment chez Dong Zhongshu et Sima Qian.

La porte est le lieu symbolique de la rencontre entre un maître et des disciples, et par extension désigne le maître lui-même. Il peut s'agir de la porte entre l'extérieur et l'intérieur mais aussi entre deux intérieurs, entre deux cercles d'enseignement. Ainsi dans les *Entretiens*, Zilu est-il décrit par Confucius lui-même comme ayant passé la porte de la grande salle (堂 *tang*) mais pas celle de la pièce intérieure (室 *shi*)[329]. Certains maîtres de

[328] Cf. A. CHENG, « What Dit It Mean to Be a *Ru* in Han Times ? », *Asia Major* vol. XIV/2 (2001), p.101-118 ; N. ZUFFEREY, « Li Yiji, Shusun Tong, Lu Jia : le confucianisme au début de la dynastie Han », *Journal Asiatique* 288.1 (2000), p. 153-203 ; WALLACKER B. E., « Han Confucianism and Confucius in Han », in David T. ROY et Tsuen-hsuin TSIEN éds., *Ancient China : Studies in early civilization*, Hong-Kong : The Chinese University Press, 1978, p. 215-228.

[329] LY XI, 15.

l'époque des Han, comme Dong Zhongshu, avaient des disciples si nombreux que la plupart d'entre eux ne pénétraient jamais dans la salle du maître et demeuraient dans le cercle extérieur où ils recevaient l'enseignement par l'intermédiaire des disciples plus proches. Le *Fayan* joue avec cette métaphore de la porte de manière à montrer que ce symbole de l'accès au maître ou à l'étude peut devenir une obstruction – Yang Xiong visant probablement là l'enseignement et la relation de maître à disciples tels que pratiqués au sein de l'Académie impériale : il évoque d'abord une porte donnant sur un mur (FY II, 10), puis le chambranle (qui permet de s'adosser à la porte sans l'ouvrir : FY III, 20) ; Mengzi (FY VI, 4) et Xunzi en revanche apparaissent comme de véritables portes, même si la porte de Xunzi est quelque peu différente (FY XII, 5). A travers ce jeu sur la métaphore de la porte, on comprend mieux le versant critique de cette affirmation simple au premier abord : « Confucius est la porte » (FY II, 10). Confucius pris comme maître est le « maître de la grande connaissance » opposé aux « maîtres des petites connaissances »[330].

Dans les premiers chapitres du *Fayan*, Confucius n'apparaît guère comme un maître des Classiques mais plutôt comme un maître de vie :

> « – Comment se gouverner ?
> – Par Confucius.
> – Si l'on peut se gouverner par Confucius, pourquoi Confucius se fait-il si rare parmi nous ?
> – N'est-il pas possible de placer le coursier Ji en tête d'un attelage de chevaux ? » (FY III, 14)

Il semble que Yang Xiong insiste sur la possibilité de prendre modèle sur Confucius, contre l'idée que ce modèle serait trop éloigné pour être encore valable à son époque.

Yang Xiong établit de fait un rapport quasiment personnel avec Confucius. Si l'on se réfère à sa biographie dans le *Hanshu*, on découvre que ce rapport personnel a trouvé une sorte de précédent avec Qu Yuan, l'une des figures fondatrices de la tradition des *fu*. L'importance de Qu Yuan dans l'écriture et la réflexion du jeune Yang Xiong est généralement négligée ou réduite à son aspect critique : ainsi Yang Xiong est-il vivement

[330] FY VI, 3.

attaqué par Zhu Xi pour avoir osé formuler une réserve envers Qu Yuan, qui était devenu sous les Song un symbole de loyauté et de pureté[331]. Pourtant la critique ne porte pas tant sur Qu Yuan que sur la possibilité de l'ériger en modèle moral et politique[332], d'une manière très proche de celle de Xunzi qui dans le chapitre III « Bu gou » s'élève contre le suicide politique de Shentu Di 申徒狄[333], devenu à son époque une sorte de modèle de sacrifice pour son idéal. L'histoire de Shentu Di, qui se suicide en se jetant dans un fleuve, ressemble d'ailleurs étrangement à celle de Qu Yuan.

Mais ce qui nous semble plus frappant dans l'autobiographie de Yang Xiong est la dimension personnelle de son rapport à Qu Yuan. Il se produit bien une sorte de rencontre qui est décrite ainsi dans la biographie de Yang Xiong : après avoir pleuré le poète à la lecture de son chef d'oeuvre, le *Lisao*, il part en voyage dans la montagne Min pour jeter sa « réponse », le poème intitulé *Fan Lisao* ou *Fansao*, dans le fleuve Jiang 江[334]. L'échange s'est produit par le texte écrit. Ce procédé de réponse permet peut-être de mieux comprendre les enjeux de l'imitation. On voit en effet par là que dans l'imitation d'une forme littéraire, il ne s'agit pas seulement de prendre modèle, mais de répondre ; par cette réponse, le « texte second » va à la rencontre du modèle.

En ce qui concerne le rapport de Yang Xiong à Confucius, la « rencontre » se double d'une plus grande distance temporelle. Le maître apparaît comme un sommet, qui appelle une élevation et une conversion du point de vue en envisageant le caractère partial ou limité de diférents courants de pensée lorsqu'ils sont pris isolément, ou par opposition les uns avec les autres. A la suite de Zigong et de Mengzi, Yang Xiong affirme en effet le caractère indépassable et compréhensif (si ce n'est universel) du maître. La figure du maître articule donc la proximité du maître vivant (dans l'affirmation que chacun peut le

---

[331] Cf. le commentaire de Zhu Xi au *Fan Lisao* inclus dans son *Chuci jizhu* 楚辭集注, Taibei : Guoli zhongyang tushuguan shanben congkan, 1991, vol. 2, p. 324-325 : « [...] Yang Xiong est assurément traître à Qu Yuan. » 然則揚雄固為屈原之罪人. L'écriture du *Fan Lisao* est également un élément à charge dans le passage du *Zhuzi yulei* où Zhu Xi dénonce l'inanité de Yang Xiong. Ce passage est cité dans notre introduction (p. 9, note 10).

[332] Nous renvoyons à la problématique de l'alternance entre engagement et retrait (*jin / tui*) telle que nous l'avons présentée au chapitre I, C, 2.

[333] Selon certaines sources, ce personnage mal connu aurait vécu à la fin de la dynastie Yin. Selon d'autres, il aurait vécu sous les Royaumes Combattants. Cf. WANG Xianqian, *Xunzi jijie*, chap. III, p. 37.

[334] D'après la biographie de Qu Yuan dans le *Shiji*, Jia Yi 賈誼, écrivain de *fu* et l'un des plus grands lettrés du début des Han antérieurs, écrivit lui aussi un texte en sa mémoire. Cf. SJ 84 / 2492 : « Alors que [Jia Yi] traversait la rivière Xiang 湘, il composa un *fu* en mémoire de Qu Yuan. »

prendre pour maître) et son élevation, qui seule permet à la fois la compréhension, la réunion, et la distinction. De fait on retrouve cette dualité sur le plan de la simple nomination, Confucius étant désigné dans le *Fayan* aussi bien par son prénom social Zhongni, celui qui transmet et celui sur lequel on peut prendre modèle, que par le vocable laudatif d' « homme saint » (*shengren*).

Cependant notre texte manifeste bien l'importance primordiale prise par l'écrit dans la transmission. Si Confucius retrouvait la voie de Wen et de Wu parmi les hommes, Yang Xiong retrouve la voie de Confucius dans les textes dont la transmission a été prise en charge par les *ru*, en tant que spécialistes de ces textes (cf. FY I, 3) :

> « [Yang Xiong :] – Face à la multitude mêlée des dix-mille êtres, on se rapporte au ciel, face à la confusion de la foule des discours, on tranche (détache) grâce à la sainteté.
> – Où donc peut-on voir la sainteté à partir de laquelle on doit trancher ?
> – Lorsqu'il existe [un homme saint], alors c'est l'homme. Lorsqu'il n'est pas là, alors ce sont ses écrits [*shu*], le principe est le même. » (FY II, 21)

Cela suppose une conception du texte tout à fait différente de celle de Zhuangzi, selon laquelle il faut ramener les textes à ce qu'ils sont, une sorte de « déchet » qui une fois produit ne permet en rien de retrouver la pratique vivante. Dans cette équivalence posée entre le texte (classique) et le maître vivant, Yang Xiong désigne au contraire une égale possibilité de développer la clairvoyance.

Il est en effet possible de retrouver dans l'écrit la parole dite, et dans la parole dite le coeur, comme s'il existait un lien organique entre ces trois niveaux :

> « Ne pas parvenir à saisir le coeur d'une parole, ne pas parvenir à saisir la parole dite d'un écrit, quel écueil [335] ! Seul l'homme saint saisit l'articulation des paroles et la constitution des textes, les éclairant au plein jour, les roulant dans le flot des grands fleuves, ce flot immense auquel nul ne résiste ! Rien ne vaut la parole lorsque face à face, dans la rencontre de deux voix, il faut exprimer les aspirations qui sont au centre du coeur, et leur faire traverser le bavardage des hommes. [...] » (FY V, 13)

Cette interpénétration de la présence, de la parole et de l'écrit rend possible l'ambivalence entre distance et proximité du maître.

[335] 難矣哉 : Cette expression exclamative revient deux fois dans les *Entretiens* : LY XV, 17 : 群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉 ! et LY XVII, 22 : 子曰：「飽食終日，無所用心，難矣哉！

2. La transformation de soi.

Dans le *Fayan* est reprise la distinction classique entre les trois catégories que sont « l'homme commun » (*zhongren*), « l'homme sage » (*xianren*) et « l'homme saint » (*shengren*)[336], ainsi que l'opposition entre « l'homme de peu » (*xiaoren*) et « l'homme de bien » (*junzi*)[337]. La transformation consisterait ainsi en une progression d'un degré à l'autre. La distinction entre ces catégories est cependant soumise en même temps à un questionnement récurrent sur les faux-semblant (似 *si*) et sur l'apparence. La notion de transformation se présente donc tout d'abord chez Yang Xiong dans son opposition à l'emprunt d'une apparence. Ce point est particulièrement mis en valeur par l'usage des métaphores dans le *Fayan*.

a. Métaphore et métamorphose.

Une première caractéristique de l'expression métaphorique dans le *Fayan* est qu'elle puise largement dans les croyances contemporaines. Pour décrire la formation de l'homme, Yang Xiong exploite le vocabulaire des alchimistes, leur empruntant le terme 鑄 *zhu*, qui désigne la transformation des métaux en or, pour évoquer la métamorphose d'un homme (Yan Hui). L'effet produit est différent de celui des métaphores xunziennes de l'argile moulée et du bois taillé, tirées du registre artisanal. Yang Xiong ne reprend pas ce type de métaphore, pas plus qu'il ne reprend une notion centrale dans la réflexion xunzienne sur la formation de l'homme, la notion de « fabriquer » (偽 *wei*, accentuant le caractère factice), lui préférant le terme plus neutre de « faire, agir » (為 *wei*).

[336] Dans le chapitre II, dont le principal objet est l'ornementation (文 *wen*), la catégorie d'homme du commun est remplacée par celle de l' « homme de discours » (辨人 : FY II, 13).
[337] Cette opposition apparaît principalement dans les premiers chapitres et dans le chapitre XII (FY XII, 14 et XII, 23).

Une autre métaphore qui nous oriente vers le registre de la métamorphose est celle de la mutation animale. Le chat sauvage se transforme en léopard, et le léopard en tigre (FY II, 13), la chenille se transforme en guêpe (FY I, 5). Yang Xiong puise alors dans la croyance largement répandue, et visible dans les figures peintes d'animaux hybrides, selon laquelle un animal peut se transformer en un autre animal, au mépris de toute barrière des espèces[338].

La comparaison de l'étude avec la transformation des insectes est déjà présente chez. Xunzi. Ainsi, au chapitre « Da lüe » 大略 : « L'étude de l'homme de bien est semblable à la mue des insectes, modifiés par un soudain changement. »[339] Cette comparaison met l'accent sur la soudaineté de la transformation, ainsi que sur la vie cachée qui l'a produite. L'étude allie donc le caché et le manifeste, le caché car l'étude doit imprégner le corps tout entier, le manifeste car elle ouvre ainsi sur l'enseignement par la manière de vivre (身教 *shen jiao*) :

> « Ce que l'homme accompli étudie entre par son oreille, se fixe en son coeur, se diffuse dans ses quatre membres et se manifeste dans son activité ou son repos. Il est droit dans ses paroles, souple dans ses mouvements et l'unité lui tient lieu de règle. Ce que l'homme de peu étudie entre par son oreille et sort [aussitôt] par sa bouche. Or quatre pouces seulement séparent l'oreille de la bouche, comment cela pourrait-il suffire pour rendre excellent un corps haut de sept toises ! »[340]

On retrouve chez Yang Xiong le même intérêt porté à la préparation secrète et silencieuse dans sa manière de développer la métaphore du tir à l'arc, qui ouvre le chapitre III. Cet art à la fois martial et ritualisé est depuis longtemps symbolique de l'activité l'homme de bien. Dans le *Fayan*, la préparation interne de l'arc, des flèches et de la cible prend une importance particulière, et la justesse du tir semble n'être rien d'autre que l'accomplissement de cette préparation qui combine plusieurs éléments : l'arc, la flèche et la cible reliés par la gestuelle de l'archer.

---

[338] Cf. M. LOEWE, « Man and beast : The hybrid in early Chinese art and literature », in *Divination, mythology and monarchy in Han China*, p. 38-53.

[339] WANG Xianqian 王先謙, *Xunzi jijie* 荀子集解, Beijing : Zhonghua shuju, 1997, chap. 27, p. 505 : 君子之學如蛻，幡然遷.

[340] *Ibid.*, chap. 1, p. 12 : 君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蝡而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！

L'usage de ces métaphores de la transformation authentique est à opposer à d'autres métaphores qui évoquent l'échec de la métamorphose, comme le mouton qui échoue à se transformer en tigre car il est resté lui-même sous la peau qu'il avait empruntée (FY II, 12) ou les six ailes du phénix qui, transplantées sur le dos d'une tourterelle, non seulement ne lui permettent pas de s'envoler mais de plus l'écrasent sous leur poids (FY VII, 11). Ces métaphores expriment clairement le refus, à la fois sur le plan éthique et politique, d'un usage inadapté ou artificieux des textes ou des rituels, réduits à des écorces vides ou à des peaux sans vie. A l'époque de Confucius, il s'agissait d'un problème touchant à la pratique rituelle et Confucius proposait une intériorisation des rites. Chez Yang Xiong, il s'agit principalement de l'usage des textes. La con-formation doit donc se doubler d'une transformation.

La métaphore des oiseaux dans le *Fayan* fait intervenir une autre dimension, celle de la relation d'amitié. Les oiseaux sont en effet la métaphore d'une vie collective et de son « économie », et cette métaphore est à nouveau dédoublée. Elle oppose implicitement les « clans de corbeaux » (FY I, 20) qui sont des « amis de surface » et les phénix qui « s'assemblent avec précaution » (VI, 16). Ces deux manières de s'assembler sont associées à deux manières de se nourrir, l'une par le pillage et l'autre avec circonspection.

Les métaphores les plus classiques, héritées parfois d'une longue tradition, sont ainsi régulièrement traitées dans le *Fayan* en y introduisant de l'ambiguïté. La métaphore animale évoque à la fois la possibilité de la métamorphose et son échec. De même, la métaphore de la porte, symbolique du rapport au maître, laisse apparaître le mur. Elle est à la fois selon la représentation commune, un passage, et en même temps une limite si on ne la traverse pas et que l'on s'appuie sur le chambranle (FY II, 10 et FY III, 20).

La conformation de l'homme sur un ou des modèles se trouve donc confrontée avant tout au problème du factice, ce qui a des conséquences sur la compréhension du processus de transformation. Nous allons à présent aborder deux aspects qui conditionnent chez Yang Xiong l'authenticité de la transformation : la durée et l'opportunité.

b. Durée et moment opportun.

À propos de la pratique de la piété filiale et de ses formes factices[341], Yang Xiong propose une définition du factice comme ce que l'on cesse ou abandonne dès que possible :

> « – Certains mangent des pois et portent des vêtements grossiers tout en traitant richement leurs parents, afin de prétendre à la piété filiale. Les autres trouvent cela factice, qu'en est-il ?
> – Celui qui emprunterait aux lettrés leurs livres pour les étudier et leurs vêtements pour les revêtir, sans jamais s'en défaire pendant trois mois, qui pourrait dire qu'il n'est pas un lettré ?
> – Mais comment alors distinguer le factice ?
> – Le factice consiste à agir lorsque quelqu'un est là et à abandonner dès que personne n'est plus là. Celui qui observe les hommes doit seulement examiner ce qui les fait agir ou cesser. » (FY XIII, 27)

Dans les *Entretiens*, la « contrefaçon » était déjà opposée à la constance :

> « Le maître dit : Je n'ai pas obtenu de rencontrer un homme bon ; mais il est possible de rencontrer un homme constant. Quand le rien contrefait le quelque chose, quand le vide contrefait le plein, quand le manque contrefait l'abondance, il est rare de posséder cette constance. » (LY VII, 26)[342]

Nous avons étudié dans le cadre d'un mémoire de DEA le problème de la temporalité, sous les trois aspects de la constance (ou de la durée), de l'urgence et du moment opportun, et ses liens avec la conception d'une pratique morale dans les *Entretiens*[343]. De fait, l'omniprésence de la temporalité sous les deux aspects de la durée et du moment opportun est peut-être l'un des éléments qui relie le plus profondément les deux textes. Les chapitres V à VII du *Fayan* en particulier sont constamment traversés par une conscience aiguë de la temporalité. Dans le cadre de ce travail, nous voudrions seulement ici mettre en valeur la

[341] Le développement de formes factices de la piété filiale était fortement favorisé par le fait que la réputation de piété filiale était l'une des voies de recrutement dans l'administration impériale.
[342] 子曰：善人，吾不得而見之矣；得見有恆者，斯可矣。亡而為有，虛而為盈，約而為泰，難乎有恆矣。
[343] Ce mémoire intitulé « Temporalité de la pratique morale dans les *Entretiens* de Confucius » a été préparé à l'INALCO sous la direction de Madame Anne Cheng et soutenu en 2002.

dimension temporelle de certaines des notions récurrentes du *Fayan*, sans donc constituer la temporalité en une thématique séparée.

Dans le chapitre « questions sur le divin », la notion de « divin » (*shen*) apparaît d'emblée comme un niveau d'intensité compris en termes temporels :

> « Le divin au coeur de l'homme ! Convoquez-le, il existe, abandonnez-le, il disparaît. Seul l'homme saint sait constamment convoquer le divin et le faire exister ! » (FY V, 3)

Le « divin » est donc inséparable d'une activité soutenue dans la durée. Une telle activité apparaît comme l'une des caractéristiques de l'homme saint :

> « – La Voie de Confucius ne pouvait-elle pas être "rapetissée" ?
> – La rapetisser c'est détruire sa sainteté. Comment aurait-il pu faire cela ?
> – A quoi bon alors avoir quitté son pays ?
> – Parce qu'il chérissait chaque jour.
> – Il est parti car il chérissait chaque jour, qu'est-ce que cela veut dire ?
> – A cause de l'arrivée d'un groupe d'esclaves, le prince ne tient plus conseil et les remontrances sont sans effet. Hélas je ne suis pas friand de ce spectacle : regarder à contre-coeur, impuissant, assis et repu. De ce point de vue, le maître chérissait bien chaque jour.
> – L'homme de bien doit-il aussi chérir chaque jour ?
> – L'homme de bien désire mettre en pratique son sens du juste lorsqu'il est engagé, et désire éclairer sa Voie lorsqu'il est retiré. A servir sans répugnance et enseigner sans se lasser, comment aurait-il assez de jours ? » (FY VIII, 8)

De telles notations, comme « chérir chaque jour » (愛日 *ai ri*) ou « s'efforcer » (勉 *mian*) qui apparaît comme le maître-mot de la Voie (cf. FY XIII, 12 : « La Voie répandue par le monde est "au nombre de cinq", mais ce par quoi elle agit est un : s'efforcer. »), occupent en quelque sorte une place stratégique dans le texte. Elles montrent que dans le perfectionnement de soi, le modèle n'existe qu'aussi longtemps qu'il est incorporé et vécu.

Cette tension dans la durée n'est cependant pas, loin s'en faut, une constance tranquille. Elle se double d'une vigilance extrême :

> « L'homme de bon augure veille comme si les bons augures étaient de mauvais augures, l'homme de mauvais augure se fie aux mauvais augures comme s'ils étaient de bons augures.
>
> Le moment opportun ! Avec quelle lenteur arrive-t-il, avec quelle vitesse s'en va-t-il ! L'homme de bien rivalise avec lui. » (FY VI, 12 et 13)

La connaissance et la maîtrise du moment opportun sont notamment symbolisées par le dragon du premier hexagramme dans le Classique des Mutations. Elles peuvent conduire au passage d'un état à un autre état opposé (deux lignes extérieures de l'hexagramme) ou bien à la recherche d'un point d'équilibre (*zhong*) entre « rester en-deçà » et « dépasser la cible » (les deux lignes centrales de l'hexagramme) :

> « [...] Si le moment n'est pas encore arrivé, [le dragon] reste plongé [1^{e} ligne de l'hexagramme], n'est-il pas pur ? Mais lorsque c'est le moment, il s'élève [5^{e} ligne de l'hexagramme], n'est-il pas profitable ? Porter en soi la plongée et l'élevation, et les mettre en oeuvre au bon moment, n'est-ce pas bénéfique ? » (FY VI, 17)
>
> « Le dragon, caché [1^{e} ligne] ou fier [6^{e} ligne], n'a pas trouvé le centre. C'est pourquoi qui dépassant le centre se garde [3^{e} ligne], et qui étant en-deçà s'empresse [4^{e} ligne], celui-là est proche du centre ! » (FY IX, 23)

Quel est donc le modèle proposé à cette pratique à la fois soutenue dans le temps et soumise à la transformation ? Xunzi ayant avancé avec le plus de force la nécessité d'une conformation de l'homme, nous allons le prendre ici comme point de comparaison afin de mieux saisir la spécificité de la démarche du *Fayan*.

c. Transformation de soi et méthode

Dans le chapitre « Xiu shen » du Xunzi, le rituel apparaît comme constitutif de la vie de l'homme de bien. C'est le nourrissement du principe vital qui permet de préserver la vie, mais c'est le rituel qui permet de vivre d'une vie complète :

> « Ainsi de toutes les méthodes pour ordonner le souffle et nourrir le coeur, aucune n'ouvre la voie comme passer par le rituel, aucune n'est cruciale comme trouver un maître, et aucune n'est lumineuse comme de ne faire qu'un avec ce que l'on aime. »[344]

Cette nécessité du rituel pour la vie humaine, voire plus fondamentalement pour le corps humain, s'étend à toutes les entreprises et à l'ensemble de la société :

> « Ainsi, un homme dépourvu de sens rituel ne peut vivre, une entreprise dépourvue de sens rituel ne peut s'accomplir, un pays dépourvu de sens rituel ne peut connaître la paix. »[345]

Tout ce chapitre II du *Xunzi* traite des relations par lesquelles se forme et se conforme l'individu. Dans ces relations, le centre est occupé par le maître en tant qu'il est une norme vivante sur laquelle on peut prendre directement modèle. Car la norme objective et coutumière des rituels ne suffit pas. D'après le *Xunzi*, le maître est indispensable pour distinguer les rituels et comprendre leur fonction :

> « Le rituel est ce qui permet de rectifier sa personne, le maître est ce qui permet de rectifier le rituel. Sans rituel, comment pourrait-on rectifier sa personne ? Sans maître, comment pourrais-je connaître l'effet du rituel ? Lorsque je me conforme au rituel, l'effet est que mes émotions s'apaisent dans le rituel. Lorsque je me conforme aux paroles du maître, l'effet est que ma connaissance égale celle du maître. Lorsque mes émotions s'apaisent dans le rituel et que ma connaissance égale celle du maître, l'effet est que je deviens homme saint. S'opposer au rituel, c'est être dépourvu de règle. S'opposer au maître, c'est être dépourvu de maître. Ne pas s'attacher au maître et aux règles et se contenter d'employer ses propres ressources est comparable à faire distinguer les couleurs à un aveugle ou les sons à un sourd. Cela n'est pas à faire sous peine de se dévoyer. L'étude consiste donc dans les rituels et les règles. Quant au maître, il fait de sa personne un modèle de droiture et prise la paix en soi. »[346]

Le mouvement impliqué par le rituel et le maître est donc avant tout un mouvement de conformation, soulignée dans le texte original par la répétition (禮然而然, 師云而云). Cette importance de la conformation dans le perfectionnement de soi a justement été mise

---

[344] WANG Xianqian, *Xunzi jijie*, chap. II, p. 26 : 凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好.

[345] *ibid.*, chap. II, p. 23 : 故人無禮則不生，事無禮不成，國家無禮則不寧 »

[346] *ibid.*, chap. II, p. 33 : 禮者，所以正身也，師者，所以正禮也。無禮，何以正身？無師，吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。夫師、以身為正儀，而貴自安者也.

en relation avec la conception xunzienne du *xing* 性 (traduit conventionnellement par « nature humaine »[347]) comme « mauvais » (*xing e* 性惡)[348]. Sans le tuteur ou le moule que sont les rituels, les émotions humaines sont fondamentalement portées vers l'excès.

Le chapitre III du *Fayan*, également intitulé « Xiu shen », propose une nouvelle conception du *xing* qui, si elle est relativement peu développée[349], est au fondement de la compréhension du perfectionnement de soi :

> « Le développement premier des hommes mêle indissociablement le bon et le mauvais. En perfectionnant le bon, on devient un homme bon, en perfectionnant le mauvais, on devient un homme mauvais. L'énergie vitale n'est-elle pas le cheval sur lequel l'homme galope aussi bien vers le bon ou le mauvais ? » (FY II, 2)

Ce passage est généralement commenté en soulignant l'opposition avec Mengzi et Xunzi, et est parfois rapproché avec la position de Gaozi 告子. Cet interlocuteur de Mengzi est un fervent critique de l'idée selon laquelle le développement spontané de l'homme le porte vers le bon, de la même manière que l'eau coule vers le bas. Selon Gaozi, « le développement spontané ne comprend rien de bon ni rien de non-bon » (性無善無不善)[350]. Cependant, il nous semble que Yang Xiong s'éloigne bien plus de Gaozi que de Mengzi ou de Xunzi. En effet, les notions de « bon » et de « mauvais » impliquent toutes deux le rapport aux autres, comme le montre l'exemple de Mengzi : le *xing shan* se révèle lorsque, sans réfléchir à un quelconque profit personnel (d'où le choix dans l'exemple d'un petit enfant qui n'occupe pas de position dans la société) on se porte vers l'autre (dans l'exemple, vers l'enfant qui est sur le point de tomber dans un puits). A l'inverse, la position de Gaozi, selon laquelle le *xing* ne comprend rien de bon ni de non-bon, consiste à affirmer quelque chose dans l'homme qui n'entretient aucun rapport avec les autres

[347] Dans notre propre traduction par « développement premier », nous avons préféré utiliser un terme plus dynamique et moins lourdement connoté que celui de « nature » : cf. FY II, 2, note. Dans un autre passage du *Fayan* (FY VIII, 24), le même terme de *xing* présente une fonction verbale et il désigne alors un régime de vie « spontané » par opposition à ce qui relève de l'effort.

[348] Nous indiquons ici de manière très rapide que cette proposition de Xunzi occupe une place importante dans l'ensemble de sa pensée, mais qu'elle a aussi pour fonction de s'opposer frontalement avec la proposition avancée par Mengzi selon laquelle « le *xing* est bon » (性善).

[349] Il existe de fait une grande disproportion entre la place accordée à la notion de *xing* dans le *Fayan* et celle qu'elle occupe dans les commentaires sur cette oeuvre, à tel point que parfois les considérations sur cette nouvelle conception du *xing* priment sur tous les autres aspects du texte.

[350] Cf. MZ VI A, 6.

hommes. Ici, Yang Xiong affirme, comme Mengzi et Xunzi, que l'homme est toujours déjà dans un rapport déterminé, valorisé aux autres, mais, il est en revanche le seul à ajouter que cette valorisation est d'une complexité irréductible et qu'elle est en dernier recours à la fois bonne et mauvaise.

La conception du *xing* proposée par Yang Xiong se rapprocherait plus donc, comme le souligne Wang Rongbao, de celle de Shi Shuo 世碩, selon laquelle « le développement premier comporte du bon et du mauvais » (性有善有惡)[351]. Cette dernière formulation du problème du *xing* conduit aisément à une séparation du bon et du mauvais. Ce pas est notamment franchi par Dong Zhongshu, qui attribue le bon, de nature *yang*, au *xing* et le mauvais, de nature *yin*, aux 情 *qing* (que l'on peut traduire par émotions), donnant ainsi une justification cosmologique de la coexistence séparée du bon et du mauvais. L'usage du terme « mêlé » (混 *hun*) par Yang Xiong est donc à prendre en considération pour comprendre que celui-ci ne cherche pas seulement à faire la synthèse des positions de Mengzi et Xunzi, mais qu'il s'oppose également ainsi à l'usage dualiste des catégories de *yin* et de *yang* dans la pensée lettrée Han.

Il faut bien souligner l'originalité de la conception du *xing* chez Yang Xiong et ses conséquences sur la compréhension du *xiushen* comme transformation « de fond en comble », mais il faut aussi remarquer dans le même temps l'usage très limité de cette notion dans le *Fayan*, qui place au centre le « coeur ». Ce coeur est dans le *Fayan* le lieu d'une transformation ininterrompue, plutôt que le « souverain » (主 *zhu* ou 君 *jun*) selon la terminologie xunzienne. Le coeur est ainsi le lieu du « divin » (神 *shen*), terme qui quitte le domaine du surnaturel, où il désigne les esprits invoqués pour expliquer des phénomènes dont l'apparition est mystérieuse, pour entrer dans le domaine de la

[351] La principale source concernant Shi Shuo est le *Lunheng* de Wang Chong. Cf. *Lunheng suoyin*, Beijing : Zhonghua shuju, 1994, chapitre 13 « Ben xing 本性 », p. 1339 : « Shi Shuo du pays de Zhou considérait que le développement premier humain comportait du bon et du mauvais. Si l'on prend chez l'homme le bon développement pour le nourrir, alors le bon grandit ; si l'on prend le mauvais développement pour le nourrir, alors c'est le mauvais qui grandit. Ainsi, le développement premier comprend respectivement du *yin* et du *yang*, bon et mauvais résident dans ce qui reçoit nourriture. C'est pourquoi maître Shi (Shuo) écrivit le *Livre du nourrissement*. » 周人世碩，以為人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；惡性，養而致之則惡長。如此，則性各有陰陽，善惡在所養焉。 故世子作《養書》一篇。

transformation de soi[352], prodigieuse à l'extrême limite où le coeur humain se fait ciel ou bien se plonge dans la compréhension d'un « homme saint » - Confucius.

Dans son introduction au chapitre III du *Xunzi*, John Knoblock relie les notions de « divin » et de « lumière » (明 *ming*) au rituel :

> « The concepts of "transmutation" and "transformation" are linked in the *Xunzi* with *shen*, understood by Yang Liang as "spirit-like", and *ming* "bright". In this choice of wording, Xunzi makes use of ritual language that addresses, particularly in the worship at the altars of soil and grain and in ancestor worship, matters of the spirits. [...] *Ming* referred not to "bright", as light is bright, but to the sacred quality of vessels and implements used in ceremonies, where they become numinous, spirit-fraught, and thus effective. The meaning of both is thus parallel, "efficacious (like a spirit)" and "effective (like a ritual implement)". »[353]

Dans le *Fayan*, cette transformation prodigieuse est l'effet du perfectionnement de soi. Yang Xiong propose-t-il une méthode telle que celle décrite dans le premier chapitre du *Xunzi* ?

> « Où commence l'étude, et où finit-elle ? Je réponds ceci : du point de vue de la méthode, elle commence par la déclamation des Classiques et s'achève par l'étude des rites. Du point de vue du juste [d'une juste pratique], elle commence par l'exercice d'un office et s'achève lorsqu'on devient un sage. En accumulant véritablement ses forces dans la durée, on peut entrer [dans cette voie]. L'étude en fait ne s'arrête qu'après la mort. Ainsi, il y a un achèvement dans l'étude du point de vue de la méthode, mais du point de vue de sa juste mise en pratique, elle ne peut être abandonnée un seul instant. Qui s'y efforce est un homme, qui l'abandonne est une bête. Les *Documents* sont le registre des faits politiques. Les *Odes* sont [l'expression] aboutie des sonorités du coeur. Les rites rassemblent les grandes distinctions données par les règles et l'ordonnancement des particularités. C'est pourquoi l'étude atteint son sommet par l'étude des rites. »[354]

---

[352] Ainsi dans le « *Fu* du ver à soie » de Xunzi apparaît cette caractérisation du *shen* : « Se transformant à maintes reprises, tel le *shen* » 屢化如神. (WANG Xianqian, *Xunzi jijie*, p. 477)

[353] J. KNOBLOCK, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford University Press, 1988-1994, vol. I, p. 169-170.

[354] WANG Xianqian, *Xunzi jijie*, chap. I, p. 11 : 學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。故書者、政事之紀也；詩者、中聲之所止也；禮者、法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。

La méthode est traitée par Xunzi d'une manière clairement prescriptive. Il s'agit d'une part de combiner l'étude des textes (les Classiques des Documents et des Odes) et des rites avec une pratique ancrée dans l'exercice d'un office. D'autre part, l'étude des textes semble représenter une propédeutique à l'étude des rites, ce qui suggère l'existence d'un ordre dans l'étude.

Chez Yang Xiong, la méthode ne prend pas l'aspect d'un ensemble d'étapes (définies par exemple par tel ou tel texte) dans un cheminement graduel. Cela se reflète dans l'organisation du *Fayan*, qui laisse entrevoir une progressivité mais qui en même temps procède à de multiples retours par les échos entre les chapitres et les reprises d'un même thème sous un autre point de vue. Il n'existe pas de « voie toute droite que l'on puisse suivre » (FY IV, 2). Qu'est-ce qui pourrait donc conduire l'homme à entrer dans la Voie de l'étude ? Selon Wang Qing 王青, les solutions apportées par Mengzi et Xunzi à cette question seraient relativement simples. Le premier proposerait « de faire retour vers le coeur originel et de puiser sa direction dans ce coeur originellement bon » ; et le second résoudrait la difficulté posée par sa conception du développement premier comme mauvais en affirmant que « l'homme peut en unifiant et en pacifiant son coeur parvenir à une compréhension du Dao ». Wang Qing poursuit ainsi : « Dans le discours de Yang Xiong [sur le développement premier mêlant bon et mauvais] cependant, cette question devient une question sans solution, une question insoluble. »[355]

Chez Yang Xiong, tout déploiement d'un effort, toute étude peuvent à tout moment se diriger vers une voie trompeuse :

> « L'homme de bien aime consacrer toutes les forces de son esprit à la Voie de l'homme saint. Parmi les hommes, d'autres aiment consacrer toutes les forces de leur esprit, mais pas nécessairement à la Voie de l'homme saint.
>
> Voir et écouter beaucoup pour connaître la Voie principale, c'est élever sa connaissance. Voir et écouter beaucoup pour connaître une voie de traverse, c'est égarer sa connaissance. » (FY VII, 2 et 3)

[355] WANG Qing, *Yang Xiong pingzhuan*, Nanjing Daxue chubanshe, 2000, p. 190 : 這一問題在孟子那裡是相當簡約易行的。只要反思本心，讓自己得到良心本心的指導即可。在荀子那裡，人以"虛壹而靜"之心，可以知"道"，以此即可救性惡說之窮，但在揚雄的性論中，這成了一個沒有解答也無法解答的問題。

S'il existe donc bien une méthode chez Yang Xiong, elle est centrée sur le développement de la clairvoyance (聰明 *cong ming*) et de la perspicacité (智 *zhi*). C'est ici qu'intervient la référence au *shengren* et aux Classiques, ces sommets à partir desquels peut se développer une vision d'ensemble.

> « [...] Lorsque l'on élève son regard vers l'homme sage, on comprend l'homme moyen. Lorsque l'on élève son regard vers l'homme saint, on comprend l'homme sage. Lorsque l'on élève son regard vers le ciel et la terre, on comprend l'homme saint. Dans le monde se distinguent trois désirs : l'homme moyen désire se complaire, l'homme sage désire se redresser, l'homme saint désire devenir son propre maître. Se distinguent aussi trois critères : l'homme moyen prend pour critère le clan, l'homme sage le pays et l'homme saint le monde. S'ouvrent trois portes : lorsque l'on suit ses désirs instinctifs, on entre par la porte des animaux, lorsque l'on suit l'esprit rituel et le sens du juste, on entre par la porte des hommes, lorsque l'on suit la perspicacité solitaire, on entre par la porte de l'homme saint. » (FY III, 21)

Ce passage, qui se situe à la fin du chapitre « Xiu shen », nous importe ici à plusieurs titres. L'élevation de la vision y apparaît comme la condition pour comprendre ce qui nous est plus proche. La notion de clairvoyance articule de la même manière proche et lointain. Elle allie la clarté de la vision, associée au lointain et au « haut » (*shang*) et l'acuité de l'écoute, associée au proche et au « bas » (*xia*) (FY II, 3 ; FY VI, 2). À la manière de l'expérience esthétique par exemple, la compréhension ne se développe qu'avec une vaste expérience, sous-tendue par une recherche de l'essentiel. Cet essentiel (精 *jing*) est un affinement, un raffinement constant (精而精之). Yang Xiong confère ainsi une importance sans précédent à la perspicacité en la situant au plus élevé chez l'homme, et en la définissant comme une « troisième porte », au-delà de l'esprit rituel et du sens du juste. Mais Yang Xiong doit répondre à l'objection de ceux qui considèrent que la perspicacité met en danger la vie, notamment dans un contexte politique :

> « – Qu'est-ce qui est le plus élevé chez l'homme ?
> – C'est la perspicacité.
> – En quoi est-elle si élevée, puisque la plupart meurent à cause de leur perspicacité ?
> – Auparavant, Gao Yao conseilla l'empereur grâce à sa perspicacité et ceux qui auraient pu le tuer se sont éloignés. De même, Jizi mit en ordre le *Hongfan* pour le Roi Wu et ceux qui auraient pu le tuer se sont éloignés. » (FY VI, 8)

Cette perspicacité consiste en une nouvelle vision et ouvre à un nouvel usage, elle n'est donc pas selon Yang Xiong « une excroissance » (selon les termes du *Zhuangzi*) puisqu'elle consiste à comprendre ce qui n'était pas encore compris et à trouver l'usage de ce qui n'était pas encore mis en usage. Le maître joue alors dans le *Fayan* le rôle de la référence la plus élevée, suscitant à la fois l'aspiration et la vision claire.

3. La transformation du maître.

Si l'on compare l'évocation de Confucius dans le *Fayan* avec une autre forme d'évocation qui a trouvé son expression achevée également sous les Han antérieurs avec la biographie donnée par Sima Qian dans son *Shiji*, on ne peut guère trouver deux approches plus différentes, chez deux auteurs qui partagent pourtant la même admiration pour Confucius. Alors que Sima Qian se fonde sur des sources diverses, les *Entretiens*, mais aussi le *Zuozhuan* ou les dialogues apocryphes, il semble que Yang Xiong évacue sciemment toute dimension biographique ou hagiographique, pour proposer une vision plus abstraite du maître, dans la lignée d'un Zigong.

L'un des enjeux au coeur de la rédaction de la biographie de Confucius par Sima Qian est la compréhension de cette mystérieuse transformation d'un « homme du commun » au sens social du terme en un « homme saint » auxquels tous se réfèrent dans l'empire[356]. Il écrit ainsi à la fin de la biographie :

> « Dans le monde nombreux furent les princes et les sages qui, ayant connu la gloire à leur époque, perdirent toute renommée une fois disparus. Confucius était un simple homme du peuple, mais son enseignement fut transmis pendant dix générations et les hommes de savoir se mirent à le révérer. Depuis la Cour impériale jusqu'à celle des princes et des ducs,

[356] Cette idée nous a été suggérée par l'une des conférences données par le professeur Michael NYLAN en mai-juin 2006 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, intitulée « Confucius au I^er^ siècle avant notre ère (dans les *Entretiens* et dans les *Mémoires Historiques* de Sima Qian) » (19 mai 2006).

> tous ceux qui parlent des Six Arts déterminent le juste en se référant au maître. On peut parler de sainteté accomplie ! »[357]

Alors que dans la biographie de Sima Qian apparaissent des éléments de divinisation de Confucius, ainsi sa faculté de prédiction, ou ses traits physiques particuliers rappelant les sages souverains de l'Antiquité, qui peuvent constituer une explication de sa gloire future et uniquement différée par l'incompréhension des hommes de son temps, Yang Xiong exclut de son *Fayan* toute référence à cette figure divinisée de Confucius, développée principalement dans les apocryphes. Comme nous l'avons vu, Confucius est également très présent, sous diverses formes, dans les textes les plus importants des Royaumes Combattants, ainsi le *Mengzi,* le *Zhuangzi*, le *Xunzi* ou le *Hanfeizi*. Sous les Han, cette pratique qui consiste à faire parler Confucius dans un nouveau texte est beaucoup moins prégnante, et on peut dire que le *Fayan* invente, à la fin des Han antérieurs, une nouvelle manière de rendre présent Confucius dans un texte. Si la volonté de Yang Xiong est véritablement d'écrire un *Lunyu* pour son temps (comme nous l'indique l'idée d'une transformation des textes selon les époques), celle-ci se double d'une forte attention à l'authenticité ; la création d'un *Lunyu* pour son temps n'est possible que par « immersion » dans la « sainteté » (*sheng*) :

> « – Puis-je vous demander ce qu'est s'immerger dans la sainteté ?
> – Dans le passé, Zhongni s'est immergé dans le Roi Wen, et il est parvenu à l'atteindre. Yan Hui à son tour s'est immergé dans Zhongni, mais a manqué l'atteindre de peu. Le prodige est présent dans l'immersion même. » (FY V, 1)

Nous avons vu que cette immersion implique en même temps une transformation de soi. C'est un premier aspect de la transformation. Le second aspect en est la transformation même du maître. En effet, le problème du faux-semblant est posé sous plusieurs formes dans le *Fayan* et s'étend à la figure même de l'homme saint, celle-ci devenant un masque lorsqu'elle est figée. Or, l'homme saint apparaît dans ses transformations plus que comme un modèle intangible (FY XII, 12)

[357] SJ 47/1947 : 天下君王至于賢人眾矣，當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！

L'élevation de Confucius à ce niveau ultime qu'est le *shengren* peut sembler chose acquise à la fin des Han antérieurs, puisque cette période est souvent présentée comme le triomphe d'un confucianisme officiel. Or cela n'est pas du tout une évidence dans le milieu des lettrés de l'époque, qui se réfère assez peu à la figure historique de Confucius. La formation d'un Empire centralisé a de fait complètement transformé la situation politique des lettrés, qui ne peuvent guère se reconnaître dans le conseiller itinérant qu'était Confucius. De plus, en tant que maître du rituel, Confucius tirait sa connaissance principalement de l'observation d'une tradition rituelle continue encore vivante (en interrogeant tout le monde), alors que les lettrés de l'époque Han se situent dans une tradition interrompue par les destructions qui ont marqué la fondation et la chute de l'empire Qin, et reconstituent les rituels à partir des textes. C'est probablement l'une des raisons pour lesquelles Yang Xiong situe sa propre approche dans une lignée qui remonte bien avant les Han, celle des premières générations de disciples de Confucius, Zigong et Mengzi.

a. Zigong et Mengzi

Zigong et Mengzi se trouvent dans deux situations historiques différentes. Le premier, peu après la mort du maître, est confronté à une critique directe, et le second, un siècle plus tard, est confronté à l'accumulation des petits maîtres qui entravent la circulation sur la grande Voie. C'est face à la critique que Zigong peut approfondir et affiner sa compréhension du rôle de Confucius et lui donner toute son ampleur. De même, c'est dans la réouverture de la Voie confucéenne que Mengzi développe sa compréhension.

Yang Xiong, en invitant ceux qui étudient les textes à ne pas se détourner de Zigong, rappelle la nécessité de comprendre l'essentiel.

> « Zhongni est l'homme saint, mais certains le dénigrèrent devant Zigong. Alors Zigong argumenta en en saisissant l'essentiel et après seulement lui rendit son ampleur. Hélas, si celui qui examine les textes se détourne de Zigong, à quoi bon lui servira toute sa science ? » (FY VI, 9)

Mais le rôle joué par Mengzi est encore plus important aux yeux de Yang Xiong :

> « Auparavant, Yang Zhu et Mozi ont obstrué la route et Mengzi l'a réouverte par son argumentation, lui rendant son ampleur. Par la suite, d'autres sont venus obstruer la route, et j'ose me comparer à Mengzi. » (FY II, 20)

Zigong semble être le premier à utiliser le terme de « saint » à propos de Confucius et à faire l'éloge du maître face à ses détracteurs :

> « Le premier ministre demande à Zigong : "Votre maître est-il vraiment un saint (*sheng*) ? Comment se fait-il qu'il ait autant de compétences différentes ?" Zigong répondit : "Le ciel l'a assurément destiné à être un saint. Il l'a doté en plus de nombreuses compétences." Confucius entendant parler de cette discussion dit : "Le premier ministre me connaît-il ? Je viens d'un milieu modeste, voilà pourquoi j'ai appris à faire tant de choses sans importance. Un homme de bien aurait-il ces nombreuses compétences ? Assurément non." » (LY IX, 6)

Ici, Confucius nie même être un homme de bien, a fortiori ne discute-t-il pas de la sainteté que Zigong a tenté de défendre bien laborieusement. Après la mort du maître, Zigong doit à nouveau le défendre face à ses détracteurs (XIX, 22-25). Il le fait alors en élevant Confucius « au-dessus de la mêlée », et d'abord au-dessus de lui-même, qui semble avoir eu plus de crédit que son propre maître auprès des puissants de l'époque, le comparant avec le soleil et la lune pour leur hauteur inattaquable, et suggérant qu'il aurait pu être le souverain idéal, mais sans parler cette fois-ci de sainteté.

Mengzi pousse beaucoup plus loin l'éloge et cite à l'appui trois disciples directs, Zai Wo, Zigong[358] et You Ruo[359]. Selon ce passage, Zigong et You Ruo affirmèrent que depuis les débuts de l'humanité, il n'y avait jamais eu un homme comme Confucius. On ne voit pas trace d'une telle affirmation dans les *Entretiens*. Mais le *Mengzi* rappelle dans le même temps que Confucius ne se considérait pas lui-même comme un homme saint et affirme la proximité de celui-ci avec nous : « L'homme saint et nous sommes de la même espèce »[360]. La notion mencienne d'homme saint s'élabore dans un contexte polémique, de

[358] Zai Wo comme Zigong est loué pour sa maîtrise du discours.

[359] MZ IIA, 2 :「宰我曰：『以予觀於夫子，賢於堯、舜遠矣。』子貢曰：『見其禮而知其政，聞其樂而知其德；由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也。』有若曰：『豈惟民哉！麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於丘垤，河海之於行潦：類也。聖人之於民，亦類也。出於其類。拔乎其萃。自生民以來，未有盛於孔子也。』」

[360] MZ VI A, 7 : 聖人與我同類者.

contradiction avec non plus des détracteurs singuliers mais des courants de pensée constitués : « Celui qui par ses paroles peut éloigner de Yang Zhu et de Mozi, est un disciple de l'homme saint. » (MZ III B, 9)

Alors que Zigong se confronte à ceux qui critiquent la personne même du maître et que Mengzi se confronte à ceux qui critiquent sa doctrine, les mohistes et les yangistes, Yang Xiong se situerait plutôt dans un contexte où les valeurs confucéennes sont très présentes, y compris au sommet du pouvoir comme nous le montre l'exemple de Wang Mang qui s'assimile au Duc de Zhou puis à Confucius ; mais, pour utiliser l'image qu'il développe lui-même, nombreux sont ceux qui s'appuient contre la porte du maître, en se gardant bien d'ouvrir la porte et d'entrer.

b. L' « homme saint » (*shengren*) dans le *Fayan*

Dans le *Fayan*, la notion de *shengren* présente deux dimensions principales. Premièrement, elle constitue l'ultime degré d'une gradation classique entre « homme du commun » (众人 *zhongren*), « homme sage » (賢人 *xianren*) et « homme saint » (聖人 *shengren*). Cette gradation revient fréquemment dans le texte, ainsi au chapitre « Xiu shen » 修身 :

> « L'homme moyen se complaît, l'homme sage se redresse, l'homme saint se fait son propre maître [...] L'homme moyen prend pour critère le clan, l'homme sage le pays, l'homme saint le monde. » (FY III, 21)

Cette description de différents niveaux semble se rapprocher de la gradation déjà établie par Xunzi entre le 士 *shi* (lettré-officier), le *junzi* 君子 (homme de bien) et le *shengren*. Mais deux différences majeures sont introduites. Chez Yang Xiong, l'homme du commun est englobé dans la gradation alors que chez Xunzi, elle commence par le *shi*, l'officier. De plus, le *shengren* de Xunzi est essentiellement une catégorie générale, l'étape ultime de l'élevation morale et politique, et se rapproche de la notion de souverain (*zhu* 主). En

revanche dans le *Fayan*, le *shengren* est compris différemment dès lors que c'est la figure même de Confucius qui lui donne du contenu.

Ainsi, la deuxième dimension de cette notion de *shengren* dans le Fayan est une évocation de la figure de Confucius, compris avant tout comme maître. Ceci le distingue radicalement de la figure de Confucius telle qu'elle avait été élaborée par un autre confucéen de l'époque Han, Dong Zhongshu 董仲舒 (*c*. 179 – *c*. 104 av. J.-C.). En effet chez Dong Zhongshu, le *shengren* présente toutes les caractéristiques du souverain agissant en s'accordant avec un ciel constant et saisonnier[361], et la désignation de Confucius comme *shengren* rejoint alors sa conception des Annales *Chunqiu* comme étant l'oeuvre d'un Confucius « roi sans royaume » prophétisant l'avènement de l'empire Han[362]. Dans le *Fayan*, Yang Xiong se situe à deux reprises dans une perspective antérieure à l'avènement de l'empire Han, celle de Zigong et de Mengzi. Le *shengren* est rapproché d'un ciel conçu comme étant en perpétuelle transformation, d'un ciel lumineux :

> « – L'homme saint n'apporte rien aux gens du commun.
> – Ce que les hommes de notre temps apportent, c'est du grain aux greniers. Puis le grain est emporté et le grenier vidé. Confucius est une lumière prodigieuse qui, à la fois petite et grande, porte à l'accomplissement le petit et le grand. Elle baigne tout, montagnes, fleuves, collines, arbres, oiseaux et bêtes. Mais que peut faire cette lumière prodigieuse pour ceux qui n'en usent pas ? » (FY VIII, 12)

Dès lors quel lien existe-t-il entre le maître historique et l'homme saint qui a pris une dimension cosmique ?

---

[361] Cf. SU YU 蘇輿, *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, Beijing : Zhonghua shuju, 1996, chap. 19 (p. 170) : « Le ciel ordonne le soleil, la lune, les étoiles et les planètes pour manifester son propre éclat, le saint souverain *shengren* ordonne les rangs et les émoluments pour manifester sa propre lumière », et au chapitre 45 (p. 333) : « Le saint souverain agit en observant le ciel ».

[362] A ce propos, les lettrés confucéens semblent avoir joué un rôle paradoxal dans la description du souverain des Han comme transcendance : cette interprétation et cette justification du pouvoir impérial se sont aussi faites dans le but de poser des limites à ce même pouvoir, en insistant sur les lourdes responsabilités qui sont les siennes et en établissant des institutions qui pourraient réguler ce pouvoir. Par ailleurs, la « confusion » entre la valeur éthique et politique des textes pourrait fournir un élément d'interprétation. Il y a un « agir en souverain » qui alimente la réflexion éthique de cette époque, une nécessité non seulement politique mais aussi éthique de se confronter à la question du gouvernement (comme pourrait le montrer la figure d'un Yan Hui étudiant dans sa méchante ruelle la voie royale, l'agir en souverain).

Malgré son attention au présent, l'homme saint n'est pas tout à fait de son temps, dans la mesure où il est comme émoussé, sans profit (鈍 *dun* par opposition à 利 *li* qui désigne à la fois ce qui est aiguisé et ce qui est profitable) :

> « – Lorsque Confucius comprit que sa Voie ne serait pas pratiquée, où l'emmena-t-il ?
> – Vers les hommes de bien des époques suivantes.
> – Si un marchand procédait ainsi, ne serait-ce pas une perte ?
> – L'homme du commun recherchant toujours plus de profit immédiat, la perte vient plus tard. L'homme saint recherchant toujours plus de perte, le profit vient ensuite. Sans confusion, il contient les Cent Saints Souverains, sans honte, il recouvre le ciel et la terre. Parmi les êtres doués de paroles, aucun ne le dépasse. Sa valeur sans concurrent, sa richesse sans pair, quel profit est plus grand que celui-là ? » (FY VIII, 7)

Cette description de la « perte » de Confucius en son temps n'est pas celle d'un échec absolu qui impliquerait que Confucius ait dû en quelque sorte se projeter dans le futur[363]. Il s'agirait plutôt d'un brouillage. A la différence des couleurs cinabre et indigo, qui sont d'abord éclatantes puis brouillées, l'éclat de l'homme saint n'est pas immédiat[364]. Ainsi l'élevation affirmée du *shengren* dans le *Fayan* n'est pas celle, absolue, du fondateur qui bouleverse son époque, c'est une élevation qui se produit avec le passage du temps. Yang Xiong réintroduit alors cette notion de « profit » (利 *li*) qui chez Confucius, puis plus encore chez Mencius, constituait l'un des points de distinction des lettrés *ru* en tant que conseillers du prince par rapport à d'autres courants. Cela conduit à réinterpréter la critique confucéenne du profit non pas comme un rejet ou un mépris de tout avantage mais comme la recherche du « grand profit »[365]. Celui-ci pourrait être lié à l'élaboration d'une notion de « communauté » (公 *gong*) par opposition à l'intérêt privé (私 *si*), qui comprend l'intérêt du souverain, et à la définition strictement marchande du profit.

[363] Il circule en effet à l'époque Han d'autres images de Confucius, soulignant son échec tragique, ainsi la comparaison avec une licorne qui, surgissant au mauvais moment, n'est pas reconnue et est abattue comme un vulgaire gibier.
[364] Cf. FY XII, 11.
[365] Cf. FY V, 4 : « L'homme saint fait exister le prodigieux et recherche le sommet d'où il réalise le grand acquiescement du monde et atteint le grand profit du monde. S'accordant à la frontière entre ciel et homme, il en annule l'écart. »

Ce « grand profit » de l'homme saint s'est développé, amplifié avec le passage du temps :

> « La question porte sur le grand son.
> – Ni grondement ni roulement du tonnerre, il résonne sourdement, toujours plus plein en se prolongeant, il représente la sainteté. » (FY IV, 15)

Chez Yang Xiong, le maître historique (celui qui a dû parfois se soumettre aux puissants de son temps, celui qui n'a jamais relâché ses efforts etc.). se double d'un Confucius cosmique.

c. Le maître-cosmos.

Si nous parlons d'un maître-cosmos, c'est d'abord pour souligner que dans le *Fayan* l'usage de la notion de ciel à propos de Confucius ne consiste pas en une comparaison entre l'homme saint et le ciel qui déclinerait divers niveaux de correspondance. Selon Xu Fuguan, le fait justement que Yang Xiong quitte le seul registre de la comparaison montre qu'il « maîtrise mal » la figure de Confucius, en la rendant encore un peu plus abstraite[366] :

> « Dans ce *Fayan* qui loue de toutes ses forces Confucius, il manque la compréhension de la pratique (*gongfu*) qui se concrétise au sein d'une vie quotidienne et d'un destin. »[367]

---

[366] Cette rhétorique de l'élevation est également critiquée par Su Dongpo dans son « Essai sur Han Yu (韓愈論) » : « Autrefois, Zai Wo, Zigong et You Ruo louèrent leur maître, considérant que depuis l'apparition de l'humanité, nul n'atteignit son excellence, pas même des sages comme Yao et Shun. On voit à quel extrême degré ils avaient porté le respect de la Voie et l'amour de l'étude. Cependant l'homme de bien n'y accorde pas beaucoup de valeur, ainsi dit-il : "La compréhension de Zai Wo, Zigong et You Ruo ne donne à connaître que la lie de l'homme saint." Quant à Yan Hui, aurait-il pu parler ainsi ? Voici ce qu'il disait plutôt : "Le maître savait nous amener à lui petit à petit. " De ce point de vue, la Voie de l'homme saint ne réside certes pas dans l'élevation et l'exagération. Han Yu a donc bien compris comment aimer son nom, mais n'a pas su se réjouir de sa réalité. » Cf. *Su Shi wenji*, vol. 1, chap. 4, p. 114 : 昔者宰我、子貢、有若更稱其師，以為生民以來未有如夫子之盛，雖堯舜之賢，亦所不及。其尊道好學，亦已至矣。然而君子不以為貴，曰：宰我、子貢、有若，智足以知聖人之汙而已矣。若夫顏淵，豈亦云爾哉！蓋亦曰：夫子循循焉善誘人。由此觀之，聖人之道，果不在於張而大之也。韓愈者，知好其名，而未能樂其實者也。

[367] Cf. XU Fuguan, *Liang Han sixiangshi*, vol. II, p. 509 et suiv.

Cependant, la façon de décrire ou d'évoquer le cosmos chez Yang Xiong se limite en fait à quelques grandes lignes-forces. Le ciel et la terre représentent d'une part une grandeur insurpassable et d'autre part une protection :

> « – Ne peut-on pas faire en sorte que les Classiques de l'homme saint deviennent plus faciles à comprendre ?
> – Impossible. Si le ciel pouvait être mesuré en un instant, il ne serait qu'une mince protection pour les êtres. Si la terre pouvait être sondée en un instant, elle ne serait qu'un fragile support pour les êtres. Immenses le ciel et la terre qui entourent les dix-mille êtres, les cinq Classiques qui entourent la foule des discours. » (FY V, 10)

Un autre passage procède à une comparaison entre les paroles de ce maître-cosmos et l'eau et le feu. Cette comparaison dédoublée permet à Yang Xiong d'évoquer à la fois l'infini, le caractère ultime des paroles de l'homme saint et l'usage qui fait de ces paroles une ressource. L'identité établie entre le maître (ou ses paroles) et le ciel n'implique donc pas seulement l'éloignement que critiquait Xu Fuguan comme un échec à intégrer le *zhongyong* 中庸[368] :

> « Les paroles de l'homme saint ressemblent à l'eau et au feu.
> – Pourquoi les comparer avec l'eau et le feu ?
> – Lorsque vous sondez l'eau, elle est toujours plus profonde, lorsque vous la parcourez, elle est toujours plus vaste. Lorsque vous faites usage du feu, il éclaire toujours plus, lorsque vous l'entretenez, il est toujours plus fort. » (FY IV, 8)

Le ciel dans le *Fayan* est constamment évoqué comme un ciel « en travail » et « en joie » (FY VI, 5). Ce n'est ni un ciel personifié, ni un ciel physique. Ce n'est pas le ciel constant ni le ciel comme origine ou source cachée du pouvoir. L'homme saint est à la manière du ciel à la source de l'activité, d'où ses transformations, qui ne sont pas seulement une adaptation aux circonstances mais une complétude, un processus qui passe par toutes ses saisons. Il n'a rien caché à ses disciples (toujours cette idée d'une clarté qui à la limite n'est brouillée que par les commentaires), mais chacun n'a saisi qu'un aspect, une saison de ce processus.

[368] Le « milieu en action » qui donne son titre à l'un des Quatre Livres qui seront élevés au rang de nouveaux Classiques sous les Song. Ce livre n'existe pas à l'époque des Han.

De même, la métaphore du soleil et de la lune pour désigner Confucius est travaillée par Yang Xiong de manière à montrer qu'ils représentent à la fois l'éloignement, l'élevation et l'usage le plus quotidien, le plus vital :

> « [...] Le soleil diffuse sa lumière et la lune sa clarté. Plusieurs années sans voir le soleil suffisent à aveugler le regard, plusieurs années sans voir la lune suffisent à obscurcir notre esprit. Laisser flétrir notre âme florissante, laisser déposer notre fond bouillonnant, ce n'est pas autre chose que cheminer dans l'obscurité en tapotant le sol pour trouver la route. » (FY III, 14)

On retrouve plus loin cette importance de la lumière :

> « L'éclat rougeoyant du soleil fait l'usage de la multitude des yeux. La voie immense de l'homme saint fait l'usage de la multitude des coeurs. » (FY VIII, 10)

Dans le *Laozi* est présentée une toute autre conception de l'usage au niveau cosmique :

> « Les trente rayons se rejoignent en un moyeu, où il n'y a rien, ce qui fait l'usage du char qu' il y a [...]. Ainsi, ce qu'il y a constitue un avantage, mais c'est le "il n'y a rien" qui fait l'usage. »[369]

Cette conception de l'usage trouve une application dans le passage suivant :

> « Le chatoiement des cinq couleurs rend l'homme aveugle (...) c'est pourquoi l'homme saint s'occupe des ventres et non des yeux ... »[370]

Cette nécessité affirmée en plusieurs endroits du *Laozi* de « fermer les yeux et boucher les oreilles » du peuple se nourrit probablement d'une critique du ritualisme comme moyen d'établir la paix politique et sociale. A l'opposé de cet homme saint du *Lao Zi* qui oeuvre en s'inspirant de l'efficacité du vide, l'homme saint confucéen est ici justement celui qui « s'occupe des yeux » par sa lumière.

Si le ciel passe par les transformations des saisons, la nécessité de la croissance et du déclin de la Voie de l'homme saint ne comporte aucun mouvement régulier. Contrairement à l'idée avancée par Mengzi selon laquelle un homme saint apparaîtrait régulièrement tous

[369] *Laozi*, chap. 11 : 三十輻共一轂，當其無，有車之用 [...] 故有之以為利，無之以為用。
[370] *Laozi*, chap. 12 : 五色令人目盲 [...] 是以聖人以為腹不為目。

les cinq cents ans, la transformation chez Yang Xiong ne présente aucun cycle constant, car il s'agit d'une transformation où l'activité humaine est fondamentale :

> « La Voie consiste à la fois à suivre et à conserver, et à changer et transformer. Ce que l'on suit et qu'ainsi l'on conserve, il faut l'affiner (en saisir l'esprit) en s'approchant de la Voie. Ce que l'on change et qu'ainsi l'on transforme, il faut le rendre convenable en s'approchant du moment opportun. »[371]

Cela nous amène à la compréhension de l'histoire. La présentation du *Fayan* dans la biographie de Yang Xiong posait que c'est à partir de la compréhension de la sainteté qu'il est possible de développer une juste évaluation historique. En retour, la compréhension de ce modèle si élevé qu'est l'homme saint doit passer par « l'épreuve du proche » :

> « L'homme de bien parlant du mystère doit faire l'épreuve de la clarté, parlant du lointain doit faire l'épreuve du proche, parlant du grand doit faire l'épreuve du petit, parlant du subtil doit faire l'épreuve de l'expression achevée. Parler de quelque chose sans passer par cette épreuve est un égarement. L'homme de bien s'égare-t-il ? Il ne s'égare pas. » (FY V, 12)

[371] Cf. *Taixuan*, chap. 10 « Xuan Ying » 玄瑩 : 夫道有因有循，有革有化。因而循之，與道神之，革而化之，與時宜之。

B. « Connaître les hommes » : la question de l'histoire dans le *Fayan*.

> « La question porte sur l'homme.
> – Il est difficile de le connaître.
> – Pourquoi ?
> – Il n'est pas difficile de distinguer la grande montagne Taishan des monticules, ni de distinguer les fleuves Jiang et He des rigoles, mais il est difficile de distinguer le grand trompeur du grand saint. Hélas, celui qui saurait séparer les faux-semblants n'y verrait aucune difficulté ! » (FY V, 26)

Ce passage affirme d'emblée, dans la continuité des *Entretiens*, la nécessité de « connaître les hommes ». Cette réflexion s'est d'abord élaborée dans un champ politique, où elle désigne la nécessité pour le souverain de reconnaître les véritables sages et de les employer. C'est en ce sens qu'elle est présente dans les « Conseils de Gao Yao » du Classique des Documents :

> « Gao Yao dit : "Bien. Pour cela, il faut connaître les hommes et procurer la tranquillité au peuple [在知人，在安民]." Yu répondit : "Ah ! l'empereur Yao lui-même parvenait difficilement à réunir ces deux choses. Celui qui connaît les hommes est perspicace, et sait confier à chacun l'emploi qui lui convient." »[372].

La connaissance des hommes dans le *Fayan* passe principalement par une réflexion historique embrassant toute la dynastie des Han antérieurs, qui à l'époque où Yang Xiong écrit ce texte touche à sa fin. En raison de cette situation historique si particulière marquée par la déchéance de la Maison des Han et la puissance sans précédent d'un ministre issu de l'un des clans impériaux, de nombreux exégètes ont voulu voir dans ces chapitres historiques une mise en oeuvre des « paroles voilées » (*weiyan* 微言) à la manière du

[372] Traduction de S. COUVREUR, *Chou King. Les Annales de la Chine*, p. 44-45. Nous avons modifié les transcriptions.

Chunqiu interprété par le *Gongyang*. Nous avons déjà abordé précédemment (chapitre I, D, 2) les problèmes que pose selon nous cette démarche. Ici, nous voudrions seulement souligner que l'enjeu politique, à cette époque précisément, est présent de fait par l'importance donnée à la connaissance et la compréhension de la dynastie Han, dans ses réussites et ses échecs. Peu après la chute de l'éphémère dynastie fondée par Wang Mang, Huan Tan, le disciple et l'ami de Yang Xiong, formule une critique particulièrement intéressante car elle n'est pas encore « contaminée » par le vocable de l'usurpation : plutôt qu'une condamnation morale, elle pointe les faiblesses d'une idéologie qui échoue à comprendre les enjeux de son temps, s'inspirant directement des modèles anciens et bouleversant le système développé au cours de la dynastie Han sans prendre en compte ses plus grandes réussites :

> « Wang Mang avait une grande admiration pour l'ordre établi par les anciens sages souverains, mais méprisait les lois et les ordonnances de la maison des Han, c'est pourquoi dans ses multiples réformes, il désirait se conformer à l'Antiquité en toute chose. Il louait le système des sages souverains mais ne se rendait pas compte de son incapacité à mettre en pratique leur oeuvre. Il abandonna le proche pour poursuivre le lointain, privilégiant ce qui n'était pas nécessaire (pour son époque), ainsi avec des normes très élevées, il régressa jusqu'à la déchéance et au désordre, c'est là ne pas savoir ce qu'est la grande compréhension.»[373]

Cette critique trouve son précédent dans cette exhortation de Yang Xiong :

> « Ecouter attentivement sa propre époque, regarder lucidement vers le bas, il n'est pas de miroir plus fidèle que celui-là. » (FY VIII, 22)

La nécessité de « connaître les hommes » impliquerait donc notamment de connaître les hommes de l'époque des Han (« écouter attentivement sa propre époque »), et cela suppose avant tout selon Yang Xiong de tracer la limite entre le ciel et les hommes (« regarder lucidement vers le bas »). Pour saisir les enjeux de cette limite, il faut remonter à Dong Zhongshu qui, sous le règne de l'empereur Wu, époque où est renforcée la centralisation de l'Empire et affirmé le pouvoir autocratique du souverain, propose dans différents

[373] Cf. SUN Fengyi 孫馮翼, *Huanzi Xinlun* 桓子新論, p. 16 : 王翁嘉慕前聖之治，而簡薄漢家法令，故多所變更，欲事事效古。美先聖制度，而不知己之不能行其事。釋近趨遠，所尚非務，故以高義，退致廢亂，此不知大體者也。

mémoires à la fois une association entre Ciel et souverain[374], et une conception de l'ordre sociopolitique sur le modèle de l'ordre naturel. Cette idéologie est en quelque sorte à double tranchant : elle constitue un outil de critique politique pour les lettrés versés dans l'étude des signes célestes, interprétés comme des avertissements d'un dérèglement politique, mais aussi un outil de légitimation extrêmement puissant, qui fut très probablement à la source de l'intérêt que l'empereur Wu manifesta envers Dong Zhongshu[375]. Ce courant de pensée désigné par le terme 災異 (*zai yi* : « [interprétation des] catastrophes et phénomènes étranges »), dont les développements théoriques s'appuient principalement sur les annales *Chunqiu* et le Classique des Mutations, est très influent parmi les lettrés pendant toute la seconde moitié des Han antérieurs, jusque chez Liu Xiang (79 – 8 av. J.-C.), l'un des plus grands lettrés de la génération précédant Yang Xiong.

À l'époque de Yang Xiong, marquée par l'affaiblissement du pouvoir impérial et les luttes entre les diverses factions de la Cour, se manifestent de nombreux signes de crise de cette tradition, qui n'est plus l'apanage de lettrés critiques. Ceux-ci ont souvent été démis voire éliminés en raison de leur discours sur les phénomènes étranges, comme le souligne Ban Gu dans la conclusion au chapitre 75 du *Hanshu*, qui est consacré aux grands représentants de cette tradition comme Sui Hong 眭弘, disciple de Dong Zhongshu, Xiahou Shichang 夏侯始昌 et Xiahou Sheng 夏侯勝, Jing Fang 京房 et Li Xun 李尋 [376], mais devient de plus en plus une arme idéologique, notamment par l'usage que fait le clan Wang des heureux présages (*fuming*). Le changement est déjà sensible dès le règne de Xuandi où les explications sur les phénomènes étranges ne portent quasiment plus que sur des prodiges de bon augure. Mais c'est sous le règne de Wang Mang en tant que

[374] Cf. SU Yu 蘇輿, *Chunqiu Fanlu yizheng* 春秋繁露義證, Beijing : Zhonghua shuju, 1996, chap. II, p. 32 : « Le grand principe du *Chunqiu* est ceci : soumettre le peuple au souverain et soumettre le souverain au ciel. » 故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大義也。

[375] Cet intérêt est cependant relativement limité et la critique de la politique impériale ou de la Cour fondée sur la théorie des cinq phases et l'interprétation des signes célestes reste un exercice risqué.

[376] HS 75 / 3195 : « Dong Zhongshu fut démis de son poste, Xiahou Sheng fut jeté en prison, Sui Meng [Sui Hong] fut condamné à mort, Li Xun fut envoyé en exil, c'est là un grand avertissement pour les hommes d'étude. »

ministre puis régent que cette tendance prend un essor sans précédent, auquel contribue de manière significative un éminent lettré comme Liu Xin[377].

Au-delà de la crise traversée par la tradition d'interprétation des phénomènes étranges, l'éloignement de Yang Xiong par rapport à cette « tradition lettrée » est plus profondément lié au développement chez lui d'une autre conception de la « prescience ». Ainsi dans le chapitre « Questions sur la clarté », Yang Xiong par une sorte de pointe ironique substitue à l'opposition entre bons et mauvais augures, auxquels s'attachent nombre d'interprètes, une opposition entre « homme de bon augure » et « homme de mauvais augure » :

> « L'homme de bon augure veille comme si les bons augures étaient de mauvais augures, l'homme de mauvais augure se fie aux mauvais augures comme s'ils étaient de bons augures. » (FY VI, 12)

Plutôt que de tenter de limiter le pouvoir impérial, ou d'influer sur lui, par l'idée d'un ciel comme instance supérieure qui réagissant avec le monde humain (感應 *ganying*) enverrait des signaux que le lettré, sur la base d'une longue tradition textuelle de notation et d'interprétation des phénomènes célestes, pourrait déchiffrer dans la perspective d'un conseil ou d'une critique politique, il est possible de faire appel à une autre instance, non pas supra-humaine, mais faite de l'expérience humaine accumulée : la réflexion historique, en la soumettant aux critères de l'exactitude, de la clarté et de la mise à l'épreuve (實，顯，驗)[378]. Alors que chez Sima Qian, ces deux principes d'interprétation se mêlent encore, Yang Xiong contribue d'une manière décisive à les séparer plus radicalement, et c'est selon nous l'une des raisons pour lesquelles il constitue longtemps une référence majeure dans la réflexion historique, même s'il n'est pas resté dans les mémoires comme un annaliste ou un historien.

Cette dimension politique de l'écriture historique est inséparable chez Yang Xiong d'une dimension éthique. On peut parler d'une épreuve historique par la connaissance du destin humain des personnages historiques. Ce qui semble crucial chez Yang Xiong est la

---

[377] A propos du rôle des présages sous les dynasties des Han antérieurs, de Xin et des Han postérieurs, voir M. LOEWE, *Divination*, *mythology and monarchy in Han China*, p. 94-97.

[378] Ce n'est peut-être pas un hasard si par ailleurs Yang Xiong se montre très intéressé par l'observation astronomique du ciel, qui l'amène à se rallier à la théorie la mieux fondée de l'époque des Han : la théorie du *huntian* 渾天.

manière dont il met en avant le Confucius des *Entretiens* y compris dans le cadre de la réflexion historique, alors qu'à son époque est privilégié le Confucius du *Chunqiu*, Roi sans couronne, ce qui fait de l'oeuvre historique une sorte de double de l'oeuvre ordonnatrice du souverain. En renouant le Confucius historien et le Confucius maître des *Entretiens*, Yang Xiong rend à l'écriture historique sa valeur de compréhension des faits humains et d'épreuve morale, d'où l'intégration de la réflexion historique dans un texte qui nous parle principalement d'éthique. Dans le même temps, elle forme un tout indépendant ; la prédominance des personnages historiques comme objets de cette réflexion ne doit donc pas nous conduire à penser qu'il s'agit uniquement là d'exemples historiques. Il s'agirait plutôt d'une immersion dans le temps historique.

Parmi les treize chapitres du *Fayan*, deux sont exclusivement consacrés à des questions historiques portant sur la période couverte par le *Shiji* (jusqu'au règne de l'empereur Wu compris) ou sur l'époque proche voire contemporaine de Yang Xiong. La plupart des histoires de la philosophie chinoise écrites depuis le début du XX^{e} siècle nous présentent un Yang Xiong développant une réflexion métaphysique dans le *Taixuan* 太玄 et une réflexion éthique dans le *Fayan* et écartent d'emblée le rôle joué par la réflexion historique dans le *Fayan* et son influence sur une certaine tradition confucéenne. En revanche, Xu Fuguan 徐復觀 est l'un des rares auteurs modernes à attirer notre attention sur la partie historique du *Fayan* en y consacrant une étude détaillée[379].

Une difficulté posée à l'étude de ces chapitres historiques consiste dans le fait que, comme le reste de l'oeuvre, ils prennent la forme d'une collection de dialogues brefs autour d'un très grand nombre de personnages et parfois autour de questions générales comme celle des raisons de la chute des Qin et de la conquête de l'empire par la maison des Han. Cependant, il ne s'agit pas de remarques éparpillées ici ou là mais d'un ensemble cohérent : chacun des deux chapitres débutent par un groupe de passages qui constituent une sorte d'introduction donnant la ligne directrice. Les derniers passages de ces deux chapitres forment également une conclusion. Ainsi, le chapitre X s'ouvre par plusieurs questions générales comme la dénomination de la fonction d'annaliste ou la conception cyclique de l'histoire. Il se termine par trois passages (FY X, 28 à X, 30) qui abordent des questions au premier abord très différentes. La position du passage sur Yang Wangsun (FY

[379] Cf. *Liang Han sixiangshi* 兩漢思想史, vol. II, p. 526-543.

X, 29) à la fin d'un chapitre historique est à cet égard très intéressante car elle aborde le problème de l'élaboration des modèles, puisque Yang Wangsun en se faisant enterrer nu cherche à « réformer les moeurs de son époque ».

Quant au début du chapitre XI, il amorce une réflexion sur les disciples de Confucius, ce qui semble un peu décalé par rapport au reste du chapitre consacré à l'évaluation de personnages récents ou contemporains de Yang Xiong. Cette « introduction » inscrit la réflexion historique dans la perspective d'un enseignement éthique dont les valeurs ne sont pas élaborées théoriquement et imposées d'en haut par le maître : elles se dégagent du travail de compréhension du tissu de l'histoire humaine et c'est de cette manière que Yang Xiong les adapte à son époque, tout en prenant pour critère Confucius comme « homme saint ». Les passages XI 16 à XI, 23, traitent exclusivement de personnages de l'époque Han. Yang Xiong propose des « listes » dont on retrouve des échos chez Ban Gu (notamment sa liste introduite a posteriori dans le *Shiji* : SJ 112/2965). Ce chapitre se termine par deux passages exceptionnellement longs qui semblent opposer deux figures de l'érémitisme (Dongfang Shuo et Zhuang Junping).

La méthode que nous avons adoptée pour l'étude des chapitres historiques se fonde principalement sur la comparaison avec les évaluations des mêmes personnages historiques dans le *Shiji* et le *Hanshu* afin de définir l'apport spécifique du *Fayan* à la pensée historique des Han. Il nous a semblé également éclairant d'élargir le cadre temporel en proposant quelques aperçus de l'influence de Yang Xiong sur Liu Zhiji 劉知幾 (661-721)[380], Han Yu 韓愈 (768 – 824) et Sima Guang 司馬光 (1019-1086), sans pouvoir approfondir cet aspect, qui aurait supposé des recherches approfondies sur les développements de la pensée historique à une toute autre époque, celle des Tang et des Song.

[380] Après avoir étudié dès son plus jeune âge les différentes oeuvres historiques, à commencer par le *Zuozhuan* qui détermina sa vocation, Liu Zhiji travailla sous les Tang au Bureau des Historiographes. Il se montra extrêmement critique vis-à-vis des méthodes pratiquées, qui empêchaient selon lui toute écriture indépendante de l'histoire. En dehors de son travail d'annaliste officiel qui ne lui permettait pas de mettre en pratique ses principes de clarté et d'indépendance, il écrivit le *Shitong* 史通. Voir E. G. PULLEYBLANK, « Chinese Historical criticism : Liu Chih-chi and Ssu-ma Kuang » *in* W.E. BEASLEY & E.G. PULLEYBLANK éds., *Historians of China and Japan,* Londres : Oxford University Press, 1961, p. 135-166 et KOH Byongik, « Zur Werttheorie in der chinesischen Historiographie auf Grund des *Shih-t'ung* des Liu Chih-chi (661-721) », *Oriens Extremus* n° 4.1 (1957), p. 5-51.

1. L'écriture historique chez Yang Xiong.

a. Les témoignages de l'activité historienne de Yang Xiong.

La première indication que nous ayons sur l'écriture historique chez Yang Xiong se trouve dans sa biographie :

> « Quant au Grand Annaliste, lorsqu'il écrivit l'histoire des Six Royaumes et établit le déroulement des événements sous les Chu et les Han jusqu'à la capture de la licorne, il ne fut pas en accord avec l'enseignement de Confucius et ses jugements furent parfois en contradiction avec les Classiques. Lorsque des gens venaient poser des questions à Yang Xiong, celui-ci se tenait donc à une véritable règle (*fa*) pour leur répondre. Ainsi, prenant pour modèle les *Entretiens*, il composa le *Fayan* en treize chapitres. »[381]

Il s'agit de la première présentation de l'écriture du Fayan, qui se trouve dans la partie autobiographique du chapitre. Elle contient la référence aux Entretiens mais aussi la critique des « divers maîtres » dans leur ensemble, et la question, distincte de cette critique, des incohérences du *Shiji* par rapport aux Classiques. La seconde présentation du *Fayan*, rédigée par Ban Gu, intervient dans un passage décrivant la position de Yang Xiong sous le règne de Wang Mang : Ban Gu dit son effort constant d'étude et d'écriture en établissant la liste de ses oeuvres et des textes auxquels celles-ci se réfèrent et l'oppose implicitement aux lettrés qui ont écrit pour Wang Mang, c'est-à-dire pour obtenir titres et richesses. Dans ce passage n'est mentionnée que la référence aux *Entretiens* : « Considérant que parmi les transmissions, aucune n'était plus importante que celle des *Entretiens*, il écrivit le

[381] HS 87B / 3580 : 及太史公記六國，歷楚漢，訖麟止，不與聖人同，是非頗謬於經。故人時有問雄者，常用法應之，譔以為十三卷，象論語，號曰法言. Ban Biao dans le « résumé » de son *Houzhuan* critique également Sima Qian pour avoir été en désaccord avec les Classiques mais sa critique plus circonstanciée ne correspond pas forcément dans son contenu à celle de Yang Xiong : « Quant aux citations tirées des Classiques ou des commentaires et aux éléments dispersés empruntés aux Cent Ecoles, ils sont extrêmement nombreux et parfois sans fondement. [Sima Qian] vise à élargir l'étendue des connaissances, mais la discussion n'est pas assez élevée. Lorsqu'il traite de l'étude, il loue Huang-Lao et dénigre les Cinq Classiques. » 至於採經摭傳，分散百家之事，甚多疎略，不如其本，務欲以多聞廣載為功，論議淺而不篤。其論術學，則崇黃老而薄五經。(HHS 40A / 1325) ; et plus tard dans le *Shitong* : cf. *infra*.

Fayan »[382]. C'est cette seconde version qui est le plus souvent retenue, au détriment de la dimension historique de l'écriture du *Fayan*, suscitée par la grande oeuvre historique de Sima Qian, envers laquelle Yang Xiong éprouve à la fois admiration et distance.

D'autres sources nous indiquent de manière plus concrète les fondations d'une telle critique historique chez Yang Xiong. Dans le chapitre « Xu Song 須頌 » du *Lunheng* (achevé probablement entre 70 et 80 apr. J.-C.), Wang Chong 王充 (27-100) écrit que Yang Xiong aurait constitué des annales pour la période comprise entre les règnes des empereurs Xuan (73-49) et Ping (1 av. J.-C.-5 ap. J.-C.), d'une manière qui suggère une continuité entre celui-ci, Sima Qian et Ban Gu :

> « Sima Qian a constitué des annales qui s'étendent de l'époque de l'Empereur Jaune[383] jusqu'à celle de Wu, Yang Xiong a tenu un registre du règne de Xuan[384] jusqu'aux règnes de Ai et de Ping[385], Chen Pingzhong[386] a constitué les annales de Guangwu, et Ban Gu a fait l'éloge de Xiaoming. »[387]

Avant la rédaction du *Hanshu* par son fils, Ban Biao (3-54) achève en 36 apr. J.-C. l'écriture d'un « Houzhuan » 後傳 qui, s'il a jamais existé comme oeuvre indépendante, a disparu, ou bien a été intégré au *Hanshu*. Son résumé est inclus dans la biographie de Ban Biao dans le *Houhanshu*. Ce texte visait à compléter et à remettre sur le métier ce que Sima Qian avait écrit sur l'histoire de la dynastie des Han antérieurs, ainsi qu'à rectifier l'ouvrage historique collectif auquel participèrent notamment Liu Xiang, Liu Xin et Yang Xiong :

> « Ban Biao était extrêmement doué et aimait à faire oeuvre de transmission, ainsi concentra-t-il ses études sur les documents des annalistes. A l'époque de l'empereur Wu, Sima Qian rédigea le *Shiji*. Puis pour l'époque qui suivit l'ère Taichu [104-100 av. J.-C.], les faits cessèrent d'être consignés ou le furent de manière lacunaire. Enfin certains hommes de bonne volonté [Le commentaire de Li Xian 李賢 (dyn. Tang) précise que

[382] HS 87B / 3583 : 傳莫大於論語，作法言。
[383] Dates traditionnelles : 2697-2599.
[384] Dates de règne : 73 av. J.-C. – 49 av. J.-C.
[385] Ai a régné de 7 av. J.-C. à 1 av. J.-C. et Ping de 1 av. J.-C. à 5 apr. J.-C.
[386] 陳平仲 ou 陳宗 : Il ne reste que peu de traces de cet annaliste. Outre ce témoignage de Wang Chong, il apparaît dans le *Houhanshu*, au chapitre biographique sur Ban Biao et Ban Gu.
[387] *Lunheng suoyin*, chap. 60 « Xu song 須頌 », p. 1478 : 司馬子長紀黃帝以至孝武，楊子雲錄宣帝以至哀平，陳平仲紀光武，班孟堅頌孝明.

l'expression « hommes de bonne volonté » désigne entre autres Yang Xiong, Liu Xin et Chu Shaosun 褚少孫 (*c.* 104 – 30)] rassemblèrent les faits de leur époque, mais leur travail fut souvent insuffisant et indigne de constituer la suite de ce texte [le *Shiji*]. Alors Ban Biao fit une sélection des documents laissés par les anciens annalistes, les compléta en s'appuyant sur ce qu'il savait par ailleurs et rédigea ainsi le *Houzhuan* en dix chapitres afin de garder le meilleur des anciens annalistes et de séparer leurs réussites de leurs erreurs. »[388]

Dans ce texte, les annalistes qui firent le travail intermédiaire entre la rédaction du *Shiji* et celle du *Hanshu* ne sont pas nommés et sont dans leur globalité assez durement critiqués. Une telle présentation est très partielle et ne nous dit rien des influences éventuelles qui se sont exercées sur Ban Biao et son fils Ban Gu.

Plusieurs sources indiquent l'existence de liens personnels entre les Ban, rédacteurs du *Hanshu*, et Yang Xiong. D'après le chapitre « Shuzhuan » 叙傳 du *Hanshu*, Yang Xiong aurait été un ami de Ban Zhi 班穉 (qui avait été exclu de la Cour de Wang Mang mais qui avait pu garder son revenu) : « Les amis du père de Ban Biao, Yang Xiong et ceux qui le suivaient, se présentaient tous à sa porte. »[389] Des échanges semblent en effet se perpétuer entre les Ban et les proches de Yang Xiong. Ainsi, son disciple et proche ami, Huan Tan 桓譚, tenta d'emprunter des écrits taoïstes dans la riche bibliothèque de la famille Ban et plus tard Ban Biao enseigna le jeune Wang Chong, dont le *Lunheng* manifeste une grande admiration pour Yang Xiong, qu'il associe fréquemment à Sima Qian[390].

Au-delà de ces liens personnels, le travail et la pensée historiques de Yang Xiong ont exercé une influence certaine dans la rédaction du *Hanshu* par Ban Gu : en effet, de nombreuses évaluations présentées dans le *Fayan* se retrouvent dans les conclusions (贊

[388] HHS 40A / 1324 : 彪既才高而好述作，遂專心史籍之閒。武帝時，司馬遷著史記，自太初以後，闕而不錄，後好事者頗或綴集時事，然多鄙俗，不足以踵繼其書。彪乃繼採前史遺事，傍貫異聞，作後傳數十篇，因斟酌前史而譏正得失。

[389] HS 100A / 4205 : 父黨揚子雲以下莫不造門.

[390] Cf. chap. 83 « An shu 案書 » : « Nombreux furent ceux qui écrivirent des oeuvres [nouvelles] sous les Han. Sima Qian et Yang Xiong y tiennent la place des grands fleuves He et Han, les autres seraient les rivières Jing et Wei. Mais [les écrits de] Sima Qian manquent de discours personnels, ceux de Yang Xiong ne discutent en aucune manière des coutumes du temps. » 漢作書者多，司馬子長、揚子雲，河漢也，其餘涇、渭也。然而子長少臆中之說，子雲無世俗之論。 (*Lunheng suoyin*, p. 1546) ; et dans le chapitre 82 « Shu jie 書解 » : « Parmi les lettrés qui ont créé de nouveaux textes sous les Han [文章之徒 : cette expression fait référence à la distinction faite par Wang Chong entre les « lettrés éminents » (*wenru*) et les « lettrés transmetteurs » (世儒 shiru), les premiers étant définis comme « créant des oeuvres » (著作) et les seconds comme « commentant les Classiques » (說經)], Lu Jia, Sima Qian, Liu Xiang et Yang Xiong avaient un talent exceptionnel et ils ne doivent leur renommée à personne d'autre qu'à eux-mêmes. » 漢世文章之徒，陸賈、司馬遷、劉子政、楊子雲，其材能若奇，其稱不由人。(*Lunheng suoyin*, p. 1543).

zan) des biographies du *Hanshu*. Outre ces citations implicites, Ban Gu fait au moins deux fois référence de manière explicite à l'oeuvre de Yang Xiong, la première fois à la rédaction d'une biographie, donc à un travail d'annaliste (qui n'a pas été conservé comme texte indépendant) et la seconde au *Fayan*.

La première référence se trouve dans la conclusion du chapitre 76 du *Hanshu*, qui comprend une biographie de Wang Zun 王尊, important ministre qui avait cependant été victime de l'oubli de Liu Xiang 劉向. Ban Gu y fait référence à ses sources, et notamment au travail d'annaliste de Yang Xiong :

> « Liu Xiang n'avait présenté que Zhao Guanghan, Yin Wenggui et Han Yanshou[391], mais Feng Shang 馮商[392] ainsi que Yang Xiong rédigèrent une biographie de Wang Zun. »[393]

Cela correspond bien à un passage du *Fayan* (FY XI, 19) qui cite Wang Zun parmi les « grands ministres des époques récentes ». La deuxième référence se trouve au chapitre 72 du *Hanshu,* qui porte sur plusieurs personnages ayant adopté une attitude de retrait politique. Tout ce chapitre s'appuie sur le *Fayan*, peut-être car les noms de certains des personnages qui y sont abordés ne seraient pas sans lui passés à la postérité :

> « [...] Ainsi lorsque dans ses écrits Yang Xiong parla des lettrés de son temps, il loua ces deux hommes [Zheng Pu et Zhuang Junping. Ban Gu intègre ici la citation de deux passages complets du *Fayan* : FY VIII, 25 et FY VI, 19]. »[394]

Le rôle des annalistes « intermédiaires », et plus particulièrement de Yang Xiong, n'est donc pas à négliger pour comprendre le passage du *Shiji* au *Hanshu.* Ban Gu ne fait pas face directement à l'oeuvre de Sima Qian mais s'appuie sur un travail antérieur, celui collectif d'annalistes officieux, et celui, singulier, de critique historique par Yang Xiong dans son *Fayan*.

Un autre témoignage important mais beaucoup plus tardif est celui de Liu Zhiji 劉知幾 (661-721), dont le *Shitong* 史通 est un ouvrage fondamental de synthèse et de réflexion

---

[391] Tous ces personnages sont également présentés dans le *Fayan*. Cf. Annexe A, index des personnages historiques.
[392] Feng Shang rédigea une « suite » du *Shiji* en sept chapitres. Cf. HS 30 / 1714 : 馮商所續太史公七篇.
[393] HS 76 / 3239.
[394] HS 72/3057.

sur l'écriture historique. Il y exprime à plusieurs reprises l'idée que Yang Xiong a prolongé l'oeuvre de Sima Qian. Ainsi, son chapitre d'autobiographie intellectuelle « Zixu 自敘 » donne au *Fayan* un rôle-clef dans la réflexion historique :

> « Après la disparition de Confucius, les paroles subtiles ne furent pas comprises et lorsque le Grand Scribe composa son oeuvre, ses évaluations comportèrent souvent des erreurs. A partir de là, les maîtres des diverses lignées produisirent des discours absurdes et proférèrent des paroles étranges, tout occupés à faire de chétives arguties, qui cependant détruisaient la grande Voie. Ce fut la raison pour laquelle apparut le *Fayan* de Yang Xiong. » [395]

Ou plus loin dans le chapitre intitulé « Les authentiques annalistes du passé et du présent » (古今正史), Yang Xiong apparaît comme l'un des rédacteurs d'une « suite » du *Shiji* :

> « L'écriture du *Shiji* s'arrête aux années du règne de l'empereur Wu des Han. Après l'ère Taichu (104-101 av. J.-C.), rien ne fut noté. Par la suite, Liu Xiang et son fils Liu Xin ainsi que d'autres hommes de bonne volonté, comme Feng Shang, Wei Heng, Yang Xiong, Shi Cen, Liang Shen, Si Ren, Jin Feng, Duan Su, Jin Dan, Feng Yan, Wei Rong, Xiao Fen et Liu Xun prirent la relève les uns après les autres et continuèrent les annales jusqu'aux règnes de Ai et de Ping. Cet ouvrage fut également nommé *Shiji*. Mais au cours de l'ère Jianwu [25-56 : Restauration de la dynastie Han], Ban Biao qui travaillait au ministère de l'Instruction trouva que cet ouvrage était insuffisant et superficiel et qu'il n'était pas à la hauteur des annales antérieures. De plus, Yang Xiong et Liu Xin avaient fait l'éloge de la dynastie illégitime des Xin, ce qui pouvait induire en erreur les générations suivantes. Il ne convenait donc pas de le transmettre en l'état. Ban Biao fit donc un choix dans les faits rapportés, et les croisa avec d'autres sources. C'est ainsi qu'il écrivit le *Houzhuan* en soixante-cinq chapitres. »[396]

Cette « version des faits » données par Liu Zhiji est assez différente de celles que nous avons vues jusqu'à maintenant. Il donne de nombreux noms que nous ne trouvons pas ailleurs et relie le travail de correction de Ban Biao au début de la « restauration » de la

---

[395] L'édition utilisée est celle de PU Qilong 浦起龍, *Shitong tongshi* 史通通釋, Taibei : Yiwen yinshuguan, 1974, chap. 10, p. 264 : 蓋仲尼既歿，微言不行，史公著書，是非多謬，由是百家諸子，詭說異辭，務為小辨，破彼大道，故揚雄法言生焉 .

[396] *Ibid.*, chap. 12, p. 306 : 史記所書，年止漢武。太初已後，闕而不錄。其後劉向、向子歆、及諸好事者，若馮商、衛衡、揚雄、史岑、梁審、肆仁、晉馮、段肅、金丹、馮衍、韋融、蕭奮、劉恂等，相次撰續，迄於哀、平間，猶名史記。至建武中，司徒掾班彪，以為其言鄙俗，不足以踵前史。又雄、歆褒美偽新，誤後惑眾，不當垂之後代者也。於是採其舊事，旁貫異聞，作後傳六十五篇。

dynastie Han à une volonté d'affirmation de l'illégitimité de la dynastie Xin, à laquelle se trouve associé Yang Xiong, de la même manière que Liu Xin.

Ces différents témoignages ont cependant tous en commun d'attester d'un important travail d'historien qui, s'il n'a pas abouti à la constitution d'annales séparées (en raison très probablement de leur remaniement puis de leur intégration dans le *Hanshu*), est probablement à l'origine des questions que l'on trouve posées dans le *Fayan*. Ainsi, malgré sa concision qui sur le plan formel le place dans un tout autre domaine que les vastes *Mémoires Historiques*, ce texte engage une réflexion qui s'inspire et se démarque en même temps de Sima Qian.

De ce point de vue, on peut situer le travail historique de Yang Xiong dans la continuité d'une écriture « indépendante » de l'histoire. Ainsi, au début de la dynastie Han, Lu Jia 陸賈 (c. 228 – c. 140) écrivit de son propre chef une histoire de Chu et de Han (楚漢春秋) qui constitua une source importante pour Sima Qian. Celui-ci également, même si ces travaux sont étroitement liés à sa fonction d'annaliste qu'il occupa à la suite de son père Sima Tan, car cette fonction lui donnait accès aux archives impériales, mena une oeuvre avant tout personnelle et familiale comme le montre l'exhortation de son père à perpétuer son oeuvre. Enfin, Liu Xiang et Yang Xiong firent donc partie d'un groupe de lettrés qui de leur propre chef cherchèrent à continuer l'oeuvre de Sima Qian. Plus tard, Ban Gu fait figure de transition car il constitua des annales d'abord à titre privé puis, après un séjour en prison, devint le premier historien officiel. Cette continuité d'une réflexion historique « privée » est un argument en faveur de la valeur critique de l'historiographie de l'époque des Han[397].

Pour étudier la contribution du *Fayan* à l'écriture de l'histoire et à la réflexion sur cette écriture, nous le situerons donc par rapport aux *Mémoires* qui le précèdent et au *Hanshu* qui le suit. C'est aussi une manière d'enrichir la lecture que nous pouvons avoir de ce texte en le ramenant à cette tradition intellectuelle souvent écartée par la relecture philosophique, l'historiographie.

[397] En tant que première histoire dynastique, l'interprétation du *Hanshu* a particulièrement fait débat, ainsi entre C. SARGENT qui parle à son propos de 'subsidized history' et H.H. DUBS qui le conçoit comme une oeuvre historique fiable : cf. C. SARGENT, « Subsidized History », *Far Eastern Quaterly* n° 3 (1944), p. 143 et H.H. DUBS, « The reliability of Chinese Histories », *Far Eastern Quaterly* n° 6 (1946).

b. Yang Xiong et Sima Qian

> « L'attention passionnée de Confucius est diverse en étant une attention au juste. L'attention passionnée de Sima Qian est diverse en étant une attention à l'extraordinaire. » (FY, XII, 9).

Ce passage où Yang Xiong saisit à la fois la communauté et la différence existant entre Confucius et Sima Qian doit nous rappeler que le *Fayan*, souvent considéré comme étant écrit sur le modèle des *Entretiens* de Confucius, se positionne aussi par rapport à la grande oeuvre historique de Sima Qian, le *Shiji* (*Mémoires Historiques*).

Yang Xiong est en fait l'un des premiers à reconnaître l'importance de l'oeuvre de Sima Qian. À l'époque même de Sima Qian, la fonction d'annaliste était très subalterne, voire méprisée, comme le montre notamment la lettre de Sima Qian à Ren An. A la fin des Han antérieurs, le *Shiji* est encore très peu connu, ce qui est dû peut-être au manque d'intérêt envers ce type d'oeuvre historique, mais aussi à des limites imposées à sa diffusion. Ainsi lorsque sous le règne de Chengdi (33 – 7 av. J.-C.), Liu Yu 劉宇 prince de Dongping demande à l'empereur un exemplaire du *Shiji* et d'autres textes non canoniques, sa demande est refusée sur les conseils du généralissime Wang Feng. Celui-ci considère le *Shiji* comme un texte particulièrement dangereux :

> « Il semble à votre ministre que lorsque les princes feudataires sont invités à la Cour, ils doivent en observer les ornements, en suivre les règlements pour se rectifier et ne rien dire de contraire aux rites. Mais le prince de Dongping, alors qu'il a eu l'honneur de venir à la Cour, ne prend pas garde à ce respect de la mesure par lequel danger et perte sont évités. Il demande au contraire des textes, ce qui n'est pas convenable de la part d'un invité à la Cour. Parmi ces textes des divers maîtres, certains contreviennent à la méthode des Classiques et refusent l'enseignement du sage souverain. D'autres mettent en lumière les mânes et les esprits et donnent leur créance aux choses étranges. Quant au texte du Grand Annaliste, il contient les stratégies et les techniques diplomatiques de l'époque des Royaumes Combattants, les plans ingénieux des habiles ministres du début de la dynastie, il contient aussi les observations sur les constellations célestes, les catastrophes et les phénomènes étranges, les configurations du territoire avec ses passes et ses régions stratégiques. Il ne convient pas que tout cela se trouve entre les mains d'un prince feudataire. Il ne faut donc pas lui accorder ces textes. Votre refus pourrait être formulé ainsi : "Les Cinq Classiques furent fixés par le sage souverain et contiennent toutes choses

sans en ommettre aucune. Examinez, Prince, la Voie et réjouissez-en vous, choisissez tous vos conseillers et ministres parmi les lettrés, récitez les Classiques matin et soir, cela suffira à vous rectifier et à vous divertir. Mais les petits discours qui brisent le juste, les petites voies qui ne mènent nulle part [...] ne méritent pas que l'on s' y attarde. Ce qui s'ajoute à la méthode des Classiques ne doit pas susciter une telle attention chez vous. " »[398]

Outre qu'il montre la prégnance d'une phraséologie confucéenne chez le clan Wang, ce discours de Wang Feng reprend l'idée de la valeur suprême des Classiques pour rejeter toute diffusion du *Shiji*. Yang Xiong ne fait donc guère oeuvre d'orthodoxie lorsqu'il loue l'exactitude de l'annaliste, son souci d'enregistrer fidèlement les faits (*shi lu* 實錄), et place le *Shiji* dans la lignée du *Zhouguan* et du *Zuozhuan*[399]. Mais sa biographie dans le *Hanshu* montre bien que si l'écriture du *Fayan* est suscitée en partie par la grande oeuvre historique de Sima Qian, Yang Xiong éprouve envers elle à la fois admiration et distance critique :

« Quant au Grand Annaliste, lorsqu'il écrivit l'histoire des Six Royaumes et établit le déroulement des événements sous les Chu et les Han jusqu'à la capture de la licorne, il ne fut pas en accord avec l'enseignement de Confucius et ses jugements furent parfois en contradiction avec les Classiques. Lorsque des gens venaient poser des questions à Yang Xiong, celui-ci se tenait donc à une véritable règle (*fa*) pour leur répondre. Ainsi, prenant pour modèle les *Entretiens*, il composa le *Fayan* en treize chapitres. » [400]

Pour décrire les passages historiques du *Fayan*, qui sont en grande partie consacrés à une juste évaluation de personnages historiques des dynasties Qin et Han, on peut parler d'une « épreuve historique », comme exercice permettant de révéler l'élevation ou la déchéance d'un personnage (cette dernière impliquant notamment la mort précoce) dans le processus entier (始終) de sa vie. En effet, il ne s'agit pas d'un jugement qui serait porté de l'extérieur par un juge se situant au-dessus des faits et s'appuyant sur des valeurs

[398] HS 80 / 3324 : 臣聞諸侯朝聘，考文章，正法度，非禮不言。今東平王幸得來朝，不思制節謹度，以防危失，而求諸書，非朝聘之義也。諸子書或反經術，非聖人，或明鬼神，信物怪。太史公書有戰國從橫權譎之謀，漢興之初謀臣奇策，天官災異，地形阨塞，皆不宜在諸侯王。不可予。不許之辭宜曰 : 五經聖人所制，萬事靡不畢載。王審樂道，傅相皆儒者，旦夕講誦，足以正身虞意。夫小辯破義，小道不通，致遠恐泥，皆不足以留意。諸益於經術者，不愛於王。

[399] Cf. FY X, 30.
[400] HS 87B / 3580.

an-historiques. Il s'agit de mettre en lumière les lignes de partage entre vie et mort et entre échec et succès et la manière dont certains hommes scellent leur propre destin.

Cette démarche qui consiste à laisser la vie des personnages parler d'elle-même est très proche de celle de Sima Qian dans la rédaction des biographies du *Shiji.* Il faut cependant distinguer deux ensembles parmi les passages historiques du *Fayan* : le premier ensemble est une continuation de l'oeuvre de Sima Qian, en formulant des synthèses sur des personnages récents ou contemporains de Yang Xiong, celui-ci reprenant ainsi à son compte la nécessité affirmée par Sima Qian d'écrire sur l'histoire proche, et non seulement sur le passé reculé[401]. Mais le deuxième ensemble reprend des personnages et des problèmes déjà abordés dans les *Mémoires*, et c'est là que s'exerce la critique de Yang Xiong envers Sima Qian.

On peut donc tenter de comprendre cette critique à partir d'une étude des procédés mis en oeuvre par Yang Xiong pour décrire les personnages et les faits historiques déjà traités par Sima Qian. Parmi ces procédés, la référence au Confucius des *Entretiens* joue un rôle fondamental.

c. Le rôle de la référence aux *Entretiens* dans la critique historique.

Bien que les deux chapitres historiques forment un ensemble distinct dans le *Fayan*, le rôle joué par la référence aux *Entretiens* est aussi important que pour le reste de l'oeuvre. En effet, la critique du *Shiji* menée par Yang Xiong passe par une relecture de certains passages des *Entretiens* qui sont pris comme autant d'indications sur l'activité historique de Confucius.

[401] Cf. SJ 15 / 686 : « Les circonstances et les transformations des Royaumes Combattants présentent certains aspects qui peuvent être retenus, car pourquoi devrait-on nécessairement se référer à un passé lointain ? Les Qin ont conquis l'empire avec une grande violence mais leur époque fut marquée par des transformations profondes et d'importants accomplissements. Pourquoi le commentaire parle-t-il de « prendre modèle sur les rois des époques récentes » ? Parce qu'ils sont proches de nous et que leurs évolutions et leurs moeurs sont du même type, les idées [dont on peut s'inspirer] sont modestes et faciles à mettre en pratique. Les lettrés sont entraînés par ce qu'ils ont entendu dire, et considérant que lorsque Qin occupa la place d'empereur, sa situation empira de jour en jour, ils ne se posent pas la question des tenants et aboutissants d'un tel phénomène, mais suivent l'opinion et se contentent d'en rire sans oser en parler. Hélas ! cela n'est en rien différent que de prétendre manger avec ses oreilles ! »

Dans la comparaison que Yang Xiong établit entre Confucius et Sima Qian, ce dernier est défini par son « attention à l'extraordinaire » (愛奇 *ai qi*), qui pourrait désigner l'importance parfois donnée dans le *Shiji* aux destins exceptionnels, aux histoires étranges dont se nourrissent les prédictions, ce qui concernant l'écriture de l'histoire est en contradiction avec le projet confucéen de rendre raison des faits et de constituer ainsi une expérience historique juste et efficace. Dans les *Entretiens*, nous trouvons en effet l'affirmation selon laquelle le maître ne parlait ni du merveilleux (怪 *guai*), ni la force brutale (力 *li*), ni de la violence (亂 *luan*), ni des esprits (神 *shen*)[402]. La réserve envers le merveilleux et les esprits est adoptée par Yang Xiong dès le début du chapitre X où est posée la question des prodiges qui ont émaillé l'histoire du clan Zhao. Si l'on se réfère au chapitre « Généalogie des Zhao » du *Shiji*, on constate qu'il est en effet occupé en grande partie par les rêves prophétiques et les rencontres surnaturelles des dirigeants Zhao, qui semblent prendre modèle sur les rêves prophétiques des souverains du royaume de Qin. La réponse à cette question est inspirée des *Entretiens* :

> « – Comment se fait-il que le clan Zhao ait connu autant d'événements extraordinaires au cours de son histoire ?
> – L'extraordinaire et le merveilleux sont troubles et divaguent entre l'existence et l'absence, l'homme saint n'en parle pas. » (FY X, 4)

La troisième réserve, envers la violence, est présente dans son refus de reconnaître un rôle historique aux premiers soulèvements contre l'empire Qin et là aussi, il se différencie de Sima Qian qui leur accorde un rôle central dans la chute de l'empire :

> « Quelqu'un pose une question sur Chen Sheng et Wu Guang.
> – Violence.
> – S'il n'y avait pas eu cette violence, l'empire Qin n'aurait pas disparu.
> – Est-ce cela qui a fait disparaître Qin ? Je crains qu'à la vérité Qin était perdu avant même de disparaître. » (FY X, 6)

Ainsi, le fait que Yang Xiong considère le *Shiji* comme *za* 雜 (terme que nous traduisons par « incohérent ») ne concerne pas tant la variété des personnages et des phénomènes abordés mais plutôt le manque d'unité du principe d'évaluation. Ce principe est selon Yang

[402] Cf. LY VII, 21.

Xiong la distance prise par rapport au surnaturel, aux esprits et aux présages, par rapport donc à tout ce domaine du discours *ad hoc* et trompeur qui, pour les historiens confucéens s'étend avec la déliquescence de l'autorité royale ou impériale. Or, si Sima Qian possède bien une juste appréhension du passé lointain et récent, notamment grâce à son usage des documents écrits qui renoue avec la grande tradition des annalistes (史 *shi*) que louait Confucius[403], il n'évite pas toujours de donner crédit à des explications surnaturelles en les notant sur le même plan que les explications faisant appel à l'intelligence divinatoire[404]. C'est donc peut-être à ce niveau que se situe l'incohérence du *Shiji*.

On retrouve cette même notion d'incohérence chez Liu Zhiji qui dans son *Shitong* 史通 considère que Sima Qian et Ban Gu n'ont pas complètement évité de faire appel à la notion de « destin » (天命 *tianming*) et aux textes apocryphes (讖緯 *chenwei*). Ainsi dans le chapitre intitulé « Des discours incohérents » (雜說上), il critique la manière dont Sima Qian présente la chute du royaume de Wei 魏 :

> « [Dans le chapitre "Généalogie de Wei" 魏世家] Sima Qian déclare : "Ceux qui discourent sur le passé affirment tous que si le royaume de Wei s'est affaibli jusqu'à finalement disparaître, c'est parce qu'il n'a pas su employer Xin Ling. Je ne suis pas d'accord avec cette opinion. Le ciel conduisait alors les Qin à pacifier l'empire, et cette oeuvre n'étant pas encore accomplie, comment le royaume de Wei aurait-il pu subsister, à supposer même qu'il ait obtenu le concours d'un E Heng ? "
> Mais lorsque l'on discute de la limite entre échec et succès, il faut assurément se fonder sur l'action humaine. S'il est besoin de faire appel à l'idée de destin, alors on s'éloigne de toute raison claire [*li*]. »[405]

Liu Zhiji développe ce principe jusqu'à l'usage des sources, où là aussi il préconise de mettre à l'écart les récits fantastiques en se référant à Yang Xiong et à Confucius. Sa critique porte particulièrement sur la rédaction des annales de la dynastie Jin au début de la

---

[403] Cf. LY XV, 26 : « J'ai encore connu l'époque où les annalistes laissaient un vide dans le texte et où ceux qui possédaient un cheval le prêtaient à ceux [qui savaient monter]. Mais cela est bien fini ! ».

[404] L'intelligence divinatoire est l'intelligence lucide (明 *ming*) des signes infimes (微 *wei*) qui commencent à se manifester dans la réalité (Cf. FY VI, 1). Dès lors les conseils ou les prédictions de l'historien doivent se fonder sur l'observation de ces signes et non sur des récits fantastiques rapportés ou sur l'interprétation d'événements extraordinaires.

[405] *Shitong tongshi*, chap. XVI, p.421 : 太史公曰 : 說者皆曰 : 魏以不用信陵君，故國・弱，至於亡。余以為不然。天方令秦平海內，其業未成。魏雖得阿衡之徒曷益乎 ？夫論成敗者，固當以人事為主，必推命而言，則其理悖。

dynastie Tang, qui incorpore des sources peu fiables et peu exactes, notamment dans ses évaluations :

> « Les différents textes de l'époque des Jin ne sont pas tous de la même nature : ainsi des textes comme le *Yulin*, le *Shishuo*, le *Youminglu* et le *Saoshenji*, colportent ou des absurdités et des discussions sans importance, ou des faits étranges et des histoires sur les esprits. Or, Yang Xiong ne prenait pas en considération ce qui se détournait de l'homme saint et Xuan Ni [Confucius] ne parlait pas de la violence et des esprits. »[406]

d. Clarté et écriture historique.

Lorsque l'on parle de clarté dans le domaine de l'écriture historique, cela semble s'opposer à la notion de « propos subtils » (微言 *wei yan*), développée surtout dans la tradition du *Gongyang* et selon laquelle chaque terme du *Chunqiu* recèle un sens caché. Si le *Shiji* mêle les deux courants du *Zuozhan* et du *Gongyang*, Yang Xiong montre cependant un choix affirmé pour le *Zuozhan* auquel il fait une référence élogieuse :

> « – Qu'en est-il de l'*Administration des Zhou* ?
> – Il établit fermement les charges [rituelles et politiques].
> – Et du *Commentaire de Maître Zuo* [*Zuozhuan*] ?
> – Ses distinctions sont claires.
> – Et de l'oeuvre du Grand Scribe Sima Qian ?
> – Une notation authentique. » (FY X, 30)

L'éloge du *Zuozhuan* est repris par le disciple de Yang Xiong, Huan Tan, qui considère qu'il est la « doublure » du *Chunqiu*, et se montre en revanche très critique envers l'autre grand commentaire, celui du Gongyang. Quant à la dernière expression, la « notation authentique », elle devient par la suite une notion-clef de la pensée historique. Elle est notamment reprise par Ban Gu et par Liu Zhiji, ce dernier en donnant la définition suivante, en l'associant à la métaphore devenue classique du miroir :

---

[406] *Shitong tongshi*, chap. 5, p. 106-107 : 晉世雜書，諒非一族，若語林、世說、幽明錄、搜神記之徒，其所載或詼諧小辯，或神鬼怪物。其事非聖，揚雄所不觀。其言亂神，宣尼所不語。皇 (Tang)朝新撰晉史，多採以為書。

> « Lorsqu'un miroir limpide reflète les choses, il doit révéler aussi bien la laideur que la beauté. Sa surface ne se voilera pas si le visage de la belle Maoqiang montre des défauts. Lorsque le vide transmet les sons, il laisse entendre aussi bien les sons purs que les sons grossiers. Il ne cessera pas de vibrer si le chant de Mianqu laisse entendre par moment des fausses notes. L'historiographe tenant ses tablettes doit faire de même. Il doit connaître la laideur de ce qu'il apprécie, et connaître le bon côté de ce qu'il déteste. Le bon et le mauvais doivent être écrits, voilà en quoi consiste la "notation authentique". »[407]

De plus, le rapprochement qui est fait par Yang Xiong entre le *Zuozhuan* et le *Shiji* n'est pas fortuit. Selon David Schaberg, le *Zuozhuan,* comme le *Guoyu* (qui sont souvent attribués au même auteur, Zuo Qiuming 左丘明[408]) seraient les fruits d'un courant de pensée préoccupé par la question de l'évaluation historique et de sa justesse, de la même manière que le Confucius des *Entretiens*[409]. De fait, à la différence de la notion de « propos subtils » telle qu'elle est développée dans le *Gongyang*, la première qualité de l'annaliste du *Zuozhuan* est d'exprimer, de mettre au jour la réalité politique, ainsi dans le cas du meurtre d'un souverain, de désigner le commanditaire ou l'inspirateur de ce meurtre et non pas seulement le second couteau : ainsi le Confucius du *Zuozhuan* loue-t-il l'annaliste Dong Hu 董狐 pour son « principe d'écriture qui est de ne rien cacher 書法不隱 » (*Zuozhuan*, Duc Xuan 宣, 2e année). Un autre passage précise la définition de ce principe d'écriture :

> « L'homme de bien dit : les évaluations données par le *Chunqiu* sont subtiles mais claires, déterminées à montrer l'obscur[410]. Concises, elles forment un grand tout, complètes, elles sont sans complaisance. Elles mettent en garde contre le mauvais et incitent au bon. Qui d'autre que l'homme saint aurait pu les formuler ? »[411]

---

[407] *Shitong tongshi*, chap. 14, p. 364 : 蓋明鏡之照物也，妍媸必露。不以毛嬙之面，或有疵瑕，而寢其鑒也。虛空之傳響也，清濁必聞，不以騧駒之歌，時有誤曲，而輟其應也。夫史官執簡，宜類於斯。苟愛而知其醜，憎而知其善，善惡必書，斯為實錄。

[408] Ce personnage fait l'objet d'une mention dans les *Entretiens* où Confucius dit partager avec lui le même dégoût pour les vertus affectées (LY V, 25). Il semble donc avoir inspiré Confucius par son refus des faux-semblants, mais son rôle exact, et particulièrement celui qu'il a pu jouer dans la formulation de jugements historiques ou la rédaction de textes historiques est très mal connu.

[409] Cf. D. SCHABERG, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge et London, Harvard University Press, 2001, p. 8-9.

[410] Nous suivons ici l'interprétation de Xu Fuguan. Cf. *op.cit.*, vol. III, p. 249.

[411] *Zuozhuan*, Duc Cheng 14e année : 故君子曰春秋之稱微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不汙，懲惡而勸善，非聖人誰能脩之。

Cette nécessité de concilier subtilité et clarté dans l'expression historique est reprise par Yang Xiong :

> « Les paroles de l'homme de bien, mystérieuses s'éprouvent dans la clarté, lointaines s'éprouvent dans le proche, grandes s'éprouvent dans le petit, subtiles s'éprouvent dans l'expression achevée. Parler de quelque chose sans passer par cette épreuve est un égarement. L'homme de bien s'égare-t-il ? Il ne s'égare pas. » (FY V, 12)

La tradition du *Zuozhuan* et sa concentration sur la dimension humaine de l'histoire semblent jouer un rôle fondamental dans l'écriture historique telle qu'elle se développe de Sima Qian[412] à Yang Xiong puis à Ban Biao et Ban Gu. Sima Qian joue un rôle initiateur dans la mesure où il est le premier à désigner le *Zuozhuan* comme la tradition commentariale la plus proche de l'enseignement confucéen sur le *Chunqiu*[413]. Mais cette perspective reste isolée sous les Han antérieurs, époque à laquelle les commentaires *Gongyang* et *Guliang* dominent l'enseignement officiel. Sa mise en avant par Yang Xiong est donc tout à fait significative.

En exprimant la réflexion historique sous une forme inspirée des *Entretiens*, qui n'est ni un texte canonique à l'époque Han, ni un texte historique à proprement parler, le texte historique supposé écrit par Confucius étant le *Chunqiu*, Yang Xiong choisit une expression historique à la fois concise, directe et impliquée dans un enseignement éthique. La justesse de l'évaluation historique est la justesse de sa formulation, cette formulation procédant par référence à d'autres textes. L'écriture historique ne se confronte pas aux « faits bruts » mais à différents écrits (les témoignages écrits, les notations des faits et des discours, mais aussi les Classiques et les textes anciens qui donnent une lisibilité, une visibilité à l'évaluation historique). Il s'agit d'une écriture tournée à la fois vers l'exactitude et vers l'efficacité, en tant qu'elle propose des modèles qui peuvent être

[412] Sima Qian, en donnant une part importante aux biographies dans ses *Mémoires historiques*, perpétue la tradition du *Zuozhuan*, qui développe la chronique du *Chunqiu*, organisée selon le schéma dynastique de la succession des règnes, en y ajoutant le récit et l'évaluation (à travers l'insertion de discours tenus par différents personnages) du destin des souverains, de leurs ministres, des chefs militaires ou des lettrés. La destinée individuelle apparaît alors comme une sorte de précipité historique, et une clef de compréhension de l'histoire. A propos de l'importance du *Zuozhuan* dans l'écriture des *Mémoires historiques*, voir S. DURRANT, « Ssu-ma Ch'ien Conception of *Tso-chuan* », *Journal of the American Oriental Society* n° 112/2 (1992), p. 295-301.

[413] Cf. SJ 14 / 509-511.

incorporés par l'étude. L'exactitude est la condition de la « persuasion de soi », le seul mode de persuasion qui vaille aux yeux de Yang Xiong.

On peut comprendre ainsi la critique qu'il adresse au discours sur les phénomènes étranges pour répondre à des besoins de persuasion politique, même si ces discours s'appuient aussi sur une tradition d'interprétation des textes et possèdent ainsi leurs propres fondements dans les Classiques. Il y a donc nécessité de distinguer en s'appuyant sur le Confucius des *Entretiens*, qui n'est nullement l'interprète des signes célestes, ainsi les catastrophes ou les comètes, mais qui est l'interprète des signes humains.

Nous abordons donc à présent la manière dont Yang Xiong renouvelle les critères d'évaluations des personnages historiques lorsqu'il considère que les interprétations de Sima Qian s'écartent de l'homme saint (dont nous avons vu qu'il s'agit avant tout du Confucius des *Entretiens*). Par la double comparaison avec le *Shiji* et le *Hanshu*, nous essaierons de montrer dans le même temps l'influence que les évaluations de Yang Xiong ont pu exercer sur la seconde grande annale historique de l'époque des Han.

2. Etude comparée des principales figures historiques dans le *Shiji,* le *Fayan* et le *Hanshu*

On peut distinguer plusieurs grands groupes de personnages dans le *Fayan* : les ministres et généraux déloyaux, notamment les ministres de l'empire Qin, par leur incapacité à conseiller justement le souverain (nous verrons plus loin en quel sens est pris le terme de loyauté), les légistes, les rhéteurs, les chefs de guerre qui se sont affrontés après la chute des Qin, les grands ministres des Han, qui ont contribué à stabiliser et à renforcer l'empire (conseillers ou généraux), les ermites (personnages qui prennent une plus grande ampleur dans le *Fayan* et le *Hanshu* que dans le *Shiji*). Sous les Han antérieurs, certaines de ces figures de l'histoire récente sont devenues des modèles (ainsi le général Huo Guang qui est placé sur le même pied que le Duc de Zhou) et d'autres, comme Bing Ji et Cao

Shen, font l'objet de cérémonies officielles après leur mort. Il existe donc un enjeu politique certain dans la définition des modèles historiques.

La tentative de comparaison des évaluations portant sur un même personnage historique dans le *Shiji*, le *Fayan* et le *Hanshu* soulève une difficulté importante, qui est celle des échanges entre ces différents textes. Ce problème se pose surtout pour le *Shiji* dont on sait que certains passages, notamment les conclusions des chapitres biographiques qui nous intéressent particulièrement ici, nous sont parvenus modifiés ou complétés par Ban Gu sur la base de son propre travail pour le *Hanshu* et peut-être par quelques autres avant lui. Un exemple bien connu est celui de la biographie de Sima Xiangru dans le *Shiji* (chapitre 117), dont la conclusion cite des propos de Yang Xiong, né une trentaine d'années après la mort de Sima Qian. On peut donc penser qu'elle fut probablement complétée par Ban Gu qui montre en plusieurs occasions sa connaissance de la réflexion de Yang Xiong sur les *fu.* Ce cas fait l'objet d'une étude très précise par Yves Hervouët[414] qui est un exemple de comparaison des différentes versions d'un même texte dans le *Shiji* et le *Hanshu* en s'appuyant notamment sur les nombreuses variantes dans les caractères utilisés.

Il n'est donc pas toujours certain que les évaluations trouvées dans le *Shiji* puissent être toutes rapportées à Sima Qian, et il est impossible d'être complètement affirmatif quant à une évolution de la pensée historique à partir des personnages que nous allons étudier. Mais de ce point de vue, le passage par le *Fayan* de Yang Xiong s'avère très précieux car il ne pose guère de problèmes d'authenticité[415] et on sait que ses deux chapitres historiques sont d'une part écrits en regard du *Shiji* et qu'ils ont d'autre part fortement influencé la pensée de Ban Gu. Il permet donc d'éclaircir les rapports tissés entre les deux grandes annales historiques des Han.

Outre la comparaison des conclusions portant sur ces différents personnages dans le *Shiji* et le *Hanshu* avec les évaluations proposées dans le *Fayan*, il nous faut aussi

[414] Y. HERVOUËT, *Le chapitre 117 du Che-ki (Biographie de Sseu-ma Siang-jou)*, trad. avec notes, Paris, 1972.

[415] Il existe cependant un cas où un passage du *Fayan* (FY XI, 21) aurait été « complété » par Sima Guang sur la base d'un passage parallèle dans la biographie du même personnage dans le *Hanshu*, ce qui nous montre qu'il étudiait ensemble les deux textes : il s'agit de la critique de Dongfang Shuo qui dans l'édition *Shidetang* du *Fayan*, fondée sur la version de Sima Guang, est beaucoup plus développée. Cet ajout a probablement été fait car le texte précédent dans le *Hanshu* est en effet une citation de Yang Xiong. L'éditeur a donc probablement cru bon de compléter en pensant que la citation se prolongeait. Cela reste semble-t-il le seul cas où le *Fayan* fut « corrigé » par le *Hanshu*.

mentionner la position de leurs biographies. Là aussi, l'exemple de Sima Xiangru est significatif : dans le *Shiji*, sa biographie est placée après le chapitre sur les *Yi* des régions du sud-ouest (de la même manière que celle du général Wei Qing 衛青 suit le chapitre 110 sur les Xiongnu), ce qui met au premier plan son action dans l'ouverture de ces nouvelles régions, alors que dans le *Hanshu*, sa biographie (chapitre 57A) est positionnée après celle de Dong Zhongshu, ce qui tend à le ramener plutôt dans une tradition confucéenne où il s'est illustré par l'écriture de *fu*. Ce nouveau positionnement tient certainement compte de la réflexion de Yang Xiong sur Sima Xiangru et à travers lui sur la valeur des *fu* dans une perspective confucéenne.

Notre comparaison s'appuiera donc d'une part sur les différences d'évaluation d'un même personnage dans les trois textes (ou dans les deux textes lorsqu'il s'agit d'un personnage postérieur à Sima Qian ou d'un personnage antérieur à la fondation des Han sur lequel le *Hanshu* ne revient donc pas), et d'autre part sur les associations opérées entre plusieurs personnages, dont les variations sont parfois très significatives. Pour rendre la comparaison plus claire nous donnons les textes du *Shiji* et du *Hanshu* en note. En revanche, nous ne rappelons que les termes-clefs du texte du *Fayan* et renvoyons à la traduction et au texte original donné en annexe (D).

BAI Qi 白起 et WANG Jian 王翦

Shiji (SJ) 73 / 2342[416] : « Bai Qi était inépuisable dans l'invention de stratagèmes et sa renommée ébranla le monde. Pourtant il ne sut pas éviter le désastre avec le Duc de Ying. Lorsque Wang Jian était général des Qin, il détruisit les six royaumes. Alors le vieux général fut considéré comme un maître par Qin Shihuang. Pourtant il ne fut pas capable d'aider Qin à construire une vraie puissance, à consolider ses racines, il fut complaisant

[416] Les numéros de page donnés ici dans l'édition Zhonghua shuju font référence aux évaluations, introduites par « le grand historien dit » dans le *Shiji* et par « le *zan* dit » dans le *Hanshu*, qui concluent les chapitres biographiques. Pour les autres références sur un personnage, nous renvoyons à l'index biographique des personnages historiques donné dans l'annexe A.

pour préserver sa tranquillité, mais ne parvint qu'à sa perte. Que son petit-fils Wang Li tombât victime de Xiang Yu, n'est-ce pas dans l'ordre des choses ? »[417]

Les deux généraux de Qin, l'un s'étant illustré aux débuts de la conquête (Bai Qi), et l'autre à son achèvement (Wang Jian), sont critiqués par Sima Qian selon deux points de vue qui se rejoignent : le premier, malgré sa puissance militaire qui fit trembler tous les royaumes ne put échapper à la haine que lui vouait le Duc de Ying. Le second acheva la conquête des royaumes mais fut incapable d'affermir le nouvel empire, se contentant de suivre complaisamment les ordres. Sima Qian fait alors un rapprochement avec son petit-fils Wang Li 王離, également général, qui fut vaincu par Xiang Yu, montrant ainsi qu'en l'espace de deux générations l'empire des Qin s'était totalement effondré.

Fayan (FY) XI, 12 : Comme dans le chapitre du SJ, Bai Qi et Wang Jian sont associés. Plutôt que de souligner le contraste entre la puissance des deux généraux et leur échec final, Yang Xiong souligne leur cruauté, leur absence d'humanité qui les rend d'emblée inutiles (將不仁，奚用為), et rappelle avant tout l'ampleur sans précédent des massacres (原野猒人之肉，川谷流人之血).

Chez Yang Xiong comme chez Sima Qian, le rôle des généraux ne semble pas se limiter aux affaires militaires. Ce point de vue est significatif du rôle politique joué par quelques grands généraux sous les Han antérieurs.

BING Ji 丙吉

FY X, 27 : Bing Ji est classé parmi les ministres fidèles à eux-mêmes « pour ne s'être pas prévalu de ses bienfaits » (不伐善).

Hanshu (HS) 74 / 3144 : Ban Gu reprend l'expression du *Fayan* : « Bing Ji était un homme profond et consistant, qui ne se prévalait pas de ses bienfaits. »[418]

[417]白起料敵合變，出奇無窮，聲震天下，然不能救患於應侯。王翦為秦將，夷六國，當是時，翦為宿將始皇師之，然不能輔秦建德，固其根本，偷合取容，以至坌身。及孫王離為項羽所虐，不亦宜乎！
[418] 吉為人深厚，不伐善。

CAO Shen 曹參 et XIAO He 蕭何

SJ 53 / 2020 : Xiao He est loué pour avoir compris les malheurs de la population et modifié les châtiments de Qin.

54 / 2031. La politique du « laisser-faire » de Cao Shen est considérée comme particulièrement bien adaptée à son époque. « Le Chancelier Cao Shen trouva le succès dans les sièges et sur les champs de bataille, et le seul qui remporta autant de victoires fut Han Xin. Lorsque celui-ci fut éliminé, Cao Shen resta seul parmi les feudataires à posséder une telle renommée. Lorsqu'il devint Chancelier, il se montra calme et posé, et extrêmement attentif à suivre la voie. Les familles voyaient s'éloigner les cruautés du régime de Qin, et Cao Shen y participa par son laisser-faire qui fut donc unanimement loué dans l'empire. »[419] Cao Shen et Xiao He ne sont pas associés. Chacun fait l'objet d'une généalogie.

FY XI, 17 : Cao Shen est associé à Xiao He, approuvé pour avoir su continuer l'œuvre de celui-ci (蕭也規，曹也隨).

.

HS 39 / 2021 : L'évaluation reprend certains des termes de Sima Qian, en les appliquant aux deux personnages à la fois[420].

Cao Shen et Xiao He sont associés dans la même biographie.

CHAO Cuo 晁錯[421] et YUAN Ang 爰盎

[419] 史公曰：曹相國參，攻城野戰之功，所以能多若此者，以與淮陰侯俱。及信已滅.，而列侯成功，唯獨參擅其名。參為漢相國，清靜極言合道。然百姓離秦之酷後，參與休息無為，故天下俱稱其美矣。

[420] 贊曰：蕭何、曹參皆起秦刀筆吏，當時錄錄未有奇節。漢興，依日月之末光，何以信謹守管籥，參與韓信俱征伐，天下既定，因民之疾秦法，順流與之更始，二人同心，遂安海內，淮陰、黥布等已滅，唯何、參擅功名，位冠羣臣，聲施後世，為一代之宗臣，慶流曲裔，盛矣哉！

[421] Su Dongpo a consacré un essai à ce personnage, le « *Chao Cuo lun* » (晁錯論). Selon Su Dongpo, l'erreur de Chao Cuo fut double : Il a pressenti le danger en période de paix, c'est-à-dire à un moment où peu de gens peuvent entendre la justesse de son diagnostic. Dans ces moments, il faut se préparer à affronter le danger mais demeurer prudent dans son discours. De plus, si Chao Cuo s'est montré lucide face au danger représenté par les sept princes, il n'a pas eu le courage de résoudre ce problème par lui-même, préférant se garder et engager l'empereur à agir, conduisant celui-ci à nourrir de la rancune et à écouter les conseils de son ennemi Yuan Ang (cf. *Su Shi wenji* 蘇軾文集, chap. 4, p. 107).

SJ 101 / 2745 : « [...] Lorsque Chao Cuo était intendant du prince héritier [le futur empereur Jing] , il discutait souvent des affaires sans être écouté, puis lorsqu'il en eut le pouvoir, il procéda à de multiples réformes. Lorsqu'eut lieu le soulèvement des princes feudataires, il ne s'empressa pas de sauver la situation mais préféra régler leur compte à ses ennemis personnels, ce qui lui valut au contraire de perdre la vie. »[422]

FY XI, 17 : Yang Xiong désigne Chao Cuo par un seul mot (qui apparaît presque comme une dénomination), la bêtise (愚). Il désapprouve cependant dans le même passage son ennemi Yuan Ang qui n'a pas manqué de persuasion mais manqué de loyauté.

HS 49 / 2303 : « Bien que Yuan Ang n'aimât pas l'étude, il savait s'accorder aux autres, il était caractérisé par la générosité de son coeur [...]. Lorsque les temps eurent changé [i.e. après que l'empereur Jing eut pris la succession de Wen], et qu'il fut confronté à [l'accusation] de collusion avec le royaume de Wu, il usa courageusement de sa persuasion mais il se perdit finalement. Chao Cuo réfléchit sur l'avenir lointain du pays, mais ne vit pas le danger tout proche de lui ; son père vint le voir et se tua dans un fossé [pour exprimer son désespoir que ses avertissements ne soient pas écoutés], sans que cela ne fût d'aucune aide pour éloigner le danger. Un tel acte ne valait pas la manière dont la mère de Zhao accusa Kuo [son conseil de ne pas nommer Zhao Kuo général des Zhao n'étant pas écouté, elle parvint à soutirer au souverain la promesse qu'il le ferait démettre à la première faute] et parvint à sauver la lignée. Hélas ! Si Chao Cuo connut une fin néfaste [littéralement : n'arriva pas jusqu'au bout], ses contemporains le plaignirent pour sa loyauté. C'est pourquoi nous avons noté ses actes et ses discours dans ce chapitre. »[423]

Le jugement du HS sur Yuan Ang et sur Chao Cuo est plus positif ; il loue l'intelligence de ce dernier à mener des réformes sur le long terme, mais l'oppose au manque de clairvoyance dont il fut victime face au danger immédiat. Dans la biographie sont reproduits des mémoires qui n'étaient pas présents dans le SJ.

---

[422] 晁錯為家令時，數言事不用，後擅權，多所變更。諸侯發難，不急匡救，欲報私讎，反以亡軀。

[423] 贊曰：爰盎雖不好學，亦善傅會，仁心為質，引義慷慨，遭孝文初立，資適逢世，時已變易，及吳楚壹說，果於用辯，身亦不遂。□錯銳於為國遠慮，而不見身害，其父睹之，經於溝瀆，亡益救敗，不如趙母指括，以全其宗，悲夫！錯雖不終，世哀其忠，故論其施行之語著于篇。

CHEN Ping 陳平

SJ 56 / 2062 : « Il inventa de nombreux stratagèmes et résolut ainsi toutes sortes de difficultés, sauvant le pays de sa perte. A l'époque de l'impératrice Lü, les affaires furent nombreuses, mais Chen Ping parvint à rester sauf, établit fermement le temple des ancêtres et acheva son existence dans la gloire, avec le titre de sage Chancelier. N'a-t-il pas su à la fois bien commencer et bien finir ? Qui aurait pu donc y parvenir sans sage prévoyance ? »[424]

FY XI, 18 : Il est mentionné en relation avec d'autres ministres importants, Zhang Liang, Zhou Bo et Huo Guang pour marquer leur qualités complémentaires et en même temps souligner qu'à ces qualités manque l'aspect pleinement civil du développement des rites et de la musique. Chen Ping a su ne pas découvrir ses intentions (陳平之無悟).

HS 40 / 2063 : La biographie de Chen Ping est incluse dans le chapitre qui rassemble Zhang Liang, Wang Ling et Zhou Bo. L'accent est mis sur sa perspicacité (*zhi*) qui lui permit de traverser sans encombres la difficile période du règne de l'impératrice Lü : « Parvenu à l'époque de l'impératrice Lü, les affaires furent nombreuses, mais Chen Ping parvint à rester sauf et trouva l'achèvement par sa perspicacité. »[425]

CHEN Sheng 陳勝 et WU Guang 吳廣

SJ 48 / 1961 : L'évaluation est rédigée par Chu Shaosun 褚少孫 (*c.* 104 – 30 av. J.-C. ; auteur de compléments sur le *Shiji*), qui cite longuement le *Guo Qin lun* de Jia Yi. Après une description des différents souverains du royaume de Qin jusqu'au premier empereur, le dernier paragraphe porte plus spécifiquement sur le rôle de Chen Sheng.

Sima Qian consacre à Chen Sheng une généalogie (à laquelle est rattachée la biographie de Wu Guang) par laquelle il lui donne un rôle déterminant dans la chute de l'empire Qin : « Bien que Chen Sheng fut déjà mort [lorsque l'empire des Qin fut détruit], c'est en

[424] 太史公曰：[...] 常出奇計，救紛糾之難，振國家之患。及呂后時，事多故矣，然平竟自脫，定宗廟，以榮名終，稱賢相，豈不善始善終哉！非知謀孰能當此者乎？

[425] [...] 及呂后時，事多故矣，平竟自免，以智終.

suivant la marche que celui-ci avait ouverte que les ducs et princes, ministres et généraux qu'il avait établis finirent par abattre Qin. A l'époque de Gaozu fut construit un tertre funéraire auquel furent rattachés trente foyers chargés des sacrifices, qui sont encore pratiqués à présent. »[426]

FY X, 6 : Yang Xiong leur refuse tout rôle positif. Ils n'ont pas fait disparaître l'empire Qin, car Qin était déjà perdu lorsqu'ils se soulevèrent.

HS 31/1785 : Ils partagent le même chapitre biographique que Xiang Yu. Chen Sheng est présenté comme le premier à mettre en difficulté Qin (首難). La formulation semble donc plus proche de celle de Sima Qian.

CHEN Yu 陳餘 et ZHANG Er 張耳

SJ 89 / 2586 : Chen Yu et Zhang Er font partie de ces grands chefs de guerre qui, dans le chaos régnant à la fin de l'empire Qin, vont d'un parti à l'autre, voire d'un royaume à l'autre. Le chapitre du *Shiji* décrit en détail leur destin commun (lié au destin du royaume de Zhao), leur ambition, et le passage d'une amitié indéfectible à une haine sans merci. En conclusion, Sima Qian tente de donner une interprétation de ces deux vies en évoquant l'importance de l'intérêt et du pouvoir dans cette amitié, d'où provient sa transformation en haine : « Au début, lorsque Zhang Er et Chen Yu vivaient dans la pauvreté, il se jurèrent fidélité à la vie comme à la mort. Enfin, ils se battirent pour un royaume et se disputèrent le pouvoir jusqu'à se détruire l'un l'autre. Comment se peut-il que dans le passé ils se soient admirés avec sincérité et que par la suite ils se soient détournés l'un de l'autre avec tant de violence ! N'est-ce pas que leur relation s'était nouée pour le pouvoir et l'intérêt ? »[427]

FY X, 23 : Chen Yu et Zhang Er sont cités aussi dans une réflexion sur le lien d'amitié, dont seuls les débuts furent brillants.

---

[426] 陳勝雖已死，其所置遺侯王將相，竟亡秦，由涉首事也。高祖時，為陳涉置守冢三十家碭。至今血食。

[427] 然張耳、陳餘始居約時，相然信以死，豈顧問哉。及據國爭權，卒相滅亡，何鄉者相慕用之誠，後相倍之戾也！豈非以勢利交哉？

HS 32 / 1843 : L'évaluation reprend les termes du SJ avec des variantes dans la dernière partie de l'évaluation : « [...] et que par la suite ils se soient détournés l'un de l'autre avec tant de violence ! C'est probablement pour cela que les anciens méprisaient les relations nouées pour le pouvoir et l'intérêt. »[428]

CHENG Ying 程嬰 et GONGSUN Chujiu 公孫杵臼

SJ : Leur histoire est rapportée dans le chapitre 43 « Généalogie des Zhao ». L'évaluation de Sima Qian porte sur un autre personnage qui a aidé au rétablissement de la famille Zhao, Han Jue 韓厥, membre d'une autre grande famille, les Han 韓, qui elle aussi fonda un royaume après la disparition du royaume de Jin. Ainsi dans le chapitre 45 « Généalogie des Han » (p. 1878) : « Han Jue avertit le duc Jing de Jin (de l'existence d'un héritier des Zhao) et rendit sa place à l'orphelin Zhao Wu, accomplissant ainsi le devoir de justice (義 *yi*) qu'avaient endossé Cheng Ying et Gongsun Chujiu... » 韓厥之感晉景公，紹趙孤之子武，以成程嬰、公孫杵臼之義

FY X, 24 : Cheng Ying et Gongsun Chujiu sont des hommes de fidélité (信 *xin* : fidélité à la fois l'un envers l'autre et envers ce à quoi ils se sont dévoués). Mais la question du juste (義 *yi*) est ensuite posée.

CHUN Shen 春申, MENG Chang 孟嘗, PING Yuan 平原 et XIN Ling 信陵 (les quatre éminences)

SJ : A propos de Chun Shen comme de Meng Chang, l'évaluation de Sima Qian souligne leur grandeur passée . L'expression de « quatre éminences » ou de « quatre sages » (四賢), et donc très probablement l'évaluation globale de leur rôle historique, n'est pas présente dans le *Shiji*.

[428] ... 後相背之盭也！勢利之交，古人羞之，蓋謂是矣。

FY XI, 7 : L'évaluation de Yang Xiong porte sur l'ensemble des « quatre éminences », auxquelles il dénie tout rôle historique (何其益哉).

HS 92 / 3697 : Les quatres éminences (ou quatre sages *xian*) furent des rassembleurs dans la mesure où ils accueillirent toutes sortes de gens avec la même civilité, ainsi les conseillers itinérants (*youxia*) ou les bandits. Mais ils exercèrent le pouvoir du prince et représentent en cela un aboutissement dans la dissolution des Zhou.

CHUNYU Yue 淳于越 et BAOBO Lingzhi 鮑白令之

SJ : Baobo Lingzhi est absent du SJ comme du HS. Seul le discours de Chunyu Yue est cité, dans le SJ à la fois au chapitre sur les Qin (6 / 254) et dans la biographie de Li Si (87 / 2546).

FY X, 16 : Yang Xiong cite les deux académiciens de Qin, les opposant implicitement l'un à l'autre. Il remet en question la sagesse de Chunyu Yue dans la mesure où, malgré sa lucidité et la critique encore plus radicale de Baobo Lingzhi, il a persisté à servir un souverain indigne.

HS : Aucun de ces deux personnages n' est cité.

DONGFANG Shuo 東方朔

SJ 126 / 3205 : Sa biographie est intégrée dans le chapitre sur les « sophistes » (滑稽) qui disent le vrai être faux et le faux être vrai ; on ne trouve pas d'évaluation par Sima Qian mais la parole est en quelque sorte laissée à Dongfang Shuo, dont les discours les plus brillants sont rapportés dans la biographie.

FY XI, 21 : Dongfang Shuo fait l'objet d'un long passage où il est montré à la fois que sa réputation est usurpée et que sa prétention à être un « ermite de cour » dévoie complètement le sens de l'érémitisme.

HS 65 /2873 : Un chapitre entier est consacré à Dongfang Shuo où Ban Gu tente de distinguer entre ce que ce personnage a réellement dit et tous les discours qui lui furent ensuite abusivement attribués. Dans l'évaluation sont repris les termes de Liu Xiang puis de Yang Xiong (朔詼達多端，不名一行).

DONG Zhongshu 董仲舒

SJ : sa biographie figure dans le chapitre « Biographies des lettrés ». Sima Qian souligne le fait que les disciples de Dong Zhongshu ont obtenu des postes élevés (SJ 121 / 3129). Mais ce chapitre 121 ne comprend pas de conclusion.

FY : En tant qu'acteur politique, Yang Xiong le place au-dessus de Gongsun Hong. Il le présente également comme un modèle éthique. En revanche, il ne le situe pas parmi ceux qui ont perpétué la tradition lettrée (守儒) mais parmi les interprètes des phénomènes étranges.

HS 56 / 2526 : L'éloge rapporte les paroles élogieuses de Liu Xiang et Liu Xin. Liu Xin modère cependant les paroles de son père qui comparait Dong Zhongshu à Yi Yin 伊尹 et au Duc de Tai par sa capacité à soutenir le souverain. Liu Xin insiste plutôt sur l'oeuvre de *ru* de Dong Zhongshu, en le comparant avec les disciples de Confucius.

DOU Ying 竇嬰 et GUAN Fu 灌夫

SJ 107 / 2856 : « Cependant, Dou Ying ne comprenait vraiment pas les transformations de son époque, et Guan Fu était dépourvu de technique et de prudence. Ainsi les deux hommes en se soutenant mutuellement ne parvinrent qu'à la confusion et au désordre. » 然魏其誠不知時變，灌夫無術而不遜，兩人相翼，及成惑亂。

Leur biographie est associée à celle du rival de Dou Ying, Tian Fen 田蚡 (comme Dou Ying apparenté à l'une des familles impériales) qui est présenté comme le responsable de leur mort.

FY X, 23 : Ces deux personnages sont convoqués à propos du problème des relations d'amitié ou d'intérêt, où ils représentent la « fin néfaste ».

HS 52 / 2375 : Comme dans le SJ, leur biographie est associée à celle de Tian Fen et Dou Ying est caractérisé par son incompréhension des transformations de son époque.

FENG Tang 馮唐

SJ 102 / 2761 : La biographie de Feng Tang est associée à celle de Zhang Shizhi. Tous deux manifestèrent leur droiture en défendant des hommes de valeur sans faire clan[429].

FY X, 22 : L'analyse porte sur les paroles de Feng Tang, considérées comme circonstancielles, proférées dans le but précis de sauver Wei Shang. Le passage en question porte sur l'empereur Wen, seul empereur des Han qui fait l'objet d'un éloge dans le FY, et dont Yang Xiong dit ici que sa confiance envers Zhou Yafu montre amplement qu'il savait employer des généraux de valeur.

HS 50 / 2326 : L'évaluation met aussi en exergue la justesse des paroles de Feng Tang sur les généraux et reprend explicitement les propos de Yang Xiong sur l'empereur Wen.

GONG She 龔舍 et GONG Sheng 龔勝

FY VI, 19 : Ils sont cités avec Zhuang Junping pour la justesse de leur retrait.

HS : Leur biographie est intégrée dans le chapitre 72 sur les lettrés retirés, qui distingue deux grands groupes, celui des lettrés qui surent « s'avancer ou se retirer en accord avec le sens de la réserve et du rituel » (禮讓進退), où ils apparaissent avec Gong Yu et Wang Yang, et « ceux qui n'ont jamais servi » (未嘗仕), dont font partie Zhuang Junping, les

[429] 太史公曰：張季之言長者，守法不阿意；馮公之論將率，有味哉！有味哉！語曰「不知其人，視其友」，二君之所稱誦，可著廊廟，書曰「不偏不黨，王道蕩蕩；不黨不偏，王道便便」，[一]張季、馮公近之矣，

quatre Vénérables et Zheng Zizhen (Zheng Pu). Dans l'évaluation, Ban Gu considère que Gong Yu et Wang Yang furent supérieurs aux deux Gong.

GONG Yu 貢禹 et WANG Yang 王陽

FY XI, 23 : Ces deux personnages apparaissent dans le passage du Li Zhongyuan, le maître retiré et inconnu de Shu. À la différence de celui-ci, Gong Yu et Wang Yang ont été à la fois purs et reconnus car ils ont rencontré le moment opportun. Aussi n'ont-ils pas eu besoin d'un Confucius pour leur donner un nom.

HS 72/3097 : Wang Yang et Gong Yu apparaissent dans le chapitre 72 du *Hanshu* avec d'autres lettrés retirés, mais Ban Gu semble renverser consciemment l'ordre adopté par Yang Xiong dans son évaluation de ces différents personnages, en plaçant Wang Yang et Gong Yu avant les deux Gong et avant Zhuang Junping et Zheng Pu (les lettrés retirés). Il renforce ainsi la place donnée au service du souverain dans la conception de l'intégrité personnelle : « Wang Yang et Gong Yu ont plus d'étoffe que les deux Gong et Bao. » (王、貢之材，優於龔、鮑)

GONGSUN Hong 公孫弘

SJ 112 / 2963 : Sa biographie dans le Shiji présente une structure particulièrement complexe. L'évaluation de Sima Qian souligne le fait que Gongsun Hong rencontra le moment opportun, i.e. le moment où le souverain commença à donner la première place à l'étude des Classiques. Elle est suivie par le texte d'une ordonnance de l'impératrice douairière Wang. Ce texte datant du milieu de l'ère Yuanshi (1 av. J.-C. – 5 apr. J.-C.), sous le règne de l'empereur Ping, loue la dynastie des Han pour avoir employé des ministres en prenant pour premier critère leur honnêteté et leur mesure. Selon ce texte officiel, publié à l'occasion de l'octroi d'un titre aux descendants de Gongsun Hong, le plus grand de cette nouvelle espèce de ministre fut Gongsun Hong. Suit encore un texte de Ban Gu (SJ 112 / 2964), qui est le même que celui que l'on trouve en conclusion de la biographie de Gongsun Hong dans le Hanshu. Cette biographie a donc été largement remaniée après la mort de Sima Qian.

FY : Dans son évaluation, Yang Xiong reprend les termes de Ji An. Celui-ci dénonçait la complaisance (容) de certains *ru* de l'époque de Wudi, dont Gongsun Hong.

HS 58 / 2933 : L'évaluation de Yang Xiong n'est pas reprise par Ban Gu. Il regroupe au contraire Gongsun Hong avec Bu Shi et Ni Kuan dans le chapitre 58, comme des hommes de haute valeur dont l'action fut limitée par leurs inférieurs mais qui purent tout de même rencontrer le moment opportun et atteindre des fonctions élevées. Dans une sorte de synthèse portant sur les grands ministres de la seconde moitié de la dynastie des Han antérieurs, il signale que sous le règne de Pingdi (r. 1 av. J.-C. – 5 apr. J.-C.), un titre de noblesse fut accordé à ses descendants en reconnaissance de son oeuvre de ministre le plus intègre depuis la fondation des Han.

Il y a à propos de Gongsun Hong une opposition marquée entre le point de vue de Yang Xiong et celui de Ban Gu. On peut déduire des compléments et modifications apportés à sa biographie dans le *Shiji* que l'évaluation de ce personnage devait avoir une importance particulière aux yeux de de Ban Biao et de Ban Gu (ou de ceux qui ont modifié ce chapitre).

HAN Anguo 韓安國

SJ 108 / 2865 : Han Anguo est désigné comme un « grand homme » (長者), appellation reprise par le FY. Mais Sima Qian dans la conclusion à sa biographie de Han Anguo fait surtout l'éloge de Hu Sui 壺遂.

FY X, 26 : Eloge de sa compréhension de la mission d'ambassadeur 通使.

HS 52 / 2406 : Sa biographie fait partie du chapitre sur les ministres Dou Ying et Guan Fu entre autres, qui sont allés à leur perte après avoir atteint la gloire. Mais si Dou Ying et Guan Fu ont une part de responsabilité dans leur échec, il s'agirait plutôt de « destinée » (*ming*) pour Han Anguo.

HAN Xin 韓信

SJ 92 / 2629 : Si Han Xin avait mieux cultivé la prudence et la modestie, sans s'enivrer de ses réussites, il aurait presque pu jouer pour la maison des Han le rôle qu'avaient joué les Duc de Zhou 周公, de Zhao 昭公 et de Tai 太公[430] Mais alors que le monde était déjà réuni sous l'empire des Han, il fomenta une rébellion qui échoua, mettant fin à son clan[431].

FY X, 15 : Une loyauté qui n'est pas menée jusqu'au bout devient traîtrise

HAN Yanshou 韓延壽

FY XI, 27 : Han Yanshou a tenté de se défendre en accusant en retour Xiao Wangzhi de malversations. Il s'est perdu lui-même en s'opposant frontalement à son adversaire. Cette catégorie des « ministres qui se sont perdus eux-mêmes » (臣自失), qui semble inventée par Yang Xiong mais n'est pas reprise par le HS, pourrait indiquer l'orientation éthique de la réflexion historique dans le FY.

HS 76 / 3239 : « Han Yanshou était d'une grande autorité et transformait les moeurs du lieu où il résidait, mais parce que tous suscitèrent la défiance de l'empereur, il perdit sa vie et le bénéfice de son oeuvre. »[432] Le HS privilégie donc une autre explication de la perte de Han Yanshou.

HUO Guang 霍光

FY X, 21 : une loyauté qui n'a pas pu être pratiquée jusqu'au bout.

---

[430] Les « trois ducs » (三公) : les deux régents du début des Zhou et le général qui aida à la conquête des Shang.

[431] 假令韓信學道，謙讓 ，不伐己功，不矜其能，則庶幾哉，於漢家勳可以比周、召、太公之徒，後世血食矣。不務出此，而天下已集，乃謀畔逆，夷滅宗族，不亦宜乎？

[432] 延壽厲善，所居移風，然皆訐上不信，以失身墮功。

FY XI, 18 et 19 : Son courage est cité comme l'une des qualités que devrait posséder un « ministre dévoué aux autels » (FY XI, 18). En tant que général, c'est sa pondération (持重) qui est louée (FY XI, 19).

HS 68 / 2967 : L'évaluation du *Hanshu* semble reprendre la pensée de Yang Xiong, montrant la grande loyauté dont Huo Guang fit preuve en protégeant par deux fois l'héritier du trône (il est alors comparé au Duc de Zhou et à E Heng) mais montrant ensuite que son défaut d'étude lui a fait manquer la « grande raison » et qu'il est ainsi tombé dans de sombres machinations[433].

JI An 汲黯

SJ 120 / 3113 : Sa biographie est associée à celle de Zheng Zhuang 鄭莊, dont la carrière fut aussi marquée par les vicissitudes. Tous deux furent déchus du poste élevé qu'ils occupaient (notamment celui de *You neishi* 右內史 pour Ji An) et finirent dans l'isolement. Sima Qian conclut en déplorant que les visiteurs se pressent au portail de qui occupe un poste élevé et disparaissent aussitôt qu'arrive la déchéance, au point que « l'on pourrait étendre un filet à oiseaux dans la cour ».

FY XI, 16 : Il y est cité avec Zhou Chang « pour la fermeté de leurs conseils » (折節). Yang Xiong met donc en exergue non Zhang Tang 張湯 (absent du FY) et Gongsun Hong (critiqué dans le FY XI, 18), les deux ministres représentatifs de l'influence des lettrés confucéens à la Cour de Wudi, mais leur opposant, qui est par ailleurs présenté par Sima Qian comme conscient de l'importance des rites, mais ayant étudié plutôt le courant Huang-Lao.

HS 50 / 2326 : Sa biographie est associée à celles de Zhang Shizhi et de Feng Tang. Ji An est qualifié par sa droiture (直, qui devient par ailleurs l'un de ses noms : cf. HS 64B / 2387).

[433] 然光不學亡術，闇於大理，陰妻邪謀.

JI Bu 季布

SJ 100 / 2735 : Sima Qian développe à son propos une réflexion sur le courage, qui n'est pas de se suicider lorsqu'on est à court de solutions, mais qui peut conduire à endurer le déshonneur comme Ji Bu. Sa biographie est associée à celle de Luan Bu.

FY X, 25 : Sur ce personnage, le jugement de Yang Xiong est très éloigné de celui qui fut formulé par Sima Qian. Alors que celui-ci travaille sur la notion de courage 勇 qui consiste ici à supporter un certain déshonneur pour pouvoir accomplir de grandes choses par la suite, Yang Xiong met en valeur l'« intelligence lucide » 明哲 qui permet d'affronter le problème en amont, lorsqu'il est encore en germe. Dans le cas de Ji Bu, il aurait dû cesser de servir Xiang Yu bien avant que son échec soit manifeste.

HS 37 / 1984 : La réflexion de Sima Qian est reprise avec quelques variantes.

JIN Midi 金日磾

FY X, 27 : Jin Midi est mentionné parmi les ministres « fidèles à eux-mêmes » (自得), liste dans laquelle ne figure pas Huo Guang.

HS 68 / 2967 : Jin Midi est associé à Huo Guang dans une longue biographie. L'évaluation oppose cependant implicitement ces deux personnages car, alors que le clan de Huo Guang fut exterminé à peine trois ans après sa mort, les descendants de Jin Midi occupèrent des postes à la Cour pendant sept générations.

JING Ke 荊軻 et NIE Zheng 聶政

SJ 86 / p. 2538 : Après avoir rectifié des exagérations dans les récits sur Jing Ke, Sima Qian dit cependant à propos de Jing Ke et de Nie Zheng : « [...] leur justice réussit pour certains et échoua pour d'autres, mais du point de vue de leur détermination que jamais ils

ne trahirent et de leur renommée qui se transmit aux générations suivantes, tout cela ne fut certes pas vain ! »[434]

FY XI, 13 : Yang Xiong refuse d'employer le terme de « justice » (義) à propos de Jing Ke ou de Nie Zheng.

LI Guangli 李廣利

SJ : La défection de Li Guangli conclut le chapitre sur les Xiongnu.

Plus tard, Liu Xiang critiqua les campagnes de Li Guangli pour leur coût humain et matériel disproportionné et qui eurent finalement pour seul résultat d'éliminer le souverain de Dayuan et de récupérer quelques bonnes montures.

FY : Li Guangli est mentionné parmi les ministres qui se sont « perdus eux-mêmes » (自失).

HS 61 / 2705 : La biographie de Li Guangli est associée à celle de Zhang Qian. La conclusion de Ban Gu ne comporte pas d'évaluation sur ces deux personnages.

LI Si 李斯 et ZHAO Gao 趙高

SJ 87 / 2563 : Zhao Gao est présenté comme le responsable des troubles qui marquèrent la fin du pouvoir des Qin et de la perte d'un Li Si trompé par ses manipulations. Sima Qian ajoute que sans cette catastrophe finale, Li Si pourrait être considéré, sur le plan de l'oeuvre accomplie, comme l'égal des Ducs de Zhou et de Shao[435].

FY X, 21 : Yang Xiong refuse de qualifier Li Si de ministre loyal, suivant en cela le jugement de Sima Qian, mais s'écarte de lui sur deux points. Premièrement, il lui donne un rôle plus actif dans le trucage de la succession du premier empereur en optant pour cette

[434] 此其義或成或不成，然其立意較然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉！
[435] 不然 ，斯之功且與周、召列矣。

formulation : « Il a soutenu les mauvais projets de Zhao Gao » (立趙高之邪說) au lieu de celle proposée par Sima Qian : « Il a écouté les mauvais projets de Zhao Gao » (聽高邪說). Selon le *Fayan*, la responsabilité en incombe donc plutôt à Li Si, qui donna sa caution de chancelier aux menées de Zhao Gao. Deuxièmement, il écarte toute comparaison possible avec le Duc de Zhou.

LI Yiji 酈食其

SJ 97 / 2705 : Sa biographie est associée à celle de Lu Jia. Comme lui, il se présente à l'époque de la fondation de la dynastie Han comme un *ru* dont la vocation principale est d'agir par la persuasion.

FY X, 19 : Le jugement porte sur la question de la persuasion. Lorsqu'elle ne consiste qu'à persuader les autres, elle est une mise en danger de soi. Li Yiji n'est donc pas mis sur le même plan que Lu Jia, qui est mentionné ailleurs avec Lou Jing pour son art du discours.

LIN Xiangru 林相如

SJ : Sima Qian fait l'éloge de son courage allié à la perspicacité.

FY : Yang Xiong le compare avec Lu Zhonglian, qui a exercé librement ses talents pour le royaume de Zhao.

LOU Jing 婁敬

SJ 99 / 2726 : Sa biographie est associée à celle de Shusun Tong. Tous les deux font l'objet d'un éloge.

FY : Il est cité avec Lu Jia pour son « art du discours » (言辭).

LÜ Buwei 呂不韋

SJ 85 / 2513 : L'évaluation de Sima Qian cite un passage des *Entretiens* (LY XII, 20) sur ces hommes qui atteignent la notoriété en s'affublant d'un masque de vertu sans douter d'eux-mêmes un seul instant. Ce n'est qu'avec l'affaire de Lao Ai qu'il connut la déchéance.

FY XI, 11 : Yang Xiong s'élève contre la réputation d'intelligence de Lü Buwei, en citant un autre passage des *Entretiens* (LY XVII, 12).

MENG Tian 蒙恬

SJ 88/2570 : Critique de Meng Tian pour avoir travailllé à sa gloire personnelle plutôt que dans l'intérêt des peuples de l'empire. Cette critique est également stratégique : « Les Qin venaient de supprimer les feudataires mais le coeur de l'empire n'était pas encore stabilisé, ses blessures n'étaient pas encore guéries. Alors qu'il était un célèbre général, Meng Tian ne fit aucune sévère remontrance à ce moment-là, ne chercha ni à soulager les souffrances des cent familles, ni à soigner les vieillards et protéger les orphelins ni encore à rétablir une certaine harmonie parmi le peuple mais rechercha seulement la gloire par la complaisance. N'est-il pas normal alors que lui et ses frères soient tombés sous le coup des châtiments ? En quoi serait-ce dû à une faute envers les veines de la terre[436] ? »[437]

FY XI, 10 : Comme pour Li Si, l'opinion courante déplore qu'il ait subi un tel châtiment alors qu'il fut toujours loyal envers le souverain. Mais Yang Xiong critique les souffrances qu'il a infligées aux populations (notamment pour construire la grande muraille). Meng Tian manque donc en fait de loyauté (忠不足相), ce qui ôte tout caractère paradoxal ou tragique à sa mort.

[436] Sima Qian fait ici allusion aux circonstances de la mort de Meng Tian. Condamné à se suicider, celui-ci ne comprenant pas où était sa faute, aurait dit qu'il mourait sûrement pour avoir fait construire les grandes murailles.

[437] 夫秦之初滅諸侯，天下之心未定，痍傷者未廖，而恬為名將，不以此時彊諫，振百姓之急，養老存孤，務修眾庶之和，而阿意興功，此其兄弟遇誅，不亦宜乎？ 何乃罪地脈哉？

SHEN Gong 申公 et YUAN Gu 轅固

FY XI, 16 : Shen Gong et Yuan Gu sont distingués pour leur maintien de la tradition lettrée.

Leur biographie est intégrée au chapitre « Forêt des lettrés » du *Shiji* (chap. 121) et du *Hanshu* (chap. 88). Ils ne font pas l'objet d'une évaluation spécifique mais le récit de leur vie montre qu'ils combinèrent leur étude du Classique des Odes avec une carrière politique extrêmement troublée en raison de leurs critiques de la politique impériale.

SHENTU Jia 申屠嘉

SJ 96 / 2685-86 : « On peut dire que Shentu Jia était ferme et restait fidèle à ses principes, mais parce qu'il n'avait pas étudié, il n'arriva pas à la hauteur de Xiao He, Cao Shen et Chen Ping. »[438]

FY XI, 16 : Shentu Jia est associé à Wang Ling, tous les deux étant loués pour leur rigueur et leur droiture (執正).

HS 42 / 2103 : La formulation est exactement la même que dans le SJ.

SHUSUN Tong 叔孫通

SJ 99/2726 : L'évaluation, très élogieuse, souligne son adaptation aux réalités de son époque. « Shusun Tong chercha à se conformer à son époque et se consacra à régler les rituels. Il sut s'avancer ou se retirer selon les transformations du moment et devint finalement le grand ancêtre des lettrés des Han. La grande droiture ressemble à de la soumission [citation du *Laozi*, chap. 41], la Voie assurément sait se plier. »[439] Il est associé à Lou Jing.

---

[438] 申屠嘉可謂剛毅守節矣，然無術學，殆與蕭、曹、陳平異矣。

[439] 叔孫通希世，度務制禮，進退與時變化，卒為漢家儒宗. 大直若詘。道固委蛇。

FY XI, 17 : Shusun Tong est qualifié, de manière dépréciative, d'homme habile (愈 *xian*). Par ailleurs, les deux lettrés de Qi et de Lu qui n'ont pas répondu à son appel sont loués (FY VIII, 5). Le jugement de Yang Xiong envers ce type de lettré semble donc très négatif, pour des raisons que nous préciserons plus loin.

HS 43 / 2131 : Le chapitre 43 associe Li Yiji, Lu Jia, Lou Jing et Shusun Tong. Ce dernier est loué pour avoir su saisir le moment opportun. De même que le *Shiji*, il ne cite pas le nom des deux lettrés de Lu (Qi n'est pas mentionné) qui refusèrent de servir.

Ici, le FY se distingue donc très clairement du SJ et du HS. Le HS en effet ne reprend donc ni la critique de Shusun Tong, ni la mise en valeur des deux lettrés qui refusèrent son invitation proposées par Yang Xiong. On retrouve le même décalage concernant un autre célèbre *ru* des Han antérieurs, Gongsun Hong.

WANG Ling 王陵

SJ : Sa biographie est intégrée dans le chapitre « Généalogie de Chen Ping ». Seul Chen Ping fait l'objet d'une évaluation.

FY : L'évaluation est la même que celle de Shentu Jia.

HS : Sa biographie fait partie du chapitre sur Zhang Liang, Chen Ping, Wang Ling et Zhou Bo. L'évaluation souligne que chacun remplit à sa manière son rôle de ministre (亦各其志也). Ainsi, alors que Chen Ping cacha son réel projet, Wang Ling préféra « entrer en conflit direct »[440] (avec l'impératrice Lü).

WU Qi 吴起

SJ 65 / 2168 : « [...] Wu Qi déclara au Duc Wu de Wei que la configuration du territoire n'était pas aussi importante que la puissance morale, mais alors qu'il aurait dû pratiquer

[440] 王陵延爭

[ce principe] à Chu, il perdit sa vie par ses méthodes violentes et son manque de bienveillance. Quelle tristesse ! »[441]

FY VII, 13 : La critique est dans la continuité de Sima Qian, mais de manière plus ironique par la référence au modèle du Duc de Tai.

WU Zixu 伍子胥

SJ 65 / 2183 : « Le désir de vengeance est un tel poison pour les hommes ! Lorsque le souverain ne sait pas traiter les ministres qui lui sont subordonnés, qu'en est-il alors pour ceux qui sont du même rang ! Avoir ordonné à Wu Zixu de mourir avec son père, était-ce autre chose que de le traiter en insecte ? Mais celui-ci refusa la « mesquine fidélité » et décida de laver cette grande honte, et c'est ainsi que son nom fut connu des générations suivantes, n'est-ce pas désolant ? [...] mendiant sa nourriture sur les routes, comment pouvait-il oublier un seul instant Ying[442] ? Il devint célèbre et connut la réussite de ses projets par son endurance secrète, n'est-ce pas le fait d'un ministre courageux [烈大夫] ? En revanche, si Bai Gong (Sheng, fils du prince de Chu déshérité) ne s'était pas lui-même arrogé le titre de seigneur, ses mérites et ses plans auraient-ils été dignes d'être mentionnés ?

FY : Yang Xiong semble vouloir montrer que Wu Zixu a joué un rôle actif dans les troubles entre Chu et Wu, voire qu'il a réussi le prodige de mener les deux royaumes à leur perte.

.....

En proposant dans son *Fayan* une réflexion historique par la formulation de courtes évaluations sur différents personnages, Yang Xiong confère à ces évaluations un nouveau statut. Dans le *Shiji*, elles font office de conclusion à une description factuelle de la vie du

[441] 吳起說武侯以形勢不如德，然行之於楚，以刻暴少恩亡其軀。悲夫！

[442] Ying 郢, capitale du royaume de Chu.

personnage, même si Sima Qian a bien pris soin de distinguer ces deux temps de la biographie. De plus, elles restent relativement longues et incluent d'autres considérations, parfois méthodologiques, parfois personnelles. Yang Xiong tire toutes les conséquences de cet exercice en poussant bien plus loin la recherche de concision et la « concentration » des évaluations. En les intégrant dans un tout autre type de texte que les annales historiques, il détache complètement l'évaluation historique du récit biographique. Une telle innovation a exercé une influence certaine sur les rédacteurs du *Hanshu*, qui montrent une plus grande concision dans les conclusions des chapitres biographiques et une recherche de formules parfois comparables à celles du *Fayan*. Dans son chapitre « À propos des évaluations » (論贊), Liu Zhiji préconise « une expression concise et compréhensible » (文省可知), à la suite de quoi il loue particulièrement la justesse et la concision des évaluations du *Hanshu*[443].

A travers cette comparaison des évaluations de différents personnages dans le *Shiji*, le *Fayan* et le *Hanshu*, il apparaît en effet que le *Hanshu* reprend parfois non seulement l'esprit mais la lettre de nombreuses formulations proposées par Yang Xiong. Cependant, il en passe aussi d'autres sous silence, voire s'y oppose, probablement en toute conscience, vu le nombre de points communs constatés par ailleurs.

Afin de dégager de manière plus synthétique quelques grandes lignes de réflexion qui traversent ces approches « individuelles » de l'histoire, il est préférable de privilégier deux grands thèmes qui nous ont semblé d'une particulière importance : la notion de loyauté, car le *Fayan* en propose selon nous une nouvelle approche, puis le rôle politique des lettrés *ru,* notamment à ces deux moments-clefs que sont la fondation des Han et le règne de l'empereur Wu.

[443] PU Qilong, *Shitong tongshi*, chap. 4, p. 76. Cf. KOH Byongik, « Zur Werttheorie in der chinesischen Historiographie auf Grund des *Shih-T'ung* des Liu Chih-Chi (661-721) », *Oriens Extremus* n° 4 / 1 (1957), p. 43-44.

3. La question de la loyauté (忠 *zhong*) dans le *Fayan*.

La notion de loyauté a fortement évolué entre la période des Royaumes Combattants et la dynastie Han et présente de ce fait une grande complexité. Dans un article intitulé « Shi zhong » 釋忠 (« Une interprétation de la notion de loyauté »), Fu Wuguang 傅武光 montre à partir d'une comparaison entre le *Zuozhuan*, les *Entretiens* et le *Mengzi,* que le terme de 忠 *zhong* dans son sens premier ne désigne pas la fidélité envers un souverain ou un clan, mais il désigne l'impartialité, par opposition à la défense d'intérêts particuliers, y compris celui du souverain. En cela, il se rapprocherait de 公 *gong* (« commun ») par rapport à 私 *si* (« privé »). 忠 *zhong* désigne également un esprit de respect envers sa mission. C'est bien ce dernier sens qui est retenu dans le *Shuowen jiezi* 說文解字, où 忠 *zhong* est effectivement défini par 敬 (*jing* : « esprit de respect »), qui s'oppose au « relâchement » (惰 *duo*) et rejoindrait donc l'idée d'une « loyauté envers soi-même ».

A la veille du premier empire, la pensée légiste joue probablement un rôle important dans la transformation de cette notion, qui en vient à désigner plus souvent une fidélité inconditionnelle envers le souverain, et s'oppose dès lors à une autre fidélité, celle de la piété filiale envers les parents (孝 *xiao*). Sous la dynastie des Han, une nouvelle compréhension de la loyauté s'élabore, notamment chez Dong Zhongshu. Dans le chapitre « Wu xing dui » 五行對 du *Chunqiu fanlu* par exemple, il en propose une définition par corrélation avec le rapport cosmique entre ciel et terre : « Ainsi, celui qui est en bas est au service de celui qui est en haut, comme la terre est au service du ciel, c'est là la grande loyauté. »[444] Une telle définition corrélative reste extrêmement floue sur la signification concrète de ses affirmations. Le fait d'aborder la notion de loyauté par une réflexion sur les exemples historiques, tel que le fait Yang Xiong dans le Fayan, semble de ce point de vue

[444] *Chunqiu fanlu yizheng*, chap. 38, p. 316 : 故下事上，如地事天也，可謂大忠矣. Ce chapitre se présente comme une leçon de Dong Zhongshu au prince Xian de Hejian. La piété filiale est associée au ciel saisonnier car elle consiste à achever l'oeuvre du père, comme l'automne achève l'oeuvre de l'été, etc. La loyauté est associée à la terre, dans la mesure où c'est elle qui produit le vent et la pluie, mais où tout le mérite en est rapporté au ciel.

complètement opposé à l'approche par corrélation telle qu'on la trouve chez Dong Zhongshu.

Si l'on observe l'apparition de la notion de loyauté dans la construction générale du *Fayan*, on constate qu'elle est absente des six premiers chapitres mais qu'elle est très présente dans les chapitres historiques. Dans le chapitre X, elle est d'abord traitée dans sa manifestation la plus élevée, chez l'homme saint :

> « Quelqu'un pose une question sur l'intérieur et l'extérieur de l'homme saint.
> – A l'extérieur, la dignité du comportement rituel et le raffinement de l'expression. A l'intérieur, la pratique morale et la loyauté. » (FY X, 13)

Les passages suivants, où la loyauté est étudiée à travers plusieurs personnages qui ont marqué l'histoire des dynasties Qin et Han, nous permettent de comprendre l'enjeu de cette loyauté ramenée « à l'intérieur » par Yang Xiong. Nous comparons avec les évaluations des ces personnages dans le *Shiji* afin de montrer le renouvellement de la notion de loyauté dans le *Fayan*.

> « Han Xin et Qing Bu se sont tous deux élevés par les armes, et ont ainsi obtenu le pouvoir royal, pour finir dans les pires châtiments de leur époque. Quelle noirceur !
> – Si tel était le cas, ils n'auraient pas cette renommée, n'est-ce pas ?
> – Le véritable renom est renom d'excellence. Si la loyauté n'est pas menée jusqu'au bout [終 *zhong*] et devient traîtrise, comment parler d'excellence ? » (FY X, 15)

Ce passage du *Fayan* est certainement écrit en regard du *Shiji*, dans lequel les biographies de ces deux personnages se suivent (chapitres 91 et 92). A propos de Han Xin, l'évaluation du *Shiji* est particulièrement paradoxale : en effet, Sima Qian compare d'abord l'oeuvre de Han Xin à celle du Duc de Zhou, puis condamne sa rébellion après l'unification de l'empire[445]. Or, le Duc de Zhou est le symbole même de la loyauté par la façon dont il tint son rôle de régent après la mort du roi Wu. Ici, Yang Xiong repousse cette comparaison et apporte une dimension importante à la notion de loyauté, celle de

[445] SJ 91/2629.

l'achèvement (終 *zhong*)[446]. Un autre passage fait écho à celui-ci et confirme que selon Yang Xiong, on ne peut parler de loyauté que lorsque celle-ci peut être menée jusqu'au bout :

> « – On dit que la loyauté de Li Si fut parfaite et que, pourtant, Hu Hai lui fit subir le pire des châtiments. Fut-ce donc à cause de sa loyauté ?
> – Li Si devint Chancelier en conseillant à Shihuang de garder les conseillers étrangers de la Cour, mais par la suite il a relayé les discours des fous, suivi l'empereur dans ses errances lointaines, approuvé le discours trompeur de Zhao Gao, détruisant ainsi le véritable projet de Shaqiu, et enfin, par complaisance envers Hu Hai, il a proposé une aggravation des châtiments, comment peut-on parler de loyauté ?
> – Et le général Huo Guang ?
> – Au début du règne de Shao, il sut protéger la fragilité du jeune empereur et arrêter la rébellion du Prince de Yan allié au ministre Shangguan Jie. A cette limite entre perte et gloire, quelle fut sa grandeur en restant loyal ! C'est quelque chose de rare. Mais quant à l'affaire impliquant sa femme Xian, il n'a pas pu aller jusqu'au bout [終 *zhong*] de sa loyauté. » (FY X, 21)

Ces deux personnages sont fortement rattachés à la notion de loyauté : Sima Qian mentionne déjà l'opinion courante qui fait de Li Si un modèle de loyauté. En observant de plus près sa biographie dans le *Shiji*, on constate que même s'il y remet en question cette opinion courante, Sima Qian compare tout de même son oeuvre à celle du Duc de Zhou, en dépit de la critique qu'il formule envers sa complaisance, son avidité et son échec à éclairer le souverain. Yang Xiong refuse cette comparaison et fait un usage plus rigoureux de la notion de loyauté en précisant que celle-ci ne se mesure pas aux succès que tel ministre a remporté pour son souverain. On voit alors que le problème de l' « extérieur » qui était posé dans le passage X, 13 n'est pas seulement celui d'une apparence qui serait trompeuse, c'est surtout le fait d'ancrer le principe de la loyauté uniquement à l'extérieur, dans l'attachement au succès de tel pouvoir, alors qu'elle doit se doubler d'une connaissance intérieure, d'une lucidité face au souverain qui, si elle n'est pas suivie, peut conduire le

[446] Cet enrichissement de la notion de loyauté comme loyauté « de toute une vie » *zhong* 終 ou *zhong shen* 終身 (ce qui implique bien autre chose qu'une adhésion immuable comme nous le verrons plus loin) semble s'inspirer de la thématique du nom juste telle qu'elle est développée notamment dans ce passage des *Entretiens* : « Si un homme de bien s'écarte de l'humanité, comment peut-il justifier son nom ? L'homme de bien ne se détourne pas de l'humanité, pas même le temps d'un repas, et il doit en être ainsi, aussi bien dans l'urgence que dans l'adversité. » 君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。(LY IV, 5)

ministre à se retirer. En effet, mener « jusqu'au bout » la loyauté implique qu'elle puisse changer de forme selon les circonstances, en passant éventuellement par le retrait. A travers la critique de la loyauté de Li Si se trouve une critique de la notion légiste de loyauté.

Quant à Huo Guang, le second personnage abordé dans ce même passage, il est devenu malgré la critique de Yang Xiong un véritable *topos* de la loyauté[447]. Les enjeux de cette idée de la loyauté menée jusqu'au bout apparaissent avec plus de clarté lorsque l'on rapproche ces passages du *Fayan* avec des réflexions contemporaines, telles qu'on les trouve rapportées dans le *Hanshu*, en particulier concernant le général Huo Guang. Celui-ci constitue en quelque sorte un « précédent » de Wang Mang : ce dernier est comme Huo Guang issu du puissant clan d'une épouse impériale, devient Grand Maréchal (*Da Sima*) puis régent, mariant sa fille avec un très jeune empereur (Pingdi pour Wang Mang, Zhaodi pour Huo Guang)[448]. Or la loyauté de Huo Guang selon le *Fayan* ne fut pas menée jusqu'au bout. Il interprète donc la fin de sa carrière comme une tentative pour prendre le pouvoir impérial au bénéfice de son propre clan. Pourtant, à l'époque de Yang Xiong, Huo Guang est fréquemment mis sur le même plan que le Duc de Zhou, et à la faveur de ce flou historique, Wang Mang est comparé aussi bien à l'un ou à l'autre personnage (lui-même honora en 2 apr. J.-C. les descendants de Huo Guang).

Dans le chapitre suivant apparaît Meng Tian[449], un autre ministre de l'empire Qin, mais qui dut lui aussi en subir les châtiments. Comme Li Si, il exécuta fidèlement les projets les plus démesurés du premier empereur, ainsi la construction des murailles sur la frontière nord, sans se préoccuper de la mort et de la souffrance des populations soumises aux travaux forcés :

---

[447] Ainsi dans le chapitre « Pin zao 品藻 » du *Shitong*, qui porte sur ce procédé consistant à rassembler les personnages par genre : « Un millier d'années séparent Yi Yin et Huo Guang, l'un est de l'époque des Yin et l'autre du temps des Han, et pourtant tout le monde [...] parle de Yi Yin et de Huo Guang ensemble lorsqu'il s'agit de discuter de loyauté, pourquoi cela ? » 伊尹霍光，殷年漢日，千載之隔也。而世之稱悖逆則云商冒，論忠順則曰伊霍者何哉？ 蓋厥跡相符，則雖隔越為偶，奚必差肩接武，方稱連類者乎 ? (*Shitong tongshi,* p. 171)

[448] Cf. M. LOEWE, *Crisis and Conflict in Han China – 104 BC to AD 9*, London : George Allen & Unwin, Ltd., 1974, p. 290.

[449] Ce général des Qin était en expédition dans les régions du nord lorsque le premier empereur mourut et que sa succession fut truquée par Zhao Gao et Li Si.

> « – Malgré sa loyauté, Meng Tian fut condamné à mort. Comment la loyauté peut-elle mener à ça ?
> – Il a fait creuser les montagnes et combler les fossés, construire une muraille qui s'étend de Lintao au fleuve Liao. Les forces y étaient insuffisantes, mais les morts étaient de trop. Sa loyauté ne suffisait pas à apporter un soutien. » (FY XI, 10)

La question de la loyauté dépasse ici le rapport entre ministre et souverain pour impliquer la vie des populations, et elle s'élargit encore dans le passage suivant jusqu'au rapport aux autres et à soi-même, selon cette « méthode » du *Fayan* qui est de faire apparaître la source éthique de toute activité :

> « L'homme de bien est loyal envers autrui, a fortiori envers lui-même ! L'homme de peu se trompe lui-même, a fortiori autrui ! » (FY XII, 24)

Ainsi, le renouvellement de la question de la loyauté à travers la réévaluation de personnages historiques déjà abordés par Sima Qian permet de donner une vision globale, moins paradoxale, de la destinée de ces personnages dans son entier. Sans établir un parallèle systématique avec le cas de Wang Mang, l'insistance de Yang Xiong sur le fait que la loyauté (忠 *zhong*) doit être menée jusqu'au bout (終 *zhong*) et son refus de la comparaison avec le Duc de Zhou telle qu'elle est utilisée par Sima Qian éclairent particulièrement bien l'un des derniers passages du *Fayan*, qui est apparu aussi bien comme un éloge de Wang Mang que comme une dénonciation de son usurpation :

> « Depuis le Duc de Zhou, nul n'eut la grandeur du Duc de Han[450]. Par l'intensité de ses efforts, il excède E Heng. » (FY XIII, 33)

Pourquoi user pour son contemporain d'une comparaison qu'il a refusée dans les chapitres historiques pour des personnages comme Li Si ou Huo Guang ? La première phrase ne fait que reprendre une idée largement répandue dans l'esprit des lettrés et de Wang Mang lui-même. La deuxième phrase accuse encore cet éloge courant, qui en devient alors ambigu. Le verbe utilisé implique à la fois l'idée d'un dépassement (incongru ici car E Heng est le degré suprême de la loyauté) et d'un excès. Il ne s'agit donc plus d'une simple comparaison. Si, comme nous l'avons vu, le Duc de Zhou est pour Yang

[450] « Duc protecteur de la paix des Han » est le titre que se donne Wang Mang peu avant son renversement de la dynastie Han.

Xiong la figure d'une loyauté menée jusqu'au bout, ce passage ouvre une réflexion sur la manipulation politique de la loyauté affichée par un Wang Mang qui lui n'est pas prêt à la mener jusqu'au bout.

4. Le rôle politique des lettrés (儒 *ru*) sous les Han.

Les évaluations de Yang Xiong sur les lettrés de l'époque des Han font apparaître des lignes d'opposition au sein de ce groupe des 儒 *ru* dont l'identité et l'évolution posent encore à l'heure actuelle de nombreux problèmes de compréhension. L'opposition la plus souvent discutée dans les études récentes est celle entre le courant *guwen* et le courant *jinwen*. Or, il semble que pour Yang Xiong, l'une des principales lignes d'opposition soit celle qui existe entre « lettrés d'État » et « lettrés retirés » avec cependant une gamme complexe de positionnements entre ces deux pôles.

Dans le *Shiji* et le *Hanshu* se trouve rapportée une phrase de Yuan Gu 轅固 s'adressant à l'un des plus grands « lettrés d' État » des Han antérieurs, Gongsun Hong 公孫弘, qui devint Chancelier de l'empereur Wu :

> « Maître Gongsun, consacrez-vous donc à élever l'étude pour parler [juste] et ne la dévoyez pas pour complaire à votre époque ! »[451].

[451] SJ 121 /3124 : 公孫子，務正學以言，無曲學以阿世 ! Nous proposons ici une interprétation opposée à celle de M. Loewe qui tient cette phrase de Yuan Gu pour un éloge de Gongsun Hong ; cf. *A Biographical Dictionary of the Qin, former Han and Xin periods*, p. 127 : « [Yuan Gu] had judged that he [Gongsun Hong] would devote himself to true learning, on which he would base the advice he gave, and that he would never compromise for the sake of pandering to public opinion ». Le problème de lecture tient peut-être à une version différente de la phrase précédente dans le *Shiji* et le *Hanshu* : « 側目以視固 » qui signifie « il considérait Yuan Gu d'un oeil méprisant » dans le SJ et « 仄目以事固 », qui peut s'interpréter comme « il servait Yuan Gu sans oser le regarder en face » dans le HS. Ces deux phrases donnent évidemment deux représentations opposées de Gongsun Hong, l'une le montrant plein de morgue et l'autre tout de modestie. L'adresse de Yuan Gu qui suit immédiatement se lit alors aussi de deux manières opposées en fonction de l'interprétation de la négation 無 *wu*, qui peut signifier « dépourvu de » ou bien être un impératif négatif (comme 勿 *wu*). Nous préférons la lecture par l'impératif négatif, ne serait-ce que pour la cohérence

Mais tout en préservant les jugements sans appel de Yuan Gu et de Ji An (que nous étudions ci-dessous) dans leurs chapitres biographiques respectifs, le *Hanshu* témoigne en même temps de l'importance acquise par Gongsun Hong et en propose une biographie très élogieuse. L'existence de débats autour de ce personnage apparaît donc clairement.

Le *Shiji* donne à plusieurs reprises des indications sur les raisons du succès politique de Gongsun Hong. Dans son chapitre biographique, sa capacité à orner sa maîtrise des procédures judicaire avec « l'art des lettrés » apparaît comme l'un des éléments qui suscite l'attention bienveillante de l'empereur Wu : « Il connaissait bien les lois et les pratiques administratives, qu'il savait orner et décorer par l'art des lettrés ritualistes »[452]

Cette idée d'ornementation réapparaît dans la critique de Ji An sur Gongsun Hong [453]. Ji An était un adepte du Huang-Lao (SJ 121 / 3105) qui « manquait d'étude » selon le témoignage de l'empereur lui-même et qui manifesta son opposition à certains lettrés de la Cour, considérés comme « confucéens ». Il embrassa ainsi dans la même critique Gongsun Hong et Zhang Tang 張湯, les accusant de travailler à leur réputation personnelle plutôt qu'au bénéfice de l'empire :

> « Ji An critiquait souvent les *ru* et s'affrontait avec ceux qui comme Gongsun Hong étaient emplis de fausseté, mais s'ornaient de sagesse pour complaire au souverain, et qui avec leur pinceau et leur stylet de fonctionnaire cherchaient au fond des textes pour condamner avec habileté[454], décidant de la culpabilité d'un homme en rendant impossible tout retour vers la vérité de l'affaire, et ne cherchant qu'à dominer l'adversaire. »[455]

Yang Xiong dénonce à son tour la complaisance de Gongsun Hong en le comparant avec son contemporain Dong Zhongshu :

---

grammaticale : les termes « élever l'étude » 正學 et « dévoyer l'étude » 曲學 étant mis en parallèle, le fait que tous deux soient précédés d'un impératif semble s'imposer.

[452] SJ 112 / 2950 et HS 58 / 2618 : 習文法吏事，而又緣飾以儒術.

[453] A propos de l'idée que l' « art des lettrés » est une ornementation, cf. N. ZUFFEREY, « Li Yiji, Shusun Tong, Lu Jia : le confucianisme au début de la dynastie Han », *Journal Asiatique* n° 288/1 (2000), p. 192 et suiv.

[454] 深文巧詆 : On retrouve une expression similaire répétée deux fois dans la biographie de Zhang Tang. Cf. SJ 122 / 3139 et 3140 : « manipuler les textes pour condamner avec habileté » (舞文巧詆) et « manipuler les textes pour condamner avec habileté et renforcer ainsi les lois » (舞文巧詆以輔法).

[455] SJ 120 / 3108 : 而黯常毀儒，面觸弘等徒懷詐飾智以阿人主取容，而刀筆吏專深文巧詆，陷人於罪，使不得反其真，以勝為功。

> « – De Gongsun Hong et Dong Zhongshu, lequel se rapproche le plus du "ministre dévoué aux autels" ?
> – Dong Zhongshu désira le faire sans y parvenir. Mais Gongsun Hong laissa faire et c'est tout. » (FY XI, 18)

Cette distinction importante entre Dong Zhongshu et Gongsun Hong montre bien que la question de l'indépendance du lettré est posée par Yang Xiong. Dans son *Histoire de la pensée des deux Han*, Xu Fuguan remet aussi en question l'idée que Dong Zhongshu ait mis son savoir classique au service de l'empereur, tout en soulignant que ses suggestions furent utilisées, contre son intention première, pour renforcer le pouvoir impérial de contrôle sur les diverses écoles[456].

La distinction posée par Yang Xiong n'est pas reprise dans le *Hanshu* qui au contraire le considère avec Dong Zhongshu et Ni Kuan 兒寬 comme un grand *Ru* ayant contribué au succès du règne de l'empereur Wu[457] (voir la liste des grands ministres des Han : HS 58/2634). En ce qui concerne Ni Kuan justement, le *Shiji* le présente également comme un lettré complaisant :

> « Six ans après la mort de Zhang Tang, Ni Kuan atteignit le poste de Conseiller impérial. Il l'occupa pendant neuf ans et mourut à son poste. Si Ni Kuan put demeurer si longtemps au niveau des trois Ducs [les postes suprêmes dans la hiérarchie Han], c'est parce qu'il était conciliant, et suivait les décisions avec complaisance ; mais il ne formula aucune remontrance. »[458]

Ni Kuan était très proche d'un autre ministre-phare du règne de l'empereur Wu, Zhang Tang 張湯 (absent du *Fayan*). En tant que spécialiste du Classique des Documents pour lequel il reçut l'enseignement de Fu Sheng 伏生, il semble avoir mis son art de lettré spécialiste au service d'une plus grande élaboration du système pénal. Sima Qian,

---

[456] XU Fuguan, *Liang Han sixiangshi*, vol. I, p. 191 et suiv.

[457] La grandeur du règne de l'empereur Wu fut cependant remise en question, notamment sous les Song par Sima Guang, qui critique sur le plan personnel sa complaisance, et sur le plan politique la sévérité de ses châtiments, le problème de ses campagnes militaires, etc. allant jusqu'à le comparer au premier empereur Qin, à la différence importante de son respect pour la voie royale et du choix relativement éclairé de ses ministres, tout cela permettant finalement la préservation de l'unité de l'empire : cf. SIMA Guang 司馬光, *Xinjiao Zizhi tongjian zhu* 新校資治通鑑注, Beijing : Guji chubanshe, 1956, chap. 22, p. 747 ;

[458] SJ 121/3125 : 張湯死後六年，兒寬位至御史大夫。九年而以官卒。寬在三公位，以和良承意從容得久，然無有所匡諫.

notamment à travers la biographie de Zhang Tang (classé dans le *Shiji* parmi les fonctionnaires oppresseurs, auxquels est consacré le chapitre 122) et des lettrés qui lui sont associés montrent bien que leur puissance et leur succès s'appuyaient en fait sur leur action dans le domaine pénal :

> « Grâce à son règlement des procès, il élimina avec succès des grands ministres. Les exemples en sont nombreux. Après cela [c'est-à-dire après que Zhang Tang ait aidé l'empereur à faire condamner divers princes, dont le prince de Huainan, et qu'il ait même devancé ses désirs en faisant condamner Yan Zhu 嚴助 et Wu Bei 伍被 que l'empereur souhaitait relâcher], la positionde Zhang Tang fut encore plus élevée et il devint Conseiller impérial. »[459]

La méthode de Zhang Tang consistait principalement à rechercher ou inventer des précédents dans le Classique des Documents et dans le *Chunqiu* pour régler les cas judiciaires d'une manière qui convienne à l'empereur Wu[460].

Un passage du *Fayan* s'oppose manifestement à cette association entre le « celui qui gouverne les hommes » (à savoir l'empereur et les grands ministres qui l'entourent) et l'organisation ou le renforcement du système pénal :

> « – Celui qui gouverne les hommes doit absolument étudier les Règles et les Ordonnances.
> – Pour gouverner l'homme de bien doit tendre la corde maîtresse et le fil de chaîne et prêter attention à l'enseignement civilisateur. S'il dirige par l'humanité, alors ceux en bas ne se trahiront pas. S'il arrive avec modestie, alors ceux en bas ne se voleront pas. S'il s'approche avec droiture, alors ceux en bas ne se tromperont pas. S'il s'exerce avec le rituel et le sens du juste, alors ceux en bas montreront leur valeur et leur retenue. Voilà ce qu'il convient d'étudier pour un homme de bien. Si quelqu'un contrevient aux règles, le Directeur des peines est là pour ça. » (FY IX, 9)

Les passages historiques du *Fayan* nous donnent ainsi une toute autre vision de la dynastie Han que celle de la « victoire du confucianisme », notamment sous le règne de l'empereur Wu. Contre cette complaisance des lettrés envers les exigences du souverain, Yang Xiong proposerait-il donc en modèle l'érémitisme, qu'il traite à de nombreuses reprises ? Nous avons vu en effet que le *Fayan* donnait un nom à de nombreux lettrés

[459] SJ 122 / 3139 : 其治獄所排大臣自為功，多此類。於是湯益尊任，遷為御史大夫。
[460] Il semble que l'usage judiciaire des textes sacrés soit généralement associé sur le plan pénal à une plus grande sévérité des peines et sur le plan politique à une mainmise sur le pouvoir.

retirés, ce qui explique qu'il constitue la principale source du chapitre sur les ermites dans le *Hanshu* et de la section sur les lettrés de Shu dans le chapitre 10A du *Huayang Guozhi* (cf. chapitre I, p. 34 et suiv.). Le cas le plus manifeste est celui de Baobo Lingzhi, cet Académicien de l'empire Qin qui refuse de continuer à servir, à la différence de Chunyu Yue. Il n'apparaît ni dans le *Shiji* ni dans le *Hanshu*, mais seulement dans le *Fayan*.

Cependant Yang Xiong refuse à la fois le retrait et l'engagement pour eux-mêmes, et de ce point de vue son premier adversaire est probablement Dongfang Shuo dans la mesure où il a prétendu à une forme de retrait dans l'engagement (sous la forme de l'ermite de Cour), position complexe qu'il a dévoyée et qui est justement ce que recherche Yang Xiong. Son intérêt particulièrement marqué pour les différentes formes de retrait ne revient donc pas à prôner l'érémitisme politique, pour son époque tout au moins.

Yang Xiong désigne Zhao Guanghan et Han Yanshou comme des ministres qui « se sont perdus d'eux-mêmes », pour s'être opposés frontalement aux puissants du moment. Cette catégorie n'est pas reprise dans le *Hanshu*, où ces deux personnages sont traités dans le même chapitre biographique avec d'autres grands ministres de la même époque. En conclusion, le *Hanshu* met plutôt la perte de Han Yanshou sur le compte de son entourage, et pour Zhao Guanghan, il ne parle que de son intelligence lucide qui lui permit de ne jamais être trompé par ses subordonnés. A l'inverse, l'usage de cette catégorie de « perte de soi » chez Yang Xiong est probablement due à une orientation éthique de sa pensée historique.

A travers cette réunion de personnages historiques, sans précédent par son ampleur dans un texte « non-annalistique », et d'évaluations cherchant à cerner la « substance » de leur vie, sur quelle(s) figure(s) Yang Xiong propose-t-il finalement de prendre modèle ?

A première vue, Yang Xiong n'avance pas dans ces chapitres historiques un modèle à suivre, mais conduit d'abord à une immersion dans les temps récents par la multiplicité des figures évoquées. Cette démarche s'oppose d'abord à la tentative faite par Yang Wangsun d'ériger lui-même un modèle en se faisant enterrer nu, espérant par cette acte « hors-norme » rectifier les moeurs de son temps, et notamment celles des puissants qui procédaient à des funérailles toujours plus riches (FY X, 29). Selon nous, l'un des enjeux des chapitres historiques consiste dans une réflexion sur le retrait (qui est différent d'un

choix de l'érémitisme), dont on voit cependant dans les derniers passages du chapitre XI qu'il peut lui-même être le lieu des faux-semblants (dont le représentant est Dongfang Shuo). Il semble donc à l'issue de cette réflexion historique que toute émergence d'un modèle soit immédiatement accompagnée par son reflet dégradé.

5. Les caractéristiques de l'écriture historique de Yang Xiong.

Dans quels domaines s'est exercée plus précisément l'influence de l'écriture historique de Yang Xiong, dont nous avons vu précédemment quelques exemples ?

Un premier élément important avancé par le *Fayan* est l'idée d'une multiplicité et d'une convergence de différentes causes. Cet aspect est généralement désigné par le terme de *ju* 具 (« ensemble ») qui est utilisé dans les passages X, 7 et 9 à propos de la chute des Qin. L'explication combine ainsi le rôle joué par les hommes et la nécessité céleste, qui constitue une limite donnée à l'action des hommes. En effet, le processus est parfois tellement avancé qu'il se déroule « tout seul » jusqu'à son achèvement. L'importance de l'action des hommes ne débouche donc pas sur une pensée de l'homme providentiel, mais sur l'importance de la compréhension du moment historique. Cette réflexion sur la complexité des processus historiques combinant nécessité céleste (une fois que le moment opportun pour agir est dépassé et que l'évolution devient irréversible : 天時) et action humaine apparaît donc à propos de la question déjà classique des raisons qui ont présidé à la constitution de l'empire des Qin, ainsi qu'à sa rapide chute[461] puis à la fondation des Han, dont l'empire se révèle beaucoup plus solide. Sont impliquées la transition entre l'empire Qin et l'empire Han, la question du rôle des soulèvements et la compréhension du conflit entre Liu Bang et Xiang Yu. Dans le chapitre X sont présentés deux exemples de l'impossibilité pour quelque homme que ce soit de sauver la dynastie Zhou à son déclin ou la dynastie Qin dans sa chute brutale.

[461] L'analyse de la fondation de l'empire Qin puis de son rapide échec a été notamment développée par Jia Yi dans son *Guo Qin lun* (essai sur l'échec de Qin) et par Sima Qian. Ces deux auteurs mettent déjà en avant à ce propos la multiplicité des causes historiques.

« – [Au début du règne des Zhou] Bo de Qin n'avait que le titre de marquis protecteur, mais plus tard le royaume de Qin finit par avaler tout l'empire, le roi Nan n'aurait-il pas pu tenter quelque chose pour le contrôler ?
– [...] Les premiers signes d'usurpation étaient déjà manifestes sous les marquis de Xiang [règne : 777-766], Wen, Xuan et Ling [...]. A ce moment là le souverain céleste n'a rien empêché, mais au contraire a offert de la viande rituelle aux marquis Wen et Wu. Ainsi, à l'intérieur des quatre frontières, tous déployèrent leur force pour prendre le pouvoir, et après s'être disputé la viande, se disputèrent les os. Comment le roi Nan aurait-il pu à lui seul reprendre le contrôle de Qin ? » (FY X, 8)

« – A l'époque où l'empereur Yi venait d'être mis sur le trône, Liu Bang prenait Nanyang, et Xiang Yu récupérait Hebei. Les deux ennemis étant divisés, n'aurait-il pas été dans le pouvoir d'un homme de sauver Qin ?
– Aucun homme ne pouvait plus rien faire pour Qin, car Qin avait perdu son esprit depuis trop longtemps. » (FY X, 14)

Dans ces deux cas, le moment où la situation pouvait se transformer était passé depuis longtemps. En revanche, lorsqu'il s'agit de la prise du pouvoir par Liu Bang à l'issue des guerres qui suivirent la chute de l'empire Qin, Yang Xiong refuse clairement les explications en terme de « décret céleste », critiquant les paroles de Xiang Yu[462] et donnant son assentiment à l'analyse de Liu Bang selon laquelle il est parvenu à prendre le pouvoir non par quelque nécessité supérieure mais par la façon dont il a su s'entourer de conseillers et de généraux compétents. Si Yang Xiong place l'homme au centre de l'histoire, il le fait en portant toujours son attention sur la marge entre l'homme et le ciel, c'est-à-dire la saison, le processus de transformation dans lequel il s'inscrit[463] (ceci étant également dans la continuité de la réflexion historique de Sima Qian). Il s'agit d'une perception presque tragique de la saison (時) ou de l'époque (世) mais aussi de la nécessité de connaître son époque pour pouvoir y adapter son activité.

On peut comprendre dans ce cadre qu'il ne souligne pas l'impossibilité pour Confucius de mettre en pratique sa voie. Alors que les dialogues apocryphes insistaient sur cette

[462] Cf. FY X, 10.
[463] Dans cette pensée historique, peu de place semble finalement être donnée au *yong ren* 用人, cette question du juste usage des hommes et de leurs talents ne se pose peut-être que plus tard. Alors que l'historiographie à travers les époques suivantes a pu constituer en partie un réservoir de précédents et un outil d'évaluation des fonctionnaires lettrés, une « histoire écrite par les fonctionnaires pour les fonctionnaires » selon E. Balazs dans son article « L'Histoire comme guide de la pratique bureaucratique (les monographies, les encyclopédies, les recueils de statuts) », in *La Bureaucratie céleste*, p. 47-67.

impossibilité tragique en développant des récits comme celui de la licorne méconnue et tuée comme un vulgaire gibier, Yang Xiong met plutôt en avant sa manière de s'adapter aux conditions de son époque (cf. le début du chapitre VIII), et la transmission de sa Voie à travers les disciples et les textes. Chez Mengzi comme chez Yang Xiong, il semble que le « sens de l'époque » de Confucius joue un rôle important dans la décision de le prendre pour modèle.

Le *Fayan*, par sa double vocation de se mesurer aux Classiques et de produire une oeuvre historique, manifeste en quelque sorte une complémentarité entre étude des Classiques et réflexion historique, au sein de laquelle l'historiogaphie prend une place plus importante et ne constitue pas une simple illustration. De fait, Yang Xiong exerce une inluence profonde dans la réflexion sur la fonction d'historiographe, notamment sous la dynastie Tang (618 – 907). Dans le chapitre autobiographique du *Shitong*, la figure de Yang Xiong est extrêmement présente, jouant sur plusieurs plans, et chaque plan se rapprochant toujours plus de Liu Zhiji. Yang Xiong y apparaît d'abord comme référence intellectuelle incontournable. Ici, Liu Zhiji mentionne l'importance que Yang Xiong eut également pour les travaux d'astronomie de Zhang Heng 張衡 (78-139) et la pensée littéraire de Lu Ji 陸機 (*zi* 士衡 : 261-302)[464]. Comme nous l'avons vu précédemment, il est également convoqué de façon plus précise pour son rôle dans le travail de réflexion sur l'histoire. Enfin, sur un troisième plan, Liu Zhiji identifie sa propre vie intellectuelle à celle de Yang Xiong.

Nous voudrions ici citer un mémoire écrit par Li Ao 李翺 (*c*. 772 – 836), qui avec Han Yu est l'un des fondateurs de la renaissance de l' « écriture à l'antique » (古文 *guwen*), dans laquelle la question de l'écriture historique nous semble jouer un rôle central, et de ce point de vue, Yang Xiong est une figure incontournable :

> « Li Ao considérant que le Bureau des Historiographes ne notait pas la réalité des faits, soumit un mémoire qui disait ceci : "J'ai, sans le mériter, obtenu d'occuper la fonction d'historiographe. Mon travail est de constituer les annales et de les annoter. La responsabilité de l'historiographe est d'inciter au bien et de dénoncer le mal, d'être droit dans ses paroles et direct dans ses écrits, de noter les mérites des dynasties souveraines, de

[464] PU Qilong, *Shitong tongshi*, chap. X, p. 266.

rapporter les oeuvres des sages loyaux ainsi que les actions infâmes des ministres corrompus, afin que cela soit transmis et ne s'éteigne pas. Les gens du commun n'ont le plus souvent aucun moyen de connaître les traces laissées par les hommes, à moins que ceux-ci n'aient manifesté une immense bonté ou une immense cruauté. L'ancienne règle voulait donc que l'on s'appuie sur différents témoignages et que l'on recueille également la notice et le nom posthume. Or aujourd'hui ceux qui écrivent les notices sont la plupart du temps des disciples ou des subordonnés du personnage en question, et tous saupoudrent ces notices d' 'humanité', 'justice', 'sens rituel', 'sagesse' et parlent à qui mieux mieux de 'loyauté', 'rigueur', 'bonté' et 'harmonie'. Non seulement leur préoccupation ne réside pas dans l'authenticité, mais en plus ils s'attachent à faire un éloge creux de qui fut leur protecteur. Ceux qui font oeuvre d'écriture mais qui vont à l'encontre de Zi You, Zi Xia[465], Sima Qian et Yang Xiong, s'attachent à la fleur et en oublient le fruit, se noient dans le raffinement de l'écriture et en abandonnent les lignes directrices. Ainsi, écrivant des textes, ils perdent le souffle ancien des six Classiques, notant les faits (historiques), ils n'ont aucun sens de la notation authentique[466] de Sima Qian. Aussi je demande humblement que ceux qui sont chargés d'établir les notices se contentent de montrer les faits réels et de rapporter directement les actions et leurs résultats." » [467]

Ce mémoire de Li Ao dénonce une pratique fort ressemblante à celle de la « langue de bois », oubliant le 古文 *guwen* de Sima Qian et Yang Xiong qui associait la recherche littéraire au souci de l'authenticité (實 *shi*).

[465] Les deux disciples de Confucius, dont le maître loua la maîtrise de l'écrit *wen xue* 文學 : cf. LY XI, 3.
[466] Citation d'une expression de Yang Xiong : cf. FY X, 30.
[467] Ce mémoire est rapporté par sa biographie dans le *Jiu Tang shu* 舊唐書 (« Histoire des Tang »), chap. 106 (p. 4207-4208 dans l'édition Zhonghua shuju) : 翺以史官記事不實，奏狀曰 臣謬得秉筆史官，以記注為職。夫勸善懲惡，正言直筆，紀聖朝功德，述忠賢事業，載姦臣醜行，以傳無窮者，史官之任也。凡人事迹，非大善大惡，則眾人無由得知，舊例皆訪於人，又取行狀謚議，以為依據。今之作行狀者，多是其門生故吏，莫不虛加仁義禮智，妄言忠肅惠和。此不唯其處心不實，苟欲虛美於受恩之地耳。蓋為文者，又非游、夏、遷、雄之列，務於華而忘其實，溺於文而棄其理。故為文則失六經之古風，紀事則非史遷之實錄。臣今請作行狀者，但指事實，直載事功。

Conclusion

Au cours des différentes discussions qui ont accompagné ce travail de recherche, le terme de « réhabilitation » a souvent été évoqué. S'agissait-il donc pour nous de « réhabiliter Yang Xiong » ? Dans la présentation des évolutions littéraires et politiques de Yang Xiong, nous n'avons pas cherché à apporter de nouvelles hypothèses pour répondre aux questions récurrentes et irrésolues de son positionnement politique, de son éventuel syncrétisme entre « taoïsme » et « confucianisme » (toutes questions qui nous rendent immédiatement tributaires d'une vision qui s'est développée sous les Song du sud) mais nous avons présenté les éléments différemment en partant de nouvelles questions : que signifiait être un lettré originaire de Shu sous les Han antérieurs, quels principes dirigeaient ses transformations littéraires, qui le firent passer de l'écriture d'éloges poétiques à celle d'un traité divinatoire et cosmologique et enfin à la constitution d'un recueil de propos avec ses contemporains ?

C'est à partir de ces questions que nous avons pu montrer le double apport de la tradition lettrée de Shu à l'époque de Yang Xiong, à savoir une profondeur des connaissances philologiques et un art du retrait politique. Cet apport n'est pas étranger à son refus de se prêter à l'exégèse traditionnelle des Classiques, à laquelle il préfère la création d'oeuvres originales se mesurant aux grands textes du passé par un autre moyen, celui de l'imitation. Nous avons inclus le retrait politique dans la tradition lettrée car même s'il ne s'agit pas d'un héritage intellectuel à proprement parler, ce problème nous semble inséparable des questions d'écriture. Il a ainsi été possible de prendre en compte le mode de vie au sens large. Pour Yang Xiong, ce mode de vie marqué par la pauvreté est lié à sa propre réflexion sur l'alternance entre retrait et engagement. Une telle approche nous a permis de mieux situer Yang Xiong dans un contexte historique particulièrement troublé, aussi bien

sur le plan des événements eux-mêmes que sur le plan des lectures idéologiques qui ont pu en être faites a posteriori.

Avant le *Fayan*, aucun texte n'avait jamais pris le parti de se construire autour de la figure de Confucius de plusieurs manières concomitantes : par sa « défense », en éclaircissant la Voie à la manière de Mengzi, par son imitation littéraire et par son évocation comme un maître du présent. Afin de mieux cerner la spécificité formelle du *Fayan*, nous l'avons comparé avec d'autres formes dialoguées qui cherchaient également à convoquer le personnage de Confucius. Cela nous a conduit à situer le *Fayan* dans un cadre plus large que celui de la pensée des Han, puisque Yang Xiong reprend lui-même à son compte certaines questions posées par les divers maîtres des Royaumes Combattants, tout en montrant l'originalité de l'entreprise de Yang Xiong par rapport aux autres formes de dialogues figurant Confucius.

Par l'étude approfondie des procédés de référence aux *Entretiens*, nous nous sommes attachée premièrement à examiner la manière dont Yang Xiong a élaboré son texte, et à éviter les découpages traditionnels du texte en plusieurs thématiques. Ce type d'étude nous a paru particulièrement nécessaire pour cet auteur dont la pensée est inséparable d'une incessante recherche formelle qui l'a mené à produire une oeuvre d'une diversité exceptionnelle. Deuxièmement, il s'agissait de ne pas nous tenir pour dit que le *Fayan* est une imitation des *Entretiens* et d'observer ce que cette imitation pouvait bien recouvrir en réalité, grâce notamment à un nouvel usage de l'oralité dans l'écriture d'un texte. Au-delà des enjeux propres à l'imitation, nous avons tenté de montrer que Yang Xiong proposait une conception originale du texte et de la transmission. En forçant quelque peu le trait, on pourrait se demander si la modélisation du *Fayan* sur les *Entretiens* n'est pas une manière de faire revenir Confucius dans un « confucianisme Han » qui s'était passé de Confucius. Cependant le Confucius du *Fayan* n'est pas le « roi sans couronne » (*suwang*), il est à la fois le maître qui donne une visée à la transformation de soi et l' « homme saint » des Classiques, ultime critère de perspicacité.

Cette hauteur ou cet éloignement de la visée est constamment articulé dans le *Fayan* avec la nécessité de connaître le « proche ». Nous avons ainsi montré comment la référence à Confucius permettait en fait à Yang Xiong de remettre sur le métier et de synthétiser

certaines des préoccupations les plus importantes dans la tradition lettrée des Han antérieurs, ainsi le rapport du lettré au pouvoir et le statut des Classiques. L'étude de ce texte contribue donc à l'élaboration d'une vision moins monolithique de l'étude lettrée sous les Han. De ce point de vue, la ligne d'opposition entre un courant *guwen* et un courant *jinwen* ne nous semble pas pouvoir rendre compte des principaux problèmes qui se sont posés pour les lettrés des Han antérieurs. Nous nous sommes ainsi particulièrement intéressée à la pensée historique dans le *Fayan* car elle nous semble introduire à nouveau les hommes dans notre perception d'une tradition *ru* largement fondée sur l'expertise des textes. C'est de cette manière que Dong Zhongshu dans le *Fayan* n'apparaît pas comme le chef de file du courant *jinwen*, ni seulement pour ses théories sur la corrélation entre le domaine céleste et le domaine humain, mais qu'il apparaît dans le chapitre « Parfaire sa vie » comme un ministre clairvoyant et intègre.

Plus largement la comparaison systématique avec les annales historiques nous a conduit à mettre en lumière la manière dont Yang Xiong s'inscrit dans une réflexion historique plus large. Il se place d'une part dans la continuité de Sima Qian et de son exigence d'authenticité, et d'autre part il élabore de nouvelles problématiques dont certaines seront développées par le *Hanshu*, ainsi la question de l'érémitisme, ou sur le plan de la forme la constitution de « listes » synthétiques rassemblant un grand nombre de personnages ou la recherche de concision dans les évaluations.

Ce qui nous semble en revanche être une orientation spécifique du *Fayan* est sa réflexion sur les valeurs et sur les modèles qui les représentent. Nous avons vu en effet que chez Yang Xiong tout modèle était aussitôt accompagné de son faux-semblant. La nécessité de distinguer l'authentique du faux est appliquée par exemple à l'examen de la notion de loyauté ou à son attention au problème du rapport au pouvoir des lettrés spécialistes des Classiques, qui sont les pourvoyeurs de modèles par excellence ; nous avons pu ainsi constater que les évaluations de Yang Xiong ne suivaient en aucun cas une ligne de partage entre les ministres qui se réclament de l'idéal des Classiques et les autres ; dans plusieurs cas, il donne clairement sa préférence à des ministres d'obédience Huang-Lao ou bien à des lettrés qui ont préféré se retirer après avoir tenté d'exercer leur influence.

A travers ses formulations extrêmement concentrées portant sur des personnages multiples et divers, Yang Xiong semble mettre à l'épreuve sa compréhension de l'homme saint dans le temps historique. En retour, cette immersion dans le temps historique apparaît comme un exercice éthique, même si ces deux mouvements conservent une certaine indépendance. Cette indépendance est matérialisée par le fait que les chapitres historiques forment une unité bien distincte dans l'ensemble du *Fayan*. La réflexion historique n'est donc pas soumise à l'argumentation éthique, et c'est selon nous l'une des raisons pour lesquelles Yang Xiong est une source d'inspiration majeure pour les plus grands historiens, à commencer par Ban Gu et Liu Zhiji.

Cette importance de l'écriture historique au sein d'une oeuvre qui se donne pour un effort de transmission de la Voie confucéenne nous indique plus largement que la recherche d'un *wen* authentique ne procède pas seulement par un retour au style des Classiques, mais entretient un rapport profond avec la recherche d'une juste évaluation des événements et des personnages historiques. Ainsi, en ce qui concerne l'émergence du courant d' « écriture à l'antique » (*guwen*) sous les Tang, ses deux principaux représentants, Li Ao et Han Yu, ont pris pour point de départ une réflexion sur l'écriture historique, réflexion dont Yang Xiong apparaît comme l'un des jalons essentiels.

Traduction du *Fayan*

« Le maître dit : “Comment ne pas acquiescer à ces formules éprouvées ?
Mais c’est leur transformation qui en fait la valeur !” » (LY IX, 24)[468]

[468] 子曰：「法語之言，能無從乎？改之為貴！」

Note introductive à la traduction

Ce travail de traduction intégrale du *Fayan* s'est imposé au fur et à mesure de notre recherche sur les dialogues inspirés ou habités par la figure du maître Confucius. En premier lieu, face à l'extrême élaboration littéraire de ce texte, il est devenu nécessaire d'adopter une approche globale plutôt que de chercher à dégager des thématiques en s'appuyant sur des extraits bien choisis. Dès lors la production d'une traduction intégrale est devenue en quelque sorte notre appui pour tenter de développer cette vision globale du texte. En second lieu, les traductions existantes sont dépourvues de tout appareil de notes, ce qui contribue à reléguer le *Fayan* dans une position de texte mineur, isolé de l'immense champ de réflexion qu'il convoque et renouvelle. La première traduction, fiable mais rendant peu compte de la concision cultivée par le *Fayan*, est celle en allemand de Erwin Von Zach[469]. Il existe une « traduction » en français par Bruno Belpaire[470], dont on ne peut pas dire qu'elle est infidèle puisqu'elle n'entretient aucune relation avec le texte. Plus récemment, une traduction en anglais non publiée a été proposée par Andrew Colvin dans sa thèse[471]. Enfin une traduction en chinois moderne a été publiée par Han Jing[472] et par Luo Bangzhu[473]. Cette dernière traduction notamment est très peu annotée et laisse la plupart des problèmes irrésolus grâce à une proximité linguistique supposée permettant de reprendre telles quelles les expressions les plus « résistantes » à la compréhension.

Pour cette traduction, nous devons beaucoup à l'édition du *Fayan* par Wang Rongbao, dont nous avons suivi le texte, sauf dans quelques cas mentionnés dans les notes. Nous nous sommes également appuyée sur le très riche appareil critique présenté dans son commentaire, qui vise à résoudre des difficultés philologiques, ainsi qu'à proposer des hypothèses de lecture des différents passages par des rapprochements internes ou avec d'autres oeuvres. La liste des textes convoqués par Wang Rongbao est très longue : il fait d'abord appel à tous les commentateurs qui l'ont précédé (en particulier Li Gui et Sima Guang) dont il reproduit et articule les extraits les plus significatifs pour lui. Il procède

---

[469] E. R. VON ZACH (1939), *Yang Hsiung Fa-yen (Worte strenger Ermahnung)*, San Francisco : Chinese Materials Center, 1976.

[470] B. BELPAIRE, *Le Catéchisme philosophique de Yang Hiong-tse*, Bruxelles : Editions de l'Occident, 1960.

[471] A. COLVIN, *Patterns of coherence in the* Fayan *of Yang Xiong*, Ann Arbor : University Microfilms International, 2001.

[472] HAN Jing 韓敬 , *Fayan quanyi* 法言全譯, Chengdu : Bashu shushe, 1999.

[473] LUO Bangzhu 羅邦柱, *Fayan yizhu* 法言譯注, in LUO Bangzhu 羅邦柱 & BAI Zhaolin 白兆麟, *Fayan Yantielun yizhu* 法言鹽鐵論譯注, Taibei : Jian'an, 1998.

également à de nombreux rapprochements avec les Classiques[474] et les oeuvres de l'époque des Royaumes Combattants ou des Han ainsi qu'avec les grandes oeuvres historiques comme le *Shiji* ou le *Hanshu*. La partie la plus importante de son commentaire est consacrée à la résolution des difficultés philologiques, en comparant les choix faits par les anciens commentateurs et en se référant aux premiers « dictionnaires » (à peu près contemporains de Yang Xiong), ainsi le *Erya*, le *Shuowen*, et le *Fangyan*. C'est le plus souvent au fil de cette réflexion philologique que sont faits de multiples rapprochements avec les nombreux textes de la tradition qui éclairent indirectement le *Fayan* ou qui y ont laissé leurs traces. Selon Hu Yujin 胡玉縉[475], Wang Rongbao a fait là usage de la même méthode exégétique que pour les Classiques, car il considérait le *Fayan* à l'égal d'un Classique.

Nos propres notes ne rendent évidemment pas compte de l'ampleur de cette synthèse philologique et exégétique, mais présentent les difficultés de traduction et indiquent, lorsque cela nous a semblé éclairant pour la compréhension, des liens entre différents passages à l'intérieur même du *Fayan* ou plus fréquemment entre le *Fayan* et d'autres textes majeurs, qui le précèdent ou le suivent. Pour les chapitres historiques notamment, nous donnons en note une version simplifiée de la biographie des personnages abordés afin de faciliter la lecture. Une version plus complète de ces biographies précisant les références dans les annales historiques et les termes chinois se trouve dans l'index biographique (annexe A).

Le *Fayan* est nourri de multiples références aux *Entretiens* bien sûr, mais également à de nombreux autres textes. Cependant ces références ne prennent pas la forme de citations. Elles prennent plutôt la forme d'expressions brèves, voire d'un seul mot, qui deviennent un élément constitutif du nouveau texte. Sur le plan formel, nous avons donc indiqué la présence de ces références non par l'usage de guillemets mais par l'ajout de notes.

Si la biographie de Yang Xiong dans le *Hanshu* indique par deux fois que le *Fayan* (abrégé par FY) fut écrit sur le modèle des *Entretiens* (abrégé par LY) de Confucius, plusieurs éléments importants différencient ces deux textes, que nous avons tenté de mettre en valeur dans la présentation de cette traduction.

Le *Fayan* est d'abord remarquable par l'anonymat des interlocuteurs, qui tranche avec le caractère très singulier des personnages apparaissant dans les *Entretiens*. Malgré l'apparition à divers moments du texte de quelques aspects précis de la vie de Yang Xiong, ainsi de son activité de poète abordée dans le chapitre II, de la mort de son fils Tongwu évoquée au chapitre V ou de l'admiration envers son maître Zhuang Junping rapportée au

[474] Par une étude des variantes des caractères présentes dans le *Fayan*, Wang Rongbao propose également des hypothèses sur la version qu'utilisait Yang Xiong pour la lecture de tel Classique.
[475] Hu Yujin a rédigé l'une des préfaces au *Fayan yishu* 法言義疏. Le passage auquel il est fait allusion se trouve p. 3 de cette préface qui est reproduite au début de l'édition de 1987.

chapitre VI, ni Yang Xiong ni ceux qui le questionnent ne sont nommés. Il nous a semblé important de rendre compte de cet anonymat : lorsque Yang Xiong prend d'abord la parole, il n'y a en chinois aucune indication, ce que nous avons rendu en donnant directement le texte sans aucun signe typographique ni formule d'introduction du type « Yang Xiong dit ». Lorsqu'un interlocuteur commence l'échange par une question ou une affirmation (ce dernier cas est plus rare), le texte chinois l'indique par une formule impersonnelle, équivalente à un simple signe typographique : « quelqu'un demande 或問 » ou « quelqu'un dit 或曰 ». Nous avons alors indiqué que le dialogue était engagé par l'interlocuteur en introduisant sa question par le signe typographique « – ». De même la réponse de Yang Xiong est alors précédée par le signe « – ». Lorsque la question ne comporte qu'un terme en chinois, c'est-à-dire que comme dans les *Entretiens* elle ne donne pas la formulation exacte de la question mais sa portée générale, nous avons préféré la présenter sous forme indirecte, pour éviter la question « qu'est-ce que », qui appellerait plus volontiers une définition pour réponse.

Une autre différence remarquable entre le *Fayan* et les *Entretiens* tient dans la construction du texte en chapitres (*juan*). Le *Fayan* reprend en général le procédé des *Entretiens* qui consiste à donner pour titre de chaque chapitre les deux premiers caractères du texte, mais dans le cas du *Fayan* qui est l'oeuvre d'un auteur, les chapitres présentent une plus grande homogénéité, et leurs titres donnent une indication sur leur contenu, c'est pourquoi nous avons choisi de les traduire.

Maîtres mots[476]

Chapitre premier « Etudier et pratiquer »

[1] Etudier et pratiquer ce que l'on étudie est le niveau le plus élevé[477]. Le mettre en mots vient après[478], l'enseigner aux autres vient encore après. Ceux qui ne font rien de cela sont les hommes du commun.

[2] – Les hommes sont avides de longue vie, si pour cela ils s'engagent dans l'étude, peut-on dire qu'il s'agisse d'amour de l'étude[479] ?

---

[476] La traduction du titre pose plusieurs difficultés : le terme de 法 (*fa*) est presque immédiatement associé à la pensée légiste, car ce courant en a fait sa notion centrale, que l'on peut comprendre comme « loi », associée à un appareil de châtiments (刑 *xing*). Dans le contexte d'une pensée confucéenne, ce même terme est souvent traduit par « règle » sur laquelle l'action doit prendre modèle, de manière certes différente de la soumission à une loi pénale. Mais cette compréhension impliquerait qu'il ne s'agit que d'une différence de degré. Nous nous limiterons ici à une première observation : le terme de *fa* est souvent associé dans la tradition confucéenne à la parole ou à l'écriture. Ainsi dans les *Entretiens* : les « formules éprouvées » (法語之言) ou dans le *Xunzi* : « l'homme de bien parle peu et de manière réglée » (少言而法，君子也). Il semble alors désigner la parole concise, impliquant une retenue. Dans le domaine de l'écriture historique, le 書法 *shu fa* est associé à la nécessité de consigner avec clarté la réalité des faits. Sur ce point, cf. chapitre III.B. de la présente thèse. Le terme de *fa* présente donc au moins les deux aspects suivants : il fait référence aux « règles laissées par les anciens Rois » prises comme modèles, mais aussi à une manière de dire ou d'écrire, à la fois claire et retenue.

[477] Cette ouverture par la notion d'étude (學 *xue*) rattache immédiatement le *Fayan* aux *Entretiens* de Confucius, qui commence par une évocation de la joie de l'étude, ainsi qu'au *Xunzi*, dont le premier chapitre s'intitule « Exhortation à l'étude ». La primauté de la pratique est affirmée dans un autre passage des *Entretiens* (LY II, 13) : « Zigong pose la question de l'homme de bien. Le maître répond : "Pratique d'abord. C'est seulement ensuite que vient la parole. " » 子貢問君子。子曰：「先行，其言而后從之。」

[478] Cela revient aussi à affirmer dès le début le caractère « second » de son texte.

[479] 好學 *hao xue* : Expression créée par le Confucius des *Entretiens* pour désigner la force d'un engagement plus que l'étude des textes. Cf. LY I, 14 : « Le maître dit : "L'homme de bien se nourrit sans chercher la satiété, se loge sans chercher le confort. Diligent dans ses actions et attentif à ses paroles, il s'élève en se rapprochant de ceux qui possèdent la Voie. Alors seulement peut-on parler d'amour de l'étude" ». 子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂

– L'avidité est loin d'être de l'amour, l'étude n'en participe pas.

[3] La Voie du ciel n'était-elle pas présente en Confucius ? Confucius fut celui qui prit les rênes du char abandonné[480]. La Voie du ciel n'est-elle pas aussi présente chez ces lettrés ? Pour conduire à nouveau le char qui fut abandonné, il n'y a rien de mieux que de faire résonner les lettrés comme cette grande cloche à la gorge de métal et au battant de bois[481].

[4] – L'étude n'est pas un accroissement, car comment agirait-elle sur notre constitution même ?

– Vous n'avez pas encore réfléchi à cela. Celui qui possède un couteau l'aiguise et celui qui possède un jade le polit, sinon de quelle utilité sont-ils ? La constitution est à l'intérieur de l'activité d'aiguiser et de polir. Sinon, c'est l'arrêt.

[5] Lorsque les petits des chenilles sont épuisés, mais qu'ils rencontrent une guêpe solitaire qui les convoque : « Suis-moi, suis-moi », alors ils [vivent et] finissent par lui ressembler. Si rapide fut la transformation des soixante-dix disciples auprès de Confucius[482] !

好學也已。」Si l'on considère la progressivité du *Fayan*, ce chapitre semble poser cet « amour de l'étude » comme une impulsion essentielle. L'étude des textes est abordée plus tard, à travers les Classiques, principalement à partir du chapitre V.

[480] Ici, 說 (*shui*) est mis pour 稅 (*shui*) : Cf. *Shijing*, poèmes « 株林 Zhulin » (section 陳風 *Chen feng*) et « 定之方中 Ding zhi fang zhong » (section 鄘風 *Yong feng*) où les termes 駕 (*jia*) et 說 (*shui*) sont associés, le premier désignant la chevauchée en char et le second le repos (selon le *Fangyan* 方言, 稅 désigne spécifiquement le fait de se reposer d'un voyage en char : 稅，舍車也). Nous n'avons pas suivi l'interprétation de Wang Rongbao, qui considère que cette image du char abandonné désigne la mort de Confucius et qu'il faut donc lire : 仲尼駕說者**矣**，不在茲儒乎 en remplaçant la particule finale *ye* 也 par *yi* 矣 et de plus lire 駕說 comme 說駕, c'est-à-dire « abandonner son char » (se reposer d'une longue chevauchée) ou « mourir ». Si l'on accepte ces deux modifications, cela donnerait donc : « Depuis que Confucius est mort, [la Voie] n'est-elle pas présente chez ces lettrés ? »

[481] La métaphore de la cloche au battant de bois est déjà présente dans les *Entretiens*, où elle désigne Confucius lui-même. Cf. LY III, 24 : « Pourquoi vous les disciples vous affliger de ce que le maître n'ait pas trouvé emploi ? Cela fait longtemps que le monde a perdu la Voie, mais le ciel va battre la cloche par votre maître. » 二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。

[482] Cette image est inspirée du *Shijing*, poème « 小宛 Xiao wan » (section 小雅 *Xiaoya*) : « Les chenilles ont des petits / que les guêpes solitaires emportent / les éduquant tels leurs propres petits / les élevant à leur ressemblance. » 螟蛉有子， 蜾蠃負之，教誨爾子，式穀似之. Il s'agit plus précisément de la chenille d'armigère, qui est effectivement emportée dans son nid par la guêpe solitaire. Cependant, contrairement à l'interprétation du *Shijing* et du *Fayan*, elle ne s'y transforme pas en guêpe par l'éducation mais par la digestion car dans le nid se trouve déjà une famille à nourrir.

[6] Lorsqu'il y a régulation par l'étude, discernement par la pensée, affinement par l'amitié, élevation par le renom et accomplissement par la vie sans relâche, alors seulement peut-on parler d'amour de l'étude.

[7] Confucius a pratiqué l'enseignement de Zhou Gong, Yan Yuan[483] a pratiqué l'enseignement de Confucius ; que les archers Yi et Pang Meng brisent leur arc, que Liang lâche les rênes ou que Ban abandonne sa hache pour pratiquer à leur tour cette Voie, qui dira que ce n'est pas juste ?

– Ceux-ci sont renommés [pour leur technique], ceux-là sont renommés [pour leur Voie], mais leur position est finalement la même.

– Certains fleuves sont immenses, certaines montagnes sont élevées, mais aussi hauts ou aussi larges soient-ils, l'homme du commun peut les franchir [sans se transformer].

[8] – On dit qu'il est possible d'obtenir de l'or par métamorphose, est-ce vrai ?

– Je pensais que celui qui venait voir un homme de bien lui posait des questions sur la métamorphose des hommes, et non sur celle des métaux.

– On peut donc métamorphoser les hommes ?

– Confucius a métamorphosé Yan Yuan.

Un autre homme, d'un air étonné :

– Parfait ! La question portait sur la métamorphose des métaux, la réponse donne la métamorphose de l'homme.

[9] C'est par l'étude que prend forme la nature profonde de l'homme[484]. La vision, l'ouïe, la parole, l'apparence, la pensée y sont déjà présentes[485]. L'étude les élève, l'absence d'étude les dévoie.

[10] Le maître ! Le maître ! Il est le destin de l'enfant. S'adonner à rechercher un maître est encore plus important que de s'adonner à l'étude[486]. Le maître est un modèle et

[483] Yan Yuan ou Yan Hui est le disciple le plus proche de Confucius. On sait d'après les *Entretiens* qu'il était très pauvre et qu'il mourut prématurément, ce qui désespéra le maître.

[484] Ce type de phrase a attiré contre Yang Xiong les foudres de Cheng Yi 程頤 et de Zhu Xi 朱熹. Cf. CHEN Rongjie 陳榮捷 (CHAN Wing-tsit), *Jinsilu xiangzhu jiping* 近思錄詳註集評, Taibei : Xuesheng shuju, 1992, chap. XIV, p. 546 : « [Zhu Xi :] La nature profonde est le principe de soi-même ainsi, et ne saurait subir un travail de transformation. Or Yang Xiong affirme que "c'est par l'étude que prend forme la nature profonde de l'homme", voilà pourquoi Cheng Yi disait que Yang Xiong ne connaissait rien à la nature profonde. » 性是自然之理，不容加工。揚雄言「學者所以脩性」，故伊川謂揚雄為不識性。(il s'agit en fait d'un extrait du *Zhuzi yulei*)

[485] Cette formule est dirigée contre l'une des techniques politiques développées par le courant légiste (法家 *fajia*) qui consiste à contrôler les hommes en leur bouchant les yeux et les oreilles.

une norme pour les hommes. Ils ne sont pas rares, ceux qui se modèlent sur qui n'est pas un modèle ou prennent pour norme qui ne vaut pas d'être norme.

[11] Un marché dans une simple ruelle ne suscite rien de plus qu'ambitions différentes. Un texte en un seul rouleau ne suscite rien de plus que commentaires divergents. Pour le marché, on doit établir une référence[487], pour le texte, on doit établir un maître.

[12] S'entraîner ! Plutôt que de s'entraîner à ce que le faux l'emporte sur le juste, ne vaut-il pas mieux s'entraîner à ce que le juste l'emporte sur le faux ? Oh ! Celui qui étudie doit seulement examiner[488] ce qui est juste.

– Mais comment reconnaître le juste pour s'y entraîner ?

– C'est en regardant le soleil et la lune que l'on reconnaît le cligotement[489] de la foule des étoiles, c'est en se fiant au sage que l'on reconnaît la petitesse de la foule des commentaires.

[13] Cela fait déjà longtemps que l'étude a affaire à l'autorité royale[490]. Cela fait déjà longtemps, ce travail sans relâche de Yao, Shun, Yu, Tang, Wen et Wu[491], cette inquiétude sans repos de Confucius[492].

---

[486] Cf. SUN Fengyi 孫馮翼, *Huanzi Xinlun* 桓子新論, p. 37(TPYL 404) : « Comme le dit le proverbe : "Trois années d'étude ne valent pas une année occupée à rechercher un maître." » 諺言「三歲學，不如一歲 擇師」。

[487] 平 : Ce prix de référence, établi chaque mois par l'administration des Han, constituait un « standard » mis en place à la capitale pour harmoniser les prix des marchandises venant des différentes régions de l'empire de manière à limiter le profit qui pouvait être fait par les grands marchands et convoyeurs : cf. HS 24B et SJ 30.

[488] 審 *shen*.

[489] 蔑 *mie* ; selon la définition du *Fangyan*, chap. 2, n° 8, « les plus fines branches d'un arbre » 木細枝 (Qian Yi 錢繹, *Fangyan jianshu* 方言箋疏, p.129).

[490] L'autorité royale passe par l'éducation et le rituel. On peut dans un premier temps l'opposer à la fois à l'hégémonie (霸 *ba*), mise au pas des pays chinois par la force militaire (problématique pré-impériale) et au gouvernement légiste, mise au pas des populations par les châtiments (problématique impériale). Ici, elle est posée comme l'horizon de toute étude. Zhu Xi, dans son *Zhuzi yulei* propose cependant une autre lecture de ce passage : « Le souverain ne peut pas ne pas étudier » 人君不可不學 (« L'étude est [doit être] l'affaire du souverain »). Mais dans le *Fayan*, la question de l'éducation du souverain n'apparaît guère et nous ne retenons donc pas cette interprétation.

[491] Ces sages souverains auxquels se réfèrent les lettrés confucéens forment une liste assez hétérogène : Yao (dates traditionnelles : 2357-2258) et Shun (2257-2208) sont deux souverains mythiques qui cédèrent l'empire au meilleur ministre, donc selon une transmission non héréditaire ; Yu (ou Yu le grand) et Tang (ou Cheng Tang) sont deux fondateurs de dynastie, la dynastie Xia (2207-1766) et la dynastie Shang (1765-1122) ; les rois Wen et Wu fondent la dynastie Zhou, marquée dès ses débuts par l'importance de la transmission héréditaire, ce que nous rappelle l'épisode devenu mythique du Duc de Zhou.

[492] Confucius est le seul à ne pas avoir exercé l'autorité royale. Ce passage le situe dans la continuité des sages souverains tout en le présentant séparément.

[14] La question porte sur la carrière.

– Pensez à l'eau.

– Parce qu'elle avance sans trêve nuit et jour [493] ?

– Vous n'avez pas saisi ! Ce n'est qu'après avoir rempli les creux que l'eau progresse[494].

– Comment progresse alors l'oie sauvage ?

– Elle ne va pas là où elle ne doit pas aller, elle ne se pose pas non plus là où elle ne doit pas se poser, elle aussi avance comme l'eau !

– Comment progresse l'arbre[495] ?

– L'arbre se stabilise par ses racines et progresse en développant sa ramée, lui aussi avance comme l'eau !

[15] Je n'ai encore vu personne décorer sa valeur morale comme on décore les colonnes de sa maison[496].

[16] Les animaux s'agrègent selon leur espèce[497], les hommes du commun sont différents ! Quant aux hommes sages, ils se différencient des hommes du commun, et les hommes accomplis se différencient des hommes sages. La raison en est dans l'institution des rites et du juste. Mais un homme qui n'étudie pas, même s'il échappe au malheur[498], ne se rend-il pas semblable à l'animal ?

[17] L'étude est ce par quoi l'homme cherche à devenir homme de bien. Certains n'ont pas trouvé ce qu'ils cherchaient, mais nul n'a jamais trouvé ce qu'il ne cherchait pas.

[18] Un cheval qui admire le coursier Ji est déjà son compagnon d'attelage. Un homme qui admire Yan Hui est déjà son disciple.

– Est-il si facile de devenir le disciple de Yan Hui ?

---

[493] Citation des *Entretiens* (LY IX, 17), dont l'interlocuteur fait ici un mauvais usage.

[494] Ce passage se réfère à l'interprétation mengzienne : Cf. *Mengzi* IVB, 18 : « [Mengzi dit :] L'eau jaillissant de sa source roule, sans trêve nuit et jour. Elle progresse après avoir rempli les creux, jusqu'à atteindre les quatre mers. Qui possède sa racine est ainsi, et c'est cela qui inspire [Confucius lorsqu'il observe l'eau]. » 孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜；盈科而後進，放乎四海：有本者如是，是之取爾。

[495] Nous pouvons supposer que la « progression de l'oie sauvage » (鴻漸) fait référence à la carrière politique et administrative parfois brillante des lettrés de la Cour et que la « progression de l'arbre » (木漸) fait référence à la « carrière » des lettrés retirés.

[496] Passage qui reprend une formule des *Entretiens* (LY IX, 18) : « Je n'ai encore vu personne aimer la sagesse comme on aime les plaisirs ».

[497] Nous lisons ici 觸其情 comme 觸其類 en référence à la même expression dans la section « Taixuan wen » 太玄文 du *Taixuan* : « 直 » 觸其類.

[498] Référence critique au *Laozi*, chap. 20 : « Interrompre l'étude, échapper au malheur. » 絕學無憂.

– L'admirer, c'est déjà l'être.

Autrefois Yan Hui a admiré le maître, Zheng Kao Fu a admiré Yin Ji Fu et le fils du Duc Xi Si a admiré Zheng Kao Fu[499]. Si on ne désire admirer personne, alors l'affaire est terminée, mais sinon, qui pourrait l'empêcher[500] ?

[19] – Doit-on aussi étudier les textes qui ont la même valeur que les Classiques mais qui ne sont pas prisés par notre temps ?

– Bien sûr.

Quelqu'un s'exclame en riant :

– Créez donc d'abord les questions d'examens et les rangs qui vont avec ![501]

– L'étude du grand homme vise la Voie juste, l'étude de l'homme de peu vise le profit[502]. Visez-vous la Voie ou le profit ?

– Est-ce bien cultiver que cultiver sans récolter ? Est-ce bien chasser que chasser sans banqueter ?

– En cultivant la Voie, on obtient la Voie, en chassant la force morale, on obtient la force morale[503], voilà ce que sont récolter et banqueter. Pour moi, je n'ai jamais vu les constellations de l'est et de l'ouest se lever ensemble. C'est ainsi que l'homme de bien prise le déplacement vers le bien.

Celui qui se déplace vers le bien est le disciple de l'homme saint. Les cent fleuves étudient la mer et rejoignent la mer, mais les collines étudient les montagnes sans parvenir à les rejoindre, c'est pourquoi il est mauvais de se donner des limites[504].

---

[499] Yin Ji Fu 尹吉夫 était le ministre du roi Xuan 宣 de Zhou (r. 827 – 781 av. J.-C.). Il composa les « Eloges des Zhou ». Cette oeuvre inspira une grande admiration à Zheng Kao Fu 正考夫, ministre du Duc Xiang de Song (宋 : royaume qui apparaît aussi dans les *Entretiens* comme l'héritier de la culture de la dynastie disparue Shang : cf. LY III, 9), et il composa les « Eloges des Shang ». A son tour, il inspira Xi Si, ministre du Duc Xi de Lu, qui composa les « Eloges de Lu ». Cette description de l'écriture des « Eloges » est caractéristique de la version Lu du Classique des Odes (*Lu Shi* 魯詩).

[500] On trouve la même expression dans le MZ I, A, 6 : « Comprenez-vous la vie des pousses ? Si entre mai et juin se produit une sécheresse, les pousses se dessèchent. Mais si le ciel s'alourdit de nuages et déborde en pluie, alors les pousses reverdies se développent. Lorsqu'il en est ainsi, qui pourrait l'empêcher ? »

[501] A partir de la seconde moitié des Han antérieurs, des candidats sélectionnés par les gouverneurs des différentes régions de l'empire se rendaient chaque année à la capitale où ils étaient soumis à un examen fondé sur les Classiques, dont on ne connaît pas les modalités précises. Les réponses des candidats étaient évaluées par des hauts fonctionnaires, ou parfois par l'empereur lui-même, puis étaient classées. Ce mode de recrutement est resté minoritaire sous les Han antérieurs, mais il a fortement favorisé l'étude des Classiques.

[502] Ici, l'opposition entre 大人 (*da ren*) et 小人 (*xiao ren*) se substitue à l'opposition classique entre 君子 (*junzi*) et 小人 (*xiao ren*).

[503] Cf. LY VII, 15 à propos des deux ermites Bo Yi et Shu Qi : « En recherchant l'humanité ils ont obtenu l'humanité. »

[504] 畫 *hua*. Ce terme apparaît avec un sens similaire dans les *Entretiens* (LY VI, 12) : « Ran Qiu dit (au maître) : "Certes j'aime votre enseignement, mais la force me manque". Le maître répond :

[20] Ces clans[505] qui croassent, pires que corbeaux, ne se réunissent que pour dévorer ensemble les récoltes. Ceux qui deviennent compagnons sans engager leur coeur sont compagnons de surface. Ceux qui lient amitié sans engager leur cœur sont amis de surface[506].

[21] Quelqu'un dit que la façon dont le maître [propose] de gérer les biens ne vaut pas la fortune de Dan Gui[507].

– J'avais entendu dire que lorsque les hommes de valeur dialoguent, ils parlent de l'humain et du juste, et que lorsque les marchands dialoguent, ils parlent de richesses et de profit[508]. Cela dit, quelle fortune, quelle fortune !

– Comment font-ils ces hommes de valeur pour soigner leurs parents lorsqu'ils sont en vie et les enterrer lorsqu'ils sont morts ?

– Le degré le plus élevé consiste à les soigner avec ce qui convient pour les soigner et à les enterrer avec ce qui convient pour les enterrer[509].

[22] – Le mieux n'est-il pas de faire fortune comme Yi Dun[510] pour faire preuve de piété filiale ? Alors qu'un Yan Hui laisserait ses parents mourir de faim !

– Le premier fait preuve d'une piété filiale grossière, Yan Hui est d'une piété subtile. Le premier fait preuve d'une piété filiale contournée, Yan Hui est d'une piété filiale limpide. Yan Hui était-il donc si mauvais ? Etait-il donc si mauvais ?

"Celui à qui la force manque tombe au milieu du chemin. Quant à toi, tu te donnes des limites. " » 冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」

505 Cet usage dépréciatif de 黨 (*dang*) est proche de celui de Confucius lorsqu'il distingue deux manières de se réunir : « [...] Les hommes de bien se réunissent mais ne forment pas de clan. »子曰：「君子[...] 群而不黨。」(LY XV, 22)

506 WANG Li 王力 donne la différence suivante entre 朋 (*peng*) et 友 (*you*) : « On appelle *peng* ceux qui suivent le même maître, et on appelle *you* ceux qui partagent la même aspiration » 同門(師)為朋，同志為友. Cf. *Gudai hanyu* 古代漢語, Taibei : Landeng wenhua shiye, 1989, p. 177.

507 Dan Gui ou Bai Gui 白圭. Figure de la société marchande des Royaumes Combattants, il apparaît comme l'inventeur de la spéculation. Il semble également avoir eu des compétences hydrauliques : dans le *Mengzi* (MZ VI, B, 11), il se pique d'être plus doué en irrigation que Yu le Grand lui-même.

508 Sous les règnes de Huidi et de l'impératrice Lü, il fut interdit aux marchands et à leur famille d'occuper des postes administratifs. Cette séparation radicale entre l'activité marchande et le service de l'Etat fut indirectement remise en cause par l'établissement des monopoles d'Etat sur le sel et le fer qui conduisit les fonctionnaires à entreprendre des activités de négoce, voire souvent à trafiquer le sel et le fer pour dégager plus de profits. A ce propos, cf. *infra*, FY VII, 21.

509 Cf. LY II, 5 : « Dans la vie, les servir par le respect du rituel. Dans la mort, les enterrer par le respect du rituel. » 生事之以禮，死葬之以禮 .

510 Yi Dun 猗頓 fit fortune grâce au commerce du sel : cf. SJ 129 / 3259.

[23] – Si je portais des perles et possédais de l'or, je pourrais prendre la mesure de ma joie.

– La joie de celui qui porte des pendentifs de perles et possède de l'or ne vaut pas celle du fils de maître Yan. La joie du fils de maître Yan est intérieure. Celui qui possède les pendentifs et l'or n'a qu'une joie extérieure.

– Je vous demande ce qu'il peut bien y avoir à l'intérieur d'un continuel dénuement[511] !

– Tant que Yan Hui ne s'était pas fait Confucius, le monde entier aurait pu lui échoir qu'il ne s'en serait pas trouvé plus heureux.

– Il avait donc du souci ?

– Yan Hui avait pour souci d'atteindre l'excellence de Confucius.

Quelqu'un s'exclama en sursautant :

– Ce souci était la source de sa joie !

[24] Ceux qui établissent la Voie par l'enseignement sans jamais s'arrêter se font Confucius[512]. Ceux qui transmettent la pratique par l'étude sans jamais s'arrêter se font Yan Hui [513].

Quelqu'un objecte :

– Pour établir la Voie, Confucius ne suscite pas assez d'aspiration. Pour transmettre la pratique, Yan Hui ne suscite pas assez de force.

– C'est que vous n'avez pas encore d'aspiration, sinon quel obstacle y aurait-il[514] ?

---

[511] L'interlocuteur reprend une expression des *Entretiens* (LY XI, 19) : « Le maître : "Hui y était presque ! Et il était dans un continuel dénuement. Zigong n'a pas reçu de décret, et pourtant il s'est beaucoup enrichi et grâce à ses calculs il a toujours réussi." »

[512] 有教立道無止仲尼。Nous supposons une verbalisation des noms propres d'une manière semblable au passage précédent. Mais cette phrase dépourvue de tout indicateur grammatical peut-être interprétée également comme un éloge : « C'est Confucius, celui qui sans jamais s'arrêter établit la Voie par son enseignement » (mais on s'attendrait alors à une construction du type : 有教立道無止，仲尼也), ou bien comme une exhortation : « Qui établit la Voie par son enseignement ne doit pas interrompre Confucius » 有教立道，無[勿]止仲尼。

[513] Ce passage s'ouvre par le verbe 曰 *yue*, alors que normalement lorsque c'est Yang Xiong qui engage l'échange, il n'y a aucune indication spécifique. Cela est très probablement dû au fait que le passage précédent s'achève exceptionnellement sur l'intervention d'un interlocuteur. Ce *yue* indiquerait donc bien, toujours de manière impersonnelle, que la parole est reprise par Yang Xiong.

[514] Cette interprétation s'écarte des différents commentaires, en exploitant la référence aux *Entretiens*. Cf. LY IX, 31 : « "La fleur du prunus, comme elle virevolte ! Comment pourrais-je ne pas aspirer à vous ? Mais trop loin vous demeurez. " [A propos de ces vers] le maître dit : "C'est qu'il n'a pas encore d'aspiration, sinon qu'importerait l'éloignement ?" »「唐棣之華，偏其反而；豈不爾思？室是遠而。」子曰：「未之思也，夫何遠之有？」La note philologique de Liu Shipei sur ce passage nous semble soutenir une telle interprétation ; il se demande en effet si le caractère 思 « aspiration » n'était pas répété, ce qui donnerait : « c'est que vous n'avez pas encore d'aspiration, car s'il y avait cette aspiration, qui pourrait l'empêcher ? » (les deux ensembles de notes philologiques de Liu Shipei sont réunis à la fin de l'édition de la Zhonghua shuju. En ce qui concerne ce passage, cf. WANG Rongbao, *Fayan yishu*, p. 614)

Chapitre II « Mon maître »

[1] – Mon maître, lorsque vous étiez jeune vous aimiez composer des éloges[515].

– Oui, comme un enfant qui grave des sceaux et s'exerce au style vermisseaux. (Un moment après) : une fois adulte, je n'en ai plus composé.

– Mais les éloges peuvent contenir une critique ?

– La critique ! La critique doit faire son effet. Si elle reste sans effet, je crains qu'elle ne soit plutôt un encouragement.

– On peut simplement prendre plaisir à la beauté des étoffes légères.

– Ce sont les termites dans l'ouvrage des femmes[516].

– Le *Discours du maître de sabre* dit : « La maîtrise du sabre permet de protéger l'intégrité de sa personne ».

– Savoir où attaquer et où se défendre, est-ce que cela rend l'homme plus respectueux du rituel ?

[2] – Les éloges écrits par Jing Cha, Tang Le, Song Yu et Mu Cheng[517] sont-ils un accroissement ?

– Ils sont un excès. Si nécessaire est la maîtrise ![518]

– Comment distinguer en ce qui concerne les éloges l'excès et la maîtrise ?

---

[515] Les 賦 *fu* représentent la forme littéraire la plus importante sous les Han antérieurs. C'est par ses éloges que Yang Xiong se fit connaître à la cour impériale.

[516] Cette image des insectes qui grignotent le tissu, fruit du travail des femmes, développe l'idée que le *fu* fait partie des dérives (notamment sur le plan économique) du pouvoir impérial qu'il prétend critiquer, et que la finesse de l'étoffe est le fruit d'un grignotage. Le travail féminin du tissage est constamment associé dans le *Fayan* au travail masculin de la terre et présente la même nécessité économique, notamment dans le chapitre IX qui traite de questions économiques (FY IX, 4 et IX, 6). Voir aussi l'édit de l'empereur Jing promouvant l'agriculture et la sériculture : « Les ornements gravés et les décorations ciselées nuisent à l'agriculture. Les brocarts et broderies, les soies vermillonnées et les rubans galonnés nuisent au travail des femmes. Ce qui nuit à l'agriculture est source de famine, ce qui nuit au travail des femmes est source de souffrance du froid. » (HS 5/151)

[517] Jing Cha, Tang Le et Song Yu sont tous trois originaires de l'ancien royaume de Chu comme le célèbre Qu Yuan. Cf. SJ 84 / 2491 (« biographie de Qu Yuan ») : « Après la mort de Qu Yuan apparurent à Chu des poètes comme Song Yu, Tang Le et Jing Cha qui aimaient le style (辭 *ci*) et qui devinrent célèbres par leurs éloges ». Mu Cheng est un personnage plus récent qui vécut sous le règne de Han Jingdi et qui est aussi caractérisé comme un écrivain de 辭賦 *ci fu*.

[518] Ce passage semble comporter une erreur d'édition du texte. Les différentes versions donnent : 必也淫。淫則奈何 ? Cela pose un double problème : le premier est que l'expression «必也... », dans les *Entretiens* comme dans le *Fayan*, désigne toujours la nécessité d'agir de telle manière. Il semble donc impossible qu'elle soit suivie de la notion négative d'excès (淫 *yin*). Le deuxième problème se pose au niveau de la « mise en scène » du passage. Si l'on accepte la version courante, alors c'est l'interlocuteur de Yang Xiong qui introduit la distinction entre excès et maîtrise, ce qui ne correspond pas au déroulement habituel des échanges. La traduction se base donc ici sur la proposition de Wang Rongbao de lire le texte ainsi : 淫，必也則。淫、則，奈何 ?

– Les éloges écrits par les hommes des Odes[519] sont beaux par leur maîtrise, les éloges écrits par les hommes de style *ci* ne recherchent la beauté que dans le superflu. Si Confucius dans son enseignement avait utilisé les éloges, alors Jia Yi aurait gravi les degrés de la grande salle et Sima Xiangru serait entré dans la pièce intérieure[520]. Aurait-il été possible qu'il ne les utilise pas ?

[3] Quelqu'un pose une question sur le gris et le faux rouge[521].

– Regarder lucidement.

– Les mélodies de Zheng et de Wei sont bien ressemblantes.

– Ecouter distinctement.

– Comment faire si la justesse d'un Zhu [œil avisé] ou d'un Guang [oreille avisée] n'existe pas à notre époque ?

– Il faut seulement saisir l'essentiel.

[4] – Comment se fait-il qu'avec les mêmes cinq notes et les mêmes douze tons, certains composent de la musique correcte et d'autres de la musique divertissante[522] ?

– Quand elle se tient dans le juste équilibre, alors elle est correcte, quand elle se complaît dans l'ornement, elle est divertissante.

– D'où provient cet écart ?

– C'est la note fondamentale[523] qui donne le début, et le juste équilibre qui maintient l'ensemble. Une telle solidité, les sonorités de Zheng et de Wei ne peuvent s'y mêler !

---

[519] Qui se réfèrent aux qualités du Classique des Odes.

[520] Cette distinction de deux niveaux représentés par la grande salle et la pièce intérieure est inspirée des *Entretiens* (LY XI, 15) : « Le maître dit : "Que fait à ma porte la cithare de Zilu ?" Les disciples se mirent à manquer de respect envers Zilu. Le maître dit : "Zilu est monté dans la grande salle ! Seulement il n'est pas encore entré dans la pièce intérieure !" » 子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣！未入於室也！」

[521] Il s'agirait ici du problème des couleurs intermédiaires (間色) lorsqu'elles remplacent les couleurs franches comme le blanc, le noir et le rouge cinabre.

[522] Cf. J. SO éd., *Music in the Age of Confucius*, Washington D.C. : Sackler Gallery, 2000, chap. V : L. von FALKENHAUSEN y analyse le déclin de la musique rituelle des Zhou pendant la période des Royaumes Combattants (se manifestant matériellement par la simplification progressive de ses instruments les plus importants, les carillons de pierres et de cloches, en même temps qu'un élargissement de leur usage à des circonstances non-rituelles), à tel point que les spécialistes de la Cour des Han devront la recréer, notamment à partir des textes. Ce chapitre avance aussi que la tension entre musique correcte (雅 *ya*) et musique plaisir (鄭 *zheng*) ne semble jouer un rôle que pour la musique rituelle. La question ne se serait pas posée pour la musique populaire et la musique de divertissement.

[523] 黃鍾 : nom du premier des tubes musicaux 陽 *yang*, dont le son est équivalent au do, et qui servait de note fondamentale dans le sacrifice au Ciel et dans toute la musique rituelle. Etant le plus long et le plus grave des tubes musicaux, et servant de base de calcul pour les autres tubes, il représente l'harmonie fondamentale.

[5] – Les textes sont-ils ornés, comme les femmes le sont ?

– Oui, et de même que les femmes repoussent la débauche, qui fait désordre de leur beauté, les textes doivent repousser une expression excessive, qui trouble la formulation et l'ordonnancement.

[6] – Qu Yuan était-il vraiment sage[524] ?

– Eclatant comme un jade [525]

Laissant apparaître des veines rouges et bleues[526].

Telle fut sa sagesse ! Telle fut sa sagesse !

[7] – Est-ce que l'homme de bien accorde toute son attention à l'expression ?

– L'homme de bien accorde toute son attention à la réalité. Mais lorsque la réalité prime sur l'expression, c'est aride, et lorsque l'expression prime sur la réalité, c'est

[524] Si Yang Xiong est généralement associé à un autre poète, Sima Xiangru, il semble cependant avoir été plus profondément marqué par Qu Yuan. Dans la biographie du *Hanshu*, nous pouvons lire que Yang Xiong le considérait en effet comme un plus grand poète que Sima Xiangru, et surtout que Qu Yuan par sa mort tragique suscita chez lui un mouvement de compassion et de réflexion, avec l'écriture en réponse au *Lisao* de trois pièces poétiques, le *Fan Sao*, le *Guang Sao* et le *Panlaochou* : cf. HS 87A / 3515.

[525] Cf. *Shijing*, section *Wei feng* 衛風, poème « Qi ao 淇奧» : 如金如錫，如圭如璧. On retrouve de plus dans ce poème le même terme pour désigner l'éclat du jade *ying* 瑩.

[526] La rime associe l'éclat du jade (瑩) à l'éclat des couleurs (丹青). Le jade est la matière privilégiée pour fabriquer des sceaux et des signes de reconnaissance. Car en plus de leur éclat, chaque pierre possède une chair particulière, marquée par un réseau de veines, qui permet la reconnaissance lorsque les réseaux de deux pièces coïncident. On trouve une description de cette double valeur du jade dans le *Xunzi*, qui peut nous aider à comprendre cette image construite par Yang Xiong en deux temps : « On peut comparer la valeur de l'homme de bien au jade : tiède, lisse et doux, c'est son humanité. Solide et traversé de lignes, c'est sa sapience. 夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也。栗而理，知也。 » (chap. « Fa xing 法行 »).

De plus le couple « rouge-bleu » 丹青 désigne les couleurs les plus franches (cinabre et indigo) et symbolise à l'époque Han la clarté, qui parfois cependant se dégrade avec le temps, lorsqu'il s'agit de couleurs apposées sur une surface (sens présent dans un autre passage du FY) : cf. DUBS, *The History of the former Han Dynasty, III,* p. 441. Ici, le rouge et le bleu sont présents à l'intérieur du jade, désignant les lignes claires d'une connaissance qu'il a laissée en héritage et constituent une métaphore qui nous apparaît alors comme un éloge de Qu Yuan, allant à l'encontre d'une idée courante à l'époque de Yang Xiong, selon laquelle le suicide du poète révèlerait son manque de sagesse. Ce passage ambigu a cependant été souvent interprété comme une critique de Qu Yuan en le rapprochant de cette phrase présente dans la biographie de Yang Xiong : « Telle était la tristesse qui se dégageait de ses écrits que (Yang Xiong) versait des larmes à chaque lecture. Il pensait que lorsqu'un homme de bien rencontre le moment opportun il peut mettre en pratique la grande Voie mais que sinon il se cache tel le dragon. Qu'il rencontre ou non le bon moment est l'affaire du destin, pourquoi donc Qu Yuan s'est-il plongé dans le fleuve ? ». Si cette question n'était que rhétorique et pouvait se résumer à un rejet de Qu Yuan, il serait difficile de comprendre pourquoi Yang Xiong écrivit trois textes inspirés du *Lisao*.

démesuré. Lorsque réalité et expression sont en équilibre, alors on parvient au classique. Que la parole et son usage suffisent, et ils deviennent l'ornement de la valeur morale.

[8] – Pour composer autant d'arguments spécieux, Gongsun Long avait bien adopté une règle, mais s'agissait-il vraiment d'une règle ?

– Lorsque l'on taille du bois pour en faire des pièces de jeu ou lorsque l'on travaille le cuir pour en faire des balles, ces activités se réfèrent aussi à des règles. Mais l'homme de bien ne prend pas pour règle ce qui ne se règle pas sur les anciens rois.

[9] Celui qui considère les œuvres écrites est comme celui qui regarde les montagnes. C'est en s'élevant au sommet du Pic Dongyu qu'il comprend le trajet sinueux des chaînes de montagnes, a fortiori des petites collines ! C'est en prenant la mer qu'il comprend le lourd écoulement des fleuves, a fortiori des marais asséchés ! L'impasse : abandonner son embarcation pour traverser un grand fleuve ou abandonner les Classiques pour traverser la Voie. Celui qui pour connaître de nouvelles saveurs abandonnerait les règles de la gastronomie, à quoi pourrait-on désormais reconnaître sa compréhension du goût ? Celui qui s'adonnerait aux divers maîtres en abandonnant la grande sainteté, à quoi reconnaîtrait-on désormais qu'il comprend la Voie ?

[10] Un petit sentier au fond d'un ravin[527] ne laisse aucun passage. Une porte donnant sur un mur ne laisse aucune ouverture où entrer.

– Par où peut-on donc entrer ?

– Confucius est la porte.

– Êtes-vous une porte ?

– La porte ! La porte ! Ma seule crainte est d'être une porte que l'on n'ouvre pas[528].

[11] Quelqu'un souhaite étudier les recueils de caractères *Cangjie* et *Shipian*[529].

---

[527] Cette expression est la même que celle du *Mengzi* (à une clef près) mais elle est utilisée dans un sens complètement opposé. En effet, dans le MZ VIIB, 21, cette expression désigne un chemin presque invisible qui à force d'être emprunté, devient une véritable route (山徑之蹊間介然 ，用之而成路).

[528] Pour la compréhension de ce passage, nous avons fait un rapprochement avec un passage de construction très proche (et peut-être aussi de sens très proche si on considère que Confucius se compare avec la coupe rituelle dont il n'est pas fait un usage conséquent) : « Une coupe rituelle qui n'est pas prise pour coupe rituelle... la coupe rituelle ! la coupe rituelle ! » (LY VI, 25)

[529] Le *Cangjie* 蒼頡 est un recueil de caractères en style « petit sceau » (小篆) qui aurait été composé par le ministre du royaume de Qin, Li Si. Le *Shipian* 史篇 ou *Shizhoupian* 史籀篇 est un recueil de caractères « grand sceau » (大篆) qui aurait été composé par le grand scribe du roi Xuan 宣 de Zhou 周. Yang Xiong a composé un ouvrage sur le modèle du *Cangjie*, aujourd'hui perdu : le *Xunzuan* 訓纂. Cet ouvrage est mentionné dans le chapitre bibliographique du *Hanshu* sous le titre de *Cangjie xunzuan*, en un volume : HS 30 / 1720.

– Le bel ouvrage des scribes ! L'étudier évite bien des erreurs et des lacunes.

[12] – Un homme qui prétendrait comme Confucius se nommer Kong et se prénommer Zhongni, qui entrerait par sa porte, monterait à sa salle de réception, s'appuierait sur son accoudoir, porterait sa robe, pourrait-on l'appeler aussi Zhongni ?

– Du point de vue de l'ornement oui, du point de vue de la constitution, non.

– Qu'appelez-vous constitution ?

– Celui qui a la constitution du mouton et la peau du tigre se réjouit à la vue d'un pré mais s'effraie à la vue d'un loup, oubliant d'un coup le tigre dont il portait la peau.

[13] L'homme saint se distingue comme le tigre par l'éclat de son ornement. L'homme de bien se distingue comme le léopard par l'élégance de son ornement. L'homme de discours se distingue comme le chat sauvage par l'abondance de son ornement. Le chat sauvage s'il se transforme devient léopard, le léopard s'il se transforme devient tigre[530].

[14] Celui qui aime les écrits mais qui n'en saisit pas l'essentiel en se rapportant à Confucius devient un étalage de livres[531]. Celui qui aime les discours mais qui n'en saisit pas l'essentiel en se rapportant à Confucius devient une clochette à discours. L'homme de bien parle sans divaguer et écoute sans complaisance. Où est la divagation naît la confusion, où est la complaisance naît la partialité. Il arrive que celui qui transmet l'enseignement juste s'égare momentanément dans une traverse ou une erreur mais il n'est jamais arrivé que celui qui transmet erreurs et traverses connaisse même momentanément l'enseignement juste.

[15] Qu'il est simple et aisé, l'enseignement de Confucius !

Quelqu'un remarque :

– Celui qui s'y entraîne dès l'enfance, déjà chenu est toujours dans la confusion, en quoi cet enseignement est-il simple et aisé ?

---

[530] Expression reprise et transformée du *Yi jing*. Cf. 49e hexagramme (« renouvellement ») : « Le grand homme se transforme comme un tigre, l'homme supérieur se transforme comme un léopard ». Ici, le processus de transformation est opposé à l'emprunt de la peau du tigre. Il est à remarquer également que l'homme de discours est inclus dans le processus de transformation.

[531] 書肆. Pour 肆 *si* dans le sens d'étaler et par extension de marché, voir *Houhanshu*, biographie de Wang Chong : « Sa famille étant pauvre, Wang Chong ne possédait pas de livre, alors il parcourait souvent le marché de Luoyang et lisait les livres qui étaient à vendre. Il lui suffisait d'une lecture pour qu'aussitôt il puisse réciter le texte, et c'est ainsi qu'il eut une large connaissance de toutes les doctrines des divers courants de pensée. » 家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書，一見輒能誦憶，遂博通眾流百家之言。 On trouvait donc de nombreux livres sur les marchés les plus importants du début des Han Postérieurs. Cf. MIYAZAKI I., « Les villes en Chine à l'époque des Han », *T'oung Pao* vol. 48 (1960), notamment p. 387-388 sur les marchés.

– Parce qu'il ne traite pas l'injuste en injuste, ni le trompeur en trompeur. Si l'on traite l'injuste en injuste et le trompeur en trompeur, on aura beau avoir des yeux et des oreilles, comment pourra-t-on gouverner quoique ce soit ?

[16] En écoutant beaucoup, on peut faire sien l'enseignement en tenant à l'essentiel. En observant beaucoup, on peut faire sien l'enseignement en tenant à la grandeur[532]. Mais si l'on écoute peu, on ne trouve pas l'essentiel, si l'on observe peu, on ne reconnaît pas la grandeur.

[17] Avec trois cents habits verts, que faire lorsqu'il faut porter une couleur [rituelle][533] ? Avec trois mille habits de mauvaise bourre, que faire lorsqu'il fait froid ?

[18] La Voie de l'homme de bien est aisée par quatre aspects : étant simple, elle est aisée à mettre en pratique, essentielle, elle est aisée à s'approprier, lumineuse, elle est aisée à discerner, maîtrisée, elle est aisée à formuler.

[19] C'est en traversant vents violents et pluie battante que l'on comprend comment les grands édifices deviennent des abris. C'est en connaissant un gouvernement inique et une époque cruelle que l'on comprend comment l'homme saint devient un rempart.

[20] Auparavant, Yang Zhu et Mozi ont obstrué la route et Mengzi l'a réouverte par son argumentation[534], lui rendant son ampleur. Par la suite, d'autres sont venus obstruer la route, et j'ose me comparer à Mengzi[535].

[21] – Chacun affirme ce qu'il pense être vrai et nie ce qu'il pense être faux, qui peut donc donner l'accord ?

– Face à la multitude mêlée des dix-mille êtres, on se rapporte au ciel, face à la confusion de la foule des discours, on tranche grâce à la sainteté.

– Où donc peut-on voir la sainteté à partir de laquelle on doit trancher ?

– Lorsqu'il existe [un homme saint], alors c'est l'homme. Lorsqu'il n'est pas là, alors ce sont ses écrits, le principe est le même.

---

[532] 卓 *zhuo* : Ce terme semble désigner spécifiquement Confucius. Cf. LY IX, 11 et FY I, 23.

[533] La couleur verte étant mélangée (間色), elle ne convient pas aux cérémonies rituelles.

[534] 辭 *ci* se référerait à une forme écrite, se développant sur de longues périodes et se distinguerait en cela de 言 *yan*, qui désignerait une parole dite en situation.

[535] Cf. LY VII, 1 (traduction d'A. CHENG) : « Le maître dit : Je transmets l'enseignement des Anciens, sans rien créer de nouveau, car il me semble digne de foi et d'adhésion. J'ose en cela me comparer à Lao Peng. »

Chapitre III « Parfaire sa vie »

[1] Parfaire sa vie[536] en arc
Dresser sa pensée en flèche
Elever le juste en cible
De l'équilibre suit le tir
Et le tir est juste.

[2] Le développement premier[537] des hommes mêle indissociablement le bon et le mauvais[538]. En perfectionnant le bon, on devient un homme bon, en perfectionnant le mauvais, on devient un homme mauvais. L'énergie vitale n'est-elle pas le cheval sur lequel l'homme galope aussi bien vers le bon ou le mauvais ?

[3] – Malgré tous ses efforts, Confucius n'a pas trouvé emploi, en a-t-il été affligé et peiné ?

– L'homme saint se réjouit du ciel et comprend le destin ; se réjouissant du ciel, il n'est pas affligé, comprenant le destin, il n'est pas peiné.

[4] Quelqu'un pose une question sur les inscriptions.

– L'inscription ! L'inscription ! C'est l'attention qui lui donne toute sa portée.

[5] Il est en notre pouvoir d'adopter l'expression de l'homme saint. Mais il n'est pas en notre pouvoir de mener les autres à s'y fier. Ainsi, l'homme de bien persévère dans l'étude et met toutes ses forces dans la pratique[539].

[6] Priser son bien avant d'aller au marché, exercer sa personne avant d'engager des relations, perfectionner son projet avant d'entrer en action, c'est accomplir la Voie.

---

[536] Cette expression est le plus souvent traduite par « perfectionnement de soi » (« self-cultivation » en anglais). 身 *shen* désigne à la fois le corps, la personne et la vie dans sa durée, comme dans l'expression 終身 *zhong shen* « toute sa vie ».

[537] Ce passage est un bon exemple de la difficulté qui se présente lorsque l'on traduit 性 *xing* par « nature humaine » ; il s'agirait plutôt du « premier mouvement » entendu comme activité première de nos organes, nos désirs, nos capacités. Dès lors le partage entre bon et mauvais ne se produit qu'au sein d'une activité (*wei* 為), soutenue par une énergie vitale lancée au galop. Cette métaphore du cheval constitue une première évocation de l'urgence que l'on retrouve décrite ainsi dans le chapitre VI : « L'homme de bien veille à ses paroles, est attentif à ses choix et pressé par la fuite des moments. » (FY VI, 14)

[538] Le terme de 混 *hun* indique qu'il ne s'agit pas seulement d'une coexistence entre bon et mauvais mais d'un mélange, d'une confusion.

[539] On peut lire ce passage comme une interprétation de la formule des Entretiens : « Etudier pour soi-même » 為己之學, appliquée à l'étude des Classiques.

[7] L'homme de bien porte toute son attention aux paroles, aux rites et aux écrits.

[8] Se lier à un supérieur sans flatterie, se lier à un inférieur sans condescendance, c'est ce qui rend possible toute activité .

– L'homme de bien pratique le maintien de soi[540], à quoi bon ces relations ?

– Le ciel et la terre se lient et les dix-mille êtres naissent. Les hommes se lient selon la Voie et le succès devient accomplissement[541], à quoi bon ce maintien de soi ?

[9] La grandeur que l'on admire sans agir ne grandit pas. L'élevation que l'on admire sans agir n'élève pas[542].

[10] C'est en levant les yeux vers la voûte céleste que l'on comprend l'humble position de ce qui est sous le ciel !

[11] Qui pourrait atteindre les qualités éclatantes de Gong Yizi[543] ou de Dong Zhongshu[544] sans clairvoyance face au bien et sans fermeté dans l'usage de son esprit ?

[12] Quelqu'un demande quel est l'usage de l'humanité, de la droiture, de l'esprit rituel, de la perspicacité et de la fidélité.

– L'humanité est la demeure, la droiture est la route[545], l'esprit rituel est le vêtement, la perspicacité est la lampe, la confiance est le signe de reconnaissance. Habitant dans cette

---

[540] 自守 : il s'agit de l'expression utilisée pour qualifier l'écriture du *Taixuan*.

[541] Cf. *Zhouyi*, hex. 11 « *Tai* 泰 » (*Zhouyi yizhu*, p. 46).

[542] Nous conservons la répétition qui rattache ce passage au problème de la rectification des noms 正名. Le procédé utilisé par Yang Xiong consiste ici à transformer l'usage nominal de 大 *da* et de 高 *gao* en usage verbal (par la négation 不 *bu*).

[543] Académicien et Ministre du royaume de Lu. Sa biographie dans le *Shiji* fait partie du chapitre sur les fonctionnaires intègres. Il se montra particulièrement attentif à ce que lui-même et les autres officiels recevant une rétribution n'empiètent pas sur les activités économiques du peuple.

[544] D'après le commentaire de Li Gui, il semble qu'il soit fait référence ici à la façon dont Dong Zhongshu se comporta lorsqu'il fut nommé *xiang* de Jiangdu : « Pendant trois ans, il n'apparut pas dans son parc. » La présence dans ce chapitre de Dong Zhongshu, qui est resté dans l'histoire comme un idéologue, figure centrale de la pensée syncrétique sous les Han, peut paraître étonnante, mais elle confirme l'idée avancée par Xu Fuguan selon laquelle il représenta d'abord pour son époque une exceptionnelle intégrité : « [...] Pour bien saisir sa pensée, il convient d'abord de rappeler que Dong Zhongshu était une personnalité droite et intègre. Le fait qu'il ait occupé une position élevée dans le domaine du savoir sous les Han est étroitement lié à l'élevation de son caractère, et on ne peut pas à la légère lui accoler l'étiquette d' "escroc" [ceci fait référence à une expression de Hu Shi]. » 為了把握董氏的思想，也應當先提醒一句，董仲舒是一位嚴肅方正的人。他在漢代學術上的崇高地位，和他的崇高人格有密切的關係，不可輕易加上「騙子」的徽號。 (*Liang Han sixiangshi*, vol. II, p. 300).

[545] Cf. MZ VI A, 11 : « L'humanité est le coeur de l'homme, la droiture est sa route. » 仁，人心也，義，人路也 L'humanité comme demeure rapprocherait plutôt ce passage du début du chapitre IV des

demeure, suivant cette route, se dressant dans ce vêtement, s'éclairant par cette lampe, tenant ce signe, l'homme de bien n'entre pas en action puis entre en action et parvient.

[13] La détermination ! Mengzi a bien dit : « Il en est qui eurent la détermination sans y arriver, mais il n'est personne qui y soit arrivé sans en avoir la détermination »[546].

[14] – Comment se gouverner ?

– Par Confucius.

– Si l'on peut se gouverner par Confucius, pourquoi Confucius se fait-il si rare parmi nous ?

– N'est-il pas possible de placer le coursier Ji en tête[547] d'un attelage de chevaux ?

–

Qui cultive un vaste champ
Les herbes folles l'envahiront,
Qui pense à un homme au loin
La tristesse emplira son cœur.[548]

– Le soleil diffuse sa lumière et la lune sa clarté. Plusieurs années sans voir le soleil suffisent à aveugler le regard, plusieurs années sans voir la lune suffisent à obscurcir notre esprit. Laisser flétrir notre âme florissante, laisser déposer notre fond bouillonnant, ce n'est pas autre chose que cheminer dans l'obscurité en tapotant le sol pour trouver la route.

[15] – En quoi peut-on dire de quelqu'un qu'il est un homme ?

– S'il a su réunir quatre consistances et éloigner quatre inconsistances.

– Qu'appelez-vous les quatre consistances ?

– La consistance donnée à ses paroles, son activité, son apparence et son inclination. Si les paroles sont consistantes, elles possèdent une maîtrise, si l'activité est consistante,

---

Entretiens, mais le 仁 *ren* dans le *Fayan* n'a plus la place centrale qu'il occupait chez Confucius. Il est l'un des cinq éléments de la Voie énumérés ici. Au coeur, Yang Xiong place le « divin » (神 *shen*).

[546] Cette phrase n'est pas présente dans l'actuelle version du *Mengzi* en sept chapitres. Elle faisait donc probablement partie des quatre chapitres « externes » qui circulaient sous les Han. Le chapitre bibliographique du *Hanshu*, qui date du début des Han postérieurs, recense en effet un *Mengzi* en onze chapitres : Cf. HS 30/1725. A la fin des Han postérieurs, le premier commentaire qui nous est parvenu sur le *Mengzi,* par Zhao Qi 趙岐 (? – 201 apr. J.-C.), mentionne aussi onze chapitres, mais fait la distinction entre sept chapitres proches de la pensée authentique de Mengzi et quatre chapitres hétérogènes qui auraient été rédigés plus tard.

[547] *Shuai* 率 a un sens très riche qui rejoint le champ sémantique de la conformation (formation avec, formation par) : diriger, mener (un groupe), se guider mutuellement, mais aussi suivre un modèle, se conformer à.

[548] L'interlocuteur cite ici très librement le Classique des Odes ; cf. *Shijing*, section « Qifeng 齊風 », poème « *Fu tian* 甫田 » : « Ne cultive pas si vaste champ, les herbes folles l'envahissent, ne pense pas à l'homme au loin, ton coeur s'abîme en tristesse. » 無田甫田，維莠驕驕，無思遠人，勞心忉忉 (*Shijing quanshi*, p. 172).

elle possède une efficace, si l'apparence est consistante, elle possède une autorité, si l'inclination est consistante, elle possède une circonspection.

– Pouvez-vous nous parler aussi de l'inconsistance ?

– Quand les paroles sont inconsistantes vient le malheur, quand l'activité est inconsistante vient l'ingratitude, quand l'apparence est inconsistante vient la honte, quand les choix sont inconsistants vient l'excès.

[16] Le traité rituel contient de nombreuses règles.

– Si à la fin du jour, la viande n'a pas été consommée, elle sera forcément desséchée. Si à la fin du jour, le vin n'a pas été bu, il tournera forcément à l'aigre. Lorsque l'hôte et l'invité se saluent cent fois et échangent le vin à trois reprises, n'y a-t-il pas là qu'ornement ?

– La simplicité sans ornement est une sorte de brutalité. L'ornement sans simplicité est une sorte de commerce. L'esprit rituel est présent là où simplicité et ornement se rejoignent.

[17] Quelle plénitude est celle du faisan des montagnes[549] ! Accomplira-t-il sa détermination ?

– Mais le bol de riz et la calebasse d'eau de Yan Hui [550], à quoi conduisent-ils sinon à la faiblesse ?

– Lorsqu'en haut règne la lumière lumineuse, celui-là est un faisan des montagnes qui possède cent ministres et en reçoit bœufs et moutons[551]. Lorsqu'en haut règne l'obscurité obscurcie, celui-là est aussi un faisan des montagnes qui se nourrit d'un bol de riz et d'une calebasse d'eau et rassemble ses semblables[552] . La légèreté de plusieurs milliers de livres est dans la force de Wu Huo[553]. La joie d'un bol et d'une calebasse est dans la force morale de Yan Hui.

---

[549] Cf. LY X, 20 où le faisan des montagnes apparaît déjà comme l'oiseau qui comprend son temps. Le terme de *fei* 肥 « plénitude » ou « fécondité » utilisé à propos du retrait est à relier à l'hexagramme «*dun* 遯 » des *Mutations* : « [Le commentaire *xiang* de la dernière ligne de l'hexagramme dit] : Féconde retraite, rien qui ne soit bénéfique, nul lieu de douter. » 象曰：肥遯，無不利；無所疑也。

[550] C'est le témoignage de Confucius sur son disciple. Cf. LY XI, 6.

[551] Citation abrégée d'une expression du *Mengzi* (MZ VA, 1). Mengzi l'utilise à propos de la reconnaissance de Shun par l'empereur Yao, alors que Shun travaillait dans la montagne, au sein d'une famille qui le haïssait.

[552] Nous ne suivons pas la glose de 捽 par 啐 (proposée par Yu Yue et suivie par Wang Rongbao). Pour la compréhension de ce passage, nous nous sommes référée aux hexagrammes *Tai* 泰 et *Fou* 否 du Classique des *Mutations*, décrivant deux situations opposées, de gloire et d'obscurité, mais partageant un même commentaire pour leur première ligne, qui évoque la manière dont les hommes de bien se rassemblent.

[553] 烏獲 : célèbre costaud du royaume de Qin, devenu ministre grâce à un critère de sélection peu classique. Cf. SJ 5 / 208 : « Le Roi Wu de Qin était fort et aimait les combats. Ainsi, Ren Bi, Wu Huo

[18] –Y a-t-il quelque différence entre le cuir d'un bœuf au pelage mêlé et celui d'un bœuf au pelage uni[554] ?

– Ils sont identiques.

– Pourquoi donc ne pas utiliser les bœufs au pelage mêlé ?

– Lorsque l'on veut montrer la plus grande piété filiale envers les ancêtres et les esprits, on n'ose pas utiliser un bœuf au pelage mêlé. Mais s'il s'agit de tuer moutons et cochons pour nourrir les troupes harrassées, à quoi bon certes parler de pelage mêlé ou non ?

[19] Ceux qui ont la force morale aiment questionner l'homme saint.

– Les gens de Lu n'étaient pas doués de cette force, pourquoi donc aimaient-ils questionner Confucius ?

– En réalité, ils n'étaient même pas encore capables d'aimer questionner Confucius[555]. S'ils avaient vraiment aimé le questionner, alors le royaume de Lu se serait élevé au pouvoir des Zhou orientaux[556].

[20] – Si un homme adossé au mur de la maison de Confucius joue cependant les mélodies de Zheng et de Wei, récite les textes de Han Feizi et de Zhuangzi, est-ce qu'on peut le faire entrer chez Confucius ?

– S'il était parmi les peuples lointains des Yi et des Mo, alors on pourrait l'accueillir, mais s'il est là appuyé contre le mur, voire contre le chambranle de la porte, il ne reste plus qu'à le repousser. Il est dommage que la tunique n'ayant même pas été achevée, on se mette à faire la jupe[557].

[21] L'oreille de l'homme saint ne s'accorde pas au faux, et sa bouche ne profère rien qui s'éloigne du bien. L'homme sage discrimine dans ce qu'il entend et ce qu'il dit. L'homme moyen ne discrimine rien.

– Qu'est-ce qu'un homme moyen ?

– Celui qui vit pour les richesses ou les honneurs.

– Et l'homme sage ?

– Le juste.

---

et Meng Shuo qui étaient doués d'une grande force devinrent tous d'importants ministres ». 武王有力好戲，力士任鄙、烏獲、孟說皆至大官。

554 Cf. LY VI, 6.

555 Cette formule suggère un art de questionner, ou bien une sincérité de la question.

556 La grande époque des souverains vertueux et puissants. Ici, le pouvoir est le pouvoir royal, passant essentiellement par la civilisation et le rituel, par opposition à la puissance guerrière et coercitive dont le type est le royaume de Qin.

557 Ce vêtement en deux pièces symbolise dans un autre passage (FY V, 22) la nécessaire alliance du haut et du bas (comme le vêtement et sa doublure).

– Et l'homme saint ?

– Le divin[558]. Lorsque l'on élève son regard vers l'homme sage, on comprend l'homme moyen. Lorsque l'on élève son regard vers l'homme saint, on comprend l'homme sage. Lorsque l'on élève son regard vers le ciel et la terre, on comprend l'homme saint. Dans le monde se distinguent trois désirs : l'homme moyen désire se complaire, l'homme sage désire se redresser, l'homme saint désire devenir son propre maître[559]. Se distinguent aussi trois critères : l'homme moyen prend pour critère le clan, l'homme sage le pays et l'homme saint le monde. S'ouvrent trois portes : lorsque l'on suit ses désirs instinctifs, on entre par la porte des animaux, lorsque l'on suit l'esprit rituel et le sens du juste, on entre par la porte des hommes, lorsque l'on suit la perspicacité solitaire[560], on entre par la porte de l'homme saint.

[22] – Comment le lettré peut-il affermir sa personne ?

– En son coeur, il est vaste et profond, en ses manifestations, il est respectueux et attentif aux règles, il peut ainsi affermir sa personne.

[23] L'homme de bien prête attention à ce que l'infime n'affecte pas sa force morale. Les petites maladies ne se développant pas, comment pourrait-il subir un grand malheur ?

[24] L'oreille du grand lettré est accordée à la puissance morale. L'oreille du petit lettré n'est accordée qu'à lui-même.

[25] Parler sans retenue et agir sans sentiment de honte, Confucius trouvait cela inquiétant[561].

---

[558] 神 *shen* est une notion importante dans le FY, qui lorsqu'elle apparaît seule ou associée au terme désignant la clarté et la clairvoyance 明 *ming* présente un sens très différent de son sens commun. Dans son sens commun, ce terme désigne les événements surnaturels comme dans le passage XIII, 4 où il est associé à 怪 *guai* ou bien les esprits comme dans le passage V, 18 où il est associé au caractère 鬼 *gui* désignant les mânes des ancêtres. Associé à la clarté, il représente à la fois une qualité cosmique et le niveau le plus affiné de l'étude et de la compréhension, qui correspond à la figure de l'homme saint ou accompli représentée par Confucius. En ce sens, il est au coeur de l'homme ainsi que Yang Xiong l'affirme en ouverture du chapitre V : « Quelqu'un pose une question sur le divin. (Yang Xiong répond) : Le coeur ».

[559] Cf. R. CHAR, *Recherche de la base et du sommet,* Paris : Gallimard, 1955, rééd. 1971, « Grands astreignants », p. 94 : « Il ne s'accointe pas avec lui-même » (à propos d'Albert Camus).

[560] Cf. *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, chap. XV : « L'homme saint se tient solitaire là où favorable et défavorable n'ont pas encore pris forme. » 吉凶未形，聖人所獨立也。 *Huanzi Xinlun*, p. 30 : « Il n'y a qu'une chose que le père ne peut transmettre au fils ni l'aîné au cadet : ce que le coeur humain comprend solitaire. » 惟人心之所獨曉父不能以禪子兄不能以教弟也。

[561] Cette traduction s'écarte des commentaires qui suivant l'interprétation de Li Gui comprennent ce passage ainsi : « Parler et agir sans susciter de honte, Confucius considérait cela comme difficile. » L'interprétation dépend en fait largement d'un passage très proche dans les *Entretiens*, que nous

traduisons ainsi : « Qui dans ses paroles n'a aucune retenue, peut difficilement agir selon elles. » 其言之不怍，則為之也難。(LY XIV, 20) Mais Ma Rong 馬融 (79 – 166) commente : « Si à l'interne se trouve bien l'authenticité, alors on peut parler sans honte. Accumuler cette authenticité, voilà qui est dificile. » 內有其實，則言之不慚。積其實者為之難也。Il traduirait donc à peu près : « Parler sans susciter de honte, voilà qui est difficile. » On retrouve la même interprétation chez Wang Bi 王弼 (226 – 249) articulée autour de la notion d'interne (cf. CHENG Shude, *Lunyu jishi*, vol. 3, p. 999). Les interprétations dans la lignée de Ma Rong impliquent l'idée que l'on peut atteindre un état d'authenticité, dans lequel l'homme serait dégagé de ce sentiment commun, la honte. La traduction pour laquelle nous avons opté signifie que Confucius, et avec lui Yang Xiong, se reviennent de manière presque ironique sur le rôle primordial que peut jouer dans la vie morale le sentiment de honte.

Chapitre IV « Questions sur la Voie »

[1] Quelqu'un pose une question sur la Voie.

– La Voie traverse, traverse tout sans rien laisser.

– Alors en suivant cette Voie, on peut aller vers une autre voie.

– La Voie juste va vers Yao, Shun et le Roi Wen. Ils sont absents des autres voies. L'homme de bien est dans le juste et rien d'autre.

[2] Quelqu'un pose une question sur la Voie.

– La Voie est une route, la Voie est un fleuve, les chars, les bateaux s'y croisent et s'y mêlent, sans cesse nuit et jour[562].

– Alors comment trouver une voie toute droite que l'on puisse suivre ?

– Si la route dans ses détours mène aux Xia, alors suivez-là. Si le fleuve dans ses méandres mène à la mer, alors suivez-le.

– Si les activités dans leurs détours mènent à la sainteté, alors suivez-les[563] ?

[3] La Voie, la force morale, l'humanité, le juste et le rituel ne sont-ils pas comparable à la vie d'un homme ? La Voie pour lui donner une direction, la force morale pour la garder, l'humanité pour l'humaniser, le juste pour l'ajuster, le corpus rituel pour la conformer, c'est l'efficace céleste[564]. Ensemble, ils se fondent ; séparés, ils se dispersent. Lorsqu'en un seul homme s'ajoutent et s'assemblent ces quatre conformations, sa vie est complète[565] !

[4] La question porte sur la manifestation de la puissance souveraine.

– Sans que personne ne la comprenne, elle agit en haut et en bas.

– Que signifie une activité rituelle que personne ne comprend ?

---

[562] Cf. LY IX, 17 et MZ IVB, 18 (pour le terme de *hun*).

[563] Selon le commentaire *yin yi*, cette dernière phrase ne serait pas proférée par l'interlocuteur anonyme mais par Yang Xiong.

[564] Nous avons renoncé ici à rendre systématiquement la paronymie à la fois phonétique et graphique exploitée par le texte de Yang Xiong.

[565] Ici, la complémentarité et la continuité organique entre la Voie cosmique, son efficace et les valeurs morales que sont l'humanité, le juste et le rituel est affirmée, notamment contre la réflexion zhuangzienne sur ces mêmes valeurs, conçues comme des excroissances. La référence au *Zhuangzi* apparaît plus clairement encore dans ce passage du *Taixuan* : « Celui qui crée donne la plus grande importance à ce qu'il suit (prend pour modèle) et la conformation (*ti*) en découle spontanément. En effet, si c'est le grand qui est suivi, alors la conformation sera solide. Si ce qui est suivi est petit, alors la conformation sera fragile. C'est pourquoi il ne s'agrippe pas à ce qu'il a déjà ni ne se démène pour ce qu'il n'a pas. Si l'on compare avec le corps, toute augmentation serait une excroissance et toute diminution une mutilation. » 夫作者貴其有循而體自然也。其所循也大，則其體也壯。其所循也小，則其體也瘠。其所循也直，則其體也渾。其所循也曲，則其體也散。故不・ (Shuowen 20A, 11 le définit comme 爪持) 所有，不強所無。譬諸身，增則贅而割則虧。

– Pratiquer le rituel là-bas, et que le peuple ici en reçoive les bienfaits, comment comprendre cela[566] ?

– Alors la puissance souveraine pourrait agir aussi bien en se passant du rituel.

– Le rituel est le corps même. L'homme sans rituel, comment peut-il devenir souverain ?

[5] La question porte sur le ciel.

– Quant au ciel, j'y vois l'action sans action.

– Mais n'est-ce pas le ciel qui grave et cisèle les multiples formes ?

– Cela sans graver ni ciseler. S'il s'agissait de graver et ciseler tous les êtres, d'où viendrait la force qui leur a été donnée ?

[6] Ce que Laozi dit de la Voie et de sa puissance souveraine, j'en retiens certains aspects[567]. Quand il en vient à abattre le sens de l'humain et le juste, à interrompre et détruire le rituel et l'étude, alors je n'en retiens plus rien.

[7] Comment puis-je déployer la lumière ? Seul l'homme saint peut faire en sorte de la déployer, hors de lui elle se flétrit. Quel sommet ont atteint les paroles de l'homme saint ! Si je les déploie, alors les perspectives se dégagent jusqu'à voir les quatre mers. Si je les ferme, alors dans l'obscurité je ne vois pas même l'intérieur des quatre murs[568].

[8] Les paroles de l'homme saint ressemblent à l'eau et au feu.

– Pourquoi les comparer avec l'eau et le feu ?

– Lorsque vous sondez l'eau, elle est toujours plus profonde, lorsque vous la parcourez, elle est toujours plus vaste. Lorsque vous faites usage du feu, il éclaire toujours plus, lorsque vous l'entretenez, il est toujours plus fort.

[9] Si pour ordonner véritablement le monde, je ne me repose pas sur les formes rituelles et les cinq enseignements, alors je considère l'Empereur Jaune, Yao et Shun comme des excroissances.

[10] – Dans la haute antiquité, le monde était ordonné sans qu'il fût besoin de règles, donc les règles ne sont pas la source de l'ordre.

---

[566] « Là-bas » désigne la Cour impériale. Certains *fu* de Yang Xiong décrivent par exemple les conséquences indirectes des excès de la Cour : ainsi les chasses impériales, lorsqu'elles dépassent les prescriptions rituelles, non seulement raréfient le gibier mais dévastent aussi les champs et coupent de fait les vivres à une nombreuse population. Cf. notamment *Yulie fu*.

[567] Le maître de Yang Xiong, Zhuang Junping, était un exégète du *Laozi*. Cf. *infra*, VI, 19.

[568] Le commentaire de Li Gui suggère l'importance du texte écrit dans l'étude en glosant le terme « déployer » (開) par « dérouler les textes saints » (開聖卷).

– L'homme saint refuse l'âge des grands déserts, et c'est pour cela que les règles prirent naissance avec Fu Xi puis prirent forme avec Yao. Fu Xi et Yao absents, les rites et leur justice en déshérence, l'homme saint n'en retire rien[569].

[11] – Les rituels des huit immensités au-delà des mers, ce sont bien là aussi des rituels et de la musique, qu'est-ce qui peut les rectifier ?

– Il faut les élever à l'aide des rituels des pays du centre[570].

– Mais quels sont les pays du centre ?

– Les pays du centre sont ceux qui sont gouvernés par les cinq politiques[571], nourris par les sept ressources[572], et centrés entre le ciel et la terre. Si l'on s'en écarte, est-ce encore l'humain ?

[12] L'homme saint ordonne le monde en le rassemblant autour des rites et de la musique. En être dépourvu, c'est rejoindre l'animal, s'en écarter, c'est rejoindre les Mo. J'ai vu des maîtres rabaisser l'importance des rites et de la musique, mais je n'ai jamais vu l'homme saint procéder ainsi. Qui peut donc écrire sans pinceau et parler sans langue ? Je considère les constantes célestes comme le pinceau et la langue des empereurs et des rois.

[13] La sagesse, c'est comprendre. Une sagesse qui comprend comment utiliser ce qui n'était pas utile et comment développer ce qui n'était pas en développement, n'est jamais en excès ni en défaut[573].

[14] C'est par une compréhension profonde du pourquoi des ustensiles et des outils, des bateaux et des chars, des habitations intérieures et extérieures, que le rituel peut fonctionner.

[15] La question porte sur le grand son.

– Ni grondement ni roulement du tonnerre, il résonne sourdement, toujours plus plein en se prolongeant, s'étendant dans la sainteté[574].

---

569 La barbarie n'est pas une référence valable.

570 Comme 北極 est le centre 中 du ciel. Cf. LY II, 1. La question qui suit montre que cette appellation de « pays du centre » n'est pas d'une compréhension évidente dans le cadre de l'empire Han.

571 C'est-à-dire probablement des mesures politiques justes, en accord avec les cinq saisons.

572 Les cinq céréales, la soie et le chanvre.

573 Ce passage nous semble aussi être une réponse au chapitre du *Zhuangzi* sur les doigts palmés ou surnuméraires (chap. 8).

574 Cf. *a contrario* la critique d'O. FRANKE sur Confucius : « Avec son doux murmure de vertu, il crut pouvoir restaurer l'ordre qui était ébranlé, ce dont seul fut capable, comme les événements le prouvèrent, le déchaînement de la puissance. » cité par K. JASPERS (A.-S. REINEKE trad.), *Confucius*, Le Plessis Belleville : Noé, 2006, p. 64.

[16] – La Voie consiste-t-elle à suivre ou non ?

– Lorsque cela est possible, il faut suivre, sinon il faut transformer.

[17] La question porte sur l'absence d'action[575].

– De quelle action s'agit-il ? Dans l'Antiquité, lorsque Yu et Xia héritèrent de la coupe de Yao et qu'ils pratiquèrent sa Voie, les règles étaient éclatantes, les rituels et la musique complets. Alors, joindre les mains et regarder le peuple prospérer dans tout l'empire, c'était bien là une absence d'action. Mais lorsque l'on prend la suite d'un Jie ou que l'on rassemble les restes du tyran Zhou, que les règles sont en déshérence, les rituels et la musique dégradés, alors s'asseoir calmement et regarder mourir le peuple, est-ce encore là une absence d'action ?

[18] – Dans la haute antiquité, ceux qui gouvernaient fermaient les oreilles et les yeux du peuple, de crainte qu'il ne voit et n'entende, car une fois qu'il a la capacité de voir, il est difficile de lui couvrir les yeux, une fois qu'il a la capacité d'entendre, il est difficile de lui boucher les oreilles.

– Le ciel en donnant vie au peuple l'a doté de yeux qui voient et d'oreilles qui entendent, c'est pourquoi il faut lui faire regarder ce qui est rituel et écouter ce qui est musical. Mais si son regard ne se dirige pas vers le rituel ni son écoute vers la musique, vous aurez beau avoir un peuple, comment obtiendrez-vous quoique ce soit en lui bouchant les yeux et les oreilles !

[19] La question porte sur le nouveau et l'usé.

– Le nouveau est à perpétuer, l'usé est à transformer en l'augmentant ou en le diminuant.

[20] – Dans la haute antiquité, le monde était gouverné par l'efficace du Dao originel, et non par l'effet des rites : de la même manière que le nouveau-né s'attache, le poulain et le veau suivent sans qu'il soit besoin de rites.

---

[575] 無為 (w*uwei*), notion traduite traditionnellement par « non-agir », et qui, dans le contexte d'une réflexion sur le pouvoir, implique l'idée d'un ordre politique et social calqué sur l'activité naturelle (à la manière du changement des saisons), mené par un pouvoir qui exercerait ses effets sans action intentionnelle. Plus haut (FY IV, 5), Yang Xiong a déjà décrit l'efficacité céleste comme une « action sans action ». Ici, sa réponse indique immédiatement que l'absence d'action affirmée par un discours naturaliste est toujours associée à une action bien réelle. Paradoxalement, seuls les grands souverains civilisateurs peuvent prétendre atteindre l'absence d'action. Cf. LY XV, 5 : « Le maître dit : "N'est-ce pas Shun, celui qui gouvernait sans action ? Quelle fut son action ? Seulement de se tenir respectueusement tourné vers le sud." » 子曰：無為而治者其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。

– Vous me parlez de nouveaux-nés et de veaux ? Les nouveaux-nés et les veaux sont dans le giron de la mère mais pas dans le giron du père. Le giron de la mère est amour, le giron du père est respect. Avoir une mère mais être privé de père, cela ne vaut pas la réunion du père et de la mère.

[21] Un spécialiste du renseignement dit : – Les manoeuvres du renseignement permettent de soumettre l'armée adverse sans combattre, n'est-ce pas digne de Yao et Shun ?

– Soumettre l'armée adverse sans combattre est bien digne de Yao et Shun, mais les sueurs froides qui coulent dans votre nuque et inondent votre col, sont-elles dignes de Yao et Shun ? Vanter la beauté de leur jade en vendant un caillou, voilà ce que font les spécialistes du renseignement !

– Est-il préférable qu'il y ait des spécialistes du renseignement ou bien qu'il n'y en ait pas du tout ?

– Qu'il n'y en ait pas du tout.

– Si vous deviez commander six unités, qui enverriez-vous alors en mission ?

– Si je dirige en suivant la Voie, alors les spécialistes du renseignement seront tous mes envoyés. Mais si je dirige en perdant la Voie, alors les spécialistes du renseignement seront tous mes ennemis. Ainsi, celui qui possède l'empire examine seulement sa propre façon de diriger.

– Mais pour établir son autorité sur les princes feudataires, il a bien fallu s'appuyer sur la force des expéditions militaires et des spécialistes du renseignement, comment faire sans eux ?

– Etablir son autorité sur les princes feudataires en s'appuyant sur les spécialistes du renseignement, cela est acceptable mais ne vaut pas le fait d'établir son autorité sur les princes feudataires sans avoir recours à eux.

– Sans eux, comment pourrait-on mener une expédition militaire ?

– Si vraiment il n'est plus possible d'éviter l'expédition, alors il existe le code militaire *Sima Fa*, en quoi les spécialistes du renseignement sont-ils nécessaires ?

[22] Les techniques développées par Shen Buhai et Han Feizi sont les plus dépourvues d'humanité, qui en arrivent à employer les hommes comme on mène boeufs et moutons. Employer les hommes comme boeufs et moutons, n'est-ce pas les donner en festin[576] aux renards et aux chacals, aux vers et aux fourmis ?

– N'est-il pas possible d'employer une pierre à aiguiser si le couteau et le stylet sont émoussés[577] ?

[576] 膢臘 désigne un festin rituel où l'on consomme de la viande de boeuf et de mouton.
[577] L'interlocuteur semble ici prôner une utilisation circonstancielle du légisme.

– L'empire des Qin excellait certes à aiguiser son couteau, sur les hommes.

[23] – La technique des formes et des noms[578] se fonde sur la spontanéité naturelle, n'est-il donc pas aussi une Voie ?

– Pourquoi parler seulement de la technique des formes et des noms ? Le jeu d'échecs, le maniement de l'épée, le saut périlleux et l'illusionisme se fondent tous aussi sur la spontanéité naturelle. En suivant le grand naturel, alors on crée une voie juste, en suivant le petit naturel, on crée seulement une voie trompeuse.

[24] – Les lois proposées par Shen Buhai et Han Fei ne sont-elles pas des lois ?

– Les vraies lois sont celles de Tang, Yu et Cheng Zhou. Quant à celles de Shen et de Han ! Quant à celles de Shen et de Han !

[25] Si Zhuangzi, Shen Buhai et Han Feizi n'avaient pas attaqué l'homme saint dans leurs textes, alors le fils de maître Yan et le petit-fils de maître Min auraient bien été en peine de les égaler.

[26] – Retenez-vous quelque chose de Zhuangzi ?

– La diminution des désirs.

– Et de Zou Yan, retenez-vous aussi quelque chose ?

– Sa fidélité à lui-même[579]. Mais Zhuangzi méconnaissant la justesse dans les rapports entre souverain et ministre, et Zou Yan ne comprenant pas ce qui est entre le ciel et la terre [les affaires humaines], seraient-ils tout proches que je ne les observerais pas.

[578] 形名 ou 刑名 : Technique politique qui consistait notamment en une dénomination précise des peines.

[579] D'après sa biographie dans le *Shiji* (SJ 74 / 2344), les discours de Zou Yan sur l'alternance du *yin* et du *yang* et sur les cinq puissances (五德) visaient certes à attirer l'attention des puissants, mais ils revenaient toujours à un enseignement sur le sens de l'humain et du juste et sur la mesure.

Chapitre V « Questions sur le divin »

[1] La question porte sur le divin.

– Le coeur[580].

– Que voulez-vous dire ?

– S'immergeant dans le ciel, il se fait ciel. S'immergeant dans la terre, il se fait terre. Le ciel et et la terre sont clarté divine, insondables, et pourtant le coeur s'y plonge comme s'il allait les sonder. D'autant plus lorsqu'il s'agit de l'homme ou de l'ordonnancement des affaires humaines.

– Puis-je vous demander ce qu'est immerger son coeur dans la sainteté ?

– Dans le passé, Zhongni a immergé son coeur dans le Roi Wen, et il est parvenu à l'atteindre. Yan Hui à son tour a immergé son coeur dans Zhongni, mais a manqué l'atteindre de peu. Le divin est présent dans l'immersion même.

[2] Divin céleste, clarté céleste, éclaire et comprend les quatre horizons. Subtilité céleste, limpidité céleste, fait émerger des catégories dans la foule des êtres.

[3] Le divin au coeur de l'homme ! Convoquez-le, il existe, abandonnez-le, il disparaît[581]. Seul l'homme saint sait constamment convoquer le divin et le faire exister !

[4] L'homme saint fait exister le divin et recherche le sommet d'où il réalise le grand acquiescement du monde et atteint le grand profit du monde. S'accordant à la frontière entre ciel et homme, il en annule l'écart.

[5] Le dragon[582] se tord dans la boue, le lézard y lézarde. Lézard, lézard, comment pourrais-tu comprendre l'aspiration du dragon ?

---

[580] Cf. le dernier tétragramme du *Taixuan*, « Nourrir » 養 : « Le coeur caché dans les profondeurs, beauté de la racine sacrée. *Ce* : Le coeur caché dans les profondeurs, le divin n'est pas ailleurs. » 藏心于淵，美厥靈根。測曰：藏心于淵，神不外也。

[581] Cette expression provient du *Mengzi* VI A, 8, qui la présente comme une citation de Confucius : « Il n'est nulle chose qui ne puisse grandir lorsqu'elle reçoit des soins. Et il n'est nulle chose qui ne disparaisse lorsqu'elle ne reçoit aucun soin. Confucius dit : "Convoquez-le, il existe, abandonnez-le, il disparaît. Il entre et sort à tout moment, et nul ne sait où il se dirige." Ce qui est désigné là ne peut-être que le coeur ! »「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與！」

[582] Le dragon est l'animal sans forme déterminée, qui se transformant au cours des saisons peut être obscur ou lumineux, gigantesque ou minuscule, court ou long. Cf. XU Shen, *Shuowen jiezi*, ch. 11B (p. 245) : « Le dragon est l'aîné des bêtes à écailles. Il peut être obscur ou lumineux, minuscule ou gigantesque, court ou long ; au printemps, il s'élève dans le ciel, à l'automne, il se plonge dans les profondeurs. » 龍，鱗蟲之長，能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵。 Affirmer cette alternance, c'est aussi dire que dans la boue, le dragon pense au ciel. Les

– Le dragon doit-il avoir ce désir de s'élever vers le ciel ?

– Quand il est temps de s'élever, il s'élève. Quand il est temps de plonger, il plonge. Il y a à la fois élevation et plongée. Il se nourrit sans dévier, son corps ne peut pas être saisi !

– Si l'homme saint ne peut pas être saisi, comment expliquez-vous la prison de Youli[583] ?

– Le dragon est dragon car il ne peut être saisi, l'homme saint est saint car il ne peut être manié[584].

[6] – Les Classiques ont-ils connu des réductions ou des augmentations[585] ?

– Le Classique des Mutations à son début ne comprenait que huit trigrammes mais le Roi Wen porta ce nombre à soixante-quatre. On comprend bien comment ce Classique fut augmenté. Les Classiques des Odes, des Documents, des Rites, et des Printemps et Automnes ont connu des développements ou des ajouts, puis ont trouvé leur forme accomplie avec Confucius, on comprend bien comment ils furent augmentés. Ainsi la Voie n'est pas identique à la spontanéité céleste. Ce qui fut créé en réponse à une époque, il est possible d'en connaître les augmentations et les réductions.

[7] – Si le Classique des Mutations était réduit ne serait-ce que d'un hexagramme, même un ignorant comprendrait où est la lacune. Quant au Classique des Documents, il en manque plus de la moitié, mais même celui qui l'a étudié n'a pas connaissance de ce qui manque. Cela est bien dommage ! Le seul « sommaire » du Classique des Documents ne vaut pas en clarté le Classique des Mutations tout entier[586].

– Le Classique des Mutations est nombré, on peut connaître ce nombre, c'est pourquoi il en est ainsi. Quant à l'ordre du Classique des Documents, même un Confucius ne peut le rendre plus clair.

---

deux « états » du dragon s'interpénètrent autant qu'ils alternent, d'où la construction en deux temps de la réponse suivante. La possibilité de retourner à la boue change le sens de l'élevation, et l'aspiration distingue le dragon caché du lézard.

583 Prison où le Roi Wen fut enfermé par le tyran Zhou 紂.

584 Nous suivons ici la deuxième interprétation de Liu Shipei : cf. WANG Rongbao, *Fayan yishu*, vol. II, p. 616.

585 損益 (*sunyi*), réduction et augmentation. Cette expression apparaît dans les *Entretiens* (LY II, 23) à propos non pas des classiques mais des rituels.

586 D'après le commentaire de Li Gui. Sur la conception du Classique des Mutations sous les Han, considéré comme plus clair que les autres Classiques, cf. biographie de Meng Qing, HS 88/3599 & 3615.

[8] Auparavant, ceux qui transmirent le Classique des Documents l'avaient ordonné en cent chapitres et le chapitre « Jiu Hao » contenait par endroits des vides[587]. Une telle pratique n'existe plus maintenant ![588]

[9] Les Documents des Yu et des Xia sont majestueux, les Documents des Shang sont immenses, les Documents des Zhou sont intègres. Quelle est la sécheresse des Documents de ceux qui ont suivi les Zhou[589] !

[10] – Ne peut-on pas faire en sorte que les Classiques de l'homme saint deviennent plus faciles à comprendre ?

– Impossible. Si le ciel pouvait être mesuré en un instant, il ne serait qu'une mince protection pour les êtres. Si la terre pouvait être sondée en un instant, elle ne serait qu'un fragile support pour les êtres. Immenses le ciel et la terre qui entourent les dix-mille êtres, les cinq Classiques qui entourent la foule des discours.

[11] – Les faits de l'homme saint ne peuvent-ils pas être aussi éclatants que le soleil et la lune ? Pourquoi les générations suivantes se perdent-elles en disputes ?

– Le maître de musique Gu Guang peut garder le silence, mais il ne peut pas accorder des oreilles désaccordées. Le chef cuisinier Di Ya peut harmoniser les saveurs, mais il ne peut pas accorder des goûts différents.

[12] L'homme de bien parlant du mystère doit faire l'épreuve de la clarté, parlant du lointain doit faire l'épreuve du proche, parlant du grand doit faire l'épreuve du petit, parlant du subtil doit faire l'épreuve de l'expression achevée. Parler de quelque chose sans passer par cette épreuve est un égarement. L'homme de bien s'égare-t-il ? Il ne s'égare pas.

[13] Ne pas parvenir à saisir le coeur d'une parole, ne pas parvenir à saisir la parole dite d'un écrit, quel écueil[590] ! Seul l'homme saint saisit l'articulation des paroles et la

---

[587] C'est-à-dire qu'ils avaient gardé trace de l'organisation de l'ancien texte en cent chapitres, même s'il n'en restait plus que vingt-huit. De même, à l'intérieur d'un même chapitre, les lacunes étaient matérialisées. Selon Wang Rongbao, ce passage fait plus particulièrement allusion aux problèmes de transmission posés par le changement de support, des plaquettes de bambou aux manuscrits sur soie. Les nouvelles versions sur soie ne gardaient plus trace de la perte de certaines plaques de bambous (qui étaient reliées entre elles par des cordes fragiles) et donnaient ainsi un texte qui se suivait là où il y avait en fait rupture.

[588] L'expression utilisée renvoie à un passage des *Entretiens* (LY XV, 26) qui éclaire le problème abordé ici par Yang Xiong : « Le maître dit : "J'ai encore connu le moment où les scribes laissaient un vide dans le texte et où ceux qui possédaient un cheval le prêtaient à ceux [qui savaient monter]. Une telle pratique n'existe plus maintenant ! " » 吾猶及史之闕文也。有馬者，借人乘之，今亡矣夫。

[589] Nous ne suivons pas la glose de 譙 par 憔.

constitution des textes, les éclairant au plein jour, les roulant dans le flot des grands fleuves, ce flot immense auquel nul ne résiste ! Rien ne vaut la parole lorsque face à face, dans la rencontre de deux voix, il faut exprimer les aspirations qui sont au centre du coeur, et leur faire traverser le bavardage des hommes. Rien ne vaut le texte pour enrouler[591] les faits du monde, garder en mémoire une longue durée et éclairer une vaste étendue, donner une compréhension de l'obscurité d'un passé lointain, et dégager une expression de la confusion des contrées les plus éloignées. C'est pourquoi la parole est le son du coeur et le texte le tracé du coeur. Sons et tracés prennent forme et sont perçus aussi bien par l'homme de bien que par l'homme de peu. N'est-ce pas par ces sons et ces tracés que l'homme de bien comme l'homme de peu sont affectés ?

[14] L'expression de l'homme saint coule à plein flot telle un fleuve. Il est sûr de le suivre mais il est impossible d'avancer contre lui, seul le fleuve est ainsi !

[15] – Confucius était-il vraiment un homme saint ? Pourquoi donc ne s'est-il pas fait une situation à son époque ? Il ne vaut pas même un Fan Sui ou un Cai Ze[592] !

– Un homme saint peut-il agir en Fan Sui ou Cai Ze ? S'il agissait ainsi, en quoi serait-il saint ?

[16] – Les connaissances présentes dans les oeuvres du prince de Huainan et du grand annaliste sont-elles si vastes ? Pourquoi alors une telle incohérence ?

– Ah ! L'incohérence ! Le défaut de l'homme ordinaire est de transformer une vaste connaissance en incohérence. Seul l'homme saint en dégage la cohérence.

[17] Un texte qui ne se mesure pas aux Classiques n'est pas un texte. Une parole qui ne se mesure pas aux Classiques n'est pas une parole. Ce sont des excroissances qui prolifèrent.

---

590 難矣哉 : Cette expression exclamative revient deux fois dans les *Entretiens*, à propos de ceux qui passent leur journée en bavardages (LY XV, 17) et de ceux qui « s'empiffrent toute la journée sans faire usage de leur esprit » (LY XVII, 22).

591 彌綸 : Cette expression provient du *Yijing*, « Xici », I : « Le *Classique des Mutations* se modèle sur le ciel et la terre, est donc enroulée en lui la Voie du ciel et de la terre. » 易與天地准，故能彌綸天地之道。

592 Tous deux furent successivement Chanceliers du royaume de Qin. Cai Ze qui ne parvenait pas à trouver un emploi en accord avec son éloquence et ses ambitions entendit parler des difficultés que le Chancelier Fan Sui rencontrait à Qin et s'y rendit donc dans l'espoir de profiter de cette situation. Il rencontra Fan Sui, auquel il demanda s'il était tenté par la destinée d'autres grands ministres loyaux qui furent exécutés par leur souverain, comme Shang Yang, Wu Qi et Wenshi Zhong. Il parvint ainsi à convaincre Fan Sui de se retirer avant de subir le ressentiment du roi Zhao de Qin. Fan Sui recommanda donc Cai Ze auprès du souverain puis prétexta une maladie pour se retirer. Cai Ze devint Chancelier de plusieurs souverains du royaume de Qin, Zhao, Xiaowen, Zhuangxiang puis le futur Shihuang.

[18] – (Confucius) transmet mais ne crée pas[593], pourquoi donc avez-vous créé le *Grand Mystère* ?

– Il est transmission par son travail, il est création par son écriture.

[19] Mon enfant Tongwu ! Il a poussé sans même verdir[594]. A neuf ans, il examinait avec moi le texte du *Mystère*[595].

[20] – Quel est le but du *Mystère* ?

– Son but est l'humanité et le juste.

– Qui n'a pas pour but l'humanité et le juste ?

– Il s'agit seulement de repousser l'incohérence[596].

[21] Quelqu'un pose une question sur la simplicité et la difficulté des Classiques.

– Cela dépend de l'existence ou de la disparition.

L'interlocuteur ne comprend pas.

– Si les hommes qui les pratiquent existent, alors les Classiques sont plus faciles. Si ces hommes ont disparu, les Classiques deviennent difficiles. C'est ainsi que Jizi de Yanling[597] put approcher de très près la compréhension de la musique ! Mais lorsque cette musique est abandonnée, même un Jizi n'y peut plus rien. Sous les Zhou, l'ensemble des divers actes de la musique et des rituels étant complet, chaque acte permettait de rendre la compréhension moins difficile. Sous les Qin, l'ensemble des divers actes de la musique et les rituels n'étant plus complet, chaque acte soulevait de nouvelles difficultés.

---

[593] Cf. LY VII, 1 : « Le maître dit : "Je transmets mais ne crée pas, trouvant ma confiance dans l'amour de l'ancien. " »

[594] Cf. LY IX, 22 : « Le maître dit : "Il en est qui verdissent sans fleurir ! Il en est qui fleurissent sans donner de fruits ! " »

[595] Selon Liu Shipei, il faut comprendre ici 與 « participer » comme 舉 « réciter », contrairement à la légende de l'enfant prodige (神童 *shen tong*) selon laquelle Tongwu aurait composé lui-même une partie du *Taixuan*.

[596] Par cette phrase, à rapprocher du passage V, 16, Yang Xiong mesure son oeuvre à celle de l'homme saint.

[597] Jizi 季子 ou Ji Zha 季札 : fils cadet du souverain de Wu, il refusa de prendre le trône à la place de son frère aîné et fut apanagé à Yanling. A cette époque où le royaume de Wu entrait dans le concert des royaumes du centre par les armes, Jizi quant à lui se rendit à Lu pour y étudier la musique rituelle des Zhou (544 av. J.-C.). Selon le récit du *Zuozhuan*, il formula un jugement sur toutes les pièces musicales (comprenant une partie importante des *Odes*) qui lui furent jouées à Lu puis partit en visite dans les différents royaumes où il prodiga ses conseils à plusieurs ministres célèbres comme Yan Pingzhong (ministre de Qi), Zichan (ministre de Zheng) ou Shu Xiang (ministre de Jin).

[22] Porter le vêtement du haut sans celui du bas, ou le vêtement du bas sans celui du haut, je ne comprends pas comment cela est possible. Seule l'union du haut et du bas concorde !

[23] Quelqu'un pose une question sur les deux aspects de la civilisation et du combat.

A propos de la civilisation : « concorde ».

A propos du combat : « résistance ».

L'interlocuteur ne comprend pas.

« Pouvoir ordonner son activité, c'est concorder. Surmonter le privé en soi, c'est résister. »[598]

[24] Celui dont l'action circule et dont le mouvement éclaire, quelle est sa force morale !

– Si rares sont ceux qui comprennent la force morale, quel est donc son éclat ?

– Que l'on me comprenne ou que l'on ne me comprenne pas, j'agis par elle, c'est en cela que son éclat est puissant. S'il fallait que l'on me reconnaisse pour que j'agisse par elle, son éclat serait bien faible.

[25] – L'homme de bien se désole de mourir sans laisser son nom[599]. Or, si on peut espérer atteindre la renommée, c'est en se rapprochant des ministres puissants.

– L'homme de bien place son espoir dans le renom qui dérive de la force morale. Les seigneurs de Liang, Qi, Zhao et Chu furent certes riches et puissants, mais comment pourraient-ils être dignes de leur nom[600] ? Zheng Zizhen de Gukou[601] ne céda jamais dans sa détermination et cultiva la terre au pied d'une falaise, mais son nom ébranla jusqu'à la capitale. A quoi bon les grands ministres ? A quoi bon les grands ministres ?

[26] La question porte sur l'homme.

– Il est difficile de le connaître.

– Pourquoi ?

---

[598] Cf. LY XII, 1 : « Se surmonter et retourner aux rites » 克己復禮. A propos des difficultés d'interprétation de ce passage, voir J. KIESCHNICK, « Analects 12.1 and the Commentarial Tradition », *JAOS* 112.4 (1992), p. 568. Ce passage du *Fayan* est aussi considéré comme une glose du LY XII, 1 dans le *Lunyu jishi* : cf. CHENG Shude, *Lunyu jishi*, vol. III, p. 817-821.

[599] Citation modifiée des *Entretiens* (LY XV, 20).

[600] Yang Xiong intègre à sa réponse une autre formule des *Entretiens* (LY IV, 5) qui lui permet de préciser que le renom n'est pas ce que l'on possède mais ce qui doit être accompli.

[601] Cf. HS 72/3056 (chapitre sur les lettrés retirés) où il est associé à Zhuang Junping. A l'époque de Chengdi, le général Wang Feng 王鳳 (qui est le premier membre du clan Wang à concentrer tous les pouvoirs entre ses mains) l'invita à le rejoindre avec tous les honneurs rituels, mais Zheng Zizhen refusa jusqu'au bout de se soumettre.

– Il n'est pas difficile de distinguer la grande montagne Taishan des monticules, ni de distinguer les fleuves Jiang et He des rigoles, mais il est difficile de distinguer le grand trompeur du grand saint. Hélas, celui qui saurait séparer les faux-semblants n'y verrait aucune difficulté !

[27] – Peut-on retenir quelque chose de Zou Yan et de Zhuangzi ?

– Ce qui participe de la valeur morale peut-être retenu, ce qui s'en écarte non.

– Participer de la valeur morale ou s'en écarter, qu'est-ce que cela veut dire ?

– La parole embrassant le ciel, la terre et l'homme tient de la valeur morale, sinon elle s'en écarte. L'homme de bien ne profère aucun de ces discours écartés[602].

[602] Le chapitre précédent se clôt également par une critique de Zhuangzi et de Zou Yan.

Chapitre VI « Questions sur la clarté »

[1] Quelqu'un pose une question sur la clarté.

– Le caché.

– Comment le caché pourrait-il être éclairé ?

– Le caché devenu visible, n'est-ce pas le fait d'une imposante clarté ?

[2] La clairvoyance, cet extrême degré ! Etre dépourvu d'acuité, c'est à vrai dire ne pas avoir d'oreilles. Etre dépourvu de clarté, c'est à vrai dire ne pas avoir d'yeux.

– Qelle est la grande clairvoyance ?

– Profonde limpidité[603] ! Le ciel seul produit la clarté, le ciel seul produit l'acuité. Celui qui est capable d'élever son regard et de rapprocher son écoute, n'est-il pas ciel ?

[3] – Celui qui connaît chaque détail, peut-il être appelé un maître ?

– Quel maître serait-ce là ! Dans le monde, les affaires de peu d'importance ne sont pas rares, celui qui les connaîtrait toutes serait-il pour autant un maître ? La valeur du maître est dans sa connaissance de la grande connaissance. Le maître des petites connaissances reste à la surface.

[4] Mengzi souffrait de voir quelqu'un passer devant sa porte sans entrer dans sa maison[604].

– Souffrez-vous aussi de quelque chose ?

– Que l'on cueille ma fleur sans manger mon fruit[605].

[5] – Chaque année que Confucius a passée, pressé par tant d'affaires, c'est le ciel qui l'a mis au travail, jusqu'à l'épuisement.

– Le ciel n'a pas seulement mis au travail Confucius, il s'est lui-même mis au travail. Le ciel est-il épuisé ? Le ciel se réjouit dans le ciel, le saint se réjouit dans le saint.

---

[603] En lisant 玄 pour 眩. Généralement traduit par « mystère », ce terme désigne le bleu profond, presque noir. La réponse de Yang Xiong oppose donc à la « grande clairvoyance » la profondeur du ciel nocturne, à laquelle doit répondre une clairvoyance céleste.

[604] Cf. MZ VII B, 37 où cette phrase est présentée comme une citation de Confucius, pour montrer son désir d'enseigner à tous, sauf peut-être aux irrécupérables « bonnes âmes » : « Les seuls qui peuvent passer devant ma porte et ne pas entrer dans ma maison sans que je le regrette sont les bonnes âmes du village. » Mais seule la seconde partie de la citation se retrouve effectivement dans les *Entretiens*, d'où peut-être le choix fait ici par Yang Xiong de l'attribuer à Mengzi.

[605] Dans le Classique des Odes apparaît déjà la figure de l'homme de valeur qui s'inquiète de ce que ses fruits ne nourrissent personne. Cf. *Shijing*, section *Wei feng* 魏風, poème « Yuan you tao 園有桃 » : « Dans le jardin se trouve un pêcher aux fruits nourrissants. Dans le souci de mon coeur, je danse et je chante. Ceux qui me méconnaissent me disent conseiller arrogant ».

[6] – Parmi les oiseaux se trouve le phénix, parmi les bêtes la licorne. Mais les oiseaux et les bêtes peuvent-ils tous devenir phénix ou licorne ?

– La différence qui existe entre la foule des oiseaux et le phénix ou entre les bêtes et la licorne est une différence de nature et de forme. En quoi est-ce comparable au rapport existant entre la foule des hommes et le saint ?

[7] – Jusqu'où va l'inutilité de la Voie de la sainteté pour le commun ! Ne faut-il pas rejeter ceux qui étudient la sainteté tout en continuant à agir vulgairement ?

– Jusqu'où va votre incompréhension ! Ceux qui étudient la sainteté en agissant vulgairement ont tout de même entendu quelque chose. Les rejeter serait un abrutissement. Celui qui a abruti les Qin, n'est-ce pas Li Si[606] ? Il les a jetés dans le feu.

[8] – Qu'est-ce qui est le plus élevé chez l'homme ?

– C'est la perspicacité.

– En quoi est-elle si élevée, puisque la plupart meurent de leur perspicacité ?

– Auparavant, Gao Yao[607] conseilla l'empereur grâce à sa perspicacité et ceux qui auraient pu le tuer se sont éloignés. De même, Jizi[608] mit en ordre le *Hongfan* pour le Roi Wu et ceux qui auraient pu le tuer se sont éloignés.

[9] Zhongni est l'homme saint, mais certains le dénigrèrent devant Zigong. Alors Zigong argumenta en en saisissant l'essentiel et après seulement lui rendit son ampleur. Hélas, si celui qui examine les textes se détourne de Zigong, à quoi bon lui servira toute sa science[609] ?

[10] Quelle élevation dans la grandeur et l'acceptation de Cheng Tang[610], la profondeur et la modestie du Roi Wen !

---

606 Comme Han Fei*, Li Si suivit un temps l'enseignement de Xunzi, avant de devenir premier ministre du royaume de Qin. Son action inspirée du légisme fut fondamentale dans la constitution de l'empire Qin. Il est notamment considéré comme étant à l'origine d'une vaste répression des lettrés et d'une tentative d'empêcher la circulation de nombreux textes. A la mort du premier empereur au cours d'un voyage, il se laissa persuader par l'eunuque Zhao Gao* de truquer la succession.

607 Ministre du souverain mythique Shun.

608 Jizi fut d'abord au service des Shang-Yin puis entra au service des Zhou.

609 Cf. LY XIII, 5 : « Tu peux certes réciter tes trois cents odes. Mais si tu n'est pas à la hauteur de la mission qui t'est confiée, ou si tu n'es pas capable de répondre par toi-même lorsque tu es envoyé en ambassade, à quoi bon te servira toute ta science ? 子曰：「誦詩三百；授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」

610 Cheng Tang 成湯 est le fondateur de la dynastie des Shang 商 (dates traditionnelles : 1576-1046), qui succède à la dynastie des Xia 夏 (1953-1576). C'est une figure importante pour la réflexion sur les successions dynastiques. Ainsi, le chapitre « Tang shi 湯誓 » du *Classique des*

– Qu'est-ce que la grandeur alliée à l'acceptation ?

– Il est parti du petit pour arriver au grand[611], n'est-ce pas la grandeur ? Il a transformé le règne des Xia par le ciel[612], n'est-ce pas l'acceptation ?

– Et qu'est-ce que la profondeur alliée à la modestie ?

– Il a multiplié les mutations en passant aux hexagrammes[613], n'est-ce pas la profondeur ? Sa lumière peu à peu est devenue immense[614], n'est-ce pas la modestie ?

[11] La question porte sur la destinée.

– La destinée est la destinée céleste, et non le fruit de l'action humaine. Ce qui est suscité par l'homme ne peut être considéré comme la destinée.

– Qu'est-ce que le fruit de l'action humaine ?

– Lorsqu'il y a une possible alternative entre existence et disparition, entre vie et mort, il ne s'agit pas de la destinée. Seul l'inévitable peut être appelé destinée.

– De ce point de vue, que peut-on dire du fils de maître Yan[615] et du petit-fils de maître Ran[616] ?

– On peut dire qu'il s'agissait là de l'inévitable. En revanche, si l'on se tient au pied d'un mur croulant et qu'alors nos mouvements engendrent la maladie et nos actions attirent la mort, s'agit-il encore de la destinée ? S'agit-il encore de la destinée ?

[12] L'homme de bon augure veille comme si les bons augures étaient de mauvais augures, l'homme de mauvais augure se fie aux mauvais augures comme s'ils étaient de bons augures.

Documents 尚書 est une justification de la conquête des Xia par les Shang qui aurait été écrite au début de la dynastie des Zhou de l'ouest (1046-771) pour justifier leur propre conquête des Shang.

611 Cheng Tang, loin de se poser en puissant rival du dernier souverain des Xia, le tyran Jie 桀, ne possédait au départ qu'un minuscule territoire (regroupant soixante-dix hameaux selon Mengzi).

612 Le ciel comme déroulement des saisons devient un terme désignant le caractère nécessaire du passage d'une époque à une autre. En présentant Cheng Tang comme ayant « accepté » ce passage, Yang Xiong semble réfuter l'idée qu'un changement de dynastie se produit forcément par la violence. Cf. SJ 121 / 3123 où, dans un débat tenu en présence de l'empereur Jing, un adepte du courant Huang-Lao reproche à Yuan Gu 轅固 de se référer à Cheng Tang et au roi Wu, c'est-à-dire à des régicides. Yuan Gu avance alors l'idée de la « réception du mandat » (受命 *shouming*).

613 Cf. FY V, 6.

614 Selon le chap. IV du *Shiji*, le Roi Wen par sa réputation d'humanité attira dans son petit royaume une nombreuse population et son autorité croissante suscita la méfiance de Zhou 紂 (dernier souverain des Shang), qui le fit enfermer à Youli 羑里. Son fils, le Roi Wu, devint le premier souverain de la dynastie des Zhou occidentaux.

615 Yan Hui, le disciple préféré de Confucius, mort prématurément.

616 Ran Boniu, l'un des disciples de Confucius, célébré comme Yan Hui pour la qualité de sa pratique morale, fut atteint d'une grave maladie : cf. LY VI, 10 : « Boniu étant tombé malade, le maître lui rendit visite. Tandis qu'il lui serrait la main par la fenêtre, il soupira : "Il est perdu, c'est la destinée, hélas ! Un tel homme avoir une telle maladie ! Un tel homme avoir une telle maladie !" » 伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也有斯疾也！斯人也有斯疾也！」

[13] Le moment opportun ! Avec quelle lenteur arrive-t-il, avec quelle vitesse s'en va-t-il ! L'homme de bien rivalise avec lui.

[14] Les paroles inconsistantes détruisent les usages. Les choix inconsistants détruisent les principes. La complaisance détruit la force morale[617]. L'homme de bien veille à ses paroles, est attentif à ses choix et pressé par la fuite des moments.

[15] Je n'ai jamais vu qu'une tempête hurlante puisse faire vibrer les oreilles d'un sourd.

[16] – Qu'en est-il de l' homme de bien en période de concorde ?

– Il est comme un phénix.

– Et en période de désordre ?

– Il est comme un phénix[618].

L'interlocuteur ne comprend pas.

– Vous n'avez pas encore réfléchi à cela.

(Reprenant) : en concorde, il apparaît, en désordre, il se cache. Le cygne vole dans l'azur obscur, comment le chasseur pourrait-il espérer l'abattre ? Les j*iaoming*[619]

---

[617] La complaisance (姑息 *guxi*) est déjà opposée à la force morale (德 *de*) dans le chapitre « Tangong 檀弓下» du *Liji* : « Dans son amour des autres, l'homme de bien use de force morale. Dans son amour des autres, l'homme de peu use de complaisance ». 君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。C'est la phrase que Zengzi mourant adressa à son fils qui voulait lui épargner un ultime apprentissage, alors qu'un serviteur chargé de tenir la lampe avait fait remarquer une erreur rituelle : cf. WANG Wenjin, *Liji yijie*, p. 67).

[618] Cette constance de l'homme de bien est ainsi décrite dans les *Entretiens* (LY XV, 7) : « Le maître dit : 'Quelle droiture fut celle de Shi Yu ! Lorsque son pays possédait la Voie, il était tel une flèche. Lorsque son pays ne la possédait pas, il était tel une flèche. Quel homme de bien ce Lian Boyu ! Lorsque son pays possédait la Voie, il servait à son poste. Lorsque son pays ne la possédait pas, il était capable de la replier et la garder en son sein. »子曰：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」L'explication que donne ensuite Yang Xiong semble se référer au second personnage de ce passage, montrant ainsi que ces deux manières d'agir face au changement de situation politique sont les mêmes malgré leur apparente opposition.

[619] *Jiaoming* : il s'agit d'un oiseau merveilleux, proche du phénix, qui proviendrait peut-être de récits mythologiques propres aux régions de l'ouest. En effet, outre notre passage, cet oiseau apparaît deux fois dans les oeuvres du poète Sima Xiangru qui est comme Yang Xiong originaire de la région de Shu 蜀. Cf. *SJ*, chap. 117 (biographie de Sima Xiangru), p. 3036, le commentaire décrit l'oiseau ainsi : « Le *jiaoming* est un oiseau des régions de l'ouest et ressemble au phénix. Il ne s'assemble qu'avec ceux qui sont aussi solitaires que lui et ne se nourrit que de précieux aliments. » 鵁鶄似鳳，西方鳥。... 非幽閑不集，非珍物不食 et p. 3052 : « Comme le *jiaoming* tournoyant déjà dans l'espace immense, alors que l'oiseleur le guette encore dans l'étang. » 猶鵁鶄已翔乎寥廓，而羅者猶視乎藪澤. Cf. R. CHAR, *Moulin premier*, « Etais » (1936) : « Le phénix, cet oiseau tuteur qui se nourrit, comme un bijou, de grains de cendre ».

s'assemblent avec précaution et avec pureté se nourrissent[620]. L'oiseau phénix ne danse que dans la cour de Yao.

[17] Le dragon bénéfique plonge et s'élève, à la fois pur et profitable[621] !

– Comment le dragon peut-il être bénéfique en étant à la fois pur et profitable ?

– Si le moment n'est pas encore arrivé, il reste plongé, n'est-il pas pur ? Mais lorsque c'est le moment, il s'élève, n'est-il pas profitable ? Porter en soi la plongée et l'élevation, et les mettre en oeuvre au bon moment, n'est-ce pas bénéfique ?

[18] – Comment se garder vivant[622] ?

– Par la clairvoyance et la sagesse.

– Les ignorants vivent bien, sans avoir besoin de clairvoyance ni de sagesse.

– L'homme de bien prise aussi l'usage de la clairvoyance pour préserver sa vie et y prêter attention[623]. Mais vivre ballotté en suivant la voie médiocre et sans issue, cela, l'homme de bien n'y accorde aucun prix[624].

[19] Qu'elle est claire, l'intégrité des deux Gong de Chu[625] !

Zhuang de Shu[626], solitaire et profond, Zhuang de Shu dont la valeur est si précieuse, n'agit pas pour la reconnaissance et ne s'engage pas pour un profit. Il demeure dans l'obscurité sans se départir de son style de vie. Même les joyaux de Sui et de He[627] n'ont pas plus de valeur que lui. S'il était élevé et employé, ne serait-il pas aussi précieux ? Ce que je chéris en Zhuang Junping, c'est sa manière de résider dans le difficile. Il ne prétend être ni Xu You, ni Bo Yi[628], comment en tirerait-il donc quelque profit ?

---

620 Comparer avec les clans de corbeaux qui ne se réunissent que pour dévorer les récoltes (FY I, 20).

621 Ce passage répond au premier hexagramme du *Yijing, Qian* 乾 : 元亨利貞。Cf. *infra* IX, 23.

622 Notion développée notamment dans le *Zhuangzi*, chap. « Zhi le 至樂 ».

623 Cf. *Shijing,* section *Daya* 大雅, poème « Zheng min 烝民 » : 既明且哲，以保其身。La première partie du vers apparaît dans la première réponse et la seconde partie dans la seconde réponse, où elle se trouve modifiée par une expression reprise du *Shujing*, chap. « Gao Yao mo » : 慎厥身修。

624 Cf. LY VI, 19 : « Une vie humaine est droite. Une vie tortueuse ne fait qu'éviter par chance les obstacles ». 人之生也直。罔之生幸而免。

625 Gong Sheng et Gong She.

626 Maître de Yang Xiong. Lettré retiré, il gagnait sa vie sur le marché de Chengdu grâce à la divination à travers laquelle il faisait passer un enseignement civilisateur, fondé sur les valeurs confucéennes du respect filial et de la loyauté. Lorsqu'il avait suffisamment d'argent pour se nourrir, il pliait son enseigne et partait enseigner le *Laozi*. Bien que son nom fut connu à la capitale du fait de la recommandation de son disciple Yang Xiong, il refusa toujours de servir.

627 La perle du Duc de Sui, le jade *Bi* du seigneur He (隨侯之珠，和氏之璧).

628 Xu You refusait par principe toute charge (cf. le passage suivant) alors que Bo Yi refusait de servir la nouvelle dynastie Zhou par fidélité envers la dynastie précédente. Une autre traduction est possible : « S'il n'admirait pas Xu You, c'est qu'il admirait Bo Yi... ». A la suite de cette interprétation, certains commentateurs ont avancé l'idée selon laquelle ce passage serait une nouvelle charge contre Wang Mang, après l'éloge des deux Gong (qui refusèrent de servir Wang Mang) : en effet,

[20] – Alors que Yao s'apprêtait à céder le monde à Xu You[629], celui-ci en éprouva de la honte, est-ce vrai ?

– Cette histoire a été forgée par ceux qui aiment la surenchère[630]. Quant à Xu You, il faut observer qu'il n'avait aucun désir de réussir dans le monde. De plus, si l'on comprend pleinement avec quelle gravité Yao abdiqua en faveur de Shun, alors il ne peut pas l'avoir fait légèrement en faveur de Xu You.

Les amoureux de la surenchère abondent et rivalisent. N'est-il pas très juste que Chao Fu s'en lave les oreilles ? Mais la vraie grandeur de la terrasse sacrée[631], convient-il de la laisser dans la nuit[632] ?

[21] L'hirondelle vient voletant
et s'en retourne librement[633].
– En quoi peut-on s'inspirer de l'hirondelle ?

– Quand il est temps de venir, elle vient. Quand il est temps de partir, elle part. L'hirondelle ne désigne-t-elle pas ceux qui peuvent aussi bien venir que partir ?

---

assimiler le retrait de Zhuang Junping à celui de Bo Yi reviendrait à reconnaître sa dimension critique du nouveau pouvoir. D'après notre traduction, Yang Xiong indiquerait plutôt que la retraite de son maître est « pure » dans la mesure où il ne tire pas profit d'une tradition érémitique qui se trouve paradoxalement de plus en plus bien en vue à la fin des Han antérieurs et peut devenir à son tour source de pouvoir.

[629] Cf. SJ 61/2121 : « Or certains disent que lorsque Yao céda l'empire à Xu You, celui-ci le refusa et, honteux (d'avoir entendu une telle proposition) s'enfuit et se cacha. 而說者曰堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱 ». Dans ce récit rapporté par le *Shiji*, c'est Xu You qui se lave les oreilles dans la rivière où s'abreuvent les bêtes de Chao Fu 巢父. Mais dans d'autres récits plus proches de notre passage comme celui du *Gaoshi zhuan* 高士傳 de Huangfu Mi 皇甫謐 (215-282), Xu You rencontre plus pur que lui : C'est Chao Fu qui se lave les oreilles après avoir entendu les paroles du Xu You relatant la volonté de Yao de lui céder l'empire. Mais Chao Fu est lui-même dépassé dans son désir de pureté par le propriétaire de l'étang où il vient de se laver les oreilles, celui-ci l'accusant d'avoir sali son eau. Yang Xiong fait ironiquement allusion à ce récit, en considérant qu'en fait Chao Fu se lavait les oreilles d'avoir entendu un récit aussi absurde.

[630] 好大者為之也. Cette expression est à rapprocher des deux critiques formulées par Mengzi contre la création de récits absurdes (V, A 8 et 9) : 好事者為之也。

[631] 靈場 désignerait le lieu sacré où Yao céda le pouvoir à Shun.

[632] Pour ce passage très difficile à interpréter, nous nous sommes appuyée notamment sur les annotations de Liu Shipei, et l'avons mis en relation avec le passage précédent qui fait intervenir également une réflexion sur le retrait et l'obscurité.

[633] 肆 *si* dont la polysémie est présente dans le FY : ce caractère désigne en effet à fois l'étal du marché (conduisant au sens négatif de l'étalement) et une aisance libre qui s'oppose à la rigidité, la contrainte (拘) comme dans le FY VIII, 19 où l'aisance libre caractérise les lettrés de l'époque des Royaumes Combattants et la contrainte les lettrés du premier empire Qin. Il s'agit peut-être dans ce passage de rendre une valeur à la « mobilité » des lettrés, cette mobilité qui était géographique lorsque plusieurs royaumes coexistaient, mais qui est d'une autre nature dans le contexte d'un empire unifié et centralisé comme celui des Han. Selon A. VERVOORN, il s'agit d'une mobilité entre engagement et érémitisme : cf. *Men of the Cliffs and Caves*, Hong-Kong : The Chinese University Press, 1990, notamment le chapitre 2 consacré au développement de l'érémitisme sous les Han antérieurs.

[22] – Han Feizi a écrit un texte intitulé « Des dangers du discours » et finalement il est mort dans ces dangers[634], comment s'expliquer une telle contradiction ?

– N'est-ce pas du fait même qu'il se préoccupait des dangers du discours qu'il est mort ?

– Qu'entendez-vous par là ?

– L'homme de bien entre en action selon l'esprit rituel, et s'arrête selon le juste. S'il rencontre une écoute, il s'avance, mais s'il ne rencontre aucune écoute, il se retire. Il ne s'afflige certainement pas de ne pas être écouté. Celui qui s'applique à persuader les autres, s'affligeant de ne pas être écouté, peut en arriver à toutes les extrémités.

– Tenter de persuader quelqu'un sans en être écouté, n'y a-t-il pas là de quoi s'affliger ?

– La seule chose affligeante est que le discours ne suive pas la Voie. Qu'il suive la Voie sans être écouté, cela n'a rien d'affligeant.

[23] – En quoi consiste la sagesse ?

– Eclairer de toutes parts son attention.

– En quoi consiste l'efficace ?

– Déployer de toutes parts son ascendant.

634 Cf. la biographie de Han Feizi dans le SJ : « (Sima Qian) : Je trouve seulement ceci triste, que Han Feizi ait écrit sur les dangers du discours sans pouvoir lui-même y échapper » 太史公曰：余獨悲韓子為說難而不能自脫耳。

Chapitre VII « Rare rencontre »

[1] J'ai rarement rencontré un homme qui aimait à étudier ce qui est lointain. Un regard attaché aux textes voisins et une écoute attachée aux paroles voisines se détournent du lointain.

– Est-ce si grave que cela ? La Voie des anciens rois est pourtant à toutes les portes[635].

– Car ils n'ont pas le choix. Dès que c'est possible, ils s'arrêtent. Ceux qui ne s'arrêtent pas alors même qu'ils le pourraient, ceux-là sont bien rares !

[2] L'homme de bien aime consacrer toutes les forces de son esprit à la Voie de l'homme saint. Parmi les hommes, d'autres aiment consacrer toutes les forces de leur esprit, mais pas nécessairement à la Voie de l'homme saint.

[3] Voir et écouter beaucoup pour connaître la Voie principale, c'est élever sa connaissance. Voir et écouter beaucoup pour connaître une voie de traverse, c'est égarer sa connaissance.

[4] Se concerter avec un homme sage est beau car à travers l'homme, c'est la Voie que l'on suit. Se concerter avec un homme de peu est dépourvu de toute beauté car pour suivre un homme on se détourne de la Voie.

[5] – Les cinq Classiques contiennent-ils des arguments[636] ?

– Ils sont mêmes les seuls qui permettent de produire des arguments. Pour parler du ciel, rien n'est mieux que de discourir à partir du Classique des Mutations, pour parler des faits politiques, rien n'est mieux que de discourir à partir du Classique des Documents, pour parler de conformation, rien n'est mieux que de discourir à partir du Classique des Rites, pour parler de détermination, rien n'est mieux que de discourir à partir du Classique des Odes, pour parler de la raison des affaires humaines, rien n'est mieux que de discourir à partir des Annales des Printemps et Automnes. Si on les laisse de côté, la portée des arguments est réduite.

---

[635] *men* : le lieu d'enseignement, à considérer peut-être par rapport à *shi*, la pièce intérieure du maître, notion qui met justement en avant la nécessité d'aller au-delà de la porte, c'est-à-dire peut-être au-delà d'un enseignement impersonnel. On sait que des maîtres célèbres de l'époque des Han, comme Dong Zhongshu, avaient de nombreux étudiants qu'ils ne rencontraient jamais. Ce passage montre bien l'importance, au moins officielle, prise à la fin des Han antérieurs par l'enseignement des Classiques.

[636] La question repose peut-être sur l'idée, liée au statut canonique des Classiques, d'une incompatibilité entre texte classique voire sacré et discours argumentatif.

[6]

La pousse fragile qui perce au printemps
La grande aile[637] qui effleure ma main
Eloigné de cinq cents ans
Cet homme est comme présent[638].

– Dans notre monde discordant, tous ont leur propre doctrine [sur les Classiques][639], où donc le sage serait-il présent ?

– Ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder. Il y a déjà bien longtemps que le monde ne possède plus la sagesse. L'enfant qui pleure ne reconnaît que ses parents, ceux qui étudient les doctrines discordantes ne suivent que leur maître[640]. Il faut en saisir l'essentiel de l'essentiel, car c'est bien là que se trouve le juste[641].

[7] – Que diriez-vous d'un précieux jade non taillé et d'une belle parole non ciselée ?

---

[637] 鶉 *chun* : il s'agit d'un oiseau proche du phénix. Pour Wang Rongbao, ce caractère est mis pour 純 *chun*, désignant ici la grandeur. Nous avons tenté de tenir compte de cette idée de grandeur tout en conservant l'image suggérée par le caractère utilisé.

[638] La présentation tient ici compte du fait que ce passage est rimé et comporte des particules rythmiques.

[639] 說 désignerait ici spécifiquement les différentes lignées d'interprétation portant sur les Classiques, donc des discours se rattachant à la tradition *ru* 儒 : ce passage entre en effet en résonance avec un autre passage où Yang Xiong décrit aussi cette présence de Confucius au sein-même de la tradition lettrée, avec ses lacunes et ses divergences : cf. FY I, 3.

[640] Ce passage évoque la constitution sous les Han antérieurs de différentes lignées interprétatives pour chaque Classique, autour d'un maître (師法 *shifa*). Sous les Han postérieurs, ces différentes lignées se seraient durcies pour former des écoles (家法 *jiafa*) : Cette évolution est notamment décrite dans l'article de YU Shulin 余書麟, « Lianghan sixue yanjiu 兩漢私學研究 », *Shida xuebao* 師大學報 n°11 (1966), p. 1-39.

[641] 是在其中矣。Cette affirmation selon laquelle le juste se trouve au sein du rassemblement des diverses traditions exégétiques sur les Classiques, et non dans l'exclusion de certaines pour définir une ligne orthodoxe, est reprise dans la conclusion du chapitre du *Hanshu* sur la « forêt des lettrés » (HS 87/3620-3621) : « Au début [de l'Académie impériale, sous le règne de Han Wudi], les *Documents* n'étaient présentés que dans l'interprétation de Ouyang, les *Rites* dans celle de Hou, les *Mutations* dans celle de Yang et le *Chunqiu* dans celle de Gongyang et c'était tout. A l'époque de Han Xuandi furent reconnues les interprétations des *Documents* par Xiahou le jeune et l'ancien, les interprétations des *Rites* par Dai le jeune et l'ancien, les interprétations des *Mutations* par Shi, Meng et Liangqiu et l'interprétation Guliang du *Chunqiu*. Puis à l'époque de Han Yuandi fut également reconnue l'interprétation des *Mutations* par Jing Fang. Enfin, sous l'empereur Han Pingdi furent reconnues l'interprétation du *Chunqiu* par sieur Zuo, l'interprétation des *Odes* par Mao, la version Yi des *Rites* et la version en écriture ancienne des *Documents*. Ainsi tout ce qui était omis ou perdu a pu être recueilli, et conservé ensemble, car c'est bien là que se trouve le juste. 初，書唯有歐陽，禮后，易楊，春秋公羊而已。至孝宣世，復立大小夏侯尚書，大小戴禮，施、孟、梁丘易，穀梁春秋。至元帝世，復立京士易。平帝時，又立左氏春秋、毛詩、逸禮、古文尚書，所以罔羅遺失，兼而存之，是在其中矣。Mais pour Yang Xiong, il reste à en saisir l'essentiel.

– Si le jade n'est pas taillé, même le *yufan*[642] ne peut devenir un vase. Si la parole n'est pas ciselée, même les règles et les conseils[643] ne peuvent devenir un Classique.

[8] – Sima Qian a eu ce mot[644] : « Les cinq Classiques ne valent pas la concision du *Laozi*. En y consacrant toute sa jeunesse, on ne peut en épuiser les différents aspects, et à la fin de sa vie, on n'est pas encore venu à bout de leur enseignement ».

– S'il en était ainsi, le Duc de Zhou se serait égaré et Confucius serait un trompeur. Les anciens étudiaient tout en cultivant la terre et en soignant leur famille, et en trois ans, ils avaient complètement compris un Classique. A présent, étudier non seulement consiste à les surcharger de parures, mais aussi à en parer sa grande ceinture. Quel rapport avec le *Laozi* [le fait de faire appel ou non au *Laozi*] ?

– Mais est-il possible de saisir l'essentiel des commentaires ?

– On peut en saisir l'essentiel en écartant les branches[645].

[9] – Est-ce que l'homme de bien écoute les mélodies[646] ?

– L'homme de bien n'écoute que ce qui est juste. Mais il n'écoute pas ce qui plonge dans l'excès, se détourne du juste et réduit la joie musicale à la complaisance.

[10] – Peut-on accompagner un homme de bien en jouant aux échecs ?

– Lorsqu'on s'assied en sa compagnie, on écoute ce qui se dit, lorsqu'on boit avec lui, on observe les rites, est-il besoin de s'adonner au jeu !

– [Confucius n'a-t-il pas dit] qu' « il valait mieux jouer »[647] ?

– Il a considéré que cela était plus sage que de ne rien faire. Mais accompagner un homme de bien, est-ce seulement plus sage que de ne rien faire ? Il est très rare de se trouver en telle compagnie. Aux côtés d'un homme de bien, l'obscurité se transforme en lumière, l'obstruction se transforme en compréhension, la perte en plénitude, la honte en

---

[642] Le jade *yufan* 璵璠 était un jade extrait dans le pays de Lu et réputé pour sa qualité exceptionnelle.

[643] 典謨 *dianmo* : nous avons considéré ici que ces deux termes faisaient référence au Classique des Documents, où *dian* désigne les règles édictées par les anciens souverains, et *mo* les conseils des grands ministres. Ces textes de circonstances auraient été retravaillés par la dynastie suivante.

[644] Il s'agit en fait de Sima Tan, cité par son fils Sima Qian.

[645] Nous n'avons pas pu décider si l'expression « écarter les branches » visait les divisions entre lignées exégétiques ou bien la distinction officielle des rangs mise en place pour les examens.

[646] 聲 *sheng* serait ici à distinguer de *yue* 樂 qui désignerait plutôt la musique rituelle, usant principalement des percussions et des cloches ? Cf. *Xinlun* chap. 11, où apparaît un témoignage de Huan Tan sur Yang Xiong et son manque de compréhension des sonorités nouvelles.

[647] Cf. LY XVII, 22 : « Ces gens qui s'empiffrent à longueur de journée sans faire aucun usage de leur esprit, ne vaudrait-il pas mieux qu'ils jouent aux échecs ? Cela serait toujours plus sage que de ne rien faire. » 飽食終日，無所用心，不有博奕者乎？為之猶賢乎已。Ici, l'usage de la citation est particulièrement intéressant. L'interlocuteur de Yang Xiong utilise une citation tronquée pour défendre son propos. Yang Xiong corrige en complétant simplement la citation, ce qui amène à préciser la situation, donc l'à-propos de la citation des *Entretiens.*

honneur, l'échec en succès. Comment cela pourrait-il être seulement « plus sage que de ne rien faire » ?

[11] Le phénix *jiaoming*[648] s'élevant tout droit dans le ciel, ne doit-il pas sa force à ses six ailes[649] ? Mais plantez-les sur le dos d'une tourterelle, et elle sera écrasée par leur poids.

[12] Le tonnerre vibrant dans le ciel, les vents s'assemblant dans les montagnes, les nuages se dispersant aux orients, la pluie roulant vers les plaines, tout cela n'est-il pas en travail ?

[13] Alors que le Duc Wu de Wei descendait avec Wu Qi le fleuve de l'ouest, il loua la sécurité apportée à son royaume par ces barrières naturelles que sont le fleuve et la montagne. Wu Qi déclara : « L'important est la puissance morale, et non les barrières. » [650]

Quelle belle parole ! Si Wu Qi avait su s'en inspirer à chaque fois qu'il renforça les armées, alors même un Duc de Tai n'aurait pu le surpasser ![651]

[14] – Etaient-ils vraiment des trésors ces neuf tripodes auxquels les Zhou donnaient tant de valeur ?

– Ils étaient des trésors en tant qu'objets rituels. La valeur d'un objet rituel attend les hommes.

[15] Après les Ducs Huan de Qi et Wen de Jin et jusqu'à la constitution de l'empire Qin, il n'y a rien de bon à observer.

– S'il n'y avait rien de bon chez les Qin, comment auraient-ils pu fonder un empire ?

– Quand je dis observer, il s'agit d'observer la force morale, mais s'il s'agit d'observer la force militaire, alors depuis l'ouverture du monde, nul n'a été aussi fort que Qin.

[16] – Le pays de Lu a beau avoir employé les lettrés, cela ne l'a pas empêché d'être dépecé[652]. Pourquoi ?

---

[648] C'est le phénix des régions de l'ouest. Cf. *supra*, VI, 16.

[649] Ces six ailes sont probablement une allusion aux six Classiques établis par Wang Mang, en ajoutant un Classique de la musique aux cinq Classiques déjà reconnus.

[650] Cf. SJ 65/2166 :「美哉乎山河之固，此魏國之寶也 !」起對曰 :「在德不在險。」

[651] Duc de Tai 太公 ou Duc Wang de Tai 太公望 : membre du clan Jiang 姜, il se rallia au roi Wen et contribua à la fondation des Zhou en dirigeant les campagnes militaires. Il fut ensuite fieffé à Qi 齊.

– Car Lu n'a pas su employer les lettrés. Autrefois, lorsque le Duc Ji[653] fut employé par les Zhou, tous entre les quatre mers furent en paix et n'arrêtèrent leurs chars qu'à la capitale[654]. Lorsque Confucius fut employé par le pays de Lu, les hommes de Qi furent saisis de respect et rendirent les territoires envahis[655]. En fait, Lu n'a pas su employer de vrais lettrés. S'il l'avait su, il n'aurait eu aucun ennemi dans le monde, comment a fortiori aurait-il été dépecé ?

[17] Pour traverser la mer et ses hautes vagues, il faut la force du navire de guerre. Mais si l'équipage est dépourvu de gouvernail, à quoi bon un si grand navire ?

[18] – Un char qui verse sur un obstacle, un navire qui coule dans les flots, peut-on encore les sauver ?

– Non.

– Alors quelle utilité a la sagesse ?

– Il faut user de la sagesse avant de verser ou de couler. Se mettre à rechercher des fourrures pour se couvrir alors que les grands froids sont déjà arrivés, n'est-ce pas trop tard ?

[19] Diriger un pays, n'est-ce pas comme mener un bateau ? C'est lorsque le bateau vogue paisiblement que les hommes y sont en paix.

[20] « Si par sa bienveillance on met en avant ceux qui sont plus bas, le peuple oubliera sa mort[656], si par sa loyauté on protège ceux qui sont plus haut, le souverain s'en souviendra. Celui qui sait se mettre en retrait, les autres le pousseront vers l'avant. Celui qui sait se mettre en bas, les autres l'élèveront vers le haut. » Que cette parole est juste ![657]

---

[652] L'interlocuteur ferait référence au règne du Duc Miao de Lu 魯繆公, sous lequel furent employés d'illustres confucéens, notamment Zisi 子思 et Gongyi Xiu 公儀休. Or, ce fut précisément à cette époque que le pays de Lu fut amputé de nombreux territoires par le royaume voisin de Qi, tandis qu'il était également menacé à l'ouest par le royaume de Qin et au sud par le royaume de Chu.

[653] Ji 姬 est le nom de clan des Zhou. Il s'agit donc ici de l'autre nom du Duc de Zhou, frère du roi Wu. A la mort de celui-ci, son héritier, le roi Cheng, monta sur le trône alors qu'il était encore très jeune. La dynastie Zhou était encore fragile et le Duc, craignant que des partisans de l'ancienne dynastie Yin ne profitent de la situation, décida d'exercer la régence jusqu'à ce que Cheng soit en âge de régner réellement.

[654] C'est-à-dire qu'ils se rendirent en toute hâte à la capitale pour manifester leur attachement à la nouvelle dynastie.

[655] Selon la biographie de Confucius dans le *Shiji*, il fut employé par le souverain de Lu et l'accompagna dans une rencontre diplomatique avec le souverain de Qi. Pendant cette rencontre, Confucius parvint à défendre le souverain de Lu par la seule autorité du rituel. Le souverain de Qi craignit de paraître peu civilisé et rendit des territoires qu'il avait annexés à Lu.

[656] Cf. *Yijing.* Hexagramme *dui* 兌.

[657] L' expression est la même que LY XIII, 11 : « Le maître dit : "'Si des hommes excellents servaient leur pays durant cent ans alors il serait possible de faire disparaître la violence et le meurtre.' Que cette parole est juste !" »

[21] – Lorsque Sang Hongyang[658] établit le monopole sur les profits, le gouvernement eut suffisamment de recettes. Ne devrait-on pas remettre en place ce monopole[659] ?

– Il en est comme d'un père et d'un fils : si pour servir le père, on fait peser le monopole sur le fils, c'est lâcher la bride au profit tout en nuisant au fils. La déclaration de Bu Shi [à propos de Sang Hongyang] n'était-elle pas très secourable[660] ?

[22] – Si l'on s'accordait aux lois de Qin, mais en les rendant plus claires, est-ce que l'on parviendrait aussi à établir la paix dans l'empire ?

– Comparez cela à une cithare donnant les accords de Zheng et de Wei. Si vous demandiez même au grand musicien Kui[661] de l'accompagner, vous ne parviendriez pas pour autant au chant de paix *Xiao Shao*[662].

[23] – Est-ce utile de tenir embrassés les textes des Zhou alors que l'on vit à l'époque des Qin ?

– Lorsque l'on vit une saison glacée, les fourrures de zibeline et de renard ne nous apportent-elles pas de la chaleur ?

– On peut tout aussi bien se réchauffer près du feu ou se plonger dans une eau brûlante, prendre la chaleur dans la chaleur[663] !

– Quelle chaleur que celle-là ? Un moment après, et le froid revient.

---

[658] Cf. *Shiji*, chap. « Ping zhun shu 平準書» : fils d'un grand commerçant de Luoyang, Sang Hongyang se fit remarquer par sa capacité à calculer de tête sans s'aider des fiches de calcul. Il occupa rapidement une place importante et sous le règne de Han Wudi mit en place une politique des monopoles sur le sel et le fer. Enhardi par le succès de ses mesures, il chercha à renforcer son pouvoir à la Cour, et complota avec Shangguan Jie contre l'homme fort du moment, le général Huo Guang. Il fut condamné à mort avec son clan. Dans le *Yantielun*, il est confronté à des « lettrés », notamment sur la question des taxes pesant sur les paysans.

[659] Le monopole d'État sur le sel et et le fer fut établi en 119 av. J.-C. (sous le règne de l'empereur Wu) mais fut supprimé moins d'un siècle plus tard.

[660] Bu Shi 卜式 était un farouche opposant de la politique économique et financière de Sang Hongyang, notamment car elle avait pour conséquence de conduire les fonctionnaires à trafiquer le sel et le fer et à rechercher le profit. Selon Sima Qian, quelqu'un lui demanda un jour ce qu'il fallait faire contre la sécheresse qui sévissait dans l'empire. Il répondit : « Faites donc bouillir Hongyang, et il pleuvra sûrement ». Cette remarque, placée juste avant la conclusion du chapitre « Ping zhun shu » 平準書, semble refléter la position de Sima Qian lui-même.

[661] Musicien mythique de l'époque de Shun.

[662] C'est la musique du souverain Shun, évoquant la paix, lorsque Yao cède le pouvoir à Shun. Cf. LY III, 25 : Le maître dit à propos de la musique de Shao : « Pleine de grandeur et de bonté à la fois », et à propos de la musique de Wu [évoquant la prise de pouvoir du roi Wu par les armes]: « Elle est pleine de grandeur mais elle manque de bonté ». 子謂韶，「盡美矣，又盡善也。」謂武，「盡美矣，未盡善也。」

[663] Li Gui considère cette remarque de l'interlocuteur de Yang Xiong comme une allusion à la destruction des textes ordonnée par le premier empereur Qin.

[24] Il est impossible de rien atteindre en espérant hors de sa saison et en marchant hors de sa Voie.

[25] Les ministres des Qin allaient à l'encontre des lois et des règles des Qin, et ces lois et ces règles elles-mêmes allaient à l'encontre des lois et des règles de l'homme saint, ainsi l'empire Qin s'étant détourné de toutes ses forces de la Voie du ciel et de la terre, le ciel et la terre se sont détournés de l'empire Qin avec autant de force.

Chapitre VIII « Cinq cents ans »

[1] – Est-il vrai qu'un homme saint apparaît tous les cinq cents ans[664] ?

– Yao, Shun et Yu s'étant succédés comme souverains et ministres[665], ils furent contemporains. Wen, Wu et le Duc de Zhou s'étant succédés comme père et fils[666], ils vécurent à la même époque. Mais Tang et Confucius sont tous les deux nés à plusieurs siècles de distance des autres hommes saints[667]. Si l'on observe le passé pour en déduire le futur, alors on ne peut pas même savoir si un homme saint apparaîtra l'année prochaine ou dans mille ans[668].

[2] L'homme saint parvient à imiter le ciel et la terre et à les faire ainsi participer de sa personne[669] !

[3] – L'homme saint a-t-il dû parfois céder à une contrainte ?

– Oui.

– Comment a-t-il cédé ?

– Confucius ne souhaitait pas rencontrer Dame Nanzi, pas plus qu'il ne souhaitait présenter ses respects à Yang Huo. Pourtant il a rencontré celle qu'il ne pouvait pas rencontrer et présenté ses respects à celui qu'il ne pouvait pas respecter, n'est-ce pas deux cas où il a dû céder[670] ?

---

[664] Cf. MZ II B, 13 : 「五百年必有王者興，其間必有名世者。」

[665] Yao céda l'empire à son ministre Yao, puis Yao céda lui-même l'empire à Yu le grand, qui fonda la dynastie Xia en 2207 av. J.-C. selon la chronologie traditionnelle.

[666] Le roi Wu était le fils du roi Wen et le Duc de Zhou fils cadet du roi Wu.

[667] Tang ou Cheng Tang fonda la dynastie Shang en 1765 av. J.-C. selon la chronologie traditionnelle, c'est-à-dire à peu près quatre cent cinquante ans après la fondation de la dynastie Xia par Yu le Grand, et six cent cinquante ans avant la fondation de la dynastie Zhou par le Roi Wu (en 1121 av. J.-C.). Quant à Confucius, il naît environ cinq cent cinquante ans après le Duc de Zhou.

[668] Il est possible de lire ici le refus d'un mode de connaissance prophétique par l'observation du passé, solidaire d'une conception cyclique des temps. Ce mode de connaissance s'est particulièrement appuyé sur le texte canonique des *Printemps et Automnes*. Cf. *Chunqiu fanlu*, Beijing : Zhonghua shuju, p. 96 : « Voici ce que disaient les anciens : "Puisque l'on ne peut connaître le futur, il faut l'observer dans le passé." Or, l'étude des *Printemps et Automnes* consiste en ceci : Rapporter les faits du passé pour éclairer le futur. Cependant elle est difficile d'accès car elle prend forme sur la subtilité des processus célestes ». 古之人有言曰：「不知來，視諸往。」今春秋之為學也，道往而明來者也。然而其辭體天之微，故難知也。

[669] Il ne s'agit pas tant de la correspondance entre le macrocosme et l'homme saint microcosme. C'est plutôt l'homme saint qui s'est fait macrocosme. Ce passage fait écho avec celui qui conclut le chapitre.

[670] Ces deux circonstances sont rapportées dans les *Entretiens*, VI, 28 pour la rencontre avec Dame Nanzi et XVII, 1 pour l'échange de politesses avec Yang Huo. Dame Nanzi était la puissante concubine du Duc Ling de Wei 衛. En XIV, 20, Confucius déplore le peu de compréhension de la Voie par ce dernier. Effectivement, la concubine fut plus tard assassinée par le propre fils du Duc

– Lorsque le Duc Ling de Wei l'interrogea sur le maniement des troupes, pourquoi n'a-t-il pas aussi cédé[671] ?

– Si parfois l'on cède par sa personne, c'est pour mieux élever la Voie. Mais si l'on fait céder la Voie pour mieux élever sa personne, pourrait-on obtenir l'empire grâce à cela qu'il ne faudrait pas le faire.

[4] L'homme saint donne beaucoup de valeur à la Voie et peu de valeur au revenu, l'homme commun donne beaucoup de valeur au revenu et peu de valeur à la Voie. L'homme saint se demande : « Est-ce que cela marche dans la Voie ? ». L'homme commun se demande : « Est-ce que cela augmente mon revenu ? »

[5] Autrefois il y eut deux grands ministres dans les régions de Qi et de Lu mais les annalistes ont perdu leurs noms.

– En quoi furent-ils grands ?

– Lorsque Shusun Tong[672] souhaita établir des règles dans la relation entre souverain et ministres, il recruta des lettrés à Qi et à Lu, mais deux d'entre eux s'y refusèrent[673].

– S'il en est ainsi, Confucius ne fut-il pas dans l'erreur en s'engageant auprès des feudataires de son époque ?

– Confucius s'était engagé ainsi pour son propre usage. Mais celui qui se soumet soi-même pour suivre les hommes de son temps aura beau disposer de règles et de cordeaux, comment obtiendra-t-il quoique ce soit à leur usage !

[6] – Est-ce que les seigneurs de son époque savaient que Confucius était un saint ?

Ling, et après la mort du Duc, son fils et son petit-fils (qui avait été nommé héritier à la place du meurtrier) se disputèrent le trône avec acharnement. Yang Huo était intendant de la famille Ji, l'une des trois grandes familles qui contrôlaient le pouvoir à la place du souverain fantoche de Lu. Il parvint à prendre le contrôle du clan Ji grâce auquel il espérait prendre le pouvoir sur l'ensemble du royaume de Lu.

[671] Il s'agit ici non plus de démonstrations de respect exigées par les puissants du moment, mais d'une situation d'enseignement. Cf. LY XV, 1 : « Le Duc Ling de Wei interrogea Confucius sur le maniement des troupes. Confucius répondit : "J'ai quelque connaissance de ce qui se rapporte aux rituels. Mais quant aux affaires militaires, je ne les ai jamais étudiées." Le lendemain, il quitta le royaume de Wei. » 衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣，軍旅之事，未之學也。」明日遂行。

[672] Cf. SJ 99 / 2720 : Shusun Tong, après avoir servi l'empire Qin comme « lettré au vaste savoir », se mit au service de Xiang Liang puis de Liu Bang, le futur fondateur des Han. Celui-ci ne pouvant supporter d'avoir dans son champ de vision un lettré (les lettrés portaient un vêtement particulier), Shusun Tong se « défroqua » et endossa les vêtements du royaume de Chu, pays d'origine de Liu Bang. Voyant que celui-ci s'inquiétait des déportements de son entourage, il lui proposa de mettre en place un ensemble de codes et de règles de comportement inspiré à la fois de la tradition confucéenne et des règles de la Cour de l'empire Qin.

[673] Cet épisode qui eut lieu au début du règne de Gaozu, premier empereur des Han, est relaté dans le SJ 99 / 2722.

– Oui.

– S'ils le savaient, pourquoi ne l'ont-ils pas employé ?

– Ils en étaient incapables.

– Pouvez-vous m'expliquer comment il est possible de connaître un homme saint sans être capable de l'employer ?

– Car l'employer implique de le suivre. Or, le suivre, c'est abandonner ses habitudes, aller contre sa pente, « renflouer » ses défauts, renoncer à ses capacités. Ils en auraient été complètement troublés. Sauf un très grand, qui donc aurait pu l'employer ?

[7] – Lorsque Confucius comprit que sa Voie ne serait pas pratiquée, où l'emmena-t-il ?

– Vers les hommes de bien des époques suivantes[674].

– Si un marchand procédait ainsi, ne serait-ce pas une perte ?

– L'homme du commun recherchant toujours plus de profit immédiat, la perte vient plus tard. L'homme saint recherchant toujours plus de perte, le profit vient ensuite[675]. Sans confusion il contient les Cent Saints Souverains, sans honte il recouvre le ciel et la terre. Parmi les êtres doués de paroles, aucun ne le dépasse. Sa valeur sans concurrent, sa richesse sans pair, quel profit est plus grand que celui-là ?

[8] – La Voie de Confucius ne pouvait-elle pas être « rapetissée » [676] ?

– La rapetisser c'est détruire sa sainteté. Comment aurait-il pu faire cela ?

– A quoi bon alors avoir quitté son pays[677] ?

– Parce qu'il chérissait chaque jour.

– Il est parti car il chérissait chaque jour, qu'est-ce que cela veut dire ?

---

[674] Cf. HS p. 3578. Le poème intitulé « Jie nan » écrit par Yang Xiong pour défendre son *Taixuan* rattache cette attente de Confucius à l'écriture même du *Chunqiu* : « En écrivant le *Chunqiu*, Confucius espérait le regard rétrospectif des hommes de bien ». 孔子作春秋，幾君子之前賭也。 Confucius est ici rapproché du musicien espérant l'oreille sympathique. Cette espérance implique un « délai » au contraire du joueur de cithare qui, se démenant sur ses cordes, obtient un succès « immédiat » (不期).

[675] 利 *li*, désigne à la fois le profit dans le domaine marchand et le tranchant (aiguisé par opposition à émoussé), notamment dans le domaine de la persuasion. Les deux sens ont en commun de désigner un certain rapport entre présent et futur : le marchand doit se dépêcher de vendre sa marchandise avant qu'elle ne perde de sa valeur et celui qui tente de persuader quelqu'un doit le faire immédiatement, ainsi dans ces deux domaines tout délai représente une perte.

[676] Dans le *Shiji*, chap. « Kongzi shijia », c'est le disciple Zigong qui demande si l'on peut rapetisser la Voie du maître.

[677] Pourquoi avoir quitté le pays de Lu, puisque de toutes façons il ne pouvait pas adapter sa Voie aux dimensions de son époque ? Cet événement est rapporté dans le LY XVIII, 4. Comme dans le passage 5, le problème est celui de comprendre comment Confucius mêlait intransigeance et adaptation.

– A cause de l'arrivée d'un groupe d'esclaves, le prince ne tient plus conseil et les remontrances sont sans effet. Hélas je ne suis pas friand de ce spectacle : regarder à contre-coeur, impuissant, assis et repu[678]. De ce point de vue, le maître chérissait bien chaque jour.

– L'homme de bien doit-il aussi chérir chaque jour ?

– L'homme de bien désire mettre en pratique son sens du juste lorsqu'il est engagé, et désire éclairer sa Voie lorsqu'il est retiré. A servir sans répugnance et enseigner sans se lasser, comment aurait-il assez de jours ?

[9] – « Ceux qui suivront la dynastie des Zhou, même dans cent ans pourront être connus. »[679] Les Qin ont déjà pris la suite des Zhou, et pourtant ils n'ont pas gouverné selon les rites des Xia, cela ne signifie-t-il pas que [ces paroles] étaient infondées ?[680]

– Les paroles de l'homme saint sont le ciel. Le ciel dérive-t-il ? Ceux qui ont pris la suite des Zhou n'ont pas encore désiré la grande paix, et s'ils l'ont désirée tout en abandonnant [la Voie] pour en suivre une autre, aussi bien n'y avait-il aucun accès [681].

[10] L'éclat rougeoyant du soleil fait l'usage de la multitude des yeux. La Voie immense de l'homme saint fait l'usage de la multitude des coeurs[682].

[11] – Le ciel et la terre sont continus et simples, et l'homme saint prend modèle sur eux. Pourquoi donc les cinq Classiques sont-ils si divers et dispersés ?

– Diversité et dispersion sont sûrement ce par quoi peuvent se produire continuité et simplicité. Celles-ci une fois produites, à quoi bon la diversité ? À quoi bon la dispersion ?

[12] – L'homme saint n'apporte rien au vulgaire.

– Ce que les hommes de notre temps apportent, c'est du grain aux greniers. Puis le grain est emporté et le grenier vidé. Confucius est une lumière prodigieuse qui, à la fois petite et grande, porte à l'accomplissement le petit et le grand. Elle baigne tout, montagnes,

---

[678] Toute cette réponse serait une citation de Confucius d'origine inconnue mais qui semble relativement ancienne du fait de l'usage de 正 pour 政.

[679] L'interlocuteur cite un passage des *Entretiens*, avec une variante par rapport à la version actuelle : 其或繼周者，雖百世可知也。(LY II, 23).

[680] La question se réfère à une interprétation cyclique du passage des *Entretiens* sur l'évolution des rites. D'après le *Lunyu jishi*, il semble que cette interprétation se soit imposée relativement tôt, ainsi dans le commentaire de Ma Rong. Elle est en tout cas dominante sous les Han, sauf chez Zheng Xuan : cf. J. MAKEHAM, « The Earliest Extant Commentary on *Lunyu* : *Lunyu zheng shizhu* », *T'oung pao* n° 83/4-5 (1997), p. 288.

[681] La suite de la réponse met l'accent sur l'activité humaine (欲 *yu* et 用 *yong*) ce qui semble signifier que le ciel n'est rien sans l'action des hommes. Cf. FY VIII, 13 : l'homme saint observe le ciel par les hommes.

[682] Ici, c'est la lumière qui fait l'usage et non le vide latent, tel que cela avait été affirmé par le *Laozi* (chap. 11 et 12).

fleuves, collines, arbres, oiseaux et bêtes. Mais que peut faire cette lumière prodigieuse pour ceux qui n'en usent pas ?

[13] – L'homme saint pratique-t-il la divination du ciel ?

– Oui, c'est bien du ciel[683].

– S'il en est ainsi, en quoi diffère-t-il de l'astrologue ?

– L'astrologue observe les signes célestes mais sa divination porte en fait sur le domaine humain, alors que l'homme saint observe les signes humains et sa divination porte sur le domaine céleste.

[14] – Que pensez-vous des deux spécialistes des étoiles, Gan De et She Shen[684] ?

– Ce qui importe est la puissance morale et non la configuration des étoiles. Si la puissance morale est élevée, les étoiles n'en sont que l'ombre portée. Mais si c'est les étoiles qui sont élevées, la puissance morale n'est plus que leur ombre portée[685].

[15] Quelqu'un pose une question sur le grand homme[686].

– C'est celui qui n'agit pas dans la petitesse.

– Qu'entendez-vous par petitesse ?

– Agir à l'encontre du sens rituel et du juste.

---

[683] 占天也 : Dans certaines éditions, le caractère *ye* 也 est remplacé par *di* 地. Cette réponse difficile à interpréter indique peut-être déjà l'ambiguïté du terme *zhan* 占 qui désigne à la fois l'observation des signes et la divination sur laquelle elle débouche. Cette ambiguïté est ensuite levée par Yang Xiong, qui désigne les affaires humaines comme objet d'observation et le ciel comme objet de divination.

[684] Gan De et She Shen, contemporains de Mengzi, sont considérés comme les pionniers de l'astronomie positionnelle (notation de la position des étoiles) : Selon le « Qi Lu 七錄 », Gan De serait originaire du royaume de Chu et aurait rédigé un *Tian wen xing zhan* 天文星占 en huit volumes et She Shen, originaire du royaume de Wei, aurait rédigé un *Tian wen* 天文 en huit volumes également. Sima Qian, dans son chapitre sur l'astronomie, le « Tian guan shu » 天官書 (p. 1344), considère que les ouvrages d'astronomie de cette époque sont confus en raison de l'instabilité politique dans laquelle vécurent leurs auteurs : « ...les sujets et les souverains furent tous plongés dans la désolation ; en ce temps, l'examen des présages favorables ou défavorables et l'observation des étoiles et des vapeurs furent faits d'une manière encore plus hâtive (...). Alors (Yin) Gao, Tang (Mei), Gan (De) et She (Shen), en tenant compte des événements dont ils étaient contemporains, rédigèrent leurs livres et leurs commentaires ; aussi leurs augures et leurs démonstrations sont-ils confondus et mêlés comme le riz et le sel » (trad. De CHAVANNES).

[685] Ou bien : Si on élève la puissance morale, on regarde les étoiles comme une ombre (un reflet de la paix qui règne dans le pays). Mais si on élève les étoiles (au rang de signes premiers dans la compréhension politique), alors on regarde la puissance morale comme une ombre (un simple reflet de la configuration des étoiles). Yang Xiong suggère une sorte d'exclusion réciproque entre deux modes d'interprétations des transformations sociales et politiques.

[686] Cette notion vient du *Mengzi* et du *Zhouyi* (乾文言).

[16] Les paroles du saint sont aussi lointaines que le ciel. Les paroles du sage sont aussi proches que la terre.

[17] Ce son cristallin « long-ling », n'est-ce pas la matière même du jade[687] ?

[18] Les paroles de l'homme saint sont l'oeuvre d'une langue de flèche[688], ses écrits sont l'oeuvre d'un pinceau de rectitude. On écoute ses paroles et on lit ses écrits sans jamais en épuiser le sens.

[19] La plupart des hommes des Zhou marchaient bien, la plupart des hommes des Qin trébuchaient. Les premiers marchaient bien car ils avaient – une voie, les seconds trébuchaient car ils n'avaient pas – de voie. Les lettrés des Zhou étaient respectés, ceux des Qin méprisés. Les lettrés des Zhou étaient libres, ceux des Qin contraints.

[20] Lorsque la lune n'est pas encore pleine, son éclat croît à l'ouest. Après la pleine lune, son éclat décroît à l'est, n'est-ce pas car elle fait face au soleil[689] ?

[21] L'arc vermillon et la flèche noire[690], cela ne signifie pas que l'on a [la Voie][691].

[22] Ecouter attentivement sa propre époque, regarder lucidement vers le bas, il n'est pas de miroir plus fidèle que celui-là[692].

---

687 Cf. FY I, 4 qui d'une autre manière souligne aussi l'intimité entre la substance du jade et son usage, ainsi l'ornementation ou la percussion musicale.

688 Cette expression semble s'opposer à l'expression « langue affûtée » 利口 souvent appliquée aux spécialistes de la persuasion.

689 L'étymologie donnée par le *Shuowen jiezi* pour le caractère *wang* 望 (jour de la pleine lune, où soleil et lune se font face) glose sur la clef du ministre pour établir une comparaison entre ministre/lune et souverain/soleil. Compte tenu du passage suivant, il pourrait effectivement s'agir ici d'une comparaison de cet ordre. Cela signifie en tout cas que la lune ne diffuse pas sa propre lumière mais qu'elle reflète celle du soleil.

690 L'arc vermillon et la flèche noire font partie des « neuf présents » (九賜) que le souverain offre à son plus grand ministre. Ils furent offerts à Wang Mang en 5 apr. J.-C., événement qui est à la fois à l'apogée de sa carrière de ministre et à la veille de sa régence, où il commença à arborer non plus ces signes de l'excellence du ministre, mais les signes de l'autorité impériale : Cf. HS p. 4075. Ce glissement est permis par l'idée très répandue à la Cour que la dynastie des Han touche à sa fin (selon la conception cyclique des cinq agents), et que le moment est donc peut-être venu d'une passation pacifique du pouvoir (selon le cycle d'engendrement proposé par Dong Zhongshu contre le cycle de destruction) entre le souverain et son meilleur ministre à la manière de Yao et Shun. L'arc vermillon donne son nom à un poème du *Shijing*, qui décrit justement la valeur donnée à ce présent, s'exprimant par la tenue d'un banquet et suscitant aussi la joie discrète de celui qui le reçoit : Cf. section *Xiao ya*, « Tong gong 彤弓 » : « L'arc vermillon est détendu, je le reçois et le conserve précieusement. J'offre un banquet à mes hôtes, au plus profond de mon coeur j'apprécie ce présent ». 彤弓弨兮，受言藏之。我有嘉賓，中心貺之。

691 Nous interprétons ici l'expression « 有之 » de la même manière que dans le passage 19 du même chapitre.

[23] – Comment peut-on susciter le respect par ses actions ?

– En respectant les autres.

– Comment peut-on susciter le mépris ?

– Par mépris des autres. Susciter le respect ou le mépris ne provient que de soi-même.

[24] – Les rituels sont si difficiles qu'il faut forcer notre époque à les adopter.

– Ils sont difficiles, c'est pourquoi ils permettent de forcer notre époque. S'asseoir accroupi ou les jambes ballantes, mâchouiller des fruits comme les enfants à chignon, il n'y a certes rien là de forcé[693]. Spontané et forcé[694], lorsqu'on parvient à l'accomplissement, ne font plus qu'un.

[25] Voyez l'arc tendu.

Détendu, il n'a rien perdu de son excellence.

– Que voulez-vous dire ?

– Tout est dans son armature[695].

[26] Les digues d'un fleuve, le moule d'un vase nous montrent la supériorité de l'enseignement par le rituel.

[27] C'est après avoir construit un édifice[696] que l'on comprend la résistance des planches portantes.

[28] Zhuangzi et Yang Zhu sont relâchés en étant dépourvus de toute règle, Mozi et Yanzi prônent l'économie en rejetant l'esprit rituel, Shen Buhai et Han Feizi cultivent la crainte aux dépens de toute civilisation, Zou Yan produit des discours ampoulés mais qui ne sont pas dignes de confiance.

[29] La matière de l'homme saint est le ciel et la terre. Ensuite, les montagnes et les collines, les fleuves et les sources. Ensuite, les oiseaux et les bêtes, les plantes et les arbres.

---

[692] Ce passage pourrait avoir été écrit en pensant à l'usage des présages par Wang Mang, au détriment de l'observation de la situation présente.

[693] C'est-à-dire aussi aucune possibilité de concilier forcé et spontané.

[694] 性 *xing* et 彊 *qiang* est à rapprocher du couple « détendu » (弛) et « tendu » (張) apparaissant dans le passage suivant.

[695] L'armature est d'abord la structure extérieure qui permet de donner forme à l'arc. Puis elle est intériorisée par la mémoire du bois.

[696] 經營 *jing ying* : La préparation et la construction d'un édifice symbolisent dans les *Odes* le geste souverain.

Chapitre IX « La prescience »

[1] La prescience, comme elle est proche du divin !

– Qu'est-ce que la prescience ?

– Je ne sais pas. Celui qui saurait quelle en est la méthode, ce serait comme s'il lui suffisait de regarder pour qu'apparaissent avec éclat le subtil, l'infime, le ténu[697].

[2] Ce qui est facile un jour avant le premier jour devient difficile le jour d'après.

[3] – Comment mettre le pays en ordre ?

– Que la décision politique soit droite.

– Comment y arrive-t-on ?

– La racine de la décision politique, c'est la personne. Si la personne est droite, sa décision le sera aussi.

[4] – Quel est le plus crucial lorsque l'on mène une politique ?

– L'attachement et l'aversion[698].

– Qu'entendez-vous par là ?

– Autrefois, lorsque le Duc de Zhou partit en expédition vers l'est[699], les quatre orients furent pacifiés[700], lorsque le Duc de Shao partit en inspection, le peuple conserva l'abondante ramée du Gantang[701]. Tel était l'attachement que tous deux suscitaient ! Lorsque le Duc Huan de Qi voulut seulement traverser le royaume de Chen,

---

[697] Les trois termes utilisés sont de sens très proche, désignant le fil de soie le plus ténu, presque transparent, lorsqu'il vient d'être produit par le ver à soie. L'usage inhabituel de ces trois caractères pourrait indiquer la présence d'une expression ancienne.

[698] L'opposition de ces deux notions provient de la tradition *Gongyang*. Le terme 勩 *yi* traduit ici par « aversion » implique aussi l'idée de lassitude, d'abandon, c'est pourquoi nous traduisons le terme opposé par « attachement » compris comme une affection qui perdure (à travers la conservation d'un arbre et la composition d'une ode dont le titre est le nom de cet arbre : voir notes suivantes).

[699] A propos des expéditions du Duc de Zhou, cf. *Xunzi*, chap. « Wang zhi 王制 » : « Lorsque le Duc de Zhou partit en expédition vers le sud, les pays du nord se plaignèrent : "Pourquoi ne vient-il pas seulement chez nous ?" Et lorsqu'il partit en expédition vers l'est, les royaumes de l'ouest se plaignirent à leur tour : "Pourquoi nous fait-il passer en dernier ? " »

[700] Cf. *Shijing*, section *Bin Feng* 豳風, poème « Po fu 破斧 » : 周公東征，四國是皇.

[701] Cette expression est tirée du *Shijing*, section *Shaonan* 召南, poème «Gan Tang 甘棠» : « L'abondante ramée du Gantang / Ne l'élague pas, ne l'émonde pas / Car le Duc de Shao aime s'allonger à son ombre ». 蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所茇。Ce poème est traditionnellement interprété comme l'expression de la reconnaissance envers le Duc de Shao, qui prenait garde au cours de ses voyages et inspections de ne jamais déranger les activités du pays où il s'arrêtait, préférant se reposer sous un arbre à l'extérieur de la ville.

celui-ci préféra laisser emprisonner Yuan Taotu plutôt que de le laisser passer[702]. Telle était l'aversion qu'il suscitait ! Oh ! Celui qui gouverne doit seulement examiner le partage entre attachement et aversion !

– Comment apparaissent attachement ou aversion ?

– Si les vieillards sont traités en vieillards et les orphelins en orphelins, si les malades sont soignés et les morts enterrés, si les hommes ont un champ à cultiver, et les femmes de la soie à tisser, voilà l'attachement[703]. Si les vieillards sont négligés et les orphelins maltraités, si les malades sont seuls et les morts laissés sans sépultures, si les champs sont en friche et les métiers à tisser vides, voilà l'aversion.

[5] Gouverner, chaque jour de nouveau[704].

– Pourquoi « chaque jour de nouveau » ?

– Il s'agit de mettre à profit la générosité, de se réjouir du juste, d'inspirer le respect par sa renommée et d'attirer à soi par sa grandeur. Faire tout cela dans la dilatation, c'est ce que j'appelle « chaque jour de nouveau ».

[6] – Quelle calamité menace le peuple ?

– Le peuple connaît en fait trois calamités.

– Quelles sont ces trois calamités ?

– Que le pouvoir central soit bon mais ses représentants mauvais, c'est une première calamité. Que les représentants soient bons mais que le pouvoir soit mauvais, c'est une deuxième calamité. Et la troisième est que le pouvoir et ses représentants soient également mauvais. Alors les bêtes sont nourries avec les vivres destinés aux hommes, les édifices sont revêtus des tissus destinés aux hommes. Les paysans n'ont pas assez du jour et les tisseuses pas assez de la nuit. Cela s'appelle un pouvoir néfaste.

[7] L'homme saint donne une expression à sa substance[705]. Le char et le vêtement lui donnent de l'éclat, les couleurs l'illuminent, les chants et la musique l'élèvent, le

---

[702] Le Duc Huan de Qi, en expédition militaire contre le royaume de Chu, voulait prendre un raccourci par le royaume de Chen. Mais l'armée du Duc hégémon était si renommée pour ses méfaits que Yuan Taotu, le souverain de Chen, préféra prendre le risque de tromper le Duc Huan en lui faisant suivre une mauvaise route plutôt que de la laisser traverser son territoire. Il fut arrêté et enfermé. Le Duc Huan fut critiqué pour n'avoir pas amélioré son armée, et s'être contenté de faire châtier Yuan Taotu.

[703] La subsistance économique du peuple est déjà placée au centre des préoccupations politiques par Mengzi. Cela seul suscite l'attachement du peuple au souverain, et non la gloire des conquêtes militaires ; de plus, ce souci pour la subsistance économique doit bien partir du souverain et non être laissé aux subalternes (pouvoirs locaux), le souverain ne devant pas se contenter d'endosser le rôle d'un chef militaire. Cf. FY IX, 6.

[704] 日新 : expression du Classique des Documents. Cf. les conseils de Zhong Hui (仲虺之誥) et de Yi Yin (咸有一德).

Classique des Poèmes et le Classique des Documents l'éclairent. Si les vases rituels ne sont pas exposés, si les jades et les tissus ne portent aucune disctinction, si les tambours et les cithares ne résonnent pas, alors je n'ai aucun moyen de reconnaître l'homme saint.

[8] – Utiliser les règles établies par les hommes saints du passé pour gouverner le monde présent, n'est-ce pas comparable à vouloir accorder une cithare tout en ayant fixé son chevalet ?

– Oui.

– A une époque où les souverains sages sont rares et les médiocres nombreux, garder tout seul la Voie de Confucius, c'est, pire encore, être figé dans la laque.

– La règle de l'homme saint n'a jamais cessé de traverser croissance et déclin : autrefois, lorsque Yao régna sur le monde, il mit en place le grand principe puis le décret fut donné à Shun et à Yu[706]. En revanche, les souverains Xia, Yin et Zhou donnèrent le trône à leurs fils, quel immense changement[707] ! Tang et Yu éclairèrent (le peuple) par l'usage des châtiments symboliques[708], alors que sous Xia Hou, il y avait trois mille sortes de châtiments corporels, quel immense changement ! Yao se rapprocha des neuf peuples et s'accorda avec les dix-mille royaumes, alors que Tang et Wu lancèrent une expédition pour soumettre les quatre orients. De ce point de vue, quel immense changement ! La civilisation par les rites et la musique aussi bien que les expéditions militaires devaient provenir du fils du ciel[709], mais à l'époque des Printemps et Automnes, ce sont les hégémons Qi et Jin[710] qui exercèrent en réalité ce pouvoir, quel immense changement !

---

[705] Comme dans le FY II, 6, l'homme saint se caractérise par l'éclat et non par l'abondance de son ornement. Cet éclat manifeste l'accord entre la consistance et l'expression du *shengren* et révèle les reliefs, les couleurs, les valeurs.

[706] La transmission n'était donc pas héréditaire.

[707] Ce que nous traduisons ici par « changement » est littéralement « ce qui n'est pas fixé ».

[708] Expression provenant du Classique des Documents, chapitre « Gao Yao mo ».

[709] Cette prééminence du souverain Zhou sur les princes feudataires, aussi bien pour les affaires civiles que militaires, est un trait caractéristique de la dynastie des Zhou occidentaux, mais elle est battue en brèche à l'époque des Printemps et Automnes, où s'affirme la domination des princes feudataires. Dans les *Entretiens*, Confucius réaffirme la valeur de la dynastie Zhou (LY XVI, 2), tout en reconnaissant l'oeuvre de grands princes feudataires comme le Duc Huan de Qi, qui parviennent à rétablir sous leur autorité une paix relative entre les différents royaumes (LY XIV, 15-17). Cette ambivalence envers le Duc Huan de Qi se retrouve dans le *Fayan* : voir les passages VII, 15 (les Ducs Huan de Qi et Wen de Jin sont les seuls souverains qui valent d'être observés dans les époques précédentes) et IX, 4 (le Duc Huan de Qi n'a pas su s'attirer l'affection du peuple).

[710] Selon certains commentaires, l'expression « 實與 » provient de la tradition *Gongyang* et désigne alors une « approbation en réalité », couplée avec une « absence d'approbation dans l'expression (le texte) » (文不與). Ces deux notions sont utilisées à plusieurs reprises pour expliquer le rapport complexe de Confucius au Duc Huan de Qi, qui outrepassa son rôle de prince feudataire, mais qui, dans le même temps, ne faisait que prendre un pouvoir laissé vacant et surtout put mettre ainsi un terme aux luttes entre les différents royaumes. Ce jugement ambivalent du Confucius du *Gongyang zhuan* reflète peut-être une époque de transition où coexistent le souvenir de l'ancien système dont le fils du ciel, c'est-à-dire le souverain des Zhou, assurait la cohésion et l'absence contemporaine de toute réelle légitimité politique, qui se manifeste par des luttes de pouvoir entre les royaumes et à l'intérieur même de chaque royaume. En l'absence d'un véritable souverain, Confucius approuverait,

[9] – Celui qui gouverne les hommes doit absolument étudier les Règles et les Ordonnances[711].

– Pour gouverner l'homme de bien doit tendre la corde maîtresse et le fil de chaîne[712] et prêter attention à l'enseignement civilisateur. S'il dirige par l'humanité, alors ceux en bas ne se trahiront pas. S'il arrive avec modestie, alors ceux en bas ne se voleront pas. S'il s'approche avec droiture, alors ceux en bas ne se tromperont pas. S'il s'exerce avec le rituel et le sens du juste, alors ceux en bas montreront leur valeur et leur retenue. Voilà ce qu'il convient d'étudier pour un homme de bien. Si quelqu'un contrevient aux règles, le Directeur des peines est là pour ça[713].

[10] Quelqu'un se désole du désordre.

– La corde maîtresse et le fil de chaîne.

– Que peuvent-elles y faire ?

– Pour le grand, il faut faire une corde maîtresse, pour le petit un fil de chaîne. Si la corde maîtresse ne joue pas son rôle, pas plus que le fil de chaîne, vous pourrez avoir un grand filet, comment ferez-vous pour avoir une seule maille correcte ?

[11] – Lorsque le royaume de Qi obtint les services de Yiwu (Guan Zhong), il imposa sa domination, cependant Confucius qualifia Guan Zhong d'homme de peu d'envergure[714]. Qu'est-ce alors qu'être de grande envergure ?

– La grande envergure n'est-elle pas comparable à la règle et au cordeau ? Elle consiste à s'ordonner soi-même avant d'ordonner les autres.

---

avec retenue dans la formulation, les tentatives du Duc Huan de Qi et de son ministre Guan Zhong pour établir une paix relative, en lançant des expéditions militaires (normalement prérogatives du fils du ciel) contre les royaumes qui brisent les traités d'alliance et envahissent leur voisin.

[711] *Lü* (règle) et *ling* (ordonnance) semblent faire référence ici à des ouvrages qui se sont développés au cours des Han antérieurs. Au début des Han, Xiao He avait composé les *Règles*, qui comptaient neuf paragraphes (章 *zhang*). Sous le règne de l'empereur Wu, Zhang Tang entre autres fut chargé de composer le *Faling* 法令 et le *Lüling* 律令 qui comptaient 359 paragraphes et distinguaient plusieurs dixaines de milliers de cas (事 *shi*). 13472 cas valaient une condamnation à mort.

[712] 綱 *wang* (corde entourant un filet) et 紀 *ji* (démêler les fils de soie, fil conducteur). Les deux caractères forment une expression unique, décomposée ici en raison du passage suivant. Il s'agit de règles générales qui se différencient, probablement du fait de leur globalité et de leur formulation inspirée de la pensée rituelle, du réseau des règlements et des châtiments, dont nous avons vu qu'il était de plus en plus serré sous les Han antérieurs. Ces derniers s'appuient sur la nomenclature développée par l' « école des formes et des noms » (刑名). La valeur du rituel comme fil de chaîne est à l'inverse affirmée dans des textes comme le *Traité des Rites* 禮記. Cf. WANG Wenjin 王文錦, *Liji yijie* 禮記譯解, chap. 10, p. 318 : « L'homme de bien doit prêter la plus grande attention à sa pratique du rituel, car celle-ci est le fil de chaîne de la multitude. Si le fil de chaîne dévie, la multitude connaîtra le désordre. » 是故君子之行禮也，不可不慎也，眾之紀也，紀散則眾亂。

[713] C'est l'affaire du Directeur des peines (司獄 *siyu*) et non du souverain.

[714] Cf. LY III, 22.

[12] – Qu'est-ce qui importe le plus pour redresser un pays ?

– Se mettre soi-même au travail et y inciter ainsi les autres.

[13] – Pour gouverner, il faut d'abord punir, et ensuite seulement enseigner.

– Vraiment ?! Le ciel fait-il d'abord l'automne, et ensuite seulement le printemps ? Ou bien fait-il d'abord le printemps et ensuite l'automne ?

[14] Quand je vois la marche concertée des chevaux et le chant matinal du faisan, il me semble que la civilisation est possible !

[15] On peut faire observer au peuple la valeur morale, mais pas lui faire observer les châtiments. Lorsqu'il observe la valeur morale, il est pur, lorsqu'il observe les châtiments, il est troublé[715].

[16] Un faux-semblant de dragon pour faire venir la pluie... cela est périlleux !

Le dragon ! Le dragon ![716]

[17] – Qu'est-ce qui donne une consistance au gouvernement ?

– Distinguer le vrai du faux et le faux du vrai. A prendre pour vrai ce qui ne peut être vrai et pour faux ce qui ne peut être faux, le pouvoir politique reste inconsistant.

[18] Ce sont le tonnerre et le vent qui rythment la danse des dix-mille êtres ! Ce sont les ordres et les décrets qui rythment la danse des dix-mille peuples ! Le tonnerre n'est pas uni, le vent ne revient pas[717].

---

[715] Cf. LY II, 3.

[716] Les deux exclamations sont dans la tonalité des *Entretiens*. La première désigne quelque chose de difficile, et peut-être aussi de difficile à supporter pour qui l'observe, la seconde manifeste le souci pour la justesse des noms. Sous les Han antérieurs, les lettrés étaient considérés – ou se considéraient eux-mêmes – comme ayant le pouvoir par certains actes précis de faire venir la pluie. Ainsi les plus grands, comme Dong Zhongshu et plus tard Liu Xin élaborèrent des actes rituels en vue de provoquer la pluie, où le symbole du dragon jouait un rôle central. Huan Tan montre ainsi comment Liu Xin prétendait faire venir la pluie. Cf. SUN Fengyi, *Huanzi xinlun*, p. 23 : « Pour faire venir la pluie, Liu Xin fabriquait un dragon en terre et soufflait dans les tubes musicaux. Toutes les autres techniques étaient aussi mises en oeuvre. Je lui demandai : "Pourquoi fabriquer un dragon en terre pour demander la pluie ?" Liu Xin répondit : "Lorsqu'un dragon apparaît, le vent et la pluie surgissent pour l'accompagner à son arrivée et à son départ. C'est pourquoi j'en ai fait une représentation ressemblante." »

[717] Les commentaires ne donnent pas d'explication très satisfaisante de cette phrase, qu'ils lisent ainsi : « Le tonnerre ne vibre pas qu'une fois, le vent ne se répète pas », opposant *yi* (unique) à *zai* (répété). Un passage du *Xunzi* (chap. IV) nous indique que le lien entre *yi* et *zai* est peut-être d'une autre nature : « C'est en l'unifiant qu'il peut être répété » 一之而可再也 . Nous avons alors tenté de comprendre autrement ce passage en le situant dans son contexte immédiat. Or celui-ci (notamment les passages 17 à 20) est marqué par la répétition de la négation 不 *bu* et par une

[19] L'homme saint se réjouit et se dilate d'accomplir la transformation du monde et d'amener les hommes à prendre l'envergure d'hommes de bien, c'est pour cela qu'il ne suit pas les moeurs ni ne se détourne de la foule. Celui qui suivrait ou se détournerait, serait-il un homme saint ?

[20] Si la femelle n'a pas d'étoffe, ses oeufs n'éclosent pas. Si le souverain n'a pas d'étoffe, ses peuples sont barbares.

[21] – Supposons que vous deviez composer des lois ?
– Je ne vaux pas Hong Gong[718] dans ce domaine.
– Et si vous deviez composer des mémoires au trône ?
– Je ne vaux pas Chen Tang[719].
– Mais que feriez-vous ?
– Il est plutôt nécessaire que les lois ne soient pas de celles que l'on enfreint, et que les mémoires ne soient pas de ceux qui attaquent[720].

[22] Celui qui forge le monde ne réside-t-il pas dans le juste accord ? Trop vif, il éclate, trop doux, il est friable.

[23] Le dragon, caché ou fier, n'a pas trouvé le centre. C'est pourquoi qui dépassant le centre se garde, et qui étant en-deçà s'empresse[721], celui-là est proche du centre !

---

tonalité inquiète et critique, alors que dans les passages 22 à 27, Yang Xiong propose sa conception de l'harmonie politique. Il s'agirait donc ici de la constatation inquiète d'un manque d'unité « en haut » (le tonnerre étant associé au ciel) qui empêche tout renouvellement « en bas » (le vent comme la pluie représentant ce qui se diffuse parmi les êtres).

[718] Sa biographie dans le HS fait partie du chapitre sur les ministres complaisants. Il fut l'un des favoris de l'empereur Yuan, dont il devint le secrétaire. Il était un spécialiste des lois, règlements et précédents.

[719] Chen Tang, qui connaissait bien les lois et avait un grand talent pour présenter favorablement les faits, devint un spécialiste des plaidoiries écrites pour lesquelles il se faisait richement rémunérer. Ainsi il aida Wang Mang à présenter un mémoire pour demander à ce qu'il soit fieffé Duc de Xindu. Il envoya de nombreux mémoires au trône, souvent pour de mauvaises causes. L'empereur l'exila d'abord à Dunhuang puis le fit revenir et il mourut à Chang'an. Après sa mort, Wang Mang lui conféra un titre posthume.

[720] Cf. LY XII, 13 : « Le maître : "J'en vaux certes un autre pour trancher les litiges. Il est plutôt nécessaire de faire en sorte qu'il n'y ait pas de litige." »

[721] La première phrase se rattache aux première et dernière lignes de l'hexagramme *Qian* du *Zhouyi*. La deuxième phrase se rattache aux deux lignes centrales (3^{e} et 4^{e}) du même hexagramme. Cf. *supra* FY VI, 17. Ce passage qui se tisse donc autour du premier hexagramme amène la notion de « centre », qui est elle-même décrite par le premier tétragramme du *Taixuan*. Voir M. NYLAN, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsüan ching*, Albany : State University of New York Press, 1993, p. 84-94.

[24] La Voie de l'homme saint est telle le soleil au zénith[722]. Lorsqu'il ne l'a pas atteint, il n'y est pas encore, lorsqu'il l'a dépassé, il décline.

[25] Un pour dix, c'est le plus juste dans le monde[723]. L'augmenter, c'est entrer en tyrannie, le diminuer, c'est entrer en barbarie[724].

[26] Les champs en neuf parcelles[725] sont de véritables champs. Les châtiments physiques sont de véritables châtiments. Mais ces champs, donnez-les à la multitude pour qu'elle les cultive. Mais ces châtiments, livrez-les à la multitude pour qu'elle les rejette[726].

[27] Si les règles n'apportent aucune limite, alors même des gens du commun possèdent autant de terres que des princes, vivent dans des demeures de princes, se nourrissent et s'habillent comme des princes. Alors, nombreux sont les hommes qui ne peuvent subsister[727].

[28] Gouverner un pays sans pratiquer cette règle, tout en espérant le succès, n'est-ce pas comme compter sans boulier ?

---

[722] Cette description du juste milieu montre qu'il ne s'agit pas d'un vague « entre-deux », mais d'un zénith, moment où l'ombre est la plus courte.

[723] Cet idéal de l'imposition au dixième est une constante dans la réflexion économique confucéenne. Dong Zhongshu, dans un mémoire au trône (intégré dans le chapitre « Shi huo zhi » du *Hanshu*) rappelle la nécessité de ne pas dépasser ce taux : « Dans l'antiquité, les impôts qui pesaient sur le peuple ne dépassaient pas un pour dix, aussi était-il facile de les exiger. Les travaux imposés au peuple ne dépassaient pas trois jours par an, aussi les forces y suffisaient-elles largement. » 古者稅民不過什一，其求易也。使民不過三日，其力易足。 Ici, Yang Xiong met également en avant la nécessité de ne pas être en dessous de ce taux.

[724] Le « barbare » est celui dont l'organisation sociale et politique est excessivement lâche, le « tyran » chinois Jie est celui dont l'organisation politique est excessivement sévère.

[725] Il s'agit du 井田 *jingtian*, terre divisée et répartie sous la forme du caractère « puits » (井), c'est-à-dire en neuf lots égaux, avec un lot central qui est mis en commun. Ce terme désigne également une pratique fiscale raisonnable, qui consiste à prélever seulement un neuvième des récoltes (le fruit de l'exploitation du lot central). Cf. MZ IIIA, 3 : 方里而井，井九百畝；其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事。La mise en place de ce système est l'une des réformes menées par Wang Mang. Cf. H. DUBS, *The History of the former Han Dynasty*, vol. III, p. 506-536.

[726] Cette formulation retourne contre les châtiments eux-mêmes une pratique qui consistait à faire subir au condamné un châtiment physique en public, sur le marché, pour qu'il soit déshonoré devant tout le monde. Cf. *Liji*, chap. « Wang zhi 王制 » : « Que l'homme qui doit être récompensé le soit devant la Cour, afin qu'il soit donné à l'agrément des officiers. Que l'homme qui doit être châtié le soit sur le marché, afin qu'il soit livré au rejet de la multitude. » 爵人於朝，與士共之。刑人於市，與眾棄之.

[727] Yang Xiong pourrait ici préconiser de donner une nouvelle importance aux règles somptuaires. La situation économique à son époque était marquée par un phénomène de concentration de la propriété foncière.

Chapitre X « Ministres de la terre et du ciel »

[1] – Le ministre *Zhong* positionné au sud était chargé du ciel et le ministre *Li* positionné au nord était chargé de la terre[728], quelles fonctions pourraient correspondre maintenant à ces deux anciens ministères ?[729]

– Les fonctions de *Xi* et de *He* s'en rapprocheraient[730].

– Mais laquelle correspondrait au ministère *Zhong* et laquelle au ministère *Li* ?

– La fonction de *Xi* se rapprocherait du ministère *Zhong* et *He* du ministère *Li*.

[2] Quelqu'un pose une question sur la théorie des successions de l'Empereur Jaune[731].

– Ce n'est qu'un nom emprunté[732]. Il y a longtemps, Yu mit en ordre les eaux et les terres, depuis la plupart des sorciers imitent le pas de Yu ; Bian Que était originaire de

---

[728] Cf. SJ 130 / 3285 (autobiographie de Sima Qian) : « À l'époque de Zhuan Xu [empereur mythique, petit-fils de l'empereur jaune], il fut ordonné à Zhong de s'établir au sud pour se charger du ciel [des affaires célestes] et à Li de s'établir au nord pour se charger de la terre. Entre les règnes de Tang et de Yu, les descendants furent à nouveau chargés de cette fonction, et cela se perpétua jusqu'aux dynasties Xia et Shang-Yin. Ainsi les différentes générations des clans Zhong et Li se succédèrent à la charge du ciel et de la terre. Sous les Zhou, leur descendant était Xiufu, comte de Cheng. Sous le règne du roi Xuan de Zhou, ils perdirent leur charge et devinrent le clan des Sima. » 昔在顓頊，命南正重以司天，北正黎以司地。唐、虞之際，紹重、黎之後，使復典之，至於夏、商。故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其後也。當周宣王時，失其守而為司馬氏。Zhong et Li désignent donc d'abord le nom de deux ministres mythiques et finissent par donner leur nom à leur fonction. Sima Qian semble ensuite coupler les deux noms et n'en faire finalement qu'une lignée, qui devient de manière un peu étrange le clan des Sima. Le même problème se pose pour *Xi* et *He*, qui sont d'abord deux ministres distincts mais qui sont ensuite confondus et deviennent un seul ministre *Xihe*.

[729] Ce passage nous place immédiatement dans le domaine du scribe *shi* 史 qui devait anciennement noter à la fois les actes du souverain et les événements naturels, en particulier dans le cours des astres. L'autobiographie de Sima Qian dans le *Shiji* ainsi que sa biographie dans le *Hanshu* commencent par la même description de ces deux anciens ministères, qui séparaient les affaires du ciel et de la terre.

[730] La re-création des ministères *Xi* et *He,* dont le nom provient des textes canoniques, fait partie des réformes de Wang Mang. Cf. J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, vol. III, p. 187-189. Xi et He sont deux personnages symboliques du caractère officiel de l'astronomie : dans le *Shiji*, le chapitre sur les cinq empereurs mythiques « Wu Di » nous raconte ainsi que « l'empereur Yao ordonna à Xi et à He d'observer avec attention le ciel et d'appliquer les méthodes du calcul au soleil, à la lune, aux constellations et aux conjonctions, puis d'indiquer avec soin au peuple les saisons » (trad. De Chavannes). Dans le chapitre « Yaodian » du *Classique des Documents*, le texte décrivant les différentes missions ordonnées par le souverain est entrelacé avec un texte traitant des étoiles et des saisons. Mais tout ce passage semble indiquer le manque de clarté et de contenu dans l'usage fait par Wang Mang de ces antiques fonctions.

[731] Cette expression fait référence à la théorie des successions cycliques des cinq phases (*wu xing*) développée par Zou Yan 鄒衍 notamment. Cette théorie se serait appuyée sur un calendrier qui remontait jusqu'au règne de l'empereur Jaune, d'où le nom qui lui est donné ici.

Lu[733], depuis la plupart des médecins prétendent venir de Lu. En effet, celui qui veut vendre des faux doit imiter le vrai. Le pas de Yu, les médecins de Lu, la théorie des successions ?[734]

[3] Quelqu'un pose une question sur le modèle du ciel sphérique[735].

– Luo Xiahong[736] en a établi les fondations, Xianyu Wangren[737] en a donné les mesures et Geng Shouchang[738] lui a donné forme. Comme il est proche [de la réalité] ! Nul ne peut se détourner de ce modèle.

– Et le modèle du ciel dôme ?

– Le dôme, le dôme ! [Ce modèle] ne parvient pas à répondre aux questions difficiles.

[4] – Comment se fait-il que le clan Zhao ait connu autant d'événements extraordinaires au cours de son histoire ?

– L'extraordinaire et le merveilleux sont troubles et divaguent entre l'existence et l'absence, l'homme saint n'en parle pas[739].

---

[732] 託 *tuo* : s'appuyer sur. Le *Fangyan* glose ce terme par 寄 *ji*, ce qui renvoie alors au procédé consistant à parasiter du nom d'un personnage prestigieux ou mythique (procédé proche du 寓言 *yuyan*).

[733] 盧.

[734] Dans l'oeuvre bibliographique de Liu Xiang et Liu Xin, le *Qi lüe*, on retrouve cette idée qu'il faut repousser les attributions fantaisistes de certains textes à de grandes figures mythiques, ainsi à propos de l'ouvrage en vingt chapitres intitulé *Shennong* : « A l'époque des six royaumes, certains maîtres s'inquiétèrent de ce que leurs contemporains abandonnaient le travail agricole. Ils traitèrent donc de l'agriculture, et empruntèrent le nom de Shennong (le divin laboureur) pour intituler leur ouvrage. » 六國時諸子急時怠於農業，道耕農事，托之神農 (HS 30 / 1742).

[735] Le modèle du *huntian* (ciel sphérique) prit forme sous les Han, et s'imposa progressivement contre celui du *gaitian* (ciel dôme). Cf. J. Needham, vol. III, p. 210-219. D'après le témoignage de Huan Tan (cf. SUN Fengyi, *Huanzi Xinlun*, p. 34-35), Yang Xiong fut d'abord un tenant du ciel dôme puis fut persuadé par Huan Tan lui-même du bien-fondé de la théorie du ciel sphérique.

[736] Mathématicien, astronome et calendériste. Né à Langzhong, il contribua sous Han Wudi à la constitution d'un nouveau calendrier, le *Taichu li* 太初歷 (adopté en 104 av. J.-C.), qui tenait compte du changement de position au cours des siècles des points cardinaux cosmologiques par rapport à ceux définis traditionnellement dans le chapitre « Yaodian » du Classique des Documents.

[737] Beaucoup moins célèbre que Luo Xiahong, il est évoqué dans le HS pour le débat long et acharné qui en 78 av. J.-C. l'opposa à son supérieur, le Directeur de l'astronomie Zhang Shouwang 張壽王, débat dans lequel Xianyu Wangren défendit l'idée que le calcul du calendrier devait se faire en fonction de l'observation minutieuse du cours des astres. Cette observation nécessita de nombreuses années.

[738] Geng Shouchang présenta en 52 av. J.-C. un mémoire sur le calcul des mouvements de la lune et fabriqua les premières armilles. Ces recherches aboutirent à la fabrication de la première sphère armillaire (ou astrolabe) par Zhang Heng 張衡 sous les Han postérieurs.

[739] Cf. LY VII, 21 : « Le maître ne parlait pas de l'étrange, de la force, de la violence et des esprits. » 子不語怪，力，亂，神。

[5] – De Wu Zixu[740], Wenshi Zhong et Fan Li[741], lequel est le plus sage ?

– Wuzi Xu entraîna le royaume de Wu à semer le désordre, pour détruire Chu et envahir sa capitale, s'attaquer à un cadavre et violer ses palais, tout cela ne manifeste en rien de la force morale. De plus, ses plans et ses conseils à propos des royaumes de Yue et de Qi n'étant pas suivis, il ne s'éloigna pas pour autant, et il ne trouva finalement qu'à regarder sa vengeance. Wenshi Zhong et Fan Li ne furent pas fermes dans leurs conseils, et entraînèrent le souverain de Yue à se réfugier dans la montagne, à abandonner les esprits du sol et des récoltes pour devenir esclave, et c'est finalement le royaume de Wu qu'ils menèrent à sa perte. Leur sagesse ne suffit pas à être louée. Mais quant à la lettre que Fan Li a laissée à Wenshi Zhong avant de se retirer, quelle élevation[742] !

[6] Quelqu'un pose une question sur Chen Sheng et Wu Guang[743].

– Violence.

– S'il n'y avait pas eu cette violence, l'empire Qin n'aurait pas disparu.

– Est-ce cela qui a fait disparaître Qin ? Je crains qu'à la vérité Qin ne fût perdu avant même de disparaître.

[7] – La coexistence des six royaumes[744] a duré très longtemps. Chacun a alterné positions de force et de faiblesse, mais finalement Qin Shihuang les a unifiés en quelques

---

[740] Le père de Wu Zixu était ministre et précepteur du fils du roi Ping de Chu. En 552 av. J.- C. (20e année de règne du Duc Zhao de Lu), le roi de Chu suivit les conseils d'un autre ministre qui accusait son fils de fomenter une révolte et déshérita son fils en faveur du fils de sa favorite. Puis il fit tuer le père et le frère de Wu Zixu. Wu Zixu s'enfuit dans l'espoir de venger son père. Il parvint à entrer au service du souverain de Wu et lors d'une campagne de Wu contre le royaume de Chu, il profana la tombe du roi Ping. Mais plus tard, Wu Zixu connut des problèmes car ses mises en garde répétées contre le royaume de Yue irritèrent le souverain de Wu. Lorsque celui-ci lui ordonna de se suicider , il demanda à ses serviteurs de mettre ses yeux au-dessus de l'enceinte pour qu'il puisse voir Wu envahi par les Yue.

[741] Le souverain de Yue décida d'envahir Wu sans écouter les conseils de Fan Li. Après la chute de Yue, Wen Zhong et Fan Li parvinrent à négocier la grâce du souverain de Yue et attendirent ensuite pendant plus de vingt ans l'heure de la revanche tout en servant Wu. L'heure sonna lorsque Wu attaqua le royaume de Qi et fut vaincu. Le souverain de Yue retrouva alors son trône, et Fan Li se retira, considérant que son oeuvre était accomplie et que le souverain était de ceux aux côtés de qui on peut être dans la difficulté, mais dont il vaut mieux s'éloigner dans le succès. Il laissa une lettre à Wen Zhong pour lui conseiller de faire de même. Mais celui-ci se contenta de prétexter une maladie pour s'éloigner de la Cour et, soupçonné de complot, fut contraint au suicide.

[742] Cf. *Zhouyi*, hex. 33 « *dun* 遁 » (se retirer [au moment opportun]) : Yang supérieur : « Se retirer avec élevation, rien qui ne soit propice. »

[743] Chen Sheng 陳勝 et Wu Guang 吳廣 servaient le deuxième empereur Qin. Envoyés en mission, ils furent retardés par des intempéries, or tout retard dans une mission était puni de mort par les lois de l'empire. Ils décidèrent donc de se soulever, et malgré leur échec final, constituèrent le premier d'une suite de soulèvements qui emporta la dynastie Qin. Le premier empereur Han, Gaozu, reconnut le rôle de Chen Sheng dans la chute de Qin en ordonnant que soient faites des offrandes régulières à sa tombe.

[744] Il s'agit des royaumes de Han, Wei, Zhao (tous trois issus du partage de l'ancien royaume de Jin en 453 mais reconnus comme trois feudataires en 403), Chu, Yan et Qi, qui ont coexisté avec Qin

années[745]. Qu'est-ce qui a été déterminant ? Le moment opportun, la position géographique ou bien l'effort humain ?

– Toutes ces causes ensemble.

– En quoi a consisté l'effort humain ?

– A partir du règne du Duc de Xiao[746], Qin a renforcé son armée et son agriculture, grignotant ainsi peu à peu la puissance des six royaumes.

– Que pouvez-vous nous dire de la position géographique ?

– A l'est, Qin est séparé des autres pays par le Grand Fleuve, au sud il est protégé par de hautes montagnes, à l'ouest il exploite les riches terres de Yong et de Liang, au nord s'étendent les berges de la rivière Jing. Cette configuration lui permettait de s'étendre ou de se retirer selon le moment.

– Et le moment opportun ?

– Shihuang était comme une hache, ses généraux et ses ministres comme des couteaux. Les six royaumes étaient comme du bois, leurs généraux et leurs ministres comme de la viande, c'est en cela que le moment fut opportun.

[8] – [Au début du règne des Zhou] Bo de Qin n'avait que le titre de marquis protecteur, mais plus tard le royaume de Qin finit par avaler tout l'empire, le roi Nan[747] n'aurait-il pas pu tenter quelque chose pour le contrôler ?

– Le fils du ciel contrôle ducs, marquis, comtes, vicomtes et barons par l'usage de la mesure rituelle. La plus grave atteinte à cette mesure est l'usurpation, la pire usurpation est celle des cérémonies. Pour ces cérémonies, le plus important est le lieu où elles se tiennent, et parmi ces lieux, le plus important est celui où l'on rend hommage au ciel. Les premiers signes d'usurpation étaient déjà manifestes sous les marquis de Xiang[748], Wen[749], Xuan[750]

---

pendant presque deux siècles (ou plus de deux siècles si l'on compte 453 comme début réel de cette période historique).

[745] 三載 : cette expression est sujette à plusieurs interprétations. Les six royaumes ayant été annexés les uns après les autres entre 230 et 221, on peut traduire comme ici par « quelques années » en interprétant le chiffre trois comme signifiant « quelques ». Certains commentateurs considèrent qu'il s'agit de la troisième année de l'empire car trois ans après que le Roi de Qin eut pris le titre d'empereur, il mena le rite de la montagne sacrée Taishan et fit graver les exploits de l'empire Qin dans la pierre à Zouyishan 鄒嶧山, achevant ainsi symboliquement l'unification des pays chinois. Ou bien encore il s'agit d'une erreur d'écriture entre trois et trente, et il faudrait alors traduire « trente ans » en comptant à partir du début du règne de Shihuang. Une autre interprétation proposée par Yu Yue considère que ce chiffre problématique est un moyen détourné de désigner la troisième année de l'ère Jushe, qui est celle où Wang Mang abandonne la régence pour agir officiellement en tant qu'empereur ; mais Wang Mang n'ayant pas pris le pouvoir par la conquête, un tel procédé serait en quelque sorte annulé par toute la discussion qui suit.

[746] Le règne du Duc Xiao de Qin a débuté à la huitième année de règne du Roi Xian de Zhou, c'est-à-dire en 361 av. J.-C.

[747] Le roi Nan ou « le honteux » (règne : 314-256) fut le dernier réel souverain Zhou. Il céda ce qui lui restait de territoire au roi des Qin en 256.

[748] règne : 777-766 av. J.-C.

[749] règne : 765-716 av. J.-C.

et Ling[751] : Xiang initia l'usurpation en établissant le temple de l'ouest pour rendre un culte à l'empereur blanc. Puis Wen, Xuan, Ling s'élevèrent au-dessus de leur position en établissant des lieux de culte à Fu, Mi, Shang et Xia pour servir les Quatre Empereurs. A ce moment là le souverain céleste n'a rien empêché, mais au contraire a offert de la viande rituelle aux marquis Wen et Wu. Ainsi, à l'intérieur des quatre frontières, tous déployèrent leur force pour prendre le pouvoir, et après s'être disputé la viande, se disputèrent les os. Comment le roi Nan aurait-il pu à lui seul reprendre le contrôle de Qin ?

[9] – Pendant les vingt-six années de règne de Ying Zheng[752], le monde passa sous le contrôle des Qin. Après quinze années d'empire vinrent les Chu puis les Han au bout de cinq années. Qu'en seulement cinquante ans le monde ait connu trois mainmises, est-ce le fait du ciel ou celui des hommes ?

– Ces deux causes ensemble[753]. Les Zhou établirent les lignages, envoyèrent les membres de leur clan régner dans toutes les villes importantes et distinguèrent cinq rangs, puis se dispersèrent pour former douze principautés. Aurait-on voulu établir les Han à ce moment-là, cela n'aurait-il pas été impossible ? Puis les six royaumes aveuglément jouèrent en faveur des Zheng (Qin) en affaiblissant les Ji (Zhou), jusqu'à les paralyser. Alors Qin n'eut plus qu'à contrôler son propre royaume pour prendre le contrôle du monde. Puis Qin perdit sa voie et supprima les fiefs pour établir des préfets ; mais les préfets perdirent leur marque[754] et le monde tomba dans la discorde. Le clan Xiang se souleva par la violence et établit à nouveau des principautés et des marquisats, c'est ainsi que le monde passa sous le contrôle de Chu. Dès le premier mois[755], les Han commencèrent à s'établir au sud de la montagne[756], conquirent les trois Qin[757], et repoussèrent Xiang Yu jusqu'à l'est

---

[750] règne : 675-664 av. J.-C.
[751] règne : 424-415 av. J.-C.
[752] Nom du premier empereur Qin, lorsqu'il n'était encore que l'un des princes feudataires.
[753] Yang Xiong s'oppose ici à l'idée de Sima Qian selon laquelle les Han auraient obtenu le pouvoir par nécessité céleste, ce que montrerait la succession si rapide de trois empires. Cf. SJ 16 / 759 et 760 : « En l'espace de cinq ans furent ordonnés trois empires [Sima Qian considère ici comme fondateurs d'empire Chen Sheng, Xiang Yu et Liu Bang, à la différence de Yang Xiong qui, comme on l'a vu au passage X, 6 considère Chen Sheng comme un chef de guerre mineur]. Depuis que les hommes existent, jamais personne n'avait reçu le mandat avec autant de rapidité (...) N'est-ce pas le sage souverain dont parlent les textes ? Comment ne pas y voir la nécessité céleste ! » 五年之閒，號令三嬗，自生民以來，未始有受命若斯之亟也。(...) 此乃傳之所謂大聖乎？豈非天哉！豈非天哉！
[754] 徽 *hui* : marque, signe, symbolisant le lien avec le pouvoir central ou bien symbolisant leur fonction auprès du peuple administré ?
[755] Dès le premier mois de la première année de règne de l'empereur nominal Yidi 義帝, Xiang Yu établit dix-huit royaumes, dont le royaume de Han avec Liu Bang à sa tête.
[756] Le sud de la montagne Zhongshan 終山, c'est-à-dire la région de Hanzhong 漢中, à partir de laquelle Liu Bang prit également le contrôle des riches régions de Ba 巴 et de Shu 蜀.
[757] Il s'agit de trois royaumes : Yong 雍, Sai 塞 et Zhai 翟.

de la montagne, c'est ainsi que le monde passa sous le contrôle des Han. Tout cela est le fait de la nécessité céleste.

– Quel fut le rôle des hommes ?

– Réunir les talents et compter d'abord sur l'intelligence des circonstances[758], s'entourer de plans et de prévisions et entrer en action en prêtant la plus grande attention au moment opportun, tout cela est le rôle des hommes. Si la saison ne s'accompagne pas de l'action humaine, elle ne produit aucun effet, et si l'action humaine est hors de saison, elle ne peut réussir.

[10] – Lorsque Xiang Yu[759] fut vaincu à Gaixia, il prononça ces paroles juste avant de mourir : « C'est le ciel », était-ce juste ?

– Les Han ont tiré parti de tous les stratèges, les stratèges ont tiré parti de toutes leurs forces. Mais quant aux Chu, ils ont repoussé tous les stratèges et n'ont compté que sur leur force[760]. Celui qui sait tirer parti des autres doit forcément vaincre, celui qui ne compte que sur lui-même doit échouer, en quoi intervient ici le ciel ?

[11] – Qin et Chu furent chargés du décret par le ciel, mais Qin s'étrangla à Bashang et Chu fut découpé à Jiangxi, pourquoi leur élevation et leur chute furent-elles si rapides ?

– Le ciel offre ses dons à la grandeur éclairée, mais les retire au néfaste déclaré[761]. Auparavant, Huangdi, Gaoyang, Gaoxin[762], Yao, Shun et les trois dynasties ont toutes montré leurs qualités éclatantes, c'est pour cela que le ciel leur offrit ses bienfaits et qu'ils devinrent des souverains prodigieux et lumineux. De plus, leur clarté dans la voûte céleste était le souhait du peuple vivant. Longtemps dura leur règne[763]. Quant à Qin et à Chu, ils

---

[758] Liu Bang reconnut lui-même que sa victoire était due en grande partie à la qualité des conseillers et des généraux dont il avait su s'entourer (SJ chap. 8). Le *Shiji* (chap. 7) rapporte également un face-à-face entre Liu Bang et Xiang Yu, où celui-ci affirma son désir d'en découdre par la force, à quoi Liu Bang répondit qu'il en découdrait par l'intelligence.

[759] Le principal rival de Liu Bang, futur fondateur de la dynastie Han, dans la lutte pour le pouvoir qui suivit l'effondrement du l'empire Qin.

[760] Xiang Yu fut en effet abandonné par de nombreux hommes de talents qui s'étaient pourtant d'abord ralliés à lui, ainsi Han Xin et Qing Bu (cf. *infra* passage 15).

[761] 光德 *guang de* « grandeur éclairée » et 明忒 *ming te* « néfaste déclaré » : dans la seconde expression, nous traduisons *ming* par « déclaré » dans le sens où un incendie ou une maladie se déclarent. La présence d'un vocable de la lumière dans les deux expressions implique que le ciel n'y est pas pour beaucoup, ne venant offrir ou retirer ses bienfaits que lorsque la situation est déjà manifeste. Cf. *Zhou Yi*, commentaire *wenyan* à l'hexagramme *Qian* : « Lorsque [le grand homme] anticipe l'action du ciel, le ciel ne le contredit pas, et lorsqu'il suit l'action du ciel, il agit à la manière des saisons du ciel. Le ciel ne s'opposant pas à lui, a fortiori les hommes ! a fortiori les mânes et les esprits ! »

[762] Gaoyang est le petit-fils de Huangdi et Gaoxin son arrière-petit-fils.

[763] 饗 *xiang* comme 胙 *zuo* fait partie du vocabulaire lié aux sacrifices.

ont combattu avec haine et colère, piétiné les trois équilibres[764], et semé la violence parmi toutes les populations. Lorsque même leurs fils et leurs frères désiraient leur perte, a fortiori le peuple ! A fortiori les mânes et les esprits ! A vrai dire, leur chute ne fut pas si rapide !

[12] – Si Zhongni était un grand sage, pourquoi alors le ciel ne l'a-t-il pas comblé ?

– Il n'avait pas de territoire.

– Shun et Yu avaient-ils un territoire ?

– Shun avait pour territoire Yao, Yu avait pour territoire Shun.

[13] Quelqu'un pose une question sur l'intérieur et l'extérieur de l'homme accompli.

– A l'extérieur, la dignité du comportement rituel et le raffinement de l'expression. A l'intérieur, la pratique morale et la loyauté.

[14] – A l'époque où l'empereur Yi venait d'être mis sur le trône[765], Liu Bang prenait Nanyang, et Xiang Yu récupérait Hebei. Les deux côtés étant désunis, parfois alliés et parfois divisés, n'aurait-il pas été dans le pouvoir d'un homme de sauver Qin ?

– Aucun homme ne pouvait plus rien faire pour Qin, car Qin avait perdu son esprit[766] depuis trop longtemps[767].

[15] Han Xin[768] et Qing Bu[769] se sont tous deux élevés par les armes, et ont ainsi obtenu le pouvoir royal, pour finir dans les pires châtiments de l'époque. Est-ce rien d'autre qu'obscurité[770] ?

---

[764] Cf. *Shujing*, chap. « Ganshi 甘誓 » : « Le prince de Hu a ruiné les cinq saisons et rejeté les trois équilibres [de la terre, du ciel et de l'homme ?]. Le ciel a donc mis un terme à son mandat [...]. »

[765] Cf. SJ chap. 7 : Xiang Liang était allé cherché le petit-fils du souverain de l'ancien royaume de Chu qui vivait alors parmi le peuple et gardait les chèvres. Il le fit monter sur le trône en lui donnant le titre de Roi Huai de Chu, puis plus tard le titre d'empereur Yi. C'est en effet en s'appuyant sur l'ancienne noblesse de Chu que la famille Xiang, menée par Xiang Yu, général des Qin, se souleva contre la dynastie régnante.

[766] Sur la valeur politique de 靈 *ling*, cf. MZ I, A, 2 et son explication du *Shijing*.

[767] Yang Xiong remet ici en question l'idée qui avait été défendue par Sima Qian ou Jia Yi (201-169) dans le chapitre « Dénonciation des erreurs de Qin » (*Guo Qin*) du *Xinshu*, selon laquelle le second empereur Qin aurait pu sauver la situation s'il avait eu ne serait-ce que l'étoffe d'un souverain médiocre (庸主之才).

[768] Han Xin, Duc de Huaiyin, était un grand stratège. D'extraction très modeste, il ne put réaliser d'abord ses ambitions. Lorsque la famille Xiang se souleva contre les Qin, il se joignit à l'armée dirigée par Xiang Liang. Après la défaite de celui-ci, il rejoignit Xiang Yu auprès duquel il aurait voulu occuper le poste de ministre. Devant les refus répétés de Xiang Yu, il quitta Chu et se rallia au royaume ennemi de Han, fondé par Liu Bang. Après la victoire de Liu Bang et la fondation de la dynastie Han, auxquelles il contribua largement par ses qualités de général et de stratège, il reçut le titre de Roi de Qi puis de Roi de Chu. Comme d'autres anciens compagnons d'armes, il fut par la

– Ils seraient obscurs s'ils n'avaient aucun renom, or ce n'est pas le cas ?

– Le véritable renom est renom d'excellence. Si la loyauté n'est pas menée jusqu'au bout et devient traîtrise, comment parler d'excellence ?

[16] – Que pouvez-vous nous dire de Chunyu Yue[771] ?

– Force dans la soumission.

L'interlocuteur demande plus d'explication.

– Le premier empereur broyait comme un tigre, et déchirait comme un vautour[772], plantait ses dents dans les lettrés comme dans la chair. Face à un tel homme, Chunyu Yue a osé élever le ton et tenir un discours sans aucune complaisance, ce fut bien un tour de force. Mais il a persisté à servir un souverain inique[773], à en recevoir un salaire inique et à s'en partager les restes iniques, même après avoir entendu le blâme porté par Lingzhi[774], et cela fut de la soumission.

---

suite accusé de rébellion, et finalement éliminé par l'empereur qui affermit ainsi sa souveraineté sur les territoires qu'il avait dû leur concéder.

[769] Qing Bu, originaire de Liu 六 fut condamné dans sa jeunesse à être tatoué sur le visage, et participa à la rébellion de Chen Sheng contre l'empire des Qin en rassemblant une armée de plusieurs milliers d'hommes. Après l'échec de Chen Sheng, il se dirigea avec son armée vers le nord pour tenter d'attaquer des corps d'armée de la dynastie Qin, mais il entendit parler de Xiang Liang et se joignit à lui. Après la défaite de Xiang Liang, il intégra l'armée de Xiang Yu pour lequel il occupa le poste de général. Ses victoires furent nombreuses et Xiang Yu lui accorda le titre de Roi de Jiujiang 九江 (sa région d'origine). Il refusa alors plusieurs fois d'aider Xiang Yu à mener ses campagnes, et se rallia finalement à Liu Bang. Comme Han Xin, il reçut un titre et un fief après la fondation de la dynastie Han, devenant ainsi roi de Huainan, mais fut ensuite éliminé par l'empereur Han.

[770] 勿 *wu* est glosé par 昒 *hu.*

[771] Chunyu Yue fut l'un des soixante-dix Académiciens recrutés à la Cour du premier empereur. Il reprocha à l'empereur de ne pas suivre les grands enseignements du passé, en prétendant avoir la maîtrise de l'empire sans fieffer les membres de sa famille. C'est en réaction à cette critique que Li Si tint son fameux discours contre les lettrés.

[772] Il s'agit en fait de la chouette, oiseau de mauvais augure, réputé dévorer sa propre mère.

[773] L'expression 無妄, que nous traduisons ici par « inique », désigne l'un des hexagammes du *Yijing*. Le courant exégétique de Jing Fang 京方 interprète cette expression comme désignant une situation sans espoir (無望), période dominée par la mort et annonçant la fin d'une dynastie (cf. mémoire de Gu Yong) ; mais ici, l'expression se réfèrerait plutôt à l'usage du SJ 78 / 2397-98 qui définit une « époque inique » (毋望之世) comme une époque où « vie et mort n'ont aucune constance » (生死無常).

[774] Baobo Lingzhi faisait aussi partie des soixante-dix Académiciens de la Cour des Qin. Il est rapporté que le premier empereur s'étant comparé aux mythiques cinq empereurs (qui, n'ayant pas transmis leur pouvoir à leurs fils, pouvaient constituer un précédent à son refus d'apanager les membres de sa famille), Lingzhi prit la parole pour dire qu'il était plutôt le digne successeur des tyrans Jie et Zhou.

[17] – Mao Jiao est passé à coté des morts empilés pour convaincre le premier empereur de partir en char ramener sa mère à ses côtés[775]. Mais Cai Sheng, qui chercha à persuader Xiang Yu de demeurer à Xianyang, non seulement ne parvint pas à faire changer d'avis celui-ci, mais en plus fut exécuté[776]. Etait-ce parce qu'il manqua d'habileté dans son discours ?

– Sheng a traité quelqu'un de macaque[777] sans voir que lui-même en était un, qu'il finît exécuté n'a rien d'étonnant. Quant à Mao Jiao, il a su se préserver bien qu'il soit allé à l'encontre des ordres : il a certes montré une grande habileté rhétorique, mais il s'est frotté aux dents du tigre.

[18] – A l'âge de douze ans, Gan Luo[778] éveilla Lü Buwei et Zhang Biqiang[779] avertit les ministres Ping et Bo, était-ce parce que Luo était le petit-fils de Gan Rong et Biqiang le fils de Zhang Liang ?

– Voyez les qualités de Gan Rong et de Zhang Liang, il n'est nul besoin de les rapporter au père ou au grand-père.

[19] – Li Yiji[780] persuada le gouverneur de Chen Liu de se rallier, puis persuada Liu Bang de conserver Ao Cang, et enfin persuada Qi de retirer son armée de Lixia, quelle

---

[775] Le premier empereur ayant découvert que sa mère entretenait une relation illicite avec Lao Ai 嫪毐 dont elle avait eu deux fils, il fit tuer Lao Ai et ses petits frères et exila sa mère, interdisant à quiconque de venir lui parler de cette affaire sous peine de mort. Mais certains conseillers avaient osé enfreindre cette interdiction, et lorsque Mao Jiao décida d'aller semoncer l'empereur, il y avait déjà vingt-sept morts aux portes du palais. L'empereur lui fit demander s'il ne les avait donc pas vus, ce à quoi Mao Jiao répondit qu'il souhaitait compléter ce nombre pour correspondre au nombre symbolique des vingt-huit constellations. Cette spirituelle réponse lui attira les bonnes grâces de l'empereur et il finit par le convaincre de faire revenir sa mère auprès de lui.

[776] Xiang Yu partit en expédition vers l'ouest pour détruire Xianyang, la capitale de l'empire Qin. Il tua l'héritier et détruisit les palais, livrant la capitale à un immense incendie qui dura trois mois. Il souhaita ensuite repartir immédiatement vers l'est. C'est alors qu'un conseiller, Cai Sheng si l'on en croit le *Fayan*, l'arrêta en lui conseillant de rester plus longtemps sur cette terre riche et bien positionnée d'un point de vue stratégique. Devant le refus de Xiang Yu, Cai Sheng déclara alors que l'on avait raison de dire que les hommes de Chu étaient des macaques portant bonnet. La remarque ne fut pas appréciée par Xiang Yu, qui fit exécuter Cai Sheng et repartit vers l'est.

[777] 木侯 ou 沐猴 : L'expression complète, 沐猴而冠 « un macaque portant bonnet », désigne l'imprudence ou l'impatience qui fait échouer une entreprise, de la même manière que l'agitation du macaque ne lui permet pas de garder son bonnet très longtemps.

[778] Petit-fils du célèbre ministre Gan Mao 甘茂. Alors qu'il n'était âgé que de douze ans, il sut persuader le ministre Zhang Tang 張唐 d'aller en mission à Yan 燕 (mission particulièrement dangereuse car sa tête était mise à prix dans le royaume de Zhao qu'il devait traverser pour atteindre Yan) alors que Lü Buwei 呂不韋 lui-même n'y était pas parvenu.

[779] Fils du célèbre ministre Zhang Liang 張良. Comme Gan Luo, il avait seulement douze ans lorsqu'il remarqua que l'impératrice Lü ne se montrait pas très affectée lors de l'enterrement du prince héritier et avertit les ministres Chen Ping 陳平 (HS p. 2038) et Zhou Bo 周勃 (HS p. 2050) qu'il fallait la ménager en accordant quelques postes importants aux membres de sa famille.

adresse dans ses paroles ! Mais lorsque Han Xin attaqua Qi par surprise, il termina dans un chaudron, quelle fut alors sa maladresse !

– La véritable adresse est de se persuader soi-même. S'il s'agit de persuader les autres, on se met dans une situation dangereuse.

[20] – Kuai Tong a tenté de s'infiltrer auprès de Han Xin sans y parvenir, alors il dut partir en feignant la folie[781].

– Il a justement rencontré un Han Xin bien fermé, il pouvait toujours tenter de s'infiltrer !

– N'aurait-il pas pu y parvenir en repérant la faille ?

– Le sage est attentif au rituel. L'homme de peu est attentif aux failles. Et que dire de ceux qui se heurtent aux portes verrouillées !

[21] – La loyauté de Li Si fut parfaite[782] et pourtant Hu Hai[783] lui fit subir le pire des châtiments, qu'en est-il alors de la loyauté ?

– Li Si devint Chancelier en conseillant à Shihuang de garder les conseillers étrangers de la Cour[784], mais par la suite il a relayé les discours des fous[785], suivi

---

[780] Originaire du royaume de Chen Liu 陳留, il était d'une famille pauvre mais se fit remarquer par sa connaissance des textes. Après s'être rallié à Liu Bang, il s'illustra en persuadant le gouverneur de Chen Liu de se rendre, puis en conseillant à Liu Bang de se maintenir à Aocang 敖倉 (lieu stratégique pour approvisionner les troupes) malgré ses difficultés sur d'autres fronts. Il fut ensuite envoyé en ambassade à Qi 齊, dernier royaume à résister à l'avancée des Han, pour tenter de persuader le souverain, Tian Guang 田廣, de se rallier à Liu Bang. Il y parvint et dit à Tian Guang que ses troupes pouvaient quitter Lixia 歷下, mais plus tard les troupes Han arrivèrent de ce côté, Han Xin 韓信 ayant finalement décidé d'attaquer par surprise le royaume de Qi pour se venger de ce que Li Yiji eût remporté une telle victoire sans même combattre. Tian Guang croyant avoir été trompé par Li Yiji le fit exécuter.

[781] Kuai Tong, sentant que Han Xin était l'homme fort du moment, tenta de se pousser auprès de lui en lui conseillant de cesser de servir Liu Bang et de fonder son propre royaume. Pour l'émouvoir, il usa d'arguments physiognonomiques, lisant sur son visage la destinée d'un souverain. En vain, Han Xin n'écouta pas son avis. Lorsque celui-ci fut plus tard condamné à mort par Liu Bang devenu empereur, il aurait manifesté ses regrets de ne pas avoir suivi le stratagème proposé par Kuai Tong.

[782] Dans le jugement qui clôt le chapitre sur Li Si, Sima Qian mentionne une « opinion courante » de laquelle il se démarque : « Tout le monde considère que Li Si fut parfaitement loyal et que pourtant il mourut en subissant les cinq châtiments, mais lorsque j'examine le fond des choses, je ne peux que m'écarter de l'opinion courante. »人皆以斯極忠而被五刑死，察其本，乃與俗議之異 (SJ 87 / 2563).

[783] Hu Hai est le nom du second empereur Qin qui succéda à Shihuang grâce aux menées de Zhao Gao et de Li Si, qui remplacèrent la véritable lettre du premier empereur mourant (qui nommait le fils aîné héritier du trône) par une fausse lettre qui donnait Hu Hai comme successeur. Celui-ci monta sur le trône où il s'illustra par sa violence.

[784] Après une affaire d'espionnage impliquant un spécialiste d'hydraulique originaire du pays de Han 韓, de nombreux ministres exhortèrent le roi de Qin à chasser tous les spécialistes et conseillers étrangers. Li Si, craignant d'être compris dans cette expulsion, adressa un mémoire au souverain où il lui rappela tout ce que le royaume de Qin devait à la présence étrangère. Cf. SJ 87 / 2541.

l'empereur dans ses errances lointaines, approuvé le discours trompeur de Zhao Gao, détruisant ainsi le véritable projet de Shaqiu[786], et enfin, par complaisance envers Hu Hai, il a proposé une aggravation des châtiments, comment peut-on parler de loyauté ?

- Et le général Huo Guang[787] ?

- Au début du règne de Shao, il sut protéger la fragilité du jeune empereur[788] et arrêter la rébellion (briser les lames) du Prince de Yan allié au ministre Shangguan Jie[789]. A cette limite entre perte et gloire, quelle fut sa grandeur en restant loyal ! C'est quelque chose de rare. Mais l'affaire impliquant sa femme Xian montre qu'il n'a pas pu aller jusqu'au bout de sa loyauté.

[22] – Feng Tang[790] lança à l'empereur Wen que même s'il avait eu des généraux aussi excellents que Lian Po et Li Mu, il n'aurait pas su les employer, est-ce juste ?

– Ce que vous rapportez là a été dit dans l'urgence. L'empereur Wen a su se plier malgré sa dignité d'empereur, et a manifesté sa confiance envers l'armée de Zhou Yafu[791], comment aurait-il pu ne pas employer un Lian Po ou un Li Mu ?

– Et que pensez-vous de sa force morale ?

---

[785] L'expression désigne les recettes d'immortalité, qui intéressaient vivement le premier empereur.

[786] Shaqiu est le lieu où mourut le premier empereur au cours de l'un de ses longs voyages. Il y écrivit la lettre nommant son fils aîné héritier, lettre qui fut subtilisée par l'eunuque Zhao Gao.

[787] Grand ministre de l'empereur Wu des Han, général et protecteur de la continuité dynastique (qui confine au contrôle de la succession après la mort de Wu), il fut impliqué sous l'empereur Xuan dans l'assassinat par sa propre femme de l'impératrice Xu (remplacée par la fille de Huo Guang). Il parvint à étouffer l'affaire grâce à sa puissance mais à peine trois ans après sa mort, l'affaire éclata et toute sa famille fut exterminée.

[788] L'empereur Wu, mourant, avait confié la destinée du jeune héritier à Huo Guang. A la mort de Wu, le nouvel empereur Zhao n'avait que huit ans.

[789] Avec l'appui du Prince de Yan, il tenta de mener une rébellion contre l'empereur Zhao, tout jeune successeur de l'empereur Wu. Cette rébellion fut mise en échec par le général Huo Guang.

[790] Il vécut sous le règne de l'empereur Wen 文, qu'il commença à servir comme Gentilhomme du palais grâce à sa réputation de piété filiale. Sa famille provenant de l'ancien royaume de Zhao, l'empereur Wen le questionna un jour sur les deux grands généraux de ce royaume, Lian Po et Li Mu, regrettant de ne pas les avoir à son service pour lutter contre les Xiongnu. Feng Tang lui répondit qu'il n'aurait pas su les employer à leur juste valeur, citant pour exemple le cas de Wei Shang 魏尚, condamné pour une peccadille.

[791] Zhou Yafu était chargé de la protection militaire de la région frontalière de Yafu 亞夫. Lorsque l'empereur Wen partit en tournée soutenir en personne les armées des frontières, il entra dans plusieurs forteresses comme dans un moulin, en annonçant simplement l'arrivée de l'empereur. Mais parvenu à la forteresse dirigée par le général Yafu, il ne put entrer immédiatement. Il dut transmettre un message au général puis descendre de cheval. Il se plia de bonne grâce à ces règles de comportement dans une place forte sans les prendre pour un manque de respect et fut impressionné par la prudence et la droiture de Yafu.

– Il a limité les châtiments [à la personne de l'accusé lui-même], il a libéré les femmes du gynécée, il n'a fait construire aucun nouveau palais, ni édifier de tumulus sur sa tombe.

[23] La question porte sur les relations d'amitié.

– L'humanité.

– Qu'en est-il de Chen Yu et Zhang Er[792] ?

– Un brillant début.

– Dou Ying et Guan Fu[793] ?

– Une fin funeste[794].

[24] La question porte sur la fidélité.

– Ne pas manquer à sa parole.

– Quels hommes citeriez-vous ?

– Xun Xi de Jin[795], Cheng Ying et Gongsun Chujiu de Zhao[796], et les ministres de Qin qui sont morts à la suite du Duc Mu[797].

---

[792] Zhang Er et Chen Yu étaient originaires de la même région, Da Liang 大梁. Ils lièrent amitié alors que le père de Chen Yu servait Zhang Er et devinrent tous deux des personnages importants dans le royaume de Zhao qui se reconstituait à la faveur de la décomposition de l'empire Qin. Ils aidèrent notamment Wu Chen 武臣 à prendre le trône. Leur désaccord commença lorsque Chen Yu décida de ne pas porter secours au souverain et à Zhang Er qui étaient encerclés, car il ne pouvait faire le poids face à l'armée de Qin. Ce furent finalement les armées des trois royaumes de Chu, Yan et Qi sous l'autorité de Xiang Yu qui les délivrèrent. Zhang Er en fit grief à Chen Yu, qui ne parvint pas à le convaincre du bien-fondé de sa prudence. La rupture fut définitive entre les deux anciens amis lorsque Xiang Yu conféra le titre de Roi à Zhang Er, mais seulement celui de Duc à Chen Yu. Chen Yu se révolta, prenant notamment pour prétexte que l'ancien souverain de Zhao n'avait reçu qu'un mauvais territoire, ce qui montrait bien l'iniquité de Xiang Yu, et envahit le territoire de Zhang Er, reconstituant le royaume de Zhao sous son autorité, tout en plaçant un souverain Zhao sur le trône. Zhang Er parvint à s'enfuir et se réfugia auprès des Han sur la foi d'un astrologue qui lui prédit la victoire finale de Liu Bang (1e année des Han). L'année suivante, Liu Bang demanda à Zhao de s'allier avec lui et Chen Yu accepta à condition d'avoir la tête de Zhang Er. Liu Bang fit alors décapiter un homme qui ressemblait à celui-ci mais Chen Yu découvrit bientôt la supercherie et retourna ses troupes contre les Han. Il fut vaincu et tué ainsi que le souverain de Zhao. Liu Bang conféra alors le titre de souverain de Zhao à Zhang Er.

[793] Ministre important à l'époque de l'empereur Jing (157-141), Dou Ying tomba en disgrâce après la mort de celui-ci. Toute sa clientèle le quitta, et seul le général Guan Fu resta fidèle. Ils ne trahirent jamais ce lien, mais celui-ci devint une collusion d'intérêt qui fut néfaste pour ces deux personnages. En effet, Guan Fu, dont la famille installée à Yingchuan 潁川 fut accusée d'exactions sur les populations de cette région, fomenta un complot et reçut le prince de Huainan. L'un de ses clients était un espion et le dénonça. Dou Ying tenta de le sauver en se prévalant des dernières volontés de l'empereur précédent, qui lui avait laissé une lettre lui permettant d'accéder auprès du nouvel empereur. Mais d'après le secrétaire impérial, le défunt empereur n'avait laissé aucune dernière volonté. Dou Ying fut donc accusé d'avoir forgé un faux impérial, et comme Guan Fu fut exécuté.

[794] Cf. *Shijing* « Daya 大雅 。Tang 蕩 » : « Il y a toujours un début, mais rarement une fin [à la hauteur de ce début] » 靡不有初，鮮克有終。

– Qu'en est-il du juste ?

– C'est dans l'action saisir ce qui convient[798].

[25] – Est-il acceptable de subir ce qu'a subi Ji Bu[799] ?

– Celui qui le peut, qu'il le fasse. Mais celui qui est éclairé ne le fait pas.

– Mais lorsque l'on doit faire face comme Ji Bu à une telle extrémité, être éclairé a-t-il encore quelque utilité ?

– L'homme éclairé ne reste pas jusqu'au bout au service d'un Xiang Yu ; si l'on reste jusqu'au bout à son service, à quoi bon chercher encore à éviter le malheur ?

---

[795] Le Duc Xian 獻 de Jin 晉 avait fait assassiner son fils aîné, héritier légitime que soutenait le puissant Li Ke 里克, pour mettre sur le trône Xi Qi 奚齊, le fils de sa concubine favorite. Mourant, il engagea son ministre Xun Xi à soutenir Xi Qi, et celui-ci donna sa parole (9e année du duc Xi 僖). Mais après la mort du duc, Xi Qi fut assassiné par Li Ke. Bien qu'il n'ait pas pu remplir sa promesse, Xun Xi décida de ne pas mourir, afin de soutenir le deuxième fils de la favorite, Zhuo 卓. Mais Zhuo fut à son tour assassiné par Li Ke. Xun Xi se donna alors la mort par fidélité à la parole qu'il avait donnée au duc mourant.

[796] La famille Zhao était une grande famille du royaume de Jin. Elle fut quasiment exterminée par le puissant Tu Anjia 屠岸賈, sans l'accord du Duc Jing 景 de Jin. Or, la femme de l'un des membres de la famille Zhao, Zhao Shuo 趙朔, était la sœur du Duc Cheng 成 et put ainsi se réfugier dans le palais ducal. Elle était enceinte. Cheng Ying 程嬰 était l'allié de cette famille. Son ami Gongsun Chujiu 公孫杵臼 lui demanda pourquoi il n'était pas mort par fidélité envers elle. Cheng Ying lui répondit alors qu'il devait vivre pour protéger la descendance des Zhao si l'enfant à naître était un garçon, et mourir si l'enfant était une fille. L'enfant fut un garçon, nommé Zhao Wu 趙武. Gongsun Chujiu demanda alors à Cheng Ying quel était le plus difficile, entre mourir et protéger ce garçon. Cheng Ying déclara que mourir était certes plus facile, tant étaient acharnés les ennemis de la famille Zhao. Son ami lui proposa alors d'endosser lui-même la tâche la plus facile, lui laissant la tâche la plus difficile. C'est ainsi qu'il se sacrifia en se faisant passer auprès de Tu Anjia pour le protecteur d'un pseudo-rejeton de la famille Zhao, tandis que le vrai rejeton était caché dans la montagne avec Cheng Ying. Bien des années plus tard, celui-ci parvint finalement à rétablir le jeune Zhao Wu dans ses droits, grâce notamment au soutien du Duc Jing, qui se débarrassa ainsi de l'encombrant et puissant ministre Tu Anjia. Sa mission accomplie, Cheng Ying annonça qu'il allait rendre compte de son action à Zhao Shuo et Gongsun Chujiu et se tua.

[797] Il s'agit de Yan Xi 奄息, Zhong Xing 仲行 et Zhen Hu 鍼虎 qui devinrent trois grands ministres du royaume de Qin. Le Duc Mu 穆 de Qin, alors qu'il buvait joyeusement avec eux, leur demanda s'ils seraient prêts à le suivre dans la mort comme ils le faisaient dans la vie. Tous trois le promirent. A la mort du Duc, ils tinrent leur parole et furent enterrés avec lui.

[798] « Juste » (義 *yi*) et « convenir » (宜 *yi*) sont fréquemment associés l'un à l'autre. On retrouve ce jeu dans un autre passage du *Fayan* (FY IV, 3) où se développe une série d'homophones.

[799] Ji Bu était un homme du royaume de Chu 楚, qui devint un brave (*xia* 俠) très célèbre. Il s'engagea comme général dans l'armée de Xiang Yu 項羽 et mit alors les Han en difficulté de nombreuses fois. Après la défaite finale de Xiang Yu, il fut capturé et se laissa vendre comme esclave par Liu Bang (devenu Gaozu, empereur des Han) qui lui tenait rigueur des batailles du passé. Mais il fut acheté par Zhu Jia 朱家, brave du royaume de Lu qui avait reconnu en lui le célèbre brave de Chu. Zhu Jia le traita dignement et partit à la capitale plaider sa cause auprès de Gaozu, disant que l'empire Han, encore fragile, ne pouvait se permettre de poursuivre cruellement les braves et les pousser à se réfugier dans des pays ennemis. Ji Bu fut ainsi réhabilité et devint finalement un grand général des Han.

[26] La question porte sur le sage.

– Il fait ce que les autres ne croient même pas pouvoir faire[800].

– Qui citeriez-vous ?

– Yan Yuan, Qian Lou[801], les quatre vénérables[802], Wei Xuan[803].

– Quels sont les hommes qui manifestèrent de la grandeur ?

– Lin Xiangru[804] qui s'est dressé face à Qin et s'est plié face à Lian Po, Luan Bu[805] qui n'a pas tourné le dos à son ami mort, Zhu Jia[806] qui ne montrait pas sa valeur, Zhi

[800] 為人所不能 : pour comprendre cette expression, nous nous sommes référée à la distinction mencienne entre « ce que l'on ne peut pas faire » (所不能) et « ce que l'on de fait pas » (所不為) (MZ VIB, 4).

[801] Il s'agit de la femme de Qian Lou 黔婁, un proche (ou un disciple) de Zengzi 曾子, disciple de Confucius. Son mari ayant vécu toute sa vie à son aise dans la pauvreté, elle souhaita l'enterrer très simplement mais elle rencontra l'opposition de Zengzi. Elle sut cependant le convaincre de la valeur rituelle de cette simplicité. Cf. HUANG Qingquan 黃清泉, *Xinyi Lienuzhuan* 新譯列女傳, Taibei : Sanmin, 2003, p. 109-110.

[802] Ces quatre hommes, Yuan Gong, Qili Ji, Xia Huanggong et Luli Xiansheng, avaient été remarqués par Gaozu pour leur sagesse et appelés à la Cour, mais ils refusèrent de servir et restèrent dans la montagne Shang 商 où ils s'étaient retirés pendant l'empire Qin. Lorsque Gaozu à la fin de sa vie souhaita démettre le prince héritier (fils de l'impératrice Lü) en faveur du fils d'une concubine, le célèbre ministre Zhang Liang ne parvint pas à le convaincre d'abandonner ce projet et trouva alors la ressource d'appeler ces quatre vénérables, maintenant octogénaires. Ils seraient alors apparus à la Cour et auraient joué un rôle important, leur simple présence auprès du prince héritier décourageant Gaozu de le déshériter.

[803] Très versé dans l'étude, Wei Xuan fut recommandé pour devenir Conseiller, au titre de sa connaissance des Classiques (*ming jing* 明經). A la mort du père, la famille souhaita passer outre ses volontés et nommer héritier non le fils aîné mais Wei Xuan. Celui-ci feignit la folie pour décourager ce projet. Mais la feinte fut découverte et suscita l'admiration de l'empereur Xuan 宣 qui le nomma Gouverneur de la région du Henan. Sous l'empereur Yuan 元, il devint Chancelier.

[804] Ministre du royaume de Zhao, Lin Xiangru s'illustra par sa fermeté et sa ruse face au puissant souverain Qin. Le souverain de Zhao avait reçu un très précieux jade *Bi,* que Qin proposa d'échanger contre quinze villes fortifiées. Sur recommandation du chef des eunuques, Xiangru fut envoyé à Qin pour offrir le jade, mais comprit bientôt que le roi de Qin ne tiendrait pas sa promesse. Il utilisa le stratagème suivant : il fit savoir que ce jade ne pouvait passer d'une main à l'autre sans exprimer son respect par une retraite de cinq jours et que le souverain de Zhao avait lui-même respecté ces cinq jours de retraite. Le roi de Qin dut donc se retirer et Xiangru profita de ces cinq jours de répit pour faire renvoyer discrètement le jade à Zhao. Plus tard, lors d'une rencontre entre les souverains Zhao et Qin, qui cherchait à abattre symboliquement Zhao par la notation des faits et gestes (ainsi, le souverain de Qin dit au souverain de Zhao qu'il aimerait l'entendre jouer de la musique puis fait noter : « le souverain de Zhao a joué pour le souverain de Qin »), il sut éviter la honte à son pays en déjouant toutes les tentatives grâce à ses talents d'orateur. En remerciement de ses services, il fut alors nommé grand ministre, aux côtés du général Lian Po 廉頗 qui en conçut de l'amertume. Lin Xiangru ne répondit pas à ses provocations, non par crainte car il avait affronté bien pire face au cruel souverain Qin, mais par souci pour le royaume de Zhao, qui ne devait pas subir les conséquences d'une lutte fratricide entre ses deux grands ministres. Lian Po, lorsqu'il comprit la pensée de Lin Xiangru, vint le trouver pour s'excuser et jurer amitié.

Buyi[807] qui ne s'est pas défendu, Han Anguo[808] qui remplit si bien son rôle d'ambassadeur.

[27] – Quels sont les ministres dont on peut dire qu'ils ont été fidèles à eux-mêmes ?

– Shi Qing pour sa réponse[809], Jin Midi pour sa circonspection[810], Zhang Anshi pour sa vigilance[811], et Bing Ji pour ne s'être pas prévalu de ses bienfaits[812].

---

[805] Luan Bu, originaire de Liang 梁, était l'ami de Pengyue 彭越, futur roi de Liang, mais il fut un jour capturé et vendu comme esclave dans le lointain royaume de Yan 燕. Le général Zang Tu 臧荼 le prit à son service puis le nomma général lorsque lui-même devint souverain de Yan. Plus tard, celui-ci se rebella contre les Han, qui envahirent alors le royaume de Yan et capturèrent Luan Bu. Le roi de Liang ayant appris cette nouvelle tenta de le sauver et le fit envoyer à Qi 齊, mais fut lui-même sous le coup d'une arrestation pour complot, puis exécuté. Sa tête fut exposée, avec interdiction formelle de lui rendre hommage. Luan Bu revint alors de Qi, prit le deuil et se mit à pleurer devant la tête de son ami. Arrêté et menacé d'une exécution, il obtint une entrevue avec l'empereur, et lui rappela que ce fut le souverain de Liang qui arrêta Xiang Yu, et que de plus il ne pouvait ainsi condamner ses fidèles sans cause valable car cela semait la peur parmi tous les ministres. Il put ainsi éviter l'exécution et entrer au service des souverains Han.

[806] Zhu Jia, contemporain de Gaozu et originaire du royaume de Lu, était l'un des plus célèbres représentants de cette tradition des braves minoritaire par rapport à la tradition ritualiste des *ru*. Il secourait les gens sans jamais se faire connaître d'eux.

[807] Zhi Buyi, entré au service l'empereur Wen, vivait avec deux autres fonctionnaires de la Cour. Il fut accusé à tort d'avoir volé l'or de l'un d'entre eux, mais ne s'en défendit pas et remboursa l'or. Le troisième homme, qui avait pris l'or par erreur pour partir en expédition, revint et l'affaire fut éclaircie. Zhi Buyi étudiait le *Laozi* et s'inspirait de son indifférence envers la renommée (不好立名稱).

[808] Annaliste du prince Xiao de Liang qui était le frère de l'empereur Jing et le fils chéri de l'impératrice-mère Dou. Envoyé comme ambassadeur à la Cour, il fut confronté à la colère de l'empereur, inquiet de voir son frère outrepasser sa position de prince. Il parvint à réconcilier par deux fois les deux frères, en rappelant à l'empereur l'attitude loyale du prince Xiao lors de la révolte des sept princes menée par les princes de Wu et de Chu, et en avertissant le prince Xiao du fait que sa mère ne pourrait pas toujours le protéger.

[809] Lorsqu'il occupa le poste de Chancelier de Qi, il gouverna par l'exemple, suscitant une grande admiration de la part de la population locale. Il revint plus tard à la capitale pour devenir Conseiller impérial puis Chancelier d'Etat. Malgré ce poste important, son pouvoir réel semble avoir été très limité, car il ne participait pas à la politique du moment (notamment celle de conquête de nouveaux territoires). Lorsqu'il était Grand Intendant des Transports, l'empereur Wu lui demanda lors d'une sortie en char combien de chevaux étaient attelés. Il les compta simplement à l'aide de son fouet, avant de répondre « six ».

[810] Héritier d'un prince Xiongnu qui fut assassiné parce qu'il refusa de se rendre aux Han, Jin Midi fut capturé avec son frère et sa mère et devint palefrenier dans les écuries impériales. Lors d'une inspection, sa prestance et ses qualités furent remarquées par l'empereur Wu, dont il devint très proche mais il ne tira jamais avantage de cette position privilégiée, refusant de faire rentrer sa fille dans le gynécée impérial. Il contribua avec Huo Guang à préserver la continuité dynastique.

[811] Sous l'empereur Wu, il occupa prendant trente ans un poste au Secrétariat impérial. Puis sous l'empereur Zhao, il s'attira le respect du général Huo Guang. Après la chute des ministres Shangguan Jie et Sang Hongyang, Huo Guang regretta l'absence de ministres anciens à la Cour et invita Zhang Anshi à l'assister en occupant le poste de Général de la droite et de Grand Intendant du Palais. Après la mort de l'empereur Zhao, il contribua avec Huo Guang à placer sur le trône l'empereur Xuan. Sous le règne de ce dernier, il accumula les titres et les honneurs.

[812] Après la mort de l'empereur Wu, Bing Ji protégea le futur empereur Xuan, qui avait été jeté en prison peu après sa naissance du fait des machinations de la concubine Zhao. L'empereur Xuan n'apprit que bien plus tard à qui il devait d'avoir survécu aux troubles suscités par la succession de Wu.

– Et les ministres qui se sont perdus eux-mêmes ?

– Li Guangli pour sa duplicité[813], Tian Guangming pour avoir été un général violent[814], Han Yanshou pour s'être opposé à Xiao Wangzhi[815], et Zhao Guanghan pour s'être confronté à Wei Xiang[816].

[28] – Comment demeurer plein ?

– Il faut maintenir ce qui penche[817].

[29] Yang Wangsun[818] chercha à corriger les usages de son temps en se faisant enterrer nu.

Corriger les usages de son temps par l'esprit rituel, est-ce se faire enterrer nu ? Mais s'il s'agit seulement de corriger les usages, alors le mieux est encore de retourner à la fosse commune.

---

[813] Le deuxième nom de Li Guangli est Ershi 貳師 qui est le nom d'une place forte, et dont Yang Xiong reprend le premier caractère *er* 貳 « double » pour désigner sa duplicité. Li Guangli mena plusieurs expéditions de grande ampleur contre les Xiongnu, ce qui lui valut un titre. Mais il fut impliqué dans l'affaire du meurtre du prince héritier et soupçonné d'avoir voulu placer sur le trône le fils de sa soeur, favorite de l'empereur. Sa femme et ses enfants furent réduits en esclavage. Apprenant cela alors qu'il était en campagne contre les Xiongnu, il décida de passer à l'ennemi. Il fut traité avec tous les honneurs par les Xiongnu, ce qui suscita la colère d'un autre général, Wei Lü 衛律. Celui-ci, aidé par un shaman, parvint à convaincre le *Shanyu* de le sacrifier pour obtenir la guérison de sa mère.

[814] Dans le HS, sa biographie est comprise dans le chapitre sur les fonctionnaires oppresseurs. Lors d'une mission contre les Xiongnu, il abusa de la femme d'un ennemi et manqua le rendez-vous avec d'autres forces armées. Il fut condamné au suicide.

[815] Grand administrateur, renommé pour avoir su développer la civilisation dans les régions dont il avait la charge. Nommé ensuite au gouvernement central, il fut accusé de malversations par son rival Xiao Wangzhi. Il retourna l'accusation contre ce dernier. En vain, il fut condamné et sur le point de mourir, il engagea ses fils à ne jamais servir comme officiels.

[816] En tant que Gouverneur de la capitale, Zhao Guanghan se montra d'une inflexible autorité, qui lui fut fatale lorsqu'il attaqua le Chancelier Wei Xiang 魏相, dont il accusa la femme d'avoir tué un esclave. L'accusation se révéla être fausse et Zhao Guanghan fut exécuté pour avoir voulu nuire aux grands ministres.

[817] Allusion à un passage du *Xunzi*, chap. « Youzuo » 宥坐. Le vase *yi* 欹 (« vase penché ») se trouvait dans le temple du Duc Huan de Lu. Vide, il penchait vers un côté. Lorsqu'on le remplissait d'eau, il se redressait jusqu'à atteindre l'équilibre à moitié plein. Mais si l'on continuait à le remplir, il penchait vers l'autre côté et se vidait une fois plein. Le Duc le conservait auprès de lui comme avertissement.

[818] Yang Wangsun était un adepte du courant *Huanglao*. Lorsqu'il tomba gravement malade, il pria son fils de le faire enterrer sans cérémonie, nu dans la terre. Ce dernier, profondément troublé, demanda conseil à un ami de son père. L'ami écrivit à Yang Wangsun pour l'engager à respecter les rites qui permettent au fils d'exprimer son attachement filial. Yang Wangsun répondit qu'il n'avait rien contre ces rites mais qu'il en avait contre les abus auxquels ils donnaient lieu, chacun cherchant à surpasser le voisin en magnificence, et envoyant pourrir dans la terre des richesses qui seraient utiles aux vivants. Sur ce personnage, cf. J. GERNET, « Etre enterré nu » in *L'intelligence de la Chine*, Paris : Gallimard, 1994, p. 155-168. Une autre solution à l'excès des cérémonies funéraires est apportée par Qian Lou (cf. *supra* X, 26).

[30] – Qu'en est-il de l'*Administration des Zhou*[819] ?
– Il établit fermement les charges [rituelles et politiques].
– Et du *Commentaire de Maître Zuo* ?
– Ses distinctions sont claires.
– Et de l'oeuvre du Grand Scribe Sima Qian ?
– Une notation authentique.

[819] Le *Zhouguan* 周官 est l'un des textes les plus représentatifs du courant *guwen* à la fin des Han antérieurs. Il fut officiellement reconnu par Wang Mang qui lui donna un nouveau titre, *Zhouli* 周禮 et créa une chaire d'Académicien spécialiste de ce texte, dont il s'inspira très librement pour élaborer un nouveau culte du ciel : cf. M. BUJARD, *Le Sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne : théorie et pratique sous les Han occidentaux*, Paris : École Française d'Extrême-Orient, 2000, p. 168.

Chapitre XI « Yan Hui et Minzi Qian »

[1] – Où sont-ils, les disciples des disciples Yan Hui et Minzi Qian[820] ?

– Ils se sont effacés.

– Pourquoi Yan Hui et Minzi Qian ne se sont-ils pas aussi effacés ?

– Agrippés aux écailles du dragon, montés sur les ailes du phénix, soulevés par le vent, d'un plein élan ils se sont élevés vers l'inaccessible. Comment auraient-ils pu s'effacer ?

[2] Auprès de Confucius, les disciples entendaient chaque jour ce qu'ils n'avaient jamais entendu, voyaient chaque jour ce qu'ils n'avaient jamais vu. Aussi ne suffisaient-ils pas à la tâche de composer des textes.

[3] L'homme de bien est d'une force morale exceptionnelle, l'homme de peu d'une force physique exceptionnelle.

– Qu'entendez-vous par 'force morale exceptionnelle' ?

– Shun par sa fidélité filiale, Yu par son oeuvre, Gao Yao par ses conseils, n'ont-ils pas tous été d'une force morale exceptionnelle ?

– Et la force physique ?

– Diao Wu, Wu Huo et Ren Bi du royaume de Qin soulevaient les tripodes et assommaient les boeufs, n'étaient-ils pas d'une force physique exceptionnelle ?

[4] La question porte sur le courage.

– Voyez Ke.

– De quel Ke parlez-vous ?

– Il s'agit bien sûr de Meng Ke [Mengzi]. Quant à Jing Ke, l'homme de bien le considère avec les bandits.

– En quoi consiste le courage d'un Meng Ke ?

– Il tint au juste avec courage et à la valeur morale avec détermination. N'ayant pas fait varier son coeur[821] entre richesse et pauvreté, éminence et obscurité, vie et mort, n'était-il pas tout proche du courage ?

[5] Lu Zhonglian fut libre mais sans maîtrise, Lin Xiangru eut la maîtrise mais sans la liberté[822].

---

[820] Ou Min Sun 閔損. Dans le *Shiji,* chapitre 67 « Zhongni dizi liezhuan », la biographie de Minzi Qian suit immédiatement celle de Yan Hui.

[821] Cf. MZ IIA, 2 : « A quarante ans, mon coeur n'était plus ébranlé. » 我四十不動心.

[6] – Qu'en est-il de Zou Yang[823] ?

– Il a été calomnié alors qu'il n'avait pas encore la confiance [du roi Xiao de Liang, car il était un conseiller itinérant fraîchement arrivé à la Cour]. Il a pu s'échapper de sa cage grâce à l'expression émouvante de sa lettre, mais il a frôlé la mort.

[7] – Xin Ling, Ping Yuan, Meng Chang et Chun Shen furent-ils utiles[824] ?

– A une époque où, en haut, le pouvoir politique est perdu, les ministres corrompus se disputent la destinée de leur pays. Quelle pouvait être leur utilité ?

[8] Si Shuli Zi[825] avait montré autant de perspicacité pour son pays que pour sa tombe, alors je le prendrais bien pour devin [tortue-achillée] !

---

[822] Ces deux personnages ont joué un rôle important dans l'histoire du royaume de Zhao, en l'aidant à résister à la montée en puissance du royaume de Qin. Mais si Lin Xiangru agit pour Zhao en tant que grand ministre fidèle au royaume dont il reçut en retour honneurs et richesses, Lu Zhonglian agit en tant qu'« officier du monde », par refus de voir le royaume de Qin constituer un empire sous son joug. Après avoir joué son rôle auprès de Zhao, il s'en va, sans accepter ni poste officiel, ni rétribution.
Lu Zhonglian, originaire de Qi, était une sorte de conseiller itinérant. Il se trouvait dans le royaume de Zhao lorsque celui-ci fut menacé par le puissant royaume de Qin. Une armée du royaume de Wei vint à la rescousse, mais ne put briser l'encerclement. Lorsqu'il entendit dire que Ping Yuan, le fameux ministre de Zhao, acceptait la solution proposée par le général de Wei de flatter Qin en lui demandant de constituer un empire, il demanda à rencontrer ce général, nommé Xin Yuanyan 新垣衍. Celui-ci refusa d'abord l'entrevue car Lu Zhonglian n'avait aucun poste officiel, puis il céda sur l'insistance de Ping Yuan. Lu Zhonglian déclara d'abord qu'il voulait aider le royaume de Zhao car il ne pourrait supporter de devenir le sujet de Qin, violent et dénué de tout sens rituel. Puis il appela les ministres des grands royaumes à ne pas se laisser impressionner par les victoires militaires et à cesser toute complaisance envers Qin. Xin Yuanyan fut convaincu. Qin fut finalement obligé de se retirer car les armées de Wei furent rejointes par celles de Jin. Lorsque Pingyuan voulut récompenser Lu Zhonglian, celui-ci refusa.
A propos de Lin Xiangru, voir *supra* X, 26.

[823] Comme Lu Zhonglian, il était un conseiller itinérant originaire du royaume de Qi. Il se rendit au royaume de Liang, où il commit l'imprudence de conseiller le souverain sans avoir d'abord obtenu sa confiance. Il fut jeté en prison. Mais il réussit à faire parvenir une lettre émouvante au souverain, échappa ainsi à l'exécution et devint un hôte de marque du roi de Liang.

[824] Il s'agit des « quatre éminences » 四豪 qui marquèrent l'époque de la fin des Royaumes Combattants. Ces talentueux et puissants ministres (entretenant plusieurs milliers d'hôtes) ne purent que retarder l'avancée du royaume de Qin, mais n'empêchèrent pas celui-ci de conquérir progressivement tous ses voisins. Ils eurent tous les quatre des relations difficiles avec leurs souverains respectifs.

[825] Frère cadet du roi Hui 惠 de Qin, il devint avec Gan Mao 甘茂 grand ministre de son successeur le roi Wu 武, puis à la mort de ce dernier devint ministre du roi Zhao 昭. Il était extrêmement respecté pour sa sagesse, mais son seul fait resté célèbre fut sa prophétie au sujet du tombeau qu'il devait occuper après sa mort. Il avait prédit que ce tombeau serait cent ans plus tard entouré par les palais du fils du ciel. Sous les Han, le palais Changle 長樂 s'élevait effectivement à l'est de son tombeau et le palais Weiyang 未央 à l'ouest.

[9] – Les souverains Shun et Nan de Zhou donnèrent leur capitale Chengzhou pour se soumettre à l'ouest, alors que les souverains Huiwen et Zhaoxiang de Qin, à partir de leur capitale de la montagne de l'ouest[826], se soumirent l'est. Qui était le meilleur ?

– Zhou était le mouton, Qin le loup.

– Vous voulez dire que le meilleur était le loup ?

– Le loup et le mouton ne font qu'un.

[10] – Malgré sa loyauté, Meng Tian fut condamné à mort[827]. Comment la loyauté peut-elle mener à ça ?

– Il a fait creuser les montagnes et combler les fossés, construire une muraille qui s'étend de Lintao[828] au fleuve Liao. Les forces y étaient insuffisantes, mais les morts étaient de trop. Sa loyauté ne suffisait pas à apporter un soutien.

[11] – Quelle fut la perspicacité de Lü Buwei en échangeant ses biens pour un homme[829] !

– Qui peut dire que Lü Buwei était un homme perspicace ? Il échangea l'essentiel (sa vie et sa famille) pour un royaume. Mais si Lü Buwei fut un bandit, il fut le phénix des

[826] 西山 : région où se trouve Yongzhou 雍州, capitale des Qin. C'est sous le règne de Zhaoxiang 昭襄 (255-250) que le souverain de Zhou céda à son territoire au royaume de Qin.

[827] Général des Qin, pour lesquels il conquit le royaume de Qi, puis secrétaire privé de l'empereur. Comme Li Si, Meng Tian fut un grand ministre du premier empereur Qin, éliminé plus tard par le second empereur. Mais il reste réputé pour sa loyauté et pour avoir fait construire une énorme muraille sur la frontière nord de l'empire. Lorsqu'il reçut l'ordre de l'empereur de se suicider, il se demanda quelle avait bien pu être sa faute envers le ciel, puisqu'envers le souverain Qin il n'avait jamais commis aucune faute. Il finit par déclarer que les murailles qu'il avait fait construire avait dû couper les veines de la terre.

[828] Lintao 臨洮 se trouve dans l'actuel Gansu, à l'extrême ouest de l'ancien royaume de Qin. Le fleuve Liao 遼 se trouve quant à lui à l'extrême est de l'empire, dans l'actuel Liaoning.

[829] Comme pour Shuli zi au passage XI, 8, l'interlocuteur le propose comme exemple d'une prévoyance hors du commun. Lü Buwei était un riche marchand pratiquant son commerce dans le royaume de Han. Alors qu'il était en voyage d'affaires dans le royaume de Zhao, il rencontra Zichu 子楚, l'un des nombreux fils de l'héritier du trône de Qin, qui y avait été laissé en otage. Considérant qu'il valait la peine d'acquérir cet objet à forte valeur future, il lui proposa de mettre sa fortune à sa disposition pour l'aider à se faire nommer prince héritier. Il couvrit de cadeaux la favorite du futur souverain Qin qui étant elle-même sans enfant, avait la haute main sur la décision : serait héritier le fils qu'elle adopterait. A force de flatteries et de cadeaux, Lü Buwei gagna la favorite à la cause de Zichu qui fut nommé prince héritier. Son père monta sur le trône mais mourut un an plus tard. Zichu devint alors le roi Zhuangxiang 莊襄 et Lü Buwei son ministre. Il offrit en plus à celui-ci le titre de Duc Wenxin et le mit à la tête d'un fief de cent mille foyers à Luoyang, ancienne capitale de la dynastie Zhou déchue. Trois ans plus tard, Zhuangxiang mourut et fut remplacé par Zheng, le futur premier empereur. Lü Buwei conserva d'abord ses privilèges. Mais il fut ensuite impliqué dans l'affaire de l'amant de la reine-mère. Exilé avec toute sa parentèle, il fut contraint au suicide.

perceurs de murs et des passe-murailles[830] ! J'ai certes vu des perceurs de murs empocher quelques kilos d'argent, mais je n'en avais jamais vu empocher Luoyang !

[12] Le général Bai Qi[831] des Qin était d'une telle inhumanité, quelle pouvait être son utilité ? Quatre cent mille hommes moururent à la bataille de Changping. Même la violence de Chi You[832] n'eut pas une telle gravité. Les champs s'emplissaient de la chair des hommes et les fleuves charriaient le sang des hommes. Lorsqu'un général est dépourvu d'humanité, quelle est son utilité ?

– Et Wang Jian[833] ?

– Lorsque le premier empereur pourchassa les six royaumes, Wang Jian fut la mâchoire du loup, hélas !

[13] – Yao Li[834] n'était-il pas un homme de justice[835] ? Il ne fit pas passer sa famille avant le pays[836].

---

830 Cf. LY XVII, 12. Le maître : « [Ces grands hommes] dont la contenance impressionnante recouvre la faiblesse du coeur me font penser, parmi les hommes de peu, aux perceurs de murs et passes-murailles ! » 子曰「色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與！」

831 Excellant dans le maniement des troupes, Bai Qi servit le roi Zhao 昭 de Qin, dont il reçut le titre de seigneur de Wu'an. Il fit tomber aux mains du royaume de Qin de très nombreuses villes fortifiées, et était sur le point de vaincre les royaumes de Zhao 趙 et de Han 韓 lorsque ceux-ci envoyèrent un messager à l'autre homme fort de Qin, le Duc de Ying 應侯 , le persuadant de pousser le souverain à proposer la paix à Zhao et à Han en échange de territoires, afin d'empêcher Bai Qi de remporter une victoire éclatante. Mais plus tard, les offensives reprirent contre Zhao et Han avec un autre général, Wang Ling. Cette expédition fut un échec. Le roi de Qin demanda alors à Bai Qi de remplacer Wang Ling, mais Bai Qi s'excusa pour maladie. Lorsque les troupes de Qin se trouvèrent encerclées, le roi le força à reprendre du service mais celui-ci refusa à nouveau pour maladie. Il fut exilé puis contraint au suicide, toujours sous l'influence de son rival le Duc de Ying. Les gens de Qin le plaignirent pour cette mort imméritée et lui rendirent un culte.

832 Chi You est un personnage mythique, un prince feudataire rebelle caractérisé par sa violence, parfois décrit comme un personnage mi-homme mi-bête. Nul ne parvint à faire cesser ses exactions et l'Empereur Jaune dut se résoudre à entrer en campagne contre lui.

833 Général sous le premier empereur Qin, il acheva la campagne contre les Zhao 趙 en pacifiant complètement ce royaume, qui devint une préfecture. Il fut ensuite envoyé combattre les Yan 燕, dont le souverain prit la fuite, enfin il soumit le royaume de Jing 荊, détruisant complètement son armée et tuant son souverain. Avec son fils Wang Ben 王賁, ils détruisirent aussi les royaumes de Chu 楚 et de Wei 魏, et achevèrent la conquête de Yan en tuant le souverain en fuite.

834 Yao Li se mit au service de Helü 闔閭, roi de Wu, qui voulait éliminer le prince Qingji 慶忌 mais n'y parvenait pas, le prince étant d'une prudence sans faille. Pour tromper ce dernier, Yao Li proposa au roi de Wu de condamner au bûcher sa femme et ses enfants. Il pourrait alors faire semblant de se réfugier et de réclamer vengeance auprès de Qingji. Ce sratagème fut appliqué et Yao Li parvint ainsi à s'introduire auprès du prince et à l'assassiner.

835 義 : Nous traduisons ici par « justice », dans un sens proche de la justice d'une cause. Il est également utilisé par Sima Qian dans la biographie des mercenaires et n'a pas le même sens dans ce contexte que lorsqu'il apparaît couplé avec le « sens de l'humain » (仁)

836 Cette tension entre les relations familiales et la relation politique envers le souverain est notamment mise en avant par les légistes afin de critiquer le manque de loyauté des confucéens qui donnent la primauté à la relation familiale, ainsi dans le *Han Feizi*, chap. « Wu du 五蠹 » : « Si l'on

– Yao Li a brûlé sa femme et réduit en cendres ses enfants dans le seul but de nuire à Qing Ji, en réalité c'est la trame d'une araignée, comment peut-on parler de justice !

– Et Nie Zheng[837] ?

– Pour servir Yan Zhongzi, il est allé à l'encontre du royaume de Han en tuant son ministre Xia Lei, puis pour protéger sa soeur il s'est défiguré, en réalité c'est le comportement d'un vaillant chevalier, mais comment peut-on parler de justice !

– Et Jing Ke ?

– Pour servir Dan, il est entré dans l'insondable royaume de Qin muni de la tête de Fan Yuqi[838] et du plan de la région de Dukang[839], en réalité c'est le comportement d'un mercenaire, mais comment peut-on parler de justice ?

[14] – Zhang Yi et Su Qin[840] ont étudié les techniques de Guigu Xiansheng et pratiqué le discours (de l'école) des alliances stratégiques, c'est ainsi qu'ils ont pacifié les pays du centre pendant plus de dix ans, n'est-ce-pas ?

– C'est là tromper les autres. L'homme accompli s'y refuse[841].

---

observe bien [les affirmations de Confucius], alors un homme qui est filial envers son père est déloyal envers son prince. » 以是觀之，夫父之孝子，君之背臣也。

[837] Ayant tué un homme dans son pays d'origine, il se réfugia au royaume de Qi avec sa mère et sa soeur pour fuir la vengeance du clan de la victime. Il devint boucher. Un certain Yan Zhongzi, qui était au service du souverain de Han et s'était fait un ennemi mortel du ministre Xia Lei, cherchait un homme qui puisse l'aider à assassiner ce ministre. Alors qu'il était à Qi, il entendit parler d'un homme courageux qui était dissimulé parmi les bouchers pour fuir une vengeance. Il alla le trouver et se montra extrêmement généreux envers lui. Mais Nie Zheng, tout en étant très reconnaissant, refusa d'entrer à son service car il devait veiller sur sa mère. Plus tard, lorsque sa mère mourut, il se souvint du respect manifesté par Yan Zhongzi et alla le trouver pour lui offrir son aide. Il se rendit alors dans le pays de Han et assassina Xia Lei devant une foule de gens puis se suicida.

[838] Grand général des Qin qui après avoir eu un différent avec le souverain s'était réfugié dans le royaume de Yan (l'un des derniers à résister aux Qin) auprès de Taizi Dan 太子丹. Le souverain de Qin avait mis sa tête à prix. Pour faire face à l'avancée des Qin, Jing Ke proposa un stratagème, piéger le souverain de Qin avec des cadeaux et la tête de son ancien général. Taizi Dan en parla à Fan Yuqi qui sans hésiter se coupa la tête.

[839] Région particulièrement riche, située à l'est du royaume de Zhao. Offrir le plan était une manière d'offrir la terre.

[840] Su Qin et Zhang Yi furent tous deux les élèves de Guigu Xiansheng 鬼谷先生. Su Qin proposa d'abord ses services au souverain de Qin en lui suggérant directement de conquérir l'empire, sans être écouté. Il partit alors vers d'autres royaumes de l'époque, prônant une politique fondée sur des alliances transversales contre le royaume de Qin. Il parvint d'abord à convaincre le Duc de Zhao 趙. Il monta ensuite une alliance en persuadant tour à tour les souverains de Han 韓, de Wei 魏, de Qi 齊, puis de Chu 楚 de s'unir avec Zhao. Il fut nommé seigneur de Wu'an 武安 par le Duc Su 肅 de Zhao. Mais l'alliance fut rapidement brisée au détriment du royaume de Zhao qui fut attaqué par Qi et Wei réunis. Su Qin partit alors pour le royaume de Yan 燕, puis fut envoyé en mission à Qi où il fut assassiné par des ministres. A la différence de son condisciple, Zhang Yi entra au service du royaume de Qin pour lequel il remplit de nombreuses missions dans les autres royaumes, faisant et défaisant les alliances au profit du premier. Il fut également avec Sima Cuo 司馬錯 chargé de la conquête du royaume de Shu.

[841] Si Sima Qian accorde à ces deux personnages une longue biographie, son évaluation, peut-être moins radicale que celle de Yang Xiong, est cependant négative, soulignant le danger qu'ils représentent malgré l'apparente paix qu'ils promeuvent : cf. SJ 70 / 2304.

– Que diriez-vous d'étudier Confucius et d'agir à la manière de Su Qin et Zhang Yi ?

– Hélas ! C'est avoir le chant du phénix et les ailes du vautour.

– Mais n'est-ce pas précisément ce qu'a fait Zigong[842] ?

– Zigong craignait de ne pouvoir résoudre le désordre, Zhang Yi et Su Qin craignaient que leurs discours ne leur rapportent ni honneurs ni richesses.

[15] – Zhang Yi et Su Qin ne possédaient-ils pas un talent exceptionnel ? Personne n'a pu suivre leurs traces.

– Quant aux beaux parleurs, le sage souverain disait autrefois qu'il était difficile de les connaître[843], c'était bien parce qu'ils avaient un talent exceptionnel. Mais ce grand talent, ce n'est pas celui de mes disciples.

[16] Pour la perfection de leur manière d'agir : Yuan Gong, Jili zi, Xiahuang Gong et Luli Xiansheng[844] ; pour leur art du discours : Lou Jing[845] et Lu Jia[846] ; pour leur rigueur et leur droiture : Wang Ling[847] et Shentu Jia[848] ; pour la fermeté de leurs conseils[849] : Zhou

---

[842] La carrière diplomatique de Zigong est rapportée dans le *Shiji* (SJ 67 / 2197). Mais ce récit très douteux rapporte entre autres des alliances qui sont postérieures à Zigong.

[843] Cette expression est inspirée du Classique des Documents, chap. « Gao Yao mo » et chap. « Yao dian ».

[844] Les quatre Vénérables : cf. *supra* X, 26.

[845] Lou Jing 婁敬 : En 202, il contribua à persuader Liu Bang, tout juste devenu empereur des Han, de ne pas établir sa capitale dans la ville historique des Zhou, Luoyang, mais de l'établir à Chang'an, ville beaucoup mieux située stratégiquement. Puis il proposa d'établir des relations pacifiques avec les Xiongnu, notamment par le mariage d'une princesse impériale avec leur chef. Le troisième conseil remarquable qu'il donna fut de faire venir les anciennes grandes familles à la capitale pour prévenir toute tentative de révolte.

[846] Lu Jia 陸賈 (? 228 - ? 140) : Originaire de Chu 楚, il se rallia à Liu Bang et joua le rôle de négociateur auprès des généraux de l'armée Qin puis auprès de Xiang Yu. Au début de l'empire Han, l'empereur fit encore appel à son éloquence, le chargeant de persuader Zhao Tuo 趙他 d'abandonner son projet de constituer un autre empire dans le sud. En reconnaissance de ses services, il fut nommé Grand conseiller du Palais. Il tenta alors de persuader l'empereur d'introduire des règles morales et rituelles pour consolider un pouvoir jusqu'ici principalement fondé sur la domination militaire, et rédigea un traité sur la chute de l'empire Qin, le *Xinyu* 新語. A l'époque de l'empereur Hui, il aida le ministre Chen Ping 陳平 à combattre la montée en puissance de la famille de l'impératrice Lü et eut ensuite une grande influence auprès de l'empereur suivant, Wendi.

[847] Wang Ling 王陵 : S'étant rallié assez tardivement à Liu Bang, il devint en 189 Chancelier de gauche et ne fut annobli qu'en 201. Lorsque deux ans plus tard, l'impératrice Lü chercha à donner le titre de princes à des membres de son clan, il s'y opposa très fermement, à la différence des ministres Chen Ping et Zhou Bo, qui préférèrent attendre la mort de l'impératrice pour écarter son clan du pouvoir. Il perdit alors son poste. Nommé au poste honorifique de Commandant Suprême, il quitta la Cour. Il mourut en 180 av. J.-C.

[848] Shentu Jia 申屠嘉 : Il participa à la conquête de l'empire par Liu Bang et après la fondation des Han participa à la campagne contre Qing Bu, devenant commandant puis gouverneur. En tant qu'ancien compagnon d'armes du fondateur de la dynastie, l'empereur Wen lui conféra le titre de Duc de l'intérieur des passes et le nomma Conseiller impérial. Après la mort du Chancelier Zhang Cang 張蒼, il lui succéda et obtint le titre de *Gu'an hou* 故安侯. D'un caractère inflexible, il fut près de faire exécuter le favori de l'empereur Wen qui avait gravement manqué aux rites de la Cour.

Chang[850] et Ji An[851] ; pour leur maintien de la tradition lettrée : Yuan Gu[852] et Shen Gong[853] ; pour leur discours sur les avertissements célestes : Dong Zhongshu, Xiahou Sheng[854] et Jing Fang[855]. [856]

Sous le règne de l'empereur Jing, il s'opposa à Chao Cuo, qui menait alors d'importantes réformes sans écouter ses avis. Mais il ne parvint pas à l'écarter et mourut peu après de maladie, en 155 av. J.-C. Il reçut le titre posthume de *Jie hou* 節侯.

[849] 折節 est corrigé par 抗節.

[850] Zhou Chang 周昌 : Compagnon d'armes de Liu Bang, il était caractérisé par sa fermeté et sa franchise, n'hésitant pas à en remontrer sévèrement à l'empereur lui-même. Après la fondation de l'empire, il devint conseiller impérial et déconseilla au souverain de changer d'héritier en faveur de Ruyi 如意, fils de la concubine Ji 姬, ce qui lui valut la reconnaissance de l'impératrice Lü mais lui coûta son poste . En 198, Gaozu ayant renoncé à son projet et souhaitant protéger Ruyi de la vengeance du clan Lü nomma celui-ci Prince de Zhao 趙 et envoya le jeune prince de dix ans régner au loin avec Zhou Chang pour conseiller. Après la mort de Gaozu, l'impératrice tenta de faire venir Ruyi à la Cour. Zhou Chang refusa d'abord puis dut lui-même se rendre à la capitale et faire venir le prince. Celui-ci fut empoisonné et Zhou Chang se retira jusqu'à sa mort en 191.

[851] Ji An 汲黯 : Gouverneur provincial sous le règne de Wudi, Ji An était connu pour sa probité mais il ne parvint jamais à occuper un poste important à la capitale, probablement à cause des nombreuses critiques qu'il formula contre la politique de Wudi et de ses deux ministres Gongsun Hong 公孫弘 et Zhang Tang 張湯. Il s'opposa notamment aux campagnes militaires menées contre les Xiongnu, auxquelles il préférait une politique d'entente et de relations pacifiques. Il critiqua aussi la sévérité de l'administration de Gongsun Hong et de Zhang Tang, les accusant de travailler à leur réputation personnelle plutôt qu'au bénéfice de l'empire.

[852] Yuan Gu 轅固 : Originaire de Qi, il devint à l'époque de Jingdi Académicien spécialiste du Classique des Odes et fut à l'origine d'une importante tradition d'étude des Odes dans sa région natale. En présence de l'empereur, il eut avec un nommé Huang Sheng 黃生 un débat important autour de la notion de décret (命) où son franc-parler nécessita l'intervention de l'empereur pour faire cesser la discussion et demander que la question du décret ne fasse plus l'objet de débats. Yuan Gu fit preuve du même franc-parler face à l'Impératrice Dou, très portée sur le taoïsme, en déclarant que le texte de Laozi était « le discours d'un homme de maison ». Il ne dut sa survie qu'à l'intervention de l'empereur Jing. Alors qu'il avait dépassé quatre-vingt dix ans, il fut recruté par l'empereur Wu pour sa sagesse. Mais les lettrés de la Cour exigèrent qu'il soit mis à la retraite.

[853] Shen Gong 申公 : Originaire de Lu, il était spécialiste du Classique des Odes. A l'époque de l'impératrice Lü, il se rendit à la capitale pour étudier et devint le condisciple d'un membre de la famille impériale, Liu Ying 劉郢. Lorsque Liu Ying devint prince de Chu, il fut chargé d'éduquer son fils, Wu 戊. Mais celui-ci n'aimant pas l'étude, il conçut de la haine pour son précepteur et lorsqu'il devint prince à son tour, il le condamna à une peine infamante, probablement la castration. Shen Gong repartit pour Lu où il se retira, consentant parfois à enseigner le Classique des Odes, mais sans en composer de commentaire. A plus de quatre-vingts ans, il fut convoqué à la capitale sur l'initiative de deux de ses disciples qui, ayant un poste important à la Cour, cherchaient à convaincre l'empereur Wu d'établir un *Mingtang* 明堂. Mais Shen Gong, avare en paroles et conseillant à Wu de modérer sa politique, ne séduisit guère l'empereur, et le projet échoua, notamment en raison de l'hostilité de l'impératrice Dou (puissante grand-mère de Wu) envers les confucéens. Les deux disciples se suicidèrent et Shen Gong se retira en prétextant une maladie.

[854] Xiahou Sheng 夏侯勝 : Originaire de l'ancien royaume de Lu 魯, il étudia avec Xiahou Shichang 夏侯始昌 le Classique des documents et le *Hongfan wu xing zhuan* 洪範五行傳, ainsi que leurs commentaires portant sur l'interprétation des catastrophes et des phénomènes étranges. Il suivit l'enseignement de plusieurs maîtres et devint Académicien et Conseiller du Palais. Après la mort de l'empereur Zhao 昭, il critiqua son successeur Liu He 劉賀 comme étant indigne d'occuper le trône, se ralliant à Huo Guang 霍光 et Zhang Anshi 張安世 qui tentaient de le faire remplacer par le futur empereur Xuan 宣. L'impératrice se rallia à leurs vues et Liu He fut destitué. Xiahou Sheng fut alors chargé d'enseigner le Classique des documents à l'impératrice et reçut le titre de Duc de

[17] – Xiao He et Cao Shen[857].

– Xiao He établit les règles et Cao Shen les suivit.

– Teng Gong[858], Guan Ying[859], Fan Kuai[860] et Li Shang[861].

---

l'intérieur des passes. Peu après son accession au trône, l'empereur Xuan voulut établir un temple et des célébrations musicales en l'honneur de son prédécesseur l'empereur Wu. Parmi les ministres, Xiahou Sheng fut le seul à s'y opposer, déclarant que si l'empereur Wu avait su élargir la domination de la dynastie Han sur ses voisins, il avait aussi provoqué la mort de nombreuses personnes, épuisé les ressources économiques du pays pour ses dépenses somptuaires, conduisant à de meurtriers déplacements de populations tombées dans la misère, voire dans le cannibalisme. Il ne fallait donc pas selon lui élever un temple à un empereur qui avait maltraité le peuple. Refusant de se dédire, lui et son ami Huang Ba 黃霸 furent jetés en prison et des temples dédiés à l'empereur Wu furent élevés dans toutes les régions de l'empire. Grâce à une amnistie qui suivit un meurtrier tremblement de terre, ils furent libérés et retrouvèrent une fonction. Xiahou Sheng fut consulté plusieurs fois par l'empereur et à sa mort, son élève l'impératrice douairière prit le deuil pendant cinq jours.

[855] Jing Fang 京方 : Il obtint une certaine audience auprès de l'empereur Yuan en tant que spécialiste du Classique des Mutations, qu'il cherchait à appliquer aux événements naturels et humains ainsi qu'au déroulement de l'histoire dynastique. Il proposa des méthodes pour évaluer les hauts fonctionnaires en affirmant qu'un bon recrutement permettrait de faire cesser les catastrophes et les phénomènes étranges. Il suscita ainsi l'hostilité de puissants ministres, qui en 37 av. J.-C. parvinrent à l'éloigner de la cour en le faisant nommer Gouverneur de Weijun. Mais Jing Fang ne s'avoua pas vaincu et écrivit à l'empereur pour le mettre à nouveau en garde contre les mauvais ministres. Il fut rappelé à la capitale et exécuté pour complot.

[856] Cette énumération ordonnée selon plusieurs groupes de figures importantes de la dynastie Han se termine par le groupe des spécialistes des présages. Si l'on considère les présages comme une simple superstition qui aurait donné lieu à la rédaction de traités ésotériques, leur présence dans ce passage serait difficile à comprendre. Ils sont placés ici par Yang Xiong en raison de leur rôle politique. Ce passage va donc tout à fait dans le sens des conclusions de H. BIELENSTEIN sur l'origine de cet usage des présages : dans son article intitulé « An Interpretation of the Portents in the *Ts'ien-Han-shu* » (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* n° 22 (1950), p. 127-143), il démontre en effet que ces présages constituent des avertissements et des critiques indirectes ne provenant ni de l'historien qui les a notés (c'est la thèse selon laquelle Ban Gu aurait forgé ces présages a posteriori) ni du peuple (c'est la thèse de H. Dubs) mais des fonctionnaires de la capitale, ce qui est bien le cas pour ce groupe de trois personnages cités par Yang Xiong.

[857] Ces deux personnages sont associés à la fondation de l'empire Han, Cao Shen grâce à ses victoires sur les champs de bataille, et Xiao He par sa mise en place de l'organisation administrative de l'empire. Cao Shen entra plus tard dans la carrière civile lorsqu'il fut nommé administrateur de Qi. Il y appliqua les méthodes non-interventionnistes du Huang-Lao et fut loué pour la paix apportée à la population. A la mort de Xiao He, il lui succéda comme ministre d'État, et suivit alors scrupuleusement la politique de son prédécesseur.

[858] Teng Gong 滕公 ou Xiahou Ying 夏侯嬰 : Compagnon de Liu Bang depuis le début de son soulèvement contre la dynastie Qin, il vainquit plusieurs généraux de l'armée Qin. Il reçut alors le titre de Duc de Teng, puis celui Duc de Xia lorsque Liu Bang devint Roi des Han. Lors de la défaite à Pengcheng 彭城 de Liu Bang face à Xiang Yu, c'est Xiahou Ying qui sauva deux de ses enfants (dont le futur empereur Huidi). Il continua à servir comme Grand Intendant des Tranports sous le règne de Huidi puis de l'impératrice Lü et, après la mort de celle-ci, contribua à réduire le pouvoir du clan Lü et à déposer l'empereur-enfant en faveur de Wendi.

[859] Guan Ying 灌嬰 entra au service de Gaozu quand celui-ci n'était encore que Duc de Pei 沛. Il devint l'un des grands généraux de la fondation des Han, particulièrement réputé pour sa manière de mener la cavalerie qui lui permit de remporter plusieurs victoires contre les Xiongnu. Sa fidélité aux Han ne fut jamais en défaut et il continua à occuper des postes importants après la mort du fondateur, sous les règnes de Huidi, de l'impératrice Lü et de Wendi. Avec Zhou Bo et Chen Ping, il

– Des aides fidèles.

– Shusun Tong.

– Un homme habile[862].

– Yuan Ang[863].

– S'il manquait de loyauté, il ne manquait pas de persuasion.

– Chao Cuo[864].

– Ou la bêtise.

– Les fonctionnaires cruels[865].

– Des tigres auxquels il pousse des dagues et des ailes !

– Ceux qui accumulent les biens.

– Des moustiques.

(Reprenant) : – Ils suçent le sang de tous les pays. Mais si on laissait seulement [les gens de ces pays] se nourrir frugalement, boire de l'eau et se vêtir simplement, ils n'auraient aucun ressentiment jusqu'à la fin de leurs jours.

– Les fonctionnaires intègres.

– Des fonctionnaires.

– Les chevaliers errants.

– Ils se saisissent de la destinée d'un pays.

– Les favoris complaisants.

– Ce n'est pas la peine de les compter.

[18] Quelqu'un pose une question sur les ministres dévoués aux autels[866] des époques récentes.

---

aida Wendi à monter sur le trône après la mort de l'impératrice Lü et devint son Chancelier. Il mourut l'année suivante.

[860] Alors qu'il était boucher à Pei 沛, Fan Kuai fut engagé par Liu Bang, le suivit dans toutes ses conquêtes, et monta rapidement en grade grâce à ses talents de coupeur de têtes. Il sauva Liu Bang d'une tentative d'assassinat organisée par Xiang Yu, et participa aux campagnes contre ce dernier. Après la fondation des Han, il participa également aux combats contre les soulèvements des anciens compagnons d'armes. Mais à la fin du règne de Gaozu, il faillit être éliminé car il fut soupçonné de tentative d'usurpation.

[861] Li Shang 酈商 devint général de Liu Bang dès le début de son soulèvement.

[862] *Xian* 憸 a un sens péjoratif, désignant une habileté rhétorique mise au service de la flatterie ou de la calomnie.

[863] Pour assouvir une haine personnelle, Yuan Ang 爰盎 conseilla à l'empereur Jingdi de faire exécuter le ministre Chao Cuo sous prétexte de calmer la colère des sept princes.

[864] Brillant homme politique, il devint le conseiller de l'empereur Jing des Han, auquel il proposa une audacieuse politique visant à réduire le pouvoir des royaumes (fiefs concédés par le fondateur des Han Gaozu) et à renforcer ainsi le pouvoir impérial. Cela se traduisit par des mesures brutales de confiscation de nombreux territoires, qui suscitèrent la révolte des sept princes. Pour tenter de les apaiser, l'empereur Jing fit exécuter son ministre en 154 av. J.-C.

[865] Catégorie reprise du SJ. L'ordre de ce passage est également inspiré du SJ, où Chao Cuo est présenté comme ayant laissé la place aux fonctionnaires cruels (cf. biographie des fonctionnaires cruels)

– Quelqu'un qui aurait la perspicacité de Zhang Zifang[867], qui saurait ne rien découvrir [de ses intentions] comme Chen Ping[868], qui aurait la fermeté de Zhou Bo, le courage du général Huo[869], s'il accomplissait [son oeuvre de ministre] par les rites et la musique, alors on pourrait l'appeler ministre dévoué aux autels.

– De Gongsun Hong et Dong Zhongshu, lequel s'en rapproche le plus[870] ?

– Dong Zhongshu désira le faire sans y parvenir. Mais Gongsun Hong laissa faire et c'est tout[871].

[19] – Quels célèbres ministres des époques récentes citeriez-vous ?

– Zhang Tingwei [Zhang Shizhi] pour son équité, Juan Buyi pour sa clairvoyance, Yin Wenggui pour sa pureté, Wang Zun pour son indépendance, tous sont proches d'être des célèbres ministres des époques récentes.

– Et quels généraux citeriez-vous ?

– Quelqu'un qui saurait être aussi attentif que Zhou Yafu[872], mener des campagnes comme Wei Qing et Huo Qubing[873], être aussi pondéré que Huo Guang, on pourrait l'appeler un général célèbre des époques récentes.

---

[866] L'expression 社稷 (*sheji*) désigne les autels du sol et des grains, et plus largement le royaume dans sa vie collective et économique et dans sa durée. La loyauté du ministre envers ces « autels » peut parfois s'opposer à la fidélité personnelle envers le souverain. Selon Y. PINES, dans son article intitulé « Friends or Foes. Changing concepts of ruler-minister relations and the notion of loyalty in pre-imperial China » (*Monumenta Serica* n° 50 (2002), p. 35-74), cette notion fut élaborée dès l'époque Chunqiu.

[867] Zhang Zifang (ou Zhang Liang) fut l'un des conseillers les plus importants et les plus avisés de Gaozu au moment des combats qui suivirent la chute de l'empire Qin puis de la fondation de l'empire Han. Il conseilla souvent Liu Bang sur la manière de se rallier les différentes forces en présence sans leur concéder trop de pouvoir. Avec Lou Jing, il sut aussi le persuader d'installer sa capitale non à Luoyang mais à Chang'an, mieux protégée et plus proche des riches régions de l'ouest. Enfin, il parvint avec l'aide des quatre Vénérables à préserver la légitimité de la succession.

[868] Adepte dans sa jeunesse des techniques politiques du Huang-Lao, Chen Ping fut un grand stratège qui contribua fortement à stabiliser la dynastie Han à ses débuts en conseillant Gaozu (dans sa guerre contre Xiang Yu puis contre Han Xin). Après la mort de l'empereur, il devint Chancelier sous le règne de l'impératrice Lü et tout en approuvant en apparence les décisions de celle-ci, parvint avec Zhou Bo à écarter du pouvoir les membres de son clan qu'elle avait apanagés.

[869] Huo Guang : voir *supra* X, 21.

[870] Deux personnages caractéristiques de l'influence grandissante des ritualistes confucéens à la Cour de Han Wudi. L'interlocuteur suppose donc qu'ils pourraient se rapprocher de l'idéal du « ministre dévoué aux autels ».

[871] L'opposition entre ces deux lettrés est traitée dans le chapitre III, B, 4 de la présente thèse.

[872] Lorsque l'empereur partit en tournée soutenir en personne les armées des frontières, il entra dans plusieurs forteresses comme dans un moulin, en annonçant simplement l'arrivée de l'empereur en personne. Mais parvenu à la forteresse dirigée par le général Zhou Yafu, il ne put entrer immédiatement. Il dut transmettre un message au général puis descendre de cheval. Il ne prit pas ces règles pour un manque de respect mais fut impressionné par la prudence et la droiture de Yafu.

[873] Avec son oncle Wei Qing, il est l'un des deux grands généraux Han qui ont favorisé l'extension de l'empire sous l'empereur Wu. Il remporta de nombreuses victoires contre les Xiongnu, proposa l'octroi de titres de noblesse aux chefs de tribus qui s'étaient rendus et mit en place des Etats dépendants (屬國) au sud du Fleuve Jaune.

– Et dans l'antiquité ?

– Donner le signal par la Voie et sa puissance, battre le rappel par le sens de l'humain et du juste, et ne jamais en arriver aux chariots de cadavres et aux lames ensanglantées.

[20] La manière dont Zhang Qian[874] et Su Wu ont élevé la fonction d'ambassadeur, gardant leur insigne[875] au péril de leur vie, sans défaire le mandat royal[876], est digne même des grands messagers des temps anciens !

[21] Notre temps fait grand cas de Dongfang Shuo[877], mais ses paroles ne se donnent aucun maître clair et sa manière d'agir ne se donne aucun modèle pur. Son influence et les textes qu'il a laissés sont mineurs[878].

– C'est un ermite.

– Les ermites des temps anciens, je peux saisir leurs paroles et saisir leur manière d'agir.

– Il y a de nombreuses façons d'être un ermite.

– Certes ! Celui dont les paroles et la manière d'agir sont celles d'un homme saint, mais qui ne rencontre pas le moment opportun, devient un ermite saint. Celui dont les paroles et la manière d'agir sont sages, mais qui ne rencontre pas le moment opportun, devient un ermite sage. Celui dont les paroles et la manière d'agir sont celles d'un bonimenteur, mais qui ne rencontre pas le moment opportun, devient un ermite bonimenteur. Auparavant, si Jizi se peinturlura le corps et si Jieyu le fou dénoua sa

[874] Zhang Qian fut envoyé en ambassade auprès du royaume Dayueshi 大月氏 (situé au nord de la confédération des Xiongnu), avec lequel les Han auraient souhaité faire cause commune contre les Xiongnu, mais il fut capturé sur la route et gardé en otage pendant plus de dix ans. Il parvint malgré tout à se rendre au Dayueshi puis à retourner chez les Han avec son guide, tous deux étant les seuls à rentrer au pays sur une mission de plus de cent hommes.

[875] *Jie* 節 est probablement ici à prendre au sens propre de l'insigne en bambou qui manifeste le lien de confiance entre un souverain et son envoyé, comme le montre ce passage du HS : « Su Wu, alors qu'il gardait les chèvres chez les Xiongnu, garda son insigne jusqu'à ce que toutes les plumes en soient tombées. » 蘇武執節在匈奴牧羊，節毛盡落.

[876] Cf. LY XIV, 20 : 使於四方，不辱君命。

[877] Remarqué par l'empereur Wu pour ses mots d'esprits, Dongfang Shuo devint Gentilhomme de la Garde régulière et en plusieurs occasions conseilla le souverain, mais ses conseils furent moins écoutés que ses traits d'humour. Il apparaît que ses conseils furent d'abord fondés sur des arguments d'inspiration confucéenne (nécessité de réduire le train de vie de la Cour, de développer le sens de l'humain et du juste etc.) puis plus tard s'appuyèrent sur la plus pure tradition légiste, citant Shang Yang et Han Fei. Cependant il ne parvint jamais à occuper un poste élevé. Dans l'un de ses discours, il tente de justifier son échec par l'idée d'un « érémitisme de cour ». Il y fait référence à Xu You, Jie Yu, Fan Li et Wu Zixu.

[878] 蔑 *mie* : cf. note au passage FY I, 12.

chevelure, c'est qu'ils souhaitaient se retirer mais craignaient de se nuire. Jizi écrivit le *Hongfan* ! Jieyu chanta le phénix[879] !

– Pourquoi le renom de Dongfang Shuo dépasse-t-il ainsi la réalité ?

– Son art de la répartie, sa ressource, son franc-parler, sa vertu contournée. Sa répartie ressemble à de l'excellence, ses ressources jamais à court ressemblent à de la sagesse, son franc-parler ressemble à de la droiture, sa vertu contournée ressemble à du retrait.

– A quoi tient son renom ?

– A une parfaite maîtrise de la plaisanterie.

– De qui s'inspire-t-il ?

– Il se détourne de Bo Yi et préfère en tout la soumission, il se sert de la tradition des ermites pour amuser son monde, c'est le phénix des beaux parleurs[880] !

– Liuxia Hui n'était-il pas aussi un ermite de cour ?

– L'homme de bien a parlé de son manque de respect[881]. Les anciens élevaient les affamés resplendissants, et déconsidéraient les ermites rétribués.

[22] Recommander à tort est traître à l'humanité. Condamner à tort est traître à la justice. Celui qui trahit l'humanité est proche de la bonne âme du village[882], celui qui trahit la justice est proche de l'inquisiteur du village.

[23] – Maître, vous venez de Shu, parlez-moi donc d'un homme de Shu ?

– Il y a un certain Li Zhongyuan[883], c'est un homme.

– Comment est-il en tant qu'homme ?

– Il ne soumet pas sa volonté ni ne se cause du tort[884].

---

[879] Les *Entretiens* rapportent les circonstances de la rencontre entre Confucius et Jieyu le fou. Cf. LY XVIII, 5.

[880] *Huaji* 滑稽 désignerait une outre remplie de vin, et par association un homme jamais à court de bons mots étourdissants. Cette outre trouve toujours sa place sur le char impérial comme le dit un autre texte de Yang Xiong, le « Jiu zhen 酒箴» : « The leather bag is a syphon / With a belly the size of a pot. / All day long he is full of wine, / And you can always pour from him. Constantly a vessel of state, / He rides in the imperial carriage. » (cette traduction est extraite de l'article de D.R. KNECHTGES, « Wit, Humor and Satire in Early Chinese Literature (to A.D. 220) », *Monumenta Serica* n° 29 (1970-71), p. 93).
Certaines éditions, à la suite d'une modification introduite par Sima Guang, remplacent cette phrase par un passage du *Hanshu* qui reprend les termes de Yang Xiong, en les développant.

[881] Cette expression est reprise du MZ IIA, 9 : 孟子曰：「伯夷隘，柳下惠不恭，隘與不恭，君子不由也。

[882] Cf. LY XVII, 11 : « Le maître dit : "Ces bonnes âmes du village sont les tricheurs de la vertu ! " » 子曰：「鄉原，德之賊也！」

[883] D'après le *Huayang guozhi*, chap. « Shu zhi 蜀志 », Li Zhongyuan ou Li Hong 李弘, était originaire de Chengdu. « En raison de la valeur de sa conduite, il fut nommé *Gongcao* de la préfecture, mais il quitta son poste au bout d'un mois. Puis lorsqu'il reçut l'ordre de servir dans le gouvernement régional, il fut toujours déterminé à être inflexible sur l'intérêt public et les remontrances. » 以德行為郡功曹，一月而去。州命從事，常以公正諫正為志。

– Alors il est le disciple de Bo Yi et Liuxia Hui.

– Il n'agit ni comme Bo Yi ni comme Liuxia Hui, il se situe entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas.

– S'il en est ainsi, pourquoi son nom n'est-il pas connu ?

– Sans Zhongni, qui aurait entendu parler des affamés de la montagne de l'ouest et des ministres déchus des pays de l'est ?

– Wang Yang et Gong Yu[885] ont-ils eu besoin de rencontrer Zhongni ?

– La blanche clarté des étoiles est-elle due à la puissance de l'ornementation ?

– S'il en est ainsi, pourquoi ne s'est-il pas lui-même élevé ?

– La blanche clarté vient de soi. L'élevation vient du ciel. Et vous voudriez vous élever vous-même ? Zhongyuan est un maître de notre temps. Voyez sa prestance, quelle est sa gravité ! Ecoutez ses paroles, quelle est sa vigilance ! Observez sa manière d'agir, quelle est sa justesse ![886]. J'ai seulement appris de lui qu'il soumettait l'homme à la valeur morale, mais jamais qu'il soumettait la valeur morale à un homme. Li Zhongyuan en impose aux hommes.

– N'en est-il pas de même pour Xia Yu et Meng Ben ?

– Les hommes sont impressionnés par leur force, mais méprisent leur valeur morale.

– Pouvez-vous distinguer les différents aspects (de la valeur morale de Li Zhongyuan) ?

– Ni son regard, ni son écoute, ni ses paroles ni sa conduite ne vont à l'encontre de la droiture. Mon maître ancien trouvait imposant celui qui était capable de rectifier à la fois son regard, son écoute, ses paroles et sa conduite[887].

---

[884] Cette expression est très proche de ce que Confucius dit de Bo Yi et Shu Qi. Cf. LY XVIII, 8 : 不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與？

[885] Wang Yang et Gong Yu, tous deux originaires de Langye et formés par les Classiques, obtinrent des postes importants mais conservèrent toujours leur indépendance, exerçant pleinement leur devoir de remontrance. Gong Yu notamment parvint à imposer quelques réformes sous le règne de Yuandi. Wang Yang joua un rôle important de soutien du pouvoir impérial, mais se retira dans son pays natal devant le refus de Xuandi d'écouter ses conseils. Il accepta de reprendre un poste lorsqu'il fut convoqué par Yuandi mais il mourut sur la route.

[886] Cette manière de décrire les diverses expressions ou apparences d'un personnage revient très fréquemment dans les *Entretiens*, pour rendre compte de la maîtrise rituelle du maître (notamment au chapitre X) et pour décrire le comportement des disciples.

[887] Cf. LY XX, 2 : « L'homme de bien rectifie ses vêtements et son bonnet et son regard est empli de dignité. Les gens lui vouent une admiration craintive, n'est-ce pas être imposant sans être autoritaire ? » 君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！ Cette phrase des *Entretiens* semble être formulée plutôt dans un contexte politico-rituel où le charisme vient de la justesse de la posture et non du déploiement de la force. La nécessité de rectifier à la fois son regard, son écoute, sa parole et sa conduite est inspirée d'un autre passage des *Entretiens* (LY XII, 1) : « Le maître dit : "Que ni ton regard, ni ton écoute, ni tes paroles, ni tes mouvements n'aillent à l'encontre de l'esprit rituel." » 子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

Chapitre XII « L'homme de bien »

[1] – Comment l'homme de bien procède-t-il pour que ses paroles deviennent des motifs et que ses actions possèdent un tel rayonnement moral ?

– Car ce qui s'est empli en son centre s'exprime à l'extérieur. Comme Ban élève sa hache et Yi redresse sa flèche, l'homme de bien ne parle pas, et chacune de ses paroles contient nécessairement sa cible[888], il n'agit pas, et chacune de ses actions contient nécessairement sa célébration.

[2] Qelqu'un pose une question sur la douceur et la fermeté de l'homme de bien.

– L'homme de bien est doux par son humanité, ferme par son attachement au juste.

[3] – Les grands navires de guerre ne transportent pas de jarres, les grands chars ne transportent pas d'épices, cela est vrai, n'est-ce pas ?

– Oui.

– Alors le grand vase ne contient assurément rien de petit.

– Il s'agit là d'outils, l'homme de bien ne devient pas un outil[889].

[4] – Mengzi a compris l'essentiel de la parole, la profondeur de l'efficace morale.

– Il ne les a pas seulement compris, il les a pratiqués fidèlement.

– Vous déconsidérez pourtant les divers maîtres des Royaumes Combattants, Mengzi n'est-il pas un de ces maîtres ?

– Les maîtres des Royaumes Combattants sont ceux qui usent leur intelligence à s'écarter de Confucius. Mengzi s'en écarte-t-il ? Non.

[5] – Xunzi critique les écrits des multiples écoles de pensée, cela est bien. Mais qu'il comprenne dans cette critique Zisi et Mengzi, n'est-ce pas absurde ?

– Lorsque je considère Xunzi, j'y vois que la porte est la même mais que son vantail est différent. Seul l'homme saint agit sans diverger.

[6] Les boeufs noirs, roux ou blancs, au pelage uni et aux cornes droites, monteront-ils vers le temple[890] ? Ainsi, l'homme de bien garde intègre sa force morale.

---

[888] Cette phrase reprend une expression que le maître utilisa à propos de son disciple Minzi Qian 閔子騫 : « Cet homme ne parle pas, et chacune de ses paroles trouve sa cible. » 夫人不言，言必有中。 (LY XI, 14)

[889] Cf. *Entretiens* II, 12 : 君子不器

[7] – En quoi consiste la ressemblance entre l'homme de bien et le jade ?

– Ses lignes sont pures et sa texture est tiède, doux mais solide, anguleux mais poli, indescriptible dans sa profondeur.

[8] – La technique de Confucius est vaste mais ne circule pas, elle est grande mais ne s'adapte pas au petit ; en faire usage est comparable à lancer un boeuf à la poursuite d'une souris.

– La Voie de Confucius est comme les quatre grands fleuves[891] qui traversent tous les pays du centre et se jettent dans la mer. Les voies des autres hommes coulent au nord-ouest, et se ramifient à travers le territoire des Yi et des Mo[892], certaines se jettent dans la Tuo et d'autres disparaissent dans la Han[893].

[9] L'usage des différents discours du *Huainanzi* ne vaut pas l'usage des *Annales du Grand Scribe*. Car l'homme saint retiendra bien des choses des *Annales* mais peu de choses du *Huainanzi*. Telle est la nécessité de la Voie lettrée ! Il en sort aussi soudainement qu'il y entre, tel est le *Huainanzi*. Son style est magnifique mais son usage limité, tel est Sima Xiangru. Son attention passionnée et diverse ne peut supporter de rien abandonner, tel est Sima Qian. L'attention passionnée de Confucius est diverse en étant une attention au juste, l'attention passionnée de Sima Qian est diverse en étant une attention à l'extraordinaire.

[10] – Que les commentaires sont creux !

– Passe encore qu'ils soient creux. Mais quel vacarme font-ils avec leurs inepties !

[11] – Est-il vrai que les paroles de l'homme saint sont aussi éclatantes que le vermillon et l'indigo[894] ?

– Hé ! quelles paroles serait-ce là ? Le vermillon et l'indigo sont éclatants au début mais plus tard se brouillent ; les paroles de l'homme saint se brouillent-elles ?

---

[890] A l'époque des Zhou, les boeufs utilisés pour les sacrifices rituels possédaient un pelage rouge. Sous les Xia, la couleur exigée aurait été le noir profond et sous les Shang-Yin le blanc pur. La question posée ici par Yang Xiong fait allusion à un passage des *Entretiens* (VI, 6) : « Le maître, à propos de Zhong Gong : Que le petit d'un boeuf de labour ait un pelage roux et des cornes droites, et même s'il était refusé pour le sacrifice, les esprits de la montagne et du fleuve eux-mêmes le refuseraient-ils ? »子謂仲弓，曰：「犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」

[891] Les fleuves Jiang 江 (Yangzi), Ji 濟, Huai 淮 et He 河 (Huanghe).

[892] Il s'agit de deux populations vivant au nord-est et à l'est des pays chinois.

[893] La Han et la Tuo sont deux affluents du fleuve Jiang.

[894] Cf. *supra*, FY II, 6.

[12] – La voie de l'homme saint est comme le ciel. Or le ciel est constant, comment se fait-il que l'homme saint passe par de si nombreuses transformations ?

– L'homme saint connaît assurément de nombreuses transformations. Ziyou et Zixia ont saisi ses écrits, mais ils n'ont pas saisi ce qui le faisait écrire. Zaiwo et Zigong ont saisi ses paroles mais pas ce qui le faisait parler. Yan Hui et Min Ziqian ont saisi son activité, mais pas ce qui le faisait agir[895]. Les écrits, les paroles et l'activité de l'homme saint tiennent du ciel. Le ciel connaît-il vraiment peu de transformations[896] ?

[13] – L'homme saint n'en faisait-il qu'à sa guise ? Pourquoi une telle diversité dans ses paroles ?

– N'avez-vous pas examiné comment Yu conduisait les flots ? Parfois vers l'est, parfois vers le nord, il les conduisait là où il n'y avait pas d'obstacle. L'homme de bien serait-il donc le seul à ne pas rencontrer d'obstacles dans sa marche ? Comment pourrait-il avancer tout droit ? L'eau contourne les obstacles pour traverser les terres jusqu'à la mer, l'homme de bien contourne les obstacles pour traverser les choses jusqu'à leur intelligence[897].

[14] L'homme de bien aime ce qu'il y a de bon chez les autres et oublie ce qu'il y a de bon chez lui.

L'homme de peu aime ce qu'il y a de mauvais chez lui et oublie ce qu'il y a de bon chez les autres.

[15] – Maître, dans le monde, aux côtés de qui êtes vous ?

– Je suis aux côtés de ceux qui avancent.

– Ceux qui convoitent les honneurs et aspirent aux richesses ! Comment peut-on être à leurs côtés ?

– Cela, c'est convoiter, ce n'est pas avancer. Celui qui avance progresse dans la voie, aspire à la force morale et abonde dans l'humanité et le juste. Il avance quand il faut avancer et se retire quand il faut se retirer. Chaque jour inlassablement, sans jamais connaître sa propre fatigue.

– Avancer lorsqu'il faut avancer, c'est obéir au décret, mais qu'est-ce qu'avancer en se retirant ?

---

[895] Cette différenciation des disciples provient des *Entretiens* : cf. LY XI, 3.

[896] Comme d'autres passages de ce chapitre, cette question semble s'opposer aux théories de Dong Zhongshu, ici sa vision d'un ciel dont les transformations (les saisons) sont ramenées à la constance (常 *chang*) des mécanismes cycliques.

[897] 理 *li :* cette notion qui deviendra centrale pour les confucéens de l'école du *Li* (理學) n'apparaît qu'une seule autre fois dans notre texte (FY VII, 5), et elle est alors associée au Classique des Printemps et Automnes.

– Yan Hui a fait du retrait une façon de s'avancer[898]. Dans le monde, rares sont ceux qui peuvent faire la paire avec lui.

– S'il en est ainsi, pourquoi déconsidérez-vous ceux qui font du retrait une nécessité ?

– Comme il est facile de faire la paire avec ceux qui se donnent pour règle d'avancer, il est facile de faire la paire avec ceux qui se donnent pour règle de se retirer[899]. Ce qui est difficile est de parvenir à avancer selon le rituel et à se retirer selon le juste[900].

[16] – Que pensez-vous des hommes qui considèrent également vie et mort, qui assimilent pauvreté et richesse et mettent sur le même plan honneurs et obscurité ?

– Ceux qui ont affirmé cela, quelle crainte [des viscissitudes] avaient-ils ! Si je crois que vie et mort sont égales, que pauvreté et richesse sont identiques, qu'honneurs et obscurité reviennent au même, alors je dois considérer l'homme saint comme superflu[901].

[17] Celui qui comprend le ciel, la terre et l'homme est un lettré *ru*[902]. Celui qui comprend le ciel et la terre sans comprendre l'homme est un spécialiste-magicien[903].

---

[898] Cf. le commentaire de Sima Guang : « Yan Hui vivait dans une méchante ruelle, ne s'attachait pas à occuper une fonction, et aimer l'étude sans jamais se lasser : en cela il fit du retrait une avancée. »「顏回在陋巷，不苟仕，好學不倦，是以退為進。」. Wang Rongbao ajoute : « Faire du retrait une avancée, c'est au fond d'une méchante ruelle se préoccuper de la question du gouvernement. Confucius déclara (à Yan Hui) : "seuls toi et moi pouvons cela". » 以退為進，謂在陋巷之中而有為邦之問，孔子謂惟我與爾有是夫。On peut voir à partir de cette remarque de Wang ainsi que celle sur le passage 17 sa perspective de lecture : le pouvoir royal n'est pas réductible au pouvoir effectif. Du coup ce lien des confucéens avec la « royauté » peut se passer d'être effectivement au service du pouvoir (cf. FY I, 13). Mais cette position est éminemment difficile.

[899] Ban Gu, dans la conclusion du chapitre 72 du HS renvoie de la même manière dos à dos les inconditionnels de l'avancement et les inconditionnels de la retraite : « Le lettré des montagnes et des forêts s'éloigne sans pouvoir revenir, le lettré attaché à la Cour y entre sans plus pouvoir en sortir. L'un comme l'autre sont en défaut ». 山林之士往而不能反，朝廷之士入而不能出，二者各有所短。(HS 72/3097)

[900] C'est-à-dire de faire la paire avec Confucius. Cf. MZ VA, 8 : « Confucius avançait selon le rituel, se retirait selon le juste ; quant à réussir ou non, il se rapportait à la destinée. » 孔子進以禮，退以義，得之不得，曰有命。

[901] Car selon le commentaire de Sima Guang, Confucius est justement parti du fait que l'homme désire la richesse et les honneurs et déteste la pauvreté et l'obscurité pour établir son enseignement. Cf. LY IV, 5 : « Richesses et dignités sont ce que les hommes désirent. Mais si l'on doit s'écarter de sa voie pour les obtenir, mieux vaut y renoncer (...). »

[902] Ce passage semble s'opposer explicitement à l'un des pivots de la théorie de Dong Zhongshu dans le *Chunqiu fanlu*, qui est l'omniscience du souverain. Cf. SU Yu 蘇輿, *Chunqiu fanlu yizheng*, chap. 19 « Li yuan shen 立元神 », p. 168 : « Le ciel, la terre et l'homme sont à la racine de tous les êtres : le ciel leur donne naissance en les douant de la piété filiale et du respect des aînés, la terre les soigne en leur donnant de quoi se vêtir et se nourrir, l'homme les accomplit en développant le rituel et la musique. Qui sinon le souverain est capable de traverser et de comprendre le ciel, la terre et l'homme ? » 天、地、人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂。取天、地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？Cf. la mission donnée aux *ru* dans le premier chapitre du *Fayan*. S'agirait-il ici de refuser la réduction des *ru* en instruments du

[18] L'homme doit d'abord s'élever, après seulement les autres le loueront, il doit d'abord demander, après seulement les autres lui donneront.

L'homme doit d'abord s'aimer, après seulement les autres l'aimeront, il doit d'abord se respecter, après seulement les autres le respecteront.

L'amour de soi est le degré suprême de l'esprit d'humanité[904]. Le respect de soi est le degré suprême de l'esprit rituel. Car personne n'a jamais aimé et respecté les autres hommes sans d'abord s'aimer et se respecter soi-même.

[19] – Le dragon, la tortue et la grue ne possèdent-ils pas la longévité ?

– Certes.

– Alors l'homme peut-il aussi la posséder ?

– Les animaux la possèdent du fait de leur processus vital ; les hommes la possèdent du fait de leur esprit d'humanité.

[20] – Si les hommes parlent des immortels, n'est-ce pas qu'ils existent ?

– Hé bien ! J'ai pourtant entendu dire que Fu Xi et Shennong avaient péri, que l'empereur Jaune, Yao et Shun étaient tombés et étaient morts[905]. Le Roi Wen est enterré à Bi[906] et Confucius au nord de la capitale de Lu[907]. Serez-vous le seul à conserver jalousement votre vie ? Ce n'est pourtant pas ce que les hommes peuvent atteindre. Et les immortels [existeraient-ils qu'ils] ne seraient d'aucun profit pour votre espèce.

– Si l'homme saint ne prend pas pour maître les immortels, c'est simplement qu'il privilégie une autre technique : vis-à-vis du monde, sa crainte est de laisser échapper une

---

pouvoir proposant une technique parmi d'autres ? Ce passage serait alors à mettre en relation avec le passage 15 du même chapitre qui présente Yan Hui comme « engagé » même s'il n'est pas en rapport effectif avec le pouvoir royal. Si l'opposition avec Dong Zhongshu paraît ici manifeste, elle n'est pas évidente du fait même du mode d'écriture de Yang Xiong, qui n'entre pas dans un processus argumentatif ou polémique.

[903] HU Shi 胡適 dans son article intitulé « Shuo ru » 說儒 (1929) et GU Jiegang 顧頡剛 dans son *Qin Han de fangshi yu rusheng* 秦漢的方士與儒生 (1983) ont étudié la confusion qui existait à l'époque des Han antérieurs entre les spécialistes proposant des techniques magiques et les *ru,* spécialistes des cinq Classiques attribués à Confucius.

[904] Cf. *Xunzi*, chap. 29 (子道) : la notion d' « amour de soi » 自愛 apparaît dans la réponse de Yan Hui à la question du maître sur l'esprit d'humanité. Ce passage du *Xunzi* propose une sorte de gradation entre les réponses des trois grands disciples, Zilu, Zigong et Yan Hui. Zilu a répondu : « Se rendre digne d'être aimé des autres» et Zigong : « Aimer les autres ».

[905] Les deux expressions renvoient au Classique des Documents, la première désigne la mort de Yao et la seconde celle de Shun.

[906] Bi 畢. Cette localisation de la tombe du Roi Wen provient aussi du Classique des Documents dans sa version *jin wen* (chap. « Tai zhe »).

[907] Cf. *Chunqiu wei* 春秋緯.

seule chose à sa compréhension, alors que la crainte des immortels est de laisser échapper un seul jour à leur vie[908].

– La vie ! la vie ! Ce que vous nommez la vie est en réalité la mort.

– S'il n'avait existé aucun immortel durant les siècles précédents, comment aurions-nous aujourd'hui ces récits ?

– Ces récits là ne sont-ils pas que vociférations ? Seules les vociférations parviennent à faire prendre le rien pour quelque chose[909].

– Quelle réalité est donc désignée par le nom d'immortel ?

– Ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder[910]. La question de l'existence ou de la non-existence n'est pas une question. La question est celle de la loyauté et de la fidélité. Un ministre loyal et un enfant fidèle n'ont pas le temps même lorsqu'ils ont le temps.

[21] – La longévité peut-elle être augmentée ?

– Par la force morale.

– La manière d'agir de Yan Hui et Ran Boniu était pleine de force morale, pourquoi leur longévité n'en fut-elle pas augmentée ?

– C'est par leur force morale qu'ils ont obtenu ceci, si Yan Hui avait été cruel ou si Ran Boniu avait été faux, comment auraient-ils pu obtenir ceci ?

– Parmi ceux qui sont faux et cruels, certains possèdent la longévité.

– Ceux-là sont retors. L'homme de bien n'est pas retors.

[22] Ce qui naît doit mourir, ce qui commence doit finir, telle est la voie du vivant.

[23] L'homme de bien est loyal envers les autres, a fortiori envers lui-même ! L'homme de peu se trompe lui-même, a fortiori trompe-t-il les autres !

[908] L'interlocuteur cherche peut-être par ce parallèle à souligner l' « ambition » également infinie de la voie de l'homme saint.

[909] Ces vociférations rappellent fortement les descriptions que l'on trouve dans le *Hanshu* des cultes bruyants menés par Wang Mang qui, comme de nombreux souverains avant lui, recherchait l'immortalité : HS p. 4169.

[910] 無以為也 : cf. LY XIX, 24.

Chapitre XIII « Piété filiale, extrême degré »

[1] Piété filiale, extrême degré ! Ce seul mot embrasse tout, l'homme saint n'y ajoute rien[911].

[2] Le père et la mère ne sont-ils pas le ciel et la terre de l'enfant ? Comment naître sans le ciel, comment prendre forme sans la terre ? Ainsi, est-ce le ciel et la terre qui comblent la multitude des êtres ou est-ce la multitude des êtres qui comble le ciel et la terre ? Il n'est pas généreux celui qui prétend répondre à la générosité des parents. Shun ne fut-il pas celui qui agit envers ses parents en étant toujours conscient de son insuffisance ?

[3] Persister longtemps dans ce qui ne peut jamais être obtenu : voilà ce qu'est servir ses proches. L'enfant filial est passionnément attentif aux jours.

[4] L'enfant filial privilégie-t-il la cérémonie ou la retraite[912] ? Seule la retraite permet de conserver dans sa mémoire les visages disparus et de renouer avec ce qui a été abandonné et interrompu. L'enfant filial suscite donc par la retraite l'existence de son père et de sa mère, de cela vient qu'il procède à la cérémonie sans traiter [les mânes] en hôtes[913]. L'homme dépourvu de cérémonies, est-il même un loup ou une loutre[914] ?

[5] – Qu'est-ce qu'agir en enfant ?

– Mettre complètement en oeuvre le sens rituel, dans la vie et dans la mort, ne peut-on pas dire que c'est savoir agir en enfant ?

---

911 L'expression exclamative qui ouvre ce chapitre et est reprise dans un autre passage du même chapitre (XIII, 8) fait écho avec le *Zhouyi* (易，其至矣乎 !) et le *Lunyu* (中庸之為德也，其至矣乎 !). « C'est l'extrême degré » (le plus haut degré).

912 Comme dans le *Liji, qi* 齊 est mis pour *zhai* 齋. La retraite et la cérémonie sont les deux temps du culte aux ancêtres. Selon le *Liji,* chap. « Ji yi 祭義 », la retraite est elle-même divisée entre une « retraite intérieure » (致齊) de trois jours et une « retraite extérieure » (散齊) de sept jours. Ces deux retraites constituent le moment où l'on se rapproche des ancêtres en convoquant les souvenirs les plus familiers, « en se remémorant les lieux où ils vivaient, leur rire et leurs paroles, leurs aspirations, leurs joies et leurs goûts » 齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜 (WANG Wenjin 王文錦, *Liji yijie*, chap. 24, p. 678). Au bout du dixième jour peut commencer la cérémonie qui manifeste le respect (敬 *jing*), celui-ci étant préparé et équilibré par la familiarité (親 *qin*) cultivée pendant les jours de retraite.

913 Et non pas « sans recevoir d'hôtes » : notre traduction suit l'interprétation de Sima Guang, qui s'accorde avec le chapitre du *Liji* mentionné ci-dessus.

914 Ces deux animaux étaient réputés être des « animaux cérémonieux » car ils ne consomment pas immédiatement leurs victimes et semblent d'abord les offrir en sacrifice. Le comportement cérémonieux de la loutre au sortir de l'hiver et du loup à l'automne devait donner le signal du début des chasses de printemps et d'automne : cf. WANG Wenjin, *Liji yijie*, chap. 5, p. 169.

[6] Shi Fen et Shi Jian réprésentent la plus belle harmonie entre un père et un fils[915]. Sans ce père, il n'y aurait pas eu ce fils, et sans ce fils, il n'y aurait pas eu ce père.

– Etait-il nécessaire qu'ils fussent deux ?

– Un Yao qui serait resté sans fils et un Shun qui serait resté sans père[916] ne valent pas Yao qui se fit père de Shun qui s'en fit le fils.

[7] – Certains mangent des pois et portent des vêtements grossiers tout en traitant richement leurs parents, afin de prétendre à la piété filiale[917]. Les autres trouvent cela factice, qu'en est-il ?

– Celui qui emprunterait aux lettrés leurs livres pour les étudier et leurs vêtements pour les revêtir, sans jamais s'en défaire pendant trois mois[918], qui pourrait dire qu'il n'est pas un lettré ?[919]

– Mais comment alors distinguer le factice ?

– Le factice consiste à agir lorsque quelqu'un est là et à abandonner dès que personne n'est plus là. Celui qui observe les hommes doit seulement examiner ce qui les fait agir ou cesser.

[8] Le renom suprême est le renom auquel on n'a pas travaillé ! Le renom auquel on a travaillé vient après.

[9] – Qu'appelle-t-on « les paroles loyales et les bons conseils » ?

– Lorsque les paroles s'accordent à celles de Hou Ji[920] et de Hou Xie[921], alors peut-on les appeler loyales. Lorsque les conseils s'accordent avec ceux de Gao Yao, alors peut-on les appeler de bons conseils.

– Comment atteindre un modèle si élevé ?

– Il suffit de s'y efforcer. Si on rabaisse [ce modèle, cette exigence], alors Su Qin, Zhang Yi, Shang Yang[922] et Li Si furent aussi loyaux et de bon conseil.

---

915 Cf. SJ 103/2763-2773.

916 Les fils de Yao étaient indignes de lui succéder et Shun était haï par son père.

917 Allusion au recrutement par recommandation, dont l'un des critères était la réputation de piété filiale.

918 Dans les *Entretiens*, cette expression de « trois mois » désigne une constance dans la pratique rarement atteinte.

919 Cf. *Mengzi*, VII A, 30 : « Ce que l'on emprunte longtemps sans le rendre, qui sait si nous ne le possédons pas vraiment ! »「久假而不歸，惡知其非有也！」

920 Hou Ji est le ministre de Yao : cf. *Shujing* 書經 , sec. 虞書, chap. 益稷 (ou 棄稷) : « Si éclairé ce souverain (Yao) ! Si sage son ministre (Hou Ji) ! »「元首明哉！股肱良哉！」. Comme Gao Yao, il donne son nom à un chapitre du Classique des Documents, les deux chapitres en question faisant partie de la même section 虞書 (dans la version *guwen* car dans la version *jinwen*, cette section n'est composée que de deux chapitres, « Yao dian » 堯典 et « Gao Yao mo »皋陶謨).

921 Après avoir assisté Yu le Grand dans sa mise en ordre des eaux, il devint ministre de Shun.

[10] La splendeur de la Voie de Yao et de Shun
La majesté de la Voie des Xia, des Yin et des Zhou
C'est ainsi que s'est prolongé leur rayonnement !
– Qu'est-ce que cela signifie ?
– Yao et Shun ont rayonné par leur retrait *rang*, Xia a rayonné par son oeuvre, Yin et Zhou ont rayonné par leur extension.

[11] – Se nourrir de mets délicats, se vêtir de tissus décorés, rouler dans un quadrige aux roues vermillon[923], resplendir d'or et de rouge[924], n'y a-t-il pas là des excès ?
– Si cela procède de la puissance morale [德 *de*], alors même le fait que Shun et Yu aient reçu le monde n'est pas un excès. Mais si cela ne procède pas de la puissance morale, alors même recevoir une ceinture en toile grossière et un demi-sceau[925] est un excès.

[12] La Voie répandue par le monde est « au nombre de cinq », mais ce par quoi elle agit est un : s'efforcer.

[13] – Pour la force physique, il y a des exploits comme soulever un tripode géant ou tenir à bout de bras la grande bannière ornée, mais y a-t-il ce genre d'exploits pour la connaissance et la valeur morale [德 *de*] ?
– [Vous parlez de] la force de cent hommes. Mais celui dont la valeur morale lui permit de s'accorder [à son parâtre et sa marâtre] et de céder dix-mille royaumes[926], dont la connaissance lui permit de devenir intime du ciel et de la terre et de donner forme à l'insondable, avait-il seulement la force de cent hommes ?

[14] – Le souverain ?
– Il diffuse la lumière.
– Le ministre ?

---

[922] Le cas de Shang Yang manifeste bien ce rabaissement : il eut plusieurs entrevues avec le Duc Xiao, souverain de Qin, mais la première fut un échec car il lui infligea un discours sur la voie des anciens rois, que le souverain trouvait beaucoup trop lointaine à son goût et inutile pour sa puissance personnelle. Shang Yang adapta alors son discours en développant lors d'une autre entrevue un discours sur les techniques pour renforcer son propre royaume. Il suscita ainsi toute l'attention du souverain, dont il devint le ministre le plus important. Il prit des mesures afin de réduire le pouvoir des lignées princières du royaume. Celles-ci prirent leur revanche dès la mort du Duc Xiao : il fut exécuté et sa famille exterminée.
[923] L'attelage de quatre chevaux et les roues vermeilles constituent une des prérogatives des feudataires *zhuhou*.
[924] L'or est la matière du sceau officiel des grands ministres et le rouge vermillon est la couleur de leurs rubans.
[925] Attributs des petits fonctionnaires.
[926] Il est ici fait référence au souverain mythique Shun.

– Il suit en restant ferme.

– Que voulez-vous dire ?

– Lorsqu'un homme de bien est en haut, alors il est lumineux et éclaire ses inférieurs. Lorsqu'un homme de bien est en bas, alors il suit et affermit ses supérieurs.

[15] – Est-ce que l'homme saint se préoccupe des phénomènes étranges ?

– Ce dont l'homme saint se préoccupe, c'est de la puissance morale [德 *de*], les phénomènes étranges sont secondaires. Celui qui exerce constamment la puissance morale travaille à la racine. Celui qui se préoccupe de la puissance morale lorsqu'apparaît un phénomène étrange travaille aux dernières branches[927]. Quant à ceux qui ne travaillent ni à la racine ni aux branches, il ne s'est jamais vu qu'ils puissent subsister[928].

[16] L'axe [得 *de*][929] du ciel et de la terre est ce peuple. L'axe de ce peuple est l'homme unique. L'axe de l'homme unique est le coeur.

[17] J'ai appris dans le texte de transmission que le danger qui menaçait la vieillesse était la cupidité [得 *de*][930]. Le disciple de Confucius ne serait-il pas celui-là dont la valeur [德 *de*] deviendrait plus excellente avec l'âge ?

[18] – Est-il préférable que la puissance morale [德 *de*] soit présente au début et non à la fin, ou présente à la fin et non au début ?

– Vaut-il mieux être d'abord malade et revenir à la santé ou être d'abord sain et tomber malade ?

[19] – [Comment faire face à] l'immense ?

– [En commençant] par l'infime.

– [Comment faire face au] lointain ?

– Par le proche.

---

927 Ce serait la position de Dong Zhongshu.

928 Il pourrait s'agir d'une allusion à Wang Mang qui s'intéressait aux phénomènes étranges, mais les prenait tous pour de bons augures, y compris les catastrophes naturelles qui n'auraient suscité chez lui aucun changement de politique.

929 Selon Liu Shipei, 得 *de* a ici un sens proche de 中 *zhong*.

930 Le « texte de transmission » désigne les *Entretiens.* Cf. LY XVI, 7 : « Confucius dit : "L'homme de bien doit prendre garde à trois choses : lorsque, jeune, son sang et ses souffles ne sont pas apaisés, il doit prendre garde à la débauche, à l'âge mûr où sang et souffles sont les plus forts, il doit prendre garde d'être belliqueux, parvenu à la vieillesse où sang et souffles sont en déclin, il doit prendre garde à la cupidité. " »

[20] Quelqu'un pose une question sur la « sagesse éminente » et l' « immense talent »[931].

– Une sagesse qui comprend l'homme saint est éminente. Un talent qui émerge de la valeur morale [德 *de*] est immense.

[21] L'homme de bien mesure son action en fonction des faits, mais mesure les faits en fonction du sens rituel.

[22] – Qui est l'aînée dans la foule des paroles ? Qui est l'ancêtre dans la foule des activités ?

– L'aînée dans la foule des paroles est la parole de valeur [德言 *de yan*]. L'ancêtre dans la foule des activités est l'activité de valeur [德行 *de xing*].

[23] Quelqu'un pose une question sur la grande harmonie.

– Ne fut-elle pas présente à l'époque de Tang (Yao), de Yu (Shun) et de Cheng Zhou[932] ? A lire la chaleur qui émane des *Documents* et des *Odes*, on comprend quelle harmonie était la leur.

[24] A l'époque du roi Kang de Zhou, le son des éloges s'élevait en bas[933], et le poème « Guanju » était composé en haut[934], car les moeurs politiques étaient encore ordonnées. A l'époque de divisions qui fut celle du Duc Huan de Qi, les Annales des Printemps et Automnes louaient le traité de Shaoling, car les moeurs politiques étaient en désordre.

Ainsi lorsque les moeurs sont ordonnées, on déplore l'apparition du désordre.

Lorsque les moeurs sont en désordre, on se réjouit de l'apparition d'un ordre.

---

931 Il pourrait s'agir de deux catégories officielles de « talent » (*cai* 才).

932 C'est le nom de la dynastie Zhou à partir du moment où le roi Cheng (successeur du roi Wu) établit sa nouvelle capitale, après la victoire contre les Shang.

933 Le point de vue de Yang Xiong semble ici bien différent de celui de Zheng Xuan (127-200), qui dans la lignée du *Mao shi* distingue de manière tranchée les poèmes des époques de grandeur (*zheng shi* 正詩) et les poèmes des époques de désordre *bian shi* 變詩). Selon Zheng Xuan, les éloges seraient caractéristiques de la grande époque du roi Cheng et de Duc de Zhou, alors que le « Guan ju » serait plus tardif et exprimerait le début de la décadence des Zhou : « 及成王周公致太平，制禮作樂，而有頌聲興焉，盛之至也。 »

934 L'idée que le poème « Guan ju » fut composé à l'époque du Roi Kang de Zhou par un grand ministre pour critiquer le manque de tenue du souverain (魯詩謂康王之后晏起，大臣刺之，而作關雎。) est présente dans la tradition Lu 魯 des Odes, qui est généralement celle à laquelle Yang Xiong se réfère.

[25] L'ascendant des Han [漢德 *Han de*] est digne d'être chéri. Huangzhi au sud, Daxia[935] à l'ouest, les Di de l'est et les Xiongnu du nord, tous sont venus leur apporter des trésors.

L'ascendant des Han est digne d'être chéri. Comme il est rare en ce temps !

[26] Le plus éminent est l'ascendant souverain [聖德 *sheng de*] si lumineux que les hommes au loin l'admirent tous. Inférieure est la grande expédition guerrière qui lance ses armées aux quatre orients. Mais rien n'est pire que lorsque les Man et les Yi dévastent les Xia, ébranlent souverain et population, soumettent les pays et défont les armées[936].

[27] L'autorité sereine de la licorne, l'émulation sans rivale du phénix, c'est là le plus haut degré ! La domination rageuse du tigre et de la bête féroce, la prédation de l'aigle et du faucon en sont loin.

[28] – Les barbares[937] Yi du nord revêtissent nos habits brodés, portent nos sabres d'or, se délectent de notre riz le plus précieux, n'est-ce pas trop d'honneurs[938] ?

– Auparavant sous les règnes de Gaozu, de Wendi et de Wudi, les Xiongnu étaient le principal problème militaire. Maintenant ils viennent saluer en ministres et se nomment les territoires du nord, ne doit-on pas faire honneur à cela, pour les mânes du temple des ancêtres et l'esprit des autels du sol ?

[29] Dépasser Longdui à l'ouest, le Grand Désert[939] au nord, intervenir chez les Yi qui portent des plumes et les Yi qui portent des peaux, et épuiser sans cesse les rois et les armées, la Maison des Han ne le fait pas.

[30] Les troubles de Zhuyai[940] cessèrent grâce à la force de Jia Juanzhi[941]. Sinon, c'est changer notre habit pour des écailles de poisson[942].

---

935 Selon le « Mémoire sur la géographie » du *Hanshu,* Huangzhi 黃支 est un royaume étranger situé à plusieurs mois en bateau de la frontière sud de l'empire. Mais des liens furent établis dès le règne de Wudi et sous Pingdi, en 2 apr. J.-C., le souverain de Huangzhi offrit en tribut un rhinocéros vivant (HS 28 / 1671). Daxia 大夏 est un pays situé à plus de dix-mille kilomètres au sud-ouest de l'empire, où parvint une mission de Zhang Qian qui le décrivit comme un pays aux moeurs pacifiques et au commerce très développé.

936 A la suite des tentatives faites par Wang Mang pour diviser et déstabiliser les Xiongnu, les régions limitrophes de l'empire connurent de nombreuses et violentes incursions de cavaliers nomades. Cf. la critique adressée à Wang Mang et à sa politique envers les Xiongnu par le général Yan You 嚴尤, rapportée dans le HS, *Xiongnu zhuan*.

937 L'expression *xiong xiong* 詾詾 est une onomatopée désignant des bruits incompréhensibles.

938 Alors que l'empereur Ai s'apprêtait à refuser la visite des autorités Xiongnu sous prétexte d'économies, Yang Xiong, dans un mémoire au trône rappelant l'histoire des relations avec les Xiongnu depuis la dynastie Qin, l'exhorta à les recevoir dignement. L'empereur suivit les conseils de ce mémoire. Cf. HS 94B / 3812.

939 Désert qui matérialise la frontière sud des Xiongnu.

[31] Le devoir de celui qui gouverne est de faire prospérer le peuple et abonder les ressources, d'éclairer la Voie et d'étendre le juste, d'accomplir l'oeuvre du souverain et de favoriser les transformations du ciel et de la terre, de mener le peuple des céréales à la lumière de l'aube, à la paix du soir. Le sacrifice offert aux mânes et aux esprits, ne sera-t-il pas alors reçu[943] ?

[32] La Voie du ciel est d'effort et d'effet.

– Qu'entendez-vous par « effort et effet » ?

– Chaque jour comme s'il était unique, c'est l'effort. Chaque année accomplie, c'est l'effet.

– Pourtant le souverain est au repos, et c'est au ministre que revient l'effort, pourquoi donc parler de l'effort du ciel ?

– Du point de vue des affaires, il est au repos mais du point de vue de la Voie, il est en effort.

[33] Depuis le Duc de Zhou, nul n'eut la grandeur du Duc de Han. Par l'intensité de ses efforts, il excède E Heng[944].

[34] Les Han ont gouverné depuis deux-cent dix années et ont trouvé le centre du ciel, ils y sont presque ! Fondés sur le *Biyong*[945], enseignés par les écoles, ornés par le

---

[940] Commanderie située à l'extrême sud, dans l'actuelle île de Hainan.

[941] Sous le règne de l'empereur Yuan des Han, Jia Juanzhi recommanda précisément de ne pas utiliser la force militaire contre la commanderie de Zhuyai 朱崖 qui était en état de rébellion permanente (les administrateurs envoyés par le pouvoir central étaient régulièrement tués, et la population locale était traitée cruellement), et de l'abandonner.

[942] Cette expression désigne le risque encouru par l'empire de perdre sa propre civilisation pour la conquête de quelques territoires.

[943] Cf. LY VI, 22 : 子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」et LY XI, 12 : 季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」

[944] La première partie de ce passage construit comme un éloge paraît claire, même si elle reprend de façon surprenante une « façon de parler » déjà répandue à la Cour où la comparaison entre Wang Mang et le Duc de Zhou était devenue un véritable leitmotiv. En revanche la seconde partie introduit l'idée d'un excès (過 *guo*). L'avatar du Duc de Zhou « en ferait-il trop » ? *L'éclaircissement adressé aux railleurs* (*Jiechao*) décrit ainsi la propension des contemporains à se prendre pour des Ducs de Zhou ou des E Heng : « Tous se croient l'égal de Ji ou de Xie, chacun se prend pour un Gao Yao. Les orateurs portant breloques se réfèrent tous à E Heng et même un gamin haut comme trois pommes rougit de n'être comparé qu'à Guan Zhong ou Yan Ying. »

[945] Le *Biyong*, ou « Etablissement de l'étang en demi-cercle » était une institution fondée au début des Zhou où étaient enseignées les pratiques rituelles, et notamment la plus noble d'entre elles, le tir à l'arc. Elle tomba en désuétude au cours des Zhou occidentaux et fut rétablie en 4 apr. J.-C. (règne de l'empereur Ping) sous l'impulsion de Wang Mang, à partir des indications trouvées dans les Classiques.

rituel et la musique, manifestés par les chars et les vêtements[946], revenant aux champs et aux châtiments [des Zhou], réduisant le commerce d'esclaves[947], quelle est leur gloire !

[946] Ceci fait référence à l'établissement en 3 apr. J.-C. de nouvelles règles sur les vêtements et les chars.
[947] Ces mesures furent prises au début de l'année 9 apr. J.-C. mais furent abandonnées trois ans plus tard : cf. HS 99B / 4110-4111.

A. Index biographique des personnages apparaissant dans le *Fayan*

Pour la constitution de cet index, nous avons utilisé principalement les ouvrages suivants :

- ZHONG Hua 鍾華, *Shiji renming suoyin* 史記人名索引, Beijing : Zhonghua shuju, 1977.
- WEI Lianke 魏連科, *Hanshu renming suoyin* 漢書人名索引, Beijing : Zhonghua shuju, 1979.
- LOEWE Michael, *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods* (221 B. C. – A. D. 24), Leiden, Boston & Köln : Brill, 2000.

Plusieurs conventions de présentation ont été adoptées :

- Le signe « ° » précédant le numéro de chapitre indique que ce personnage fait l'objet d'une biographie spécifique dans le *Shiji* (abrégé par SJ) ou le *Hanshu* (abrégé par HS). Les numéros de page donnés à la suite des numéros de chapitre font référence à la première page de la biographie ou bien à la page où apparaît le personnage si celui-ci ne fait pas l'objet d'une biographie spécifique. La pagination donnée pour le *Fayan* renvoie à l'édition de Wang Rongbao.

- L'astérique « * » suivant le nom d'un personnage indique que celui-ci fait l'objet d'une biographie dans notre index.

- La biographie des personnages cités seulement à titre d'illustration dans le *Fayan* est traitée plus brièvement que celle des personnages faisant l'objet d'un jugement historique. Ces derniers font l'objet d'une biographie plus développée, mais non exhaustive. Nous avons préféré retenir les éléments indispensables à la compréhension du passage où ils interviennent. Pour une présentation exhaustive en langue occidentale des personnages des dynasties Qin et Han, nous renvoyons au *Biographical Dictionary* de Michael Loewe (abrégé par L., suivi du numéro de page).

BAI Gui 白圭 ou DAN Gui 丹圭 : SJ 129 / 3258 (貨殖傳) ; FY I, 21 (p. 35).
Originaire de Zhou 周 et contemporain de Mengzi, il apparaît comme l'un des premiers spéculateurs. Observant les transformations de tendances, il acquérait ce que personne ne voulait puis écoulait sa marchandise lorsque tous désiraient l'acquérir.

BAI Qi 白起 (武安君) : SJ °73 / 2331 ; FY XI, 12 (p. 435).
Excellant dans le maniement des troupes, il servit le roi Zhao 昭 de Qin, dont il reçut le titre de seigneur de Wu'an. Il conquit de nombreuses villes fortifiées pour le royaume de Qin, et il était sur le point de vaincre les royaumes de Zhao 趙 et de Han 韓 lorsque ceux-ci envoyèrent un messager à l'autre homme fort de Qin, le Duc de Ying 應侯 (Fan Sui*) et le persuadèrent de pousser le souverain à proposer la paix à Zhao et à Han en échange de territoires, afin d'empêcher Bai Qi de remporter une victoire éclatante. Mais plus tard, les offensives reprirent contre Zhao et Han avec un autre général, Wang Ling 王陵 (à ne pas confondre avec l'autre Wang Ling* 王陵 allié de Liu Bang). Cette expédition fut un échec. Le roi de Qin demanda alors à Bai Qi de remplacer Wang Ling, mais Bai Qi s'excusa pour maladie. Lorsque les troupes de Qin se trouvèrent encerclées, le roi le força à reprendre du service mais celui-ci refusa à nouveau pour maladie. Il fut exilé puis contraint au suicide, toujours sous l'influence de son rival le Duc de Ying. Les gens de Qin le plaignirent pour cette mort imméritée et lui rendirent un culte.

BAOBO Lingzhi 鮑白令之 : Absent du SJ (son discours n'est pas rapporté dans le 始皇本紀 mais seulement celui de Chunyu Yue*); *Shuoyuan* 說苑, chap. « Zhi Gong 至公 » ; FY X, 16 (p. 369).
Baobo Lingzhi faisait partie des soixante-dix Académiciens présents à la Cour des Qin. Il est rapporté que le premier empereur s'étant comparé aux mythiques cinq empereurs (qui n'ayant pas transmis le pouvoir à leurs fils pouvaient constituer un précédent à son refus d'apanager les membres de sa famille), Lingzhi prit la parole pour dire qu'il était plutôt le digne successeur des tyrans Jie et Zhou.

BING Ji 丙吉 (博陽侯) : HS °74 / 3142 ; L. 12 ; FY X, 27(p. 405).
Sous l'empereur Wu des Han, il tenta de réduire l'influence de la sorcellerie, puis après la mort de Wu, protégea le futur empereur Xuan, qui, peu après sa naissance, avait été jeté en prison du fait des machinations de la concubine Zhao. Mais le rôle qu'il joua à ce moment là resta longtemps inconnu de l'empereur lui-même. Lorsque celui-ci apprit par son ancienne nourrice qu'il avait été protégé par Bing Ji, il le nomma Duc de Boyang.

BU Shi 卜式 : SJ 30 / 1431 & 1440 ; HS °58 / 2624 ; L. 16 ; FY VII, 21 (p. 241).

Originaire du Henan, Bu Shi était un fermier relativement riche qui montra une générosité exceptionnelle en faisant notamment des dons en faveur des personnes déplacées dans le Henan. Il fut remarqué et nommé par l'empereur Wu à un poste officiel et fut ensuite chargé d'organiser, en tant que Magistrat (令 *ling*), l'approvisionnement dans une partie du Hejian. Après avoir rempli avec succès cette mission, il fut promu Grand Précepteur (太傅 *Taifu*) du prince de Qi, Liu Hong 劉閎. En 111 av. J.-C., il fut nommé au gouvernement central comme Conseiller Impérial (御史大夫 *Yushi dafu*). Il manifesta son opposition à l'établissement des monopoles sur le sel et le fer, et à la politique financière de Sang Hongyang*. Quelqu'un lui demanda un jour ce qu'il fallait faire contre la sécheresse qui sévissait dans l'Empire. Il répondit : «Voyez Hongyang qui a fait entrer les fonctionnaires dans le marché, de manière qu'ils vendent des biens pour rechercher le profit. Faites donc bouillir Hongyang, et il pleuvra sûrement. » Il fut très vite démis de son poste pour être nommé Grand Précepteur du prince héritier (太子太傅 *Taizi Taifu*).

CAI Sheng 蔡生 ou HAN Sheng 韓生 : SJ 7 / 315 ; HS 31 / 1808 ; L. 146 ; FY X, 17 (p. 372).

Xiang Yu partit en expédition vers l'ouest pour détruire Xianyang, la capitale de l'empire Qin. Il tua l'héritier et détruisit les palais, livrant la capitale à un immense incendie qui dura trois mois. Il souhaita ensuite repartir immédiatement vers l'est. C'est alors qu'un conseiller, Cai Sheng si l'on en croit le *Fayan*, l'arrêta en l'exhortant à rester plus longtemps sur cette terre riche et bien positionnée d'un point de vue stratégique. Devant le refus de Xiang Yu, Cai Sheng déclara que l'on avait raison de dire que les hommes de Chu étaient des macaques portant bonnet. La remarque ne fut pas appréciée par Xiang Yu, qui fit exécuter Cai Sheng et repartit vers l'est.

(Le SJ 7 / 315 rapporte cet échange entre Xiang Yu et l'un de ses conseillers, mais le nom de ce dernier n'est pas donné. Le HS 31/1808 donne le nom de Han Sheng 韓生).

CAI Ze 蔡澤 : SJ °79 / 2418 ; FY V, 15 (p. 163).

Originaire de Yan, il parcourut de nombreux royaumes sans jamais trouver un emploi en accord avec son éloquence et ses ambitions. Enfin, il entendit parler des difficultés que le Chancelier (相 *xiang*) Fan Sui* rencontrait à Qin et s'y rendit donc dans l'espoir de profiter de cette situation. Il rencontra Fan Sui, auquel il demanda s'il était tenté par la destinée d'autres grands ministres loyaux qui furent exécutés par leur souverain, comme Shang Yang*, Wu Qi* et Wenshi Zhong*. Il parvint ainsi à le convaincre de se retirer avant de subir le ressentiment du roi Zhao de Qin. Fan Sui recommanda donc Cai Ze auprès du souverain puis prétexta une maladie pour se retirer. Cai Ze devint Chancelier de

plusieurs souverains du royaume de Qin, Zhao, Xiaowen, Zhuangxiang puis le futur Shihuang.

CAO Shen 曹參 († 190) : SJ °54 / 2021 ; HS °39 / 2013 ; L. 20 ; FY XI, 17 (p. 460).
Adepte du Huang-Lao, il est avec Xiao He* considéré comme l'un des fondateurs de la dynastie Han, grâce à ses victoires sur les champs de bataille, alors que Xiao He agit par la mise en place de l'organisation administrative de l'empire. Cao Shen entra plus tard dans la carrière civile lorsqu'il fut nommé Chancelier (相國 *Xiangguo*) du royaume de Qi en 201. Il y appliqua les méthodes du Huang-Lao et fut loué pour la paix apportée à la population. A la mort de Xiao He en 193, il lui succéda comme Chancelier de l'empire, et suivit alors scrupuleusement la politique de son prédécesseur.

CHAO Cuo 晁錯 : SJ 101 / 2745 ; L. 27 ; HS °49 / 2276 ; FY XI, 17 (p. 460).
Formé au légisme et au Classique des Documents, à la reconstitution duquel il contribua lorsqu'il fut envoyé par l'empereur Wen recevoir l'enseignement oral de Fu Sheng 伏生. Brillant homme politique, il devint le conseiller de l'empereur Jing des Han, auquel il proposa une audacieuse politique visant à réduire le pouvoir des royaumes (fiefs concédés par le fondateur des Han Gaozu) et à renforcer ainsi le pouvoir impérial. Cela se traduisit par des mesures brutales de confiscation de nombreux territoires, qui suscitèrent la révolte des sept princes. Pour tenter de les apaiser, l'empereur Jing fit exécuter son ministre en 154 av. J.-C.

CHEN Ping 陳平 : SJ °56 / 2051 (généalogie) ; HS °40 / 2023 ; L. 35 ; FY X, 18 (p. 375) et XI, 18 (p. 471).
Adepte dans sa jeunesse des techniques politiques de l'empereur Jaune et de Laozi, Chen Ping fut un grand stratège qui contribua fortement à stabiliser la dynastie Han à ses débuts en conseillant Gaozu (dans sa guerre contre Xiang Yu puis contre Han Xin). Après la mort de l'empereur, il devint Chancelier (丞相 *Chengxiang*) sous le règne de l'impératrice Lü et tout en approuvant en apparence les décisions de celle-ci, parvint avec Zhou Bo* à écarter du pouvoir les membres de son clan qu'elle avait apanagés.

CHEN Sheng 陳勝 (Chen She 陳涉) : SJ °48 / 1949 ; HS °31 / 1785 ; L. 38 ; FY X, 6 (p. 337).
Chen Sheng et Wu Guang* servaient le deuxième empereur Qin. Envoyés en mission, ils furent retardés par des intempéries, or tout retard dans une mission était puni de mort par les lois de l'empire. Ils décidèrent donc de se soulever, et Chen Sheng finit par se constituer Roi de Chu. Mais il échoua à organiser les différents soulèvements sous son autorité, et finit assassiné par un de ses proches. Ce soulèvement de Chen Sheng et Wu

Guang est considéré comme le premier d'une suite de soulèvements qui emporta la dynastie Qin. Le premier empereur Han, Gaozu, reconnut le rôle de Chen Sheng dans la chute de Qin en ordonnant que soient faites des offrandes régulières à sa tombe.

CHEN Tang 陳湯 (子公) : HS °70 / 3007 ; L. 111 ; FY IX, 21 (p. 303).

Sous l'empereur Xuan, il fut envoyé en mission dans les régions occidentales en tant que Colonel adjoint des marches occidentales (西域副校尉 *Xiyu fuxiaowei*). Lorsque deux chefs Xiongnu entrèrent en conflit, Chen Tang décida de lever par lui-même des troupes pour attaquer l'un de ces deux chefs, ainsi qu'un roi étranger. Il tira un grand profit de sa victoire, mais fut mis en difficulté à la Cour par certains ministres comme Kuang Heng 匡衡 et Shi Xian 石顯, qui lui reprochaient d'avoir lancé de son propre chef un grave conflit. Cependant le clan de l'empereur Yuan lui était très favorable et rien ne fut décidé. Finalement l'empereur Cheng reconnut cette attaque comme un service rendu aux Han. Chen Tang, qui connaissait bien les lois et avait un grand talent pour présenter favorablement les faits, devint un spécialiste des plaidoiries écrites pour lesquelles il se faisait richement rémunérer. Ainsi il aida Wang Mang* à présenter un mémoire pour demander à ce qu'il soit fieffé Duc de Xindu. Il envoya de nombreux mémoires au trône, souvent pour de mauvaises causes. L'empereur l'exila d'abord à Dunhuang puis le fit revenir et il mourut à Chang'an. Après sa mort, Wang Mang lui conféra un titre posthume.

CHEN Yu 陳餘 : SJ °89 / 2571 ; HS °32 / 1825 ; L. 43 ; FY X, 23 (p. 392)

Le destin de ce personnage est intimement lié à celui de Zhang Er*. Tous deux étaient originaires de la même région, Daliang 大梁. Ils lièrent amitié alors que le père de Chen Yu servait Zhang Er et devinrent tous deux des personnages importants dans le royaume de Zhao qui se reconstituait à la faveur de la décomposition de l'empire Qin. Ils aidèrent notamment Wu Chen 武臣 à prendre le trône. Leur désaccord commença lorsque Chen Yu décida de ne pas porter secours au souverain et à Zhang Er qui étaient encerclés, car il ne pouvait faire le poids face à l'armée de Qin. Ce furent finalement les armées des trois royaumes de Chu, Yan et Qi sous l'autorité de Xiang Yu qui les délivrèrent. Zhang Er en fit grief à Chen Yu, qui ne parvint pas à le convaincre du bien-fondé de sa prudence. La rupture fut définitive entre les deux anciens amis lorsque Xiang Yu conféra le titre de Prince à Zhang Er, mais seulement celui de Duc (侯 *hou*) à Chen Yu. Chen Yu se révolta, prenant notamment pour prétexte que l'ancien souverain de Zhao n'avait reçu qu'un mauvais territoire, ce qui montrait bien l'iniquité de Xiang Yu, et envahit le territoire de Zhang Er, reconstituant le royaume de Zhao sous son autorité, tout en plaçant un souverain Zhao sur le trône. Zhang Er parvint à s'enfuir et se réfugia auprès des Han sur la foi d'un astrologue qui lui prédit la victoire finale de Liu Bang (1^{e} année des Han). L'année suivante, Liu Bang demanda à Zhao de s'allier avec lui et Chen Yu accepta à condition

d'avoir la tête de Zhang Er. Liu Bang fit alors décapiter un homme qui ressemblait à celui-ci mais Chen Yu découvrit bientôt la supercherie et retourna ses troupes contre les Han. Il fut vaincu et tué ainsi que le souverain de Zhao. Liu Bang conféra alors le titre de souverain de Zhao à Zhang Er.

CHENG Ying de Zhao 趙程嬰 : SJ 43 / 1783-85, 45 / 1866, 1878 ; FY X, 24 (p. 395).
Les Zhao était une grande famille du royaume de Jin. Elle fut quasiment exterminée par le *Dafu* (大夫) Tu Anjia 屠岸賈, sans l'accord du Duc Jing 景 de Jin. Or, la femme de Zhao Shuo 趙朔, l'un des membres de la famille Zhao, était la sœur du Duc Cheng 成 et put ainsi se réfugier dans le palais ducal. Elle était enceinte. Cheng Ying 程嬰 était l'allié de cette famille. Son ami Gongsun Chujiu* 公孫杵臼, qui était un client de Zhao Shuo, lui demanda pourquoi il n'était pas mort par fidélité envers elle. Cheng Ying lui répondit alors qu'il devait vivre pour protéger la seule descendance des Zhao si l'enfant à naître était un garçon, et mourir si l'enfant était une fille. L'enfant fut un garçon, nommé Zhao Wu 趙武 . Gongsun Chujiu demanda alors à Cheng Ying quel était le plus difficile, entre mourir et protéger ce garçon. Cheng Ying déclara que mourir était certes plus facile, tant étaient acharnés les ennemis de la famille Zhao. Son ami lui proposa alors d'endosser lui-même la tâche la plus facile, lui laissant la tâche la plus difficile. Gongsun Chujiu se sacrifia donc en se faisant passer auprès de Tu Anjia pour le protecteur d'un pseudo-rejeton de la famille Zhao, tandis que le vrai rejeton était caché dans la montagne avec Cheng Ying. Bien des années plus tard, celui-ci parvint finalement à rétablir le jeune Zhao Wu dans ses droits, grâce notamment au soutien du Duc Jing, qui se débarrassa ainsi de l'encombrant et puissant ministre Tu Anjia. Sa mission accomplie, Cheng Ying annonça qu'il allait rendre compte de son action à Zhao Shuo et Gongsun Chujiu et se tua.

CHI You 蚩尤 : Personnage de l'histoire mythique. Parmi les princes qui s'entre-déchiraient avant la prise du pouvoir par Huangdi, Chi You était le plus violent.

CHUN Shen 春申 (黃歇) : SJ ° 78 / 2387 ; FY XI, 7 (p. 423).
Habile orateur du royaume de Chu, il fut envoyé à Qin où il parvint à persuader le souverain de ne pas attaquer Chu. Chu et Qin signèrent un pacte et Chun Shen fut envoyé à nouveau à Qin en compagnie du prince héritier de Chu. Or, le souverain de Chu tomba gravement malade et le prince héritier ne pouvait quitter Qin dont il était l'otage plus que l'hôte. A nouveau, Chun Shen parvint à convaincre un ministre de Qin qu'il était dans leur intérêt que ce prince ami recueillît la succession de Chu. Ils purent ainsi retourner dans leur pays et le prince devint le roi Kaolie, Chun Shen son ministre. Chu retrouva une certaine puissance et se mit à la tête d'une coalition pour tenter de mettre Qin hors d'état de nuire. Mais la coalition fut vaincue par l'armée des Qin. Le roi Kaolie n'avait pas de successeur

malgré les nombreuses épouses que Chun Shen lui avait présentées. Sur les conseils d'un certain Li Yuan 李園 , il décida alors de lui donner pour épouse la soeur de Li Yuan, enceinte de ses bonnes oeuvres, afin de régler la question du successeur en sa faveur. L'enfant fut bien un fils et devint prince héritier. Mais les plans de Li Yuan ne s'arrêtaient pas là, et il fit assassiner Chun Shen dès la mort du roi Kaolie.

CHUNYU Yue 淳於越 : SJ 6 / 254 & 87 / 2546 ; L. 53 ; FY X, 16 (p. 369).
Chunyu Yue fut l'un des soixante-dix Académiciens (博士 *Boshi*) recrutés à la Cour du premier empereur. Lors d'une réunion des académiciens en 214 av. J.-C., il osa aller à l'encontre du concert de louanges et reprocher à l'empereur de ne pas suivre les grands enseignements du passé, en particulier de maltraiter sa famille tout en prétendant avoir la maîtrise de l'empire. C'est en réaction à cette critique que Li Si* tint son fameux discours contre les lettrés. La critique d'un autre Académicien, Baobo Lingzhi*, citée dans le même passage du Fayan, ira encore plus loin, en déclarant à l'empereur qu'il n'est certes pas l'héritier des sages souverains, mais celui des tyrans Jie et Zhou.

DAN, prince héritier de Yan 燕太子丹 : FY XI, 13 (p. 437).
C'est le prince au service duquel entra Jing Ke*. Cf. JING Ke.

DONG Zhongshu 董仲舒 (c. 179 – c. 114) : SJ° 121 / 3127 ; HS °56 / 2495 ; L. 70 ; FY III, 11 ; FY XI, 16 (p. 450), XI, 18 (p. 471).
Formé très jeune dans la tradition *Gongyang* sur le Classique des Printemps et Automnes, Dong Zhongshu obtint un poste d'académicien sous le règne de Jingdi et devint un maître très respecté. Au début du règne de Wudi, il fut nommé à un poste dans l'administration impériale, en qualité d'« homme sage et vertueux » (賢良 *xianliang*). En tant que Chancelier (相 *xiang*) de Jiangdu 江都, il commença à développer et appliquer une théorie d'interprétation des catastrophes en y intégrant des considérations sur le *yin* et le *yang*. Confronté au mouvement de concentration des terres entre les mains de grands propriétaires, il soumit un mémoire à l'empereur Wu pour lui conseiller d'imposer une limite à la possession des terres. Cette revendication fut par la suite constante chez les lettrés Han d'inspiration confucéenne (se référant en particulier au système du *jingtian* décrit par Mengzi). Dans ses conseils à l'empereur, il s'appuya notamment sur l'interprétation des « catastrophes et phénomènes étranges » (災異 *zai yi*). A la suite de la rédaction d'un mémoire d'avertissement au souverain conseillant de réduire la puissance du prince de Huainan Liu An*, Dong Zhongshu fut dégradé et menacé de la peine capitale et ne poursuivit plus dans cette voie. L'hostilité de Gongsun Hong* lui valut d'être nommé au poste dangereux, et éloigné de la capitale, de ministre d'un prince « arrogant », qu'il s'agissait probablement de mener à des sentiments plus loyaux envers l'empereur. Il

parvint à remplir cette mission, puis demeura dans une demi-retraite, émaillée de visites de la part de certains membres importants de la Cour impériale comme Zhang Tang 張湯.

DONGFANG Shuo 東方朔 (東方生) : SJ °126 / 3205 ; HS °65 /2841 ; L. 73 ; FY XI, 21 (p. 483).

Remarqué par l'empereur Wu pour ses mots d'esprits, il devint Gentilhomme de la Garde régulière (常侍郎 *Changshi lang*) et en plusieurs occasions conseilla le souverain, mais ses conseils furent moins écoutés que ses traits d'humour. Il apparaît que ses conseils furent d'abord fondés sur des arguments d'inspiration confucéenne (nécessité de réduire le train de vie de la Cour, de développer le sens de l'humain et du juste etc.) puis plus tard s'appuyèrent sur la plus pure tradition légiste, citant Shang Yang* et Han Fei*. Cependant il ne parvint jamais à occuper un poste élevé. Dans l'un de ses discours, il tente de justifier son échec par l'idée d'un « érémitisme de cour ». Il y fait référence à Xu You, Jie Yu, Fan Li et Wu Zixu.

DOU Ying 竇嬰 (竇王孫、魏其侯) : SJ °107 / 2839 ; HS °52 / 2375 ; L. 79 ; FY X, 23 (p. 392).

Ministre important à l'époque de l'empereur Jing (157-141) et membre de la famille de l'impératrice Dou, Dou Ying tomba en disgrâce après la mort de Jing. Toute sa clientèle le quitta, et seul le général Guan Fu* resta fidèle. Ils ne trahirent jamais ce lien, mais celui-ci devint une collusion d'intérêt (朋黨) qui fut néfaste pour ces deux personnages. En effet, Guan Fu, dont la famille installée à Yingchuan 潁川 était accusée d'exactions sur les populations de cette région, reçut le prince de Huainan et fut soupçonné de complot. L'un de ses clients était un espion et le dénonça. Dou Ying tenta de le sauver en se prévalant des dernières volontés de l'empereur précédent, qui lui avait laissé une lettre lui permettant d'accéder auprès du nouvel empereur. Mais d'après le secrétaire impérial, le défunt empereur n'avait laissé aucune dernière volonté. Dou Ying fut donc accusé d'avoir forgé un faux impérial, et comme Guan Fu fut exécuté.

FAN Kuai 樊噲 (賢成君、臨武侯、舞陽侯、樊將軍) : SJ °95 / 2651 ; L. 91 ; FY XI, 17 (p. 460).

Alors qu'il était boucher à Pei 沛, il fut engagé par Liu Bang et le suivit dans toutes ses conquêtes ; il monta rapidement en grade grâce à ses talents de coupeur de têtes. Il sauva Liu Bang d'une tentative d'assassinat organisée par Xiang Yu, et participa aux campagnes contre ce dernier. Après la fondation des Han, il participa également aux combats contre les soulèvements des anciens compagnons d'armes. Mais à la fin du règne de Gaozu, il faillit être éliminé car il fut soupçonné d'une tentative d'usurpation.

FAN Li 範蠡 : SJ 41 / 1751 ; *Guoyu* chap. « Yueyu 越語 » ; FY X, 5 (p. 330).
Il apparaît comme un personnage particulièrement fuyant, qui s'est déplacé en changeant de nom (鴟夷子皮 puis 陶朱公), et à chaque fois est devenu un personnage important et célèbre (範蠡三遷皆有榮名，名垂後世). Voir WENSHI Zhong.

FAN Sui 范睢 (叔 ，應侯) : SJ °79 / 2401 ; FY V, 15 (p. 163).
Originaire de Wei 魏, sa famille était trop pauvre pour réaliser son ambition d'entrer au service du souverain. Il entra donc d'abord au service d'un Conseiller (*Zhong dafu* 中大夫), Xu Jia 須賈. Lors d'une mission de celui-ci à Qi, Fan Sui fut soupçonné de collusion avec le souverain de ce royaume et sévèrement battu. Laissé pour mort, il put s'échapper et se cacher, puis il parvint à se rendre au royaume de Qin dans le char de l'un de ses ambassadeurs qui rentrait au pays. Il se fit remarquer par le roi Zhao de Qin en lui conseillant d'envahir les royaumes de Wei et de Han, puis de renforcer son pouvoir personnel. Il devint ensuite pour plusieurs années Chancelier (相 *xiang*), obtint le titre de Duc de Ying 應侯 et dut finalement céder la place à Cai Ze*.

FAN Yuqi 樊於期 (樊將軍) : SJ 83 / 2471, 86 / 2529-34 ; FY XI, 13 (p. 437).
Grand général des Qin, il eut un différend avec le souverain et se réfugia dans le royaume de Yan (l'un des derniers à résister aux Qin) auprès de l'héritier du trône Dan* 太子丹. Le souverain de Qin avait mis sa tête à prix. Pour faire face à l'avancée des Qin, Jing Ke* proposa un stratagème, piéger le souverain de Qin avec des cadeaux et la tête de son ancien général. Taizi Dan en parla à Fan Yuqi qui sans hésiter se coupa la tête. Il est cité par le SJ comme un exemple de confiance et d'intimité malgré des liens très récents. Sima Qian cite en ouverture de son évaluation un proverbe : « Certains ont blanchi ensemble en restant toujours des étrangers et d'autres, à peine se sont-ils croisés sur la route, qu'ils sont déjà de vieux amis. » (諺曰 ： 有白頭如新，傾蓋如故)

FENG Tang 馮唐 (馮公) : SJ ° 102 / 2757 ; HS °50 / 2312 ; L. 101 ; FY X, 22 (p. 389).
Il vécut sous le règne de l'empereur Wen 文, qu'il commença à servir comme Gentilhomme du Palais (中郎 *zhonglang*) grâce à sa réputation de piété filiale. Sa famille provenant de l'ancien royaume de Zhao, l'empereur Wen le questionna un jour sur les deux grands généraux de ce royaume, Lian Po* et Li Mu*, regrettant de ne pas les avoir à son service pour lutter contre les Xiongnu. Feng Tang lui répondit sans détour qu'il n'aurait pas su les employer à leur juste valeur, citant pour exemple le cas de Wei Shang 魏尚, condamné pour une peccadille. L'empereur Wen fut sensible à cet argument et annula la condamnation de Wei Shang.

GAN Luo 甘羅 : SJ °71 / 2319-21 ; FY X, 18 (p. 375).
Petit-fils du célèbre ministre Gan Mao 甘戊. Alors qu'il n'était âgé que de douze ans, il sut persuader le ministre Zhang Tang 張唐 d'aller en mission à Yan 燕 (mission particulièrement dangereuse car sa tête était mise à prix dans le royaume de Zhao qu'il devait traverser pour atteindre Yan) alors que Lü Buwei* lui-même n'y était pas parvenu.

GAO Yao 皋陶 : FY XIII, 9 (p. 531) et VI, 8 (p. 186).
Ministre du souverain mythique Shun. Il donne son nom à un chapitre du Classique des Documents.

GENG Shouchang 耿壽昌 (耿中丞) : HS 8 / 268 ; L. 117 ; FY X, 3 (p. 320).
Occupant un poste au ministère de l'agriculture sous le règne de l'empereur Xuan des Han, il prit d'importantes décisions économiques qui visaient à stabiliser les prix des céréales. Il présenta aussi un mémoire sur le calcul des mouvements de la lune. Ces recherches aboutirent à la fabrication de la première sphère armillaire (ou astrolabe) par Zhang Heng 張衡 sous les Han postérieurs.

GONG She 龔舍 (君倩) et GONG Sheng 龔勝 (君賓) : HS °72 / 3080 ; 99B / 4127 ; L. 119 ; FY VI, 19 (p. 200).
Ces deux amis originaires de Chu furent les disciples de Xue Guangde 薛廣德 avec lequel ils étudièrent le Classique des Odes dans la version de Lu 魯. Ils furent appelés « les deux Gong » en raison de leur amitié. Gong Sheng occupa notamment le poste de Conseiller du Palais (光祿大夫 *Guanglu dafu*) sous le règne de l'empereur Ai (comme Liu Xin), et soumit plusieurs mémoires pour obtenir une entrevue avec l'empereur et l'avertir de la situation économique dramatique du peuple, de la multiplication des crimes, de la corruption des fonctionnaires, de la faiblesse des moeurs et du nombre important des catastrophes et des phénomènes étranges. Il recommanda Gong She à la Cour, mais tous deux quittèrent leur poste et se retirèrent dans leur pays natal sous le règne de l'empereur Ping, lorsque Wang Mang eut pris le pouvoir effectif. Gong She à son retour à Chu devint un maître et mourut en 6 ou 7 apr. J.-C. Après qu'il fut devenu empereur en 9 apr. J.-C., Wang Mang tenta à plusieurs reprises de faire revenir Gong Sheng à la Cour, mais celui-ci refusa, invoquant qu'il ne pouvait servir deux maîtres. Il se serait laissé mourir de faim, et se fit enterrer avec simplicité.

GONG Yu 貢禹 (Shaoweng 少翁) : SJ 22 / 1151 ; HS °72 / 3069 ; L. 121 ; FY XI, 23 (p. 491).

Ami de Wang Yang*, il est originaire comme lui de Langye 琅邪. Formé à l'étude des Classiques, il obtint sous Yuandi le poste de Conseiller chargé des remontrances (*Jian dafu* 諫大夫). Celui-ci écouta certains de ses conseils, comme celui de modérer les dépenses somptuaires, d'aider les populations miséreuses des régions de Yichun 宜春 et Xiayuan 下苑. Gong Yu devint ensuite Conseiller Impérial (*Yushi dafu* 御史大夫), un rang équivalent à celui des Trois Ducs (*San Gong* 三公). Il soumit une dizaine de mémoires au trône, citant en exemple la frugalité et l'intérêt porté aux problèmes économiques dont firent preuve les empereurs Wen et Jing et critiquant vivement la dégradation morale de la Cour depuis Wudi. Ces mémoires suscitèrent quelques mesures comme la réduction des troupes attachées aux temples ancestraux des rois et feudataires (Gong Yu aurait voulu aller jusqu'à la suppression de ces temples) ou la réduction de l'impôt sur les enfants (prélevé à partir de l'âge de sept ans et non plus trois ans – l'âge de trois ans avait été fixé sous Han Wudi).

GONGSUN Chujiu 公孫杵臼 : SJ 43 / 1783, 85. 45 / 1866, 78 ; FY X, 24 (p. 395). Cf. CHENG Ying.

GONGSUN Hong 公孫弘 (公孫季、平津獻侯) : SJ ° 112 / 2949 ; HS° 58 / 2613 ; L. 125 ; FY XI, 18 (p. 471).
Originaire de Zichuan (dans la principauté de Qi, puis après la division de cette dernière, elle-même principauté), il était d'une famille très pauvre et garda longtemps les cochons. Ce n'est que tardivement, vers l'âge de quarante ans, qu'il commença à étudier les différents commentaires sur les annales *Chunqiu*. A soixante ans, il fut finalement recommandé à la capitale au début du règne de Han Wudi et, remarqué par l'empereur, parvint très vite aux fonctions les plus élevées, occupant notamment le poste suprême de Chancelier (*Chengxiang*) entre 124 et 121, date de sa mort. Il joua un rôle important dans la diffusion d'un idéal confucéen, d'autant mieux peut-être qu'il ne portait pas à conséquence : cet idéal nourrissait certes ses conseils à l'empereur, mais si ceux-ci n'étaient pas suivis, il refusait de les défendre à la Cour. Han Wudi voyait là la plus haute manifestation de sa loyauté. Gongsun Hong mourut à un âge avancé, toujours à son poste.

GONGSUN Long 公孫龍 : SJ 74 / 2349 ; FY II, 8 (p. 63).
Il serait comme Xunzi originaire du royaume de Zhao. Logicien de l'époque des Royaumes Combattants, il est connu pour ses paradoxes sur le problème des qualités (« le dur et le blanc » 堅白) et sur le semblable et le différent (同異).

GONGYI Zi 公儀子 ou GONGYI Xiu 公儀休 : SJ 119 / 3101 ; FY III, 11 (p. 91).

La biographie ne précise pas sous quel prince il servit. Académicien puis Chancelier du royaume de Lu. Sa biographie dans le *Shiji* fait partie du chapitre sur les fonctionnaires intègres. Il se montra particulièrement attentif à ce que lui-même et les autres officiels recevant une rétribution n'empiètent pas sur les activités économiques du peuple.
Dans le *Fayan*, il est associé à Dong Zhongshu*.

GUAN Fu 灌夫 (灌仲孺、灌將軍) : SJ ° 107 / 2845 ; L. 134 ; FY X, 23 (p. 392). Cf. DOU Ying.
Ami de Dou Ying* et de Ji An*. Guan Fu s'opposa d'abord à la famille de l'impératrice Dou 竇, et le jeune empereur Wu le sauva de la peine de mort en le nommant chancelier de Yan, loin de la capitale. Il entra plus tard en conflit avec l'autre puissante famille impériale, les Tian 田, lorsqu'il prit le parti de son ami Dou Ying contre le Commandant suprême (太尉) Tian Fen 田蚡. Il fut plus tard soupçonné de complot et exécuté avec toute sa famille en 131 av. J.-C. Dou Ying chercha à le défendre et fut également impliqué et exécuté.

GUAN Ying 灌嬰 (灌將軍、宣陵君、昌文君、昌文侯、潁陰懿侯) : SJ° 95 / 2667 ; L. 136 ; FY XI, 17 (p. 460).
Il entra au service de Gaozu quand celui-ci n'était encore que Duc de Pei 沛. Il devint l'un des grands généraux de la fondation des Han, particulièrement réputé pour sa manière de mener la cavalerie qui lui permit de remporter plusieurs victoires contre les Xiongnu. Sa fidélité aux Han ne fut jamais en défaut et il continua à occuper des postes importants après la mort du fondateur, sous les règnes de Huidi, de l'impératrice Lü et de Wendi. Avec Zhou Bo* et Chen Ping*, il aida Wendi à monter sur le trône après la mort de l'impératrice Lü et devint son Chancelier (丞相). Il mourut l'année suivante.

GUIGU Xiansheng 鬼谷先生 : SJ 69 / 2241 et 70 / 2279 ; FY XI, 14 (p. 442).
Diplomate (從橫家) de l'époque des Six Royaumes, il fut le maître de deux diplomates Su Qin* et Zhang Yi*, qui jouèrent un rôle important dans l'histoire de la fin des Royaumes Combattants. Mais ce personnage reste très peu connu, certains considérant même qu'il est un personnage créé par Su Qin pour se donner une autorité.

HAN Anguo 韓安國 (長孺) : SJ °108 / 2857 ; HS °52 / 2394 ; L. 142 ; FY X, 26 (p. 400).
Originaire de Liang 梁 où il étudia Han Fei 韓非, il devint Conseiller 中大夫 du prince Xiao de Liang (168-143), qui était le frère de l'empereur Jing et le fils chéri de l'impératrice douairière Dou. Lors de la révolte des Princes de Chu et de Wu contre

l'empereur, Han Anguo fut envoyé comme général pour empêcher l'entrée des troupes de Wu dans la principauté de Liang, les arrêtant de fait dans leur progression vers la capitale de l'empire. Mais le prince de Liang suscita la méfiance de l'empereur Jing car grâce à l'appui de sa mère, il avait adopté un style de vie et de gouvernement proches de ceux d'un empereur. Han Anguo était alors ambassadeur de Liang à la Cour et fut confronté à la colère de l'empereur, qui lui refusa toute audience. Il s'adressa alors directement à la soeur de l'empereur, et à travers elle à l'impératrice Dou, et parvint ainsi à réconcilier les deux frères en rappelant l'attitude loyale du prince Xiao lors de la révolte des sept princes menée par les princes de Wu et de Chu. Mais le prince de Liang suscita à nouveau la colère de l'empereur lorsqu'il prit pour Secrétaire privé (*neishi* 内史) Gongsun Gui 公孫詭 qui lui conseillait de se faire nommer héritier de Jingdi et d'agrandir son territoire, et qui était impliqué dans le meurtre de plusieurs ministres à la Cour, dont Yuan Ang 爰盎 en 150 av. J.-C. L'empereur ordonna que Gongsun Gui soit arrêté et lui soit livré. Le prince de Liang tenta d'abord de le protéger mais finit par se rendre aux arguments de Han Anguo qui lui montra qu'il ne pourrait indéfiniment compter sur l'appui de l'impératrice Dou. Le conflit fut à nouveau évité.

Plus tard, il fut démis de son poste dans la principauté de Liang et, après l'accession au trône de Wudi, entra dans l'administration impériale, où il finit par occuper le poste de Conseiller Impérial (*Yushi dafu*), jusqu'en 131 av. J.-C. Il se prononça en faveur d'une politique pacifique envers les Xiongnu, mais son avis ne fut pas suivi. Il participa tout de même en tant que Général protecteur (護軍將軍 *Hujun jiangjun*) à une campagne contre les Xiongnu. Il devint Grand Intendant de la Garde (中尉 *Zhongwei*) et mourut peu après une nouvelle campagne.

HAN Feizi 韓非子 (280 – *c.* 233 av. J.-C.) : SJ °63 ; FY VI, 22 (p. 209).

L'un des représentants les plus importants du développement de la pensée légiste. Membre de la famille des souverains du pays de Han, il partit cependant pour le royaume de Qin dans l'espoir d'exercer une véritable influence. Il fut bien accueilli par le roi de Qin. Mais l'un des ses anciens condisciples Li Si qui exerçait aussi le rôle de conseiller à Qin suggéra au roi que Han Feizi représentait un danger pour ses projets d'unification des pays chinois du fait de son appartenance à la famille des Han. Le roi écouta cet avis et Han Feizi fut contraint au suicide.

HAN Sheng : Cf. CAI Sheng

HAN Xin 韓信 († 196 av. J.-C. ; 齊王、楚王、淮陰侯) : SJ °92 / 2609 ; L. 147 ; FY X, 15 (p. 367), X, 19 (p. 377), X, 20 (p. 379).

Han Xin était un grand stratège. D'extraction très modeste, il ne put réaliser d'abord ses ambitions. Lorsque la famille Xiang se souleva contre les Qin, il se joignit à l'armée dirigée par Xiang Liang. Après la défaite de celui-ci, il rejoignit Xiang Yu auprès duquel il aurait voulu occuper le poste de ministre. Devant les refus répétés de Xiang Yu, il quitta Chu et se rallia au royaume ennemi de Han, fondé par Liu Bang. Après la victoire de Liu Bang et la fondation de la dynastie Han, auxquelles il contribua largement par ses qualités de général et de stratège, il reçut le titre de Roi de Qi puis de Roi de Chu. Comme d'autres anciens compagnons d'armes, il fut par la suite accusé de rébellion, et finalement éliminé par l'empereur qui affermit ainsi sa souveraineté sur les territoires qu'il avait dû leur concéder.

HAN Yanshou 韓延壽 (長公) : HS 28 / 1654 ; °76 / 3210 ; 66 / 2891 ; L. 150 ; FY X, 27 (p. 405).
Son père étant mort pour avoir fait des remontrances au prince de Yan qui fomentait une rébellion contre l'empereur, il devint fonctionnaire impérial sur ordre de Huo Guang*, et fut rapidement promu au poste de Gouverneur. Il devint renommé pour avoir su développer la civilisation dans les régions dont il avait la charge. Nommé ensuite à la capitale comme Gouverneur (馮翊 *Pingyi*), il fut accusé de malversations par Xiao Wangzhi. Pour se défendre, il retourna l'accusation contre celui-ci. Mais alors qu'aucun élément ne fut trouvé contre Xiao Wangzhi, des charges très lourdes furent découvertes contre Han Yanshou. Il fut condamné à être exécuté en public. Sur le point de mourir, il engagea ses fils à ne jamais servir comme officiels.

HONG Gong 弘恭 : HS 93 / 3726 ; L. 479 ; FY IX, 21 (p. 303).
Sa biographie dans le HS fait partie du chapitre sur les ministres corrompus. L'un des premiers eunuques de l'époque Han à exercer le pouvoir réel, il fut l'un des favoris de l'empereur Xuan, dont il devint le Directeur du secrétariat impérial (中書令 *Zhongshuling*). Il était un spécialiste des lois, des règlements et des précédents.

HOU Ji 後稷 : FY XIII, 9 (p. 531).
Ministre légendaire de Yao, chargé de l'agriculture.

HOU Qi (Xie) 後契 ou JI Qi (Xie) 妭契 : FY XIII, 9 (p. 531).
Ministre légendaire de Yu le Grand qu'il assista dans sa mise en ordre des eaux. Il devint ensuite *Situ* 司徒 de l'empereur Shun.

HU Hai 胡亥 : FY X, 21 (p. 382).

Fils cadet de Qin Shihuang, il devint le second empereur de la dynastie Qin (二世皇帝) grâce aux machinations de Li Si* et Zhao Gao*. Deux ans plus tard, ce dernier le fit tuer et mit fin à la dynastie.

HUAINAN Zi (LIU An : †122 av. J.-C.) : SJ °118 / 3082 ; L. 242 ; FY V, 16 (p. 163) et XII, 9 (p. 507).
Prince de Huainan et petit-fils du fondateur de la dynastie Han, il réunit sous son patronage de très nombreux lettrés avec lesquels il composa le *Huainan zi*, vaste synthèse de la pensée cosmologique et politique de son époque. Soupçonné de complot contre son neveu l'empereur Wu, il fut exécuté ainsi que tout son entourage.

HUO Guang 霍光 (霍子孟、博陸侯) : SJ 20 / 1059 ; HS °68 / 2931 ; L. 170 ; FY X, 21 (p. 382), XI, 18 (p. 471), XI, 19 (p. 476).
Grand ministre de l'empereur Wu des Han, général et protecteur de la continuité dynastique (qui confina au contrôle de la succession après la mort de Wu), il fut impliqué à la fin de sa carrière dans l'assassinat par sa propre femme de l'impératrice Xu, remplacée ensuite par la fille de Huo Guang. Il parvint à étouffer l'affaire grâce à sa puissance mais à peine trois ans après sa mort, l'affaire éclata et toute sa famille fut exterminée.

HUO Qubing 霍去病 (冠軍) : SJ °111 / 2928 ; L. 174 ; FY XI, 19 (p. 476).
Frère de Huo Guang. Avec son oncle Wei Qing, il est l'un des deux grands généraux Han qui ont favorisé l'extension de l'Empire sous l'empereur Wu. Il remporta de nombreuses victoires contre les Xiongnu, proposa l'octroi de titres de noblesse aux chefs de tribus qui s'étaient rendus et mit en place des Etats dépendants (屬國) au sud du fleuve jaune. Dans le FY, il est mentionné avec d'autres généraux.

JI An 汲黯 (汲長孺) : SJ °120/3105 ; HS °50 / 2316 ; L. 179 ; FY XI, 16 (p. 450).
Gouverneur provincial sous le règne de Wudi, Ji An était connu pour sa probité mais il ne parvint jamais à occuper un poste important à la capitale, probablement à cause des nombreuses critiques qu'il formula contre la politique de Wudi et de ses deux ministres Gongsun Hong* 公孫弘 et Zhang Tang 張湯 (qui est traité dans le *Shiji* au chapitre des fonctionnaires oppresseurs mais qui en revanche fait l'objet d'une biographie indépendante dans le *Hanshu*). Il s'opposa notamment aux campagnes militaires menées contre les Xiongnu, auxquelles il préférait une politique d'entente et de relations pacifiques (*heqin* 和親). Il critiqua aussi la sévérité de l'administration de Gongsun Hong et de Zhang Tang, les accusant de travailler à leur réputation personnelle plutôt qu'au bénéfice de l'empire. L'empereur lui aurait d'abord gardé une grande estime, disant qu'il se rapprochait des ministres dévoués aux autels des temps anciens (SJ 3107). Mais son point

de vue sur ses ministres semble avoir changé au cours de son règne car il se montra ensuite très mécontent des critiques de Ji An et en conclut que « le manque d'études » (d'un certain confucianisme officiel ?) posait un grave problème (SJ 3109).

JI Bu 季布 : SJ °100/2729 ; HS °37 / 1975 ; L. 181 ; FY X, 25 (p. 398).
Ji Bu était un homme du royaume de Chu 楚 , qui devint un brave (俠 *xia*) très célèbre. Il s'engagea comme général dans l'armée de Xiang Yu 項羽 et mit alors les Han en difficulté de nombreuses fois. Après la défaite finale de Xiang Yu, il fut capturé et se laissa vendre comme esclave par Liu Bang (devenu Gaozu, empereur des Han) qui lui tenait rigueur des batailles du passé. Mais il fut acheté par Zhu Jia 朱家, brave du royaume de Lu 魯 qui avait reconnu en lui le célèbre brave de Chu. Zhu Jia le traita dignement et partit à la capitale plaider sa cause auprès de Gaozu, disant que l'empire Han, encore fragile, ne pouvait se permettre de poursuivre cruellement les braves et les pousser à se réfugier dans des pays ennemis. Ji Bu fut ainsi réhabilité et devint finalement un grand général des Han.

JIZI 箕子 : SJ 38 / 1609, 11, 20, 33 et 4 / 121, 126, 131 ; FY XI, 21 (p. 483).
Parent du tyran Zhou, il lui reprocha ses débordements mais ne fut pas écouté. On lui conseilla de fuir, mais il refusa, préférant dénouer sa chevelure, feindre la folie et devenir esclave.

JIZI de Yanling 延陵季子 (ou JI Zha 季札) : SJ 31 / 1449-1458 ; FY V, 21 (p. 169).
Fils cadet du souverain de Wu 吳, il refusa de prendre le trône à la place de son frère aîné et fut apanagé à Yanling. A cette époque où le royaume de Wu entrait dans le concert des royaumes du centre par les armes, Jizi quant à lui se rendit à Lu 魯 pour y étudier la musique rituelle des Zhou, en 544 av. J.-C. selon le *Zuozhuan* (29^{e} année du Duc Xiang 襄). Selon le récit du *Zuozhuan*, il formula un jugement sur toutes les pièces musicales (comprenant une partie importante des *Odes*) qui lui furent jouées à Lu puis partit en visite dans les différents royaumes où il prodiga ses conseils à plusieurs ministres célèbres comme Yan Pingzhong 晏平仲 (ministre de Qi 齊), Zichan 子產 (ministre de Zheng 鄭) ou Shu Xiang 叔向 (ministre de Jin 晉). Cf. *Zuozhuan duben*, annotations par YU Xianhao 郁賢皓 et al., Taibei : Sanmin shuju, 2002, p. 1178-1181.

JIA Juanzhi 賈捐之 : HS 64B / 2830 ; L. 185 ; FY XIII, 30 (p. 555).
Arrière petit-fils de Jia Yi. Sous le règne de l'empereur Yuan des Han, il recommanda d'abandonner la commanderie de Zhuyai 朱崖 qui était en état de rébellion permanente

(les administrateurs envoyés par le pouvoir central étaient régulièrement tués, et la population locale était traitée cruellement), plutôt que de la mater par la force des armes.

JIA Yi 賈誼 (201 – 169 av. J.-C.) : SJ °84 / 2491 ; L. 187 ; FY II, 2 (p. 50).
Originaire de Luoyang, il se fit connaître très jeune par sa connaissance des *Odes* et de divers autres textes. Nommé Académicien lorsque Wendi monta sur le trône, il avait à peine plus de vingt ans lorsqu'il fut remarqué par l'empereur et devint Grand Conseiller (*Taizhong dafu*). Il proposa alors à l'Empereur d'ambitieuses mesures : Considérant que l'empire des Han était stabilisé, il préconisait entre autres de modifier les lois héritées des Qin, de mettre en avant le rituel et la musique, de changer de calendrier et de couleur symbolique. Mais d'autres ministres, comme Zhou Bo et Guan Ying, le dénigrèrent auprès de l'empereur comme n'étant qu'un jeune ambitieux. Il fut éloigné et devint précepteur du Prince de Changsha 長沙 (dans l'ancien royaume de Chu). Passant alors auprès de la rivière Xiang 湘, il composa un texte en mémoire de Qu Yuan. Quelques années plus tard, il rentra quelque peu en grâce et devint précepteur du fils cadet de l'empereur Wen. Celui-ci mourut d'une chute de cheval, et Jia Yi, très affecté, mourut peu après à l'âge de trente-trois ans. Mentionné avec Sima Xiangru pour l'écriture de *fu* qui ont la qualité des odes *Shi* et qui auraient donc pu être utilisés par Confucius. Yang Xiong semble de plus s'être inspiré de sa vision de Qu Yuan. Dans le SJ, sa biographie suit celle de Qu Yuan dans le même chapitre.

JIEYU 接輿 : FY XI, 21 (p. 484).
Surnommé le « fou de Chu », il vivait dans la retraite mais laissa pourtant quelques traces dans les textes, l'une dans les *Entretiens* de Confucius (XVIII, 5) et l'autre dans le *Zhuangzi* (chap. IV). Yang Xiong fait l'éloge de son « chant du phénix ».

JIN Midi 金日磾 (金將軍、金翁叔、敬侯) : SJ 20 / 1059, 22 / 1144-45, 112 / 2964 ; HS °68 / 2959 ; L. 196 ; FY X, 27 (p. 405).
Héritier d'un prince Xiongnu qui fut assassiné parce qu'il refusa de se rendre aux Han, Jin Midi fut capturé avec son frère et sa mère et devint palefrenier dans les écuries impériales. Lors d'une inspection, sa prestance et ses qualités furent remarquées par l'empereur Wu, dont il devint très proche mais il ne tira jamais avantage de cette position privilégiée, refusant de faire rentrer sa fille dans le gynécée impérial. Il contribua avec Huo Guang à préserver la continuité dynastique.

JING Fang 京房 (君明) : HS 75 / 3160 ; L. 199 ; FY XI, 16 (p. 450).
Jing Fang obtint une certaine audience auprès de l'empereur Yuan en tant que spécialiste du *Yijing*, qu'il cherchait à appliquer aux événements naturels et humains ainsi qu'au

déroulement de l'histoire dynastique. Il proposa des méthodes pour évaluer les hauts fonctionnaires en affirmant qu'un bon recrutement permettrait de faire cesser les catastrophes et les phénomènes étranges (災異). Il suscita ainsi l'hostilité de puissants ministres, qui en 37 av. J.-C. parvinrent à l'éloigner de la cour en le faisant nommer Gouverneur (太守 *Taishou*) de Weijun. Mais Jing Fang ne s'avoua pas vaincu et écrivit à l'empereur pour le mettre en garde contre les mauvais ministres. Il fut rappelé à la capitale et exécuté pour complot.

JING Ke 荊軻 (荊卿、慶卿) : SJ °86 / 2526 et SJ 83 / 2475 ; L. 201 ; FY XI, 4 (p. 419) et XI, 13 (p. 437).
Dans le SJ, sa biographie est comprise dans le chapitre sur les mercenaires. Il entra au service du prince Dan 丹 de Yan, qui l'envoya en mission à Qin pour assassiner le roi. Tous deux s'étaient connus lorsqu'ils avait été envoyés comme otages dans le royaume de Zhao, mais Dan reprochait au roi de Qin d'avoir trahi leur lien d'amitié. Jing Ke parvint par un stratagème à se rapprocher du roi, mais il manqua son coup et fut exécuté.

JUAN Buyi 雋不疑 (雋曼倩 ou Juan Jingzhao 京兆) : HS °71 / 3035 ; L. 203 ; FY XI, 19 (p. 476).
Spécialiste des annales *Chunqiu*, il devint célèbre pour ses connaissances et sa maîtrise rituelle. Vers la fin du règne de Wudi, il fut recommandé pour prendre le poste d'Inspecteur régional (*Cishi*) de Qingzhou 青州. Il joua par la suite un rôle important dans la succession de Wudi, en déjouant deux tentatives de remplacer le futur Zhaodi par un autre héritier. Il était réputé pour son administration stricte sans être cruelle.

KUAI Tong 蒯通 (蒯生) : SJ 89 / 2574 et 92 / 2620, 23-25, 28, 29 ; HS 45 / 2159, 30 / 1739 ; L. 212 ; FY X, 20 (p. 379).
Originaire de Fanyang 範陽, il persuada le gouverneur de cette région d'éviter d'être emporté dans la chute du Qin en l'envoyant négocier avec Wu Xinjun 武信君 (Wu Chen 武臣, souverain de Zhao). Puis il tenta de persuader Han Xin* de cesser de servir Liu Bang et de fonder son propre royaume. Han Xin n'écouta pas cet avis. Plus tard, condamné à mort par Liu Bang devenu empereur, il aurait manifesté ses regrets de ne pas avoir suivi le stratagème proposé par Kuai Tong.

LI Guangli 李廣利 (海西侯、二師) : SJ 22 / 1142, 110 / 2915, 17, 18 ; HS °61 / 2699 ; L. 221 ; FY X, 27 (p. 405).
Li Guangli était le frère aîné d'une des favorites de l'empereur Wu. Il fut nommé en 104 av. J.-C. général chargé de l'expédition contre Dayuan 大宛, royaume auquel les Han

voulaient soutirer des chevaux. Cette première expédition échoua, notamment à cause de difficultés d'approvisionnement, et Li Guangli, ayant perdu une grande partie de ses troupes, demanda des renforts à la capitale qui lui furent refusés ainsi que tout retour dans le territoire de l'empire. Mais après des débats à la Cour, des renforts, composés d'anciens criminels, d'une cavalerie, d'ingénieurs hydraulistes (chargés de couper le ravitaillement en eau des citadelles ennemies) furent envoyés ainsi que du bétail et un important approvisionnement. Li Guangli parvint ainsi à Dayuan qu'il assiégea. Les chefs de la cité furent forcés, pour éviter l'invasion, de donner de nombreux chevaux et tuèrent leur souverain qui avaient défié les Han dans le passé. Li Guangli fut récompensé de ce succès par l'octroi d'un titre et mena encore plusieurs expéditions de grande ampleur. Mais il fut impliqué dans l'affaire du meurtre du prince héritier et soupçonné d'avoir voulu placer sur le trône le fils de sa soeur, favorite de l'empereur. Sa femme et ses enfants furent réduits en esclavage. Apprenant cela alors qu'il était en campagne contre les Xiongnu, il décida de passer à l'ennemi. Il fut traité avec tous les honneurs par les Xiongnu, ce qui suscita la jalousie d'un autre ancien dignitaire Han, Wei Lü 衛律. Celui-ci, aidé par un shaman, parvint à convaincre le Shanyu de le sacrifier pour obtenir la guérison de sa mère.

LI Mu 李牧 (武安君)：SJ °81 / 2449 ; FY X, 22 (p. 389).

Grand général du royaume de Zhao 趙 qui fut chargé de lutter contre les Xiongnu dans les régions du Nord. Malgré ses talents et ses nombreuses victoires, il fut destitué deux fois par le souverain de Zhao, une première fois car ses méthodes envers les Xiongnu (qui consistaient apparemment à éviter l'affrontement) n'étaient pas appréciées et passaient pour de la lâcheté, une seconde fois car le royaume Qin avait livré la fausse information d'une tentative de soulèvement menée par Li Mu ; il fut alors démis de ses fonctions puis exécuté, alors même que le royaume de Zhao menait des batailles difficiles contre Qin. Trois mois plus tard, Zhao tomba entre les mains de Qin.

LI Shang 酈商 (酈將軍、信成君、涿侯、曲周景侯) : SJ °95 / 2660 ; HS 41 / 2074 ; L. 226 ; FY XI, 17 (p. 460).

Frère cadet de Li Yiji*. Il rejoignit Liu Bang en 209 av. J.-C., dès le début de son soulèvement, et devint rapidement général. Chargé des campagnes dans le nord, il fut nommé Chancelier lorsque Liu Bang devint empereur en 202 av. J.-C. et s'illustra alors dans les guerres que mena l'empire à ses débuts contre diverses rébellions. Il mourut en 179 av. J.-C.

LI Si 李斯 : SJ °87 / 2539 ; L. 228 ; FY X, 21 (p. 382) et XIII, 9 (p. 531).

Comme Han Fei*, Li Si suivit un temps l'enseignement de Xunzi, avant de devenir premier ministre du royaume de Qin. Son action inspirée du légisme fut fondamentale dans

la constitution de l'empire Qin. A la mort du premier empereur au cours d'un voyage, il se laissa persuader par l'eunuque Zhao Gao* de truquer la succession. Ce dernier, ayant seul reçu les ultimes volontés du souverain, dont une lettre faisant du fils aîné son héritier (on voit que l'empereur préoccupé d'immortalité en avait oublié d'assurer une succession claire et légitime), avait décidé de passer outre et de nommer héritier le deuxième fils, Hu Hai*, qu'il avait lui-même élevé et dont il pouvait donc espérer se rendre le maître. Li Si s'opposa d'abord à ce projet, citant les nombreux royaumes qui sombrèrent à cause des conflits de succession, puis finit par se laisser convaincre. Il fut peu de temps après exécuté par Hu Hai, second et dernier empereur Qin.

LI Yiji 酈食其 (酈生、廣野君) : SJ °97 / 2691 ; L. 234 ; FY X, 19 (p. 377).
Originaire du royaume de Chen Liu 陳留, il était d'une famille pauvre mais se fit remarquer par sa connaissance des textes. Après s'être rallié à Liu Bang, il s'illustra en persuadant le gouverneur de Chen Liu de se rendre, puis en conseillant à Liu Bang de garder Ao Cang 敖倉 malgré ses difficultés. Il fut ensuite envoyé comme intermédiaire à Qi 齊, dernier royaume à résister à l'avancée des Han pour tenter de persuader le souverain, Tian Guang 田廣, de se rallier à Liu Bang. Il y parvint et dit à Tian Guang que ses troupes pouvaient quitter Li Xia 歷下, mais plus tard les troupes Han arrivèrent de ce côté, Han Xin* 韓信 ayant finalement décidé d'attaquer par surprise (襲) le royaume de Qi pour se venger de ce que Li Yiji eût remporté une telle victoire sans même combattre. Tian Guang croyant avoir été trompé par Li Yiji le fit exécuter.

LI Zhongyuan 李仲元 (李宏) : FY XI, 23 (p. 490).
Absent des différentes annales, c'est « l' inconnu de Shu » cité par Yang Xiong. Il apparaît dans le *Gaoshi zhuan* (B, 12 ab) de Huangfu Mi (215-282), dans le *Huayang guozhi* (4e siècle) 10A / 130 et dans le *Sichuan tongzhi*. Le *Sanguo zhi* 三國志 38 / 973 mentionne le fait que le gouverneur de Shu, Wang Shang (mort en 211), fit élever un temple en l'honneur de Zhuang Junping et Li Hong 李弘.

LI Zhu 離朱 ou LI Lou 離婁 : FY II, 3 (p. 52).
Célèbre « clair-voyant ».

LIAN Po 廉頗 (信平君)：SJ °81 / 2439 ; FY X, 22 (p. 389) et X, 26 (p. 400).
Grand général du royaume de Zhao 趙, il dirigea de nombreuses fois l'armée des Zhao contre les tentatives d'invasion du royaume de Qin 秦. Il fut cependant plusieurs fois démis de ses fonctions, notamment en raison de fausses informations fabriquées par Qin (voir Lin Xiangru). Personnage secondaire dans le FY.

LIN Xiangru 藺相如 : SJ °81 / 2439 ; FY X, 26 (p. 400) et XI, 5 (p. 420).
Ministre du royaume de Zhao, il s'illustra par sa ruse face au puissant souverain Qin. Le souverain de Zhao avait reçu un très précieux jade *Bi,* que Qin proposa d'échanger contre quinze villes fortifiées. Sur recommandation du chef des eunuques, Xiangru fut envoyé à Qin pour offrir le jade, mais comprit bientôt que le roi de Qin ne tiendrait pas sa promesse. Il utilisa le stratagème suivant : il fit savoir que ce jade ne pouvait passer d'une main à l'autre sans exprimer son respect par une retraite de cinq jours et que le souverain de Zhao avait lui-même respecté ces cinq jours de retraite. Le roi de Qin dut donc se retirer et Xiangru profita de ces cinq jours de répit pour faire renvoyer discrètement le jade à Zhao. Plus tard, lors d'une rencontre entre les souverains Zhao et Qin, qui cherchait à abattre symboliquement Zhao par la notation des faits et gestes (ainsi, le souverain de Qin dit au souverain de Zhao qu'il aimerait l'entendre jouer de la musique puis fit noter : « le souverain de Zhao a joué pour le souverain de Qin »), il sut éviter la honte à son pays en déjouant toutes les tentatives grâce à ses talents d'orateur. En remerciement de ses services, il fut alors nommé grand ministre, aux côtés du général Lian Po* 廉頗 qui en conçut de l'amertume. Lin Xiangru ne répondit pas à ses provocations, non par crainte car il avait affronté bien pire face au cruel souverain Qin, mais par souci pour le royaume de Zhao, qui ne devait pas subir les conséquences d'une lutte fratricide entre ses deux grands ministres. Lian Po, lorsqu'il comprit la pensée de Lin Xiangru, vint le trouver pour s'excuser et jurer amitié.

LIU An : voir HUAINAN Zi.

LIU Heng 劉恆 (Wendi : r. 180-157) : HS °4 / 105 ; FY X, 22 (p. 389).
Troisième empereur de la dynastie Han (r. 179 – 157 av. J.-C.), son règne fut marqué par plusieurs mesures comme l'abolition de certains châtiments et lois injustes et une réduction de l'imposition.

LOU Jing 婁敬 (劉敬、奉春君、建信侯) : SJ °99 / 2715 ; HS 43 / 2119 ; L. 412 ; FY XI, 16 (p. 450).
Originaire de l'ancien royaume de Qi, il passa à Luoyang en 202, alors que Liu Bang tout juste devenu empereur des Han s'y trouvait, dans l'intention d'y établir sa capitale. Il parvint à obtenir une audience et lui conseilla de ne pas établir sa capitale dans la ville historique des Zhou, Luoyang, mais de l'établir à Chang'an, ville beaucoup mieux située stratégiquement. Son conseil rencontra de nombreuses oppositions, notamment de la part des conseillers originaires de l'est de l'empire, puis finit par être écouté grâce au soutien apporté par Zhang Liang* et Lou Jing fut nommé Gentilhomme du Palais (*Langzhong*).

Puis il proposa d'établir des relations pacifiques 和親 avec les Xiongnu, notamment par le mariage d'une princesse impériale avec leur chef, le *Shanyu*. Le troisième conseil remarquable qu'il donna fut de faire venir les anciennes grandes familles à la capitale pour prévenir toute tentative de révolte.

Lou Jing et Lu Jia* représentent une première influence des lettrés *ru* dans le nouvel empire Han.

LU Jia 陸賈 (? 228 - ? 140) : SJ °97 / 2697 ; HS 43 / 2111 ; L. 415 ; FY XI, 16 (p. 450).

Originaire de Chu 楚, il se rallia à Liu Bang et joua le rôle de négociateur auprès des généraux de l'armée Qin puis auprès de Xiang Yu. Au début de l'empire Han, l'empereur fit encore appel à son éloquence, le chargeant de persuader Zhao Tuo 趙他 d'abandonner son projet de constituer un autre empire dans le sud. En reconnaissance de ses services, il fut nommé Grand conseiller du Palais (*Taizhong dafu* 太中大夫). Il tenta alors de persuader l'empereur d'introduire des règles morales et rituelles pour consolider un pouvoir jusqu'ici principalement fondé sur la domination militaire, et rédigea un traité sur la chute de l'empire Qin, le *Xinyu* 新語. Il serait également l'auteur d'un ouvrage historique important, consacré à la période de transition entre la chute de l'empire Qin et la fondation des Han, le *Chu Han Chunqiu* 楚漢春秋. A l'époque de l'empereur Hui, il aida le ministre Chen Ping* 陳平 à combattre la montée en puissance de la famille de l'impératrice Lü et eut ainsi une grande influence auprès de l'empereur suivant, Wendi.

LU Zhonglian 魯仲連 (魯連) : SJ °83 / 2459 ; FY XI, 5 (p. 420).

Originaire de Qi, il était une sorte de conseiller itinérant. Il se trouvait dans le royaume de Zhao lorsque celui-ci se trouva menacé par le puissant royaume de Qin. Une armée du royaume de Wei vint à la rescousse, mais ne put briser l'encerclement. Lorsqu'il entendit dire que Ping Yuan*, le fameux ministre de Zhao, acceptait la solution proposée par le général de Wei de flatter Qin en lui demandant de constituer un empire, il demanda à rencontrer ce général, nommé Xin Yuanyan 新垣衍. Celui-ci refusa d'abord l'entrevue car Lu Zhonglian n'avait aucun poste officiel, puis il céda sur l'insistance de Ping Yuan. Lu Zhonglian déclara d'abord qu'il voulait aider le royaume de Zhao car il ne pourrait supporter de devenir le sujet de Qin, violent et dénué de tout sens rituel. Puis il appela les ministres des grands royaumes à résister sans se laisser impressionner par les victoires militaires de Qin. Xin Yuanyan fut convaincu. Qin fut finalement obligé de se retirer car les armées de Wei furent rejointes par celles de Jin. Lorsque Pingyuan voulut récompenser Lu Zhonglian, celui-ci refusa car il était un « ministre du monde » (天下之士), qui résoud les difficultés sans attendre de récompense.

LÜ Buwei 呂不韋 (Duc de Wenxin 文信侯): SJ °85 / 2505 ; HS 27C / 1469 ; L. 420 ; FY X, 18 (p. 375) et XI, 11 (p. 431).

Lü Buwei était un riche marchand (originaire de Wei selon le *Zhanguoce*) pratiquant son commerce dans le royaume de Han 韓. Alors qu'il était en voyage d'affaires dans le royaume de Zhao, il rencontra Zichu 子楚, l'un des nombreux fils de l'héritier du trône de Qin, qui avait été envoyé là en otage. Considérant qu'il valait la peine d'acquérir cet objet à forte valeur future, il lui proposa de mettre sa fortune à sa disposition pour l'aider à se faire nommer prince héritier. Il couvrit de cadeaux la favorite du futur souverain Qin qui étant elle-même sans enfant, avait la haute main sur la décision : serait héritier le fils qu'elle adopterait. A force de flatteries et de cadeaux, Lü Buwei gagna la favorite à la cause de Zichu qui fut nommé prince héritier. Son père monta sur le trône mais mourut un an plus tard. Zichu devint alors le roi Zhuangxiang 莊襄 et Lü Buwei son ministre. Il offrit en plus à celui-ci le titre de Duc Wenxin et le mit à la tête d'un fief de cent mille foyers à Luoyang, ancienne capitale de la dynastie Zhou déchue. Trois ans plus tard, Zhuangxiang mourut et fut remplacé par Zheng, le futur premier empereur. Lü Buwei conserva d'abord ses privilèges. Mais lorsque survint un scandale impliquant la reine-mère et son amant Lao Ai, il fut impliqué. Exilé avec toute sa parentèle, il fut contraint au suicide.

LUAN Bu 欒布 : SJ °100 / 2733 ; L. 429 ; FY X, 26 (p. 400).

Luan Bu, originaire de Liang 梁, était l'ami de Pengyue 彭越 , futur roi de Liang, mais il fut un jour capturé et vendu comme esclave dans le lointain royaume de Yan 燕. Le général Zang Tu 臧荼 le prit à son service puis le nomma général lorsque lui-même devint souverain de Yan. Plus tard, celui-ci se rebella contre les Han, qui envahirent alors le royaume de Yan et capturèrent Luan Bu. Le roi de Liang ayant appris cette nouvelle tenta de le sauver et le fit envoyer à Qi 齊, mais fut lui-même sous le coup d'une arrestation pour complot, puis exécuté. Sa tête fut exposée, avec interdiction formelle de lui rendre hommage. Luan Bu revint alors de Qi, prit le deuil et se mit à pleurer devant la tête de son ami. Arrêté et menacé d'une exécution, il obtint une entrevue avec l'empereur, et lui rappela que ce fut le souverain de Liang qui arrêta Xiang Yu, et que de plus il ne pouvait ainsi condamner ses fidèles sans cause valable car cela semait la peur parmi tous les ministres. Il put ainsi éviter l'exécution et entrer au service de Gaozu comme commandant *Duwei*. Il occupa sous Wendi le poste de Chancelier (相 *xiang*) de Yan.

LULI Xiansheng 甪裏先生 : SJ 55 / 2047 ; FY X, 26 (p. 399) et FY XI, 16 (p. 450). Voir Si hao (les quatre vénérables vieillards).

LUO Xiahong 落下閎 : SJ 26 /1260 et 112 / 2965 ; L. 430 ; FY X, 3 (p. 320).
Mathématicien, astronome et calendériste. Né à Langzhong 閬中 (région de Ba proche de Shu et des routes vers la capitale), il contribua sous Han Wudi à la constitution du nouveau calendrier, le *Taichu li* 太初歷 (adopté en 104 av. J.-C.), qui tenait compte du changement de position au cours des siècles des points cardinaux cosmologiques par rapport à ceux définis traditionnellement dans le chapitre « Yaodian » du Classique des Documents.

MAO Jiao 茅焦 : SJ 6 / 227 et 85 / 2512 ; L. 433 ; FY X, 17 (p. 372).
Le premier empereur ayant découvert que sa mère entretenait une relation illicite avec Lao Ai 嫪毐 dont elle avait eu deux fils, il fit tuer Lao Ai et ses petits frères et exila sa mère, interdisant à quiconque de venir lui parler de cette affaire sous peine de mort. Mais certains conseillers avaient osé enfreindre cette interdiction, et lorsque Mao Jiao décida d'aller semoncer l'empereur, il y avait déjà vingt-sept morts aux portes du palais. L'empereur lui fit demander s'il ne les avait donc pas vus, mais Mao Jiao lui répondit qu'il souhaitait compléter ce nombre pour correspondre au nombre symbolique des vingt-huit constellations. Grâce à cette spirituelle réponse, il put s'introduire auprès de l'empereur et le convaincre de faire revenir sa mère auprès de lui. Il ne fait l'objet d'une biographie ni dans le SJ ni dans le HS.

MENG Ben 孟賁 : SJ 70 / 2293, 79 / 2407, 92 / 2625, 101 / 2739, 117 / 3053, 120 / 3107 ; FY XI, 23 (p. 491).
Homme de Wei 衛, célèbre pour son courage et sa force physique.

MENG Chang 孟嘗 (孟嘗君、田文、文子、薛文、薛公) : SJ °75 / 2351 ; FY XI, 7 (p. 423).
Membre de la famille royale de Qi, il devint un personnage influent par sa capacité à rassembler autour de lui plusieurs milliers d'hôtes provenant de tous les royaumes, qu'il traitait tous sans distinction avec une grande affabilité. Il fut envoyé par le souverain de Qi à Qin. Le souverain de Qin souhaita d'abord en faire son ministre, puis craignant qu'il n'agisse davantage en faveur de Qi que de Qin, il projeta de le tuer. Meng Chang put prendre la fuite et quitter Qin grâce à deux de ses hôtes les plus modestes (l'un spécialisé dans le vol déguisé en chien et l'autre dans l'imitation du cri du coq). Il servit Qi comme ministre mais fut l'objet des soupçons du souverain. Là aussi, il fut tiré d'affaire par l'un de ses protégés qui se tua devant le palais pour attester de son innocence. Meng Chang fut rétabli dans ses fonctions mais préféra se retirer. Devant l'animosité du souverain de Qi, il dut enfin partir pour Wei. Le royaume de Qi fut détruit peu après.

MENG Tian 蒙恬 : SJ °88 / 2565 ; L. 437 ; FY XI, 10 (p. 429).
Général des Qin, pour lesquels il conquit le royaume de Qi, puis Secrétaire privé (内史 *neishi*) de l'empereur. Comme Li Si* , Meng Tian fut un grand ministre du premier empereur Qin, éliminé plus tard par le deuxième empereur. Mais il reste réputé pour sa loyauté et pour avoir fait construire une gigantesque muraille sur la frontière nord de l'empire. Lorsqu'il reçut l'ordre de l'empereur de se suicider, il se demanda quelle avait bien pu être sa faute envers le ciel, puisqu'envers le souverain Qin il n'avait jamais commis aucune faute. Il finit par déclarer que les murailles qu'il avait fait construire avait dû couper les veines de la terre.

NAN Wang 周赧王, roi de ZHOU (r. 314-256) : FY X, 8 (p. 346) et XI, 9 (p. 428).
Dernier souverain des Zhou, qui en 256 dut abandonner son territoire au royaume de Qin.

NIE Zheng 聶政 : SJ °86 / 2522 ; FY XI, 13 (p. 437).
Ayant tué un homme dans son pays d'origine, il se réfugia au royaume de Qi avec sa mère et sa soeur pour fuir la vengeance du clan de la victime. Il devint boucher. Un certain Yan Zhongzi 嚴仲子 qui était au service du souverain de Han et s'était fait un ennemi mortel du ministre Xia Lei, cherchait un homme qui puisse l'aider à assassiner ce ministre. Alors qu'il était à Qi, il entendit parler d'un homme courageux qui était dissimulé parmi les bouchers pour fuir une vengeance. Il alla le trouver et se montra extrêmement généreux envers lui. Mais Nie Zheng, tout en étant très reconnaissant, refusa d'entrer à son service car il devait veiller sur sa mère. Plus tard, lorsque sa mère mourut, il se souvint du respect manifesté par Yan Zhongzi et alla le trouver pour lui offrir son aide. Il se rendit alors dans le pays de Han et assassina Xia Lei devant une foule de gens puis se suicida.

PING Yuan 平原 (趙勝、公子勝) : SJ °76 / 2365 ; FY XI, 7 (p. 423).
Comme Meng Chang* et Xin Ling*, il entretenait autour de lui plusieurs milliers d'hôtes. Membre de la famille royale de Zhao, il fut envoyé en ambassade à Chu où il parvint, grâce à l'un de ses hôtes, à sceller un pacte d'assistance mutuelle face à Qin. Il lança la bataille de Changping 長平 contre Qin, qui se solda par une énorme défaite du royaume de Zhao.

QILI Ji 綺裏季 : SJ 55 / 2047 ; FY X, 26 (p. 399) et FY XI, 16 (p. 450). Voir Si hao (les quatre Vénérables).

QIAN Lou 黔婁 : cf. Liu Xiang 劉向, *Lie nu zhuan* 列女傳, chap. « Xian ming » 賢明, section 11 ; FY X, 26 (p. 399).

Sous ce nom est désignée la femme de Qian Lou 黔婁, un proche (ou un disciple) de l'école de Zengzi 曾子. Son mari ayant vécu toute sa vie à son aise dans la pauvreté, elle souhaita l'enterrer très simplement mais elle rencontra l'opposition de Zengzi. Elle sut cependant le convaincre de la valeur rituelle de cette simplicité.

QIN dafu 秦大夫 = YAN Xi 奄息 , ZHONG Xing 仲行 et ZHEN Hu 鍼虎 : SJ 5 / 194 ; FY X, 24 (p. 395).
Il s'agit des trois fils de Ziche 子車氏 , qui devinrent trois grands ministres du royaume de Qin. Alors qu'il buvait joyeusement avec eux, le Duc Mu 穆 de Qin leur demanda s'ils étaient prêts à le suivre dans la mort comme ils le faisaient dans la vie. Tous trois le promirent. A la mort du Duc, ils tinrent leur parole et furent enterrés avec lui.

QIN Huiwen 秦惠文 : SJ °5 / 205 ; FY XI, 9 (p. 428).
Il régna de 337 à 311 av. J.-C.

QIN Zhaoxiang 秦昭襄 : SJ °5 / 209 ; FY XI, 9 (p. 428).
Il régna de 306 à 251 av. J.-C.

QING Bu 黥布 ou YING Bu 英布 : SJ °91 / 2597 ; L. 651 ; FY X, 15 (p. 367).
Originaire de Liu 六, Qing Bu fut condamné dans sa jeunesse à être tatoué sur le visage, puis participa à la rébellion de Chen Sheng* contre l'empire des Qin en rassemblant une armée de plusieurs milliers d'hommes. Après l'échec de Chen Sheng, il se dirigea avec son armée vers le nord pour tenter d'attaquer des corps d'armée de la dynastie Qin, mais il entendit parler de Xiang Liang et se joignit à lui. Après la défaite de Xiang Liang, il intégra l'armée de Xiang Yu pour lequel il occupa le poste de général. Ses victoires furent nombreuses et Xiang Yu lui accorda le titre de Roi de Jiujiang 九江, sa région d'origine, en 206 av. J.-C. Il refusa ensuite plusieurs fois d'aider Xiang Yu à mener ses campagnes, et se rallia finalement à Liu Bang en 204 av. J.-C. Comme Han Xin*, il reçut un titre et un fief, devenant ainsi roi de Huainan, mais fut quelques années plus tard accusé de rébellion. Il entra en campagne contre les Han. Malgré plusieurs victoires, il finit cependant par être vaincu par les troupes impériales, s'enfuit vers le sud mais fut capturé et tué, ainsi que tout son clan.

QING Ji 慶忌 : SJ 79 / 2407 et 117 / 3053 ; FY XI, 13 (p. 437).
Personnage secondaire. Il s'agit du prince que Yao Li* assassina pour le compte du Roi de Wu.

QU Yuan 屈原 (屈平 : *c.* 340 – 278 av. J.-C.) : SJ °84 / 2481, 2492, 2493, 2503 ; 40/1725 ; 70/2292 ; 130/3300, 09 ; FY II, 6 (p. 57).
Homme d'Etat et poète du royaume de Chu. Membre de la famille régnante de Chu, politicien éclairé et talentueux, il devint un ministre important du Prince Huai. Mais il fut calomnié par un autre ministre et écarté. Le royaume de Chu commit la maladresse de rompre son alliance diplomatique avec Qi pour complaire au royaume de Qin et perdit ensuite une partie de son territoire en faveur de Qin. Malgré cette expérience et les avertissements de Qu Yuan, le Prince Huai suivit les conseils de son fils Zilan 子蘭 et se rendit à Qin où il fut capturé. Il mourut à Qin. Son successeur Qingxiang 頃襄 prit pour ministre son cadet Zilan. Ce dernier prit ombrage des critiques que continuait à formuler Qu Yuan, et fit en sorte que le souverain l'exile. Qu Yuan, blessé par cet échec et cette incompréhension, se jeta dans la rivière Miluo 汨羅. Son chef-d'oeuvre poétique, le *Li Sao*, devint rapidement célèbre. On lui attribue également le recueil des *Chants de Chu* 楚辭.

SANG Hongyang 桑弘羊 : SJ 30/1428 ; HS 24B / 1164 et 63 / 2754 ; L. 462 ; FY VII, 21 (p. 241).
Fils d'un grand commerçant de Luoyang, il fut chargé sous le règne de Han Wudi de la mise en place d'une politique des monopoles. Enhardi par le succès de ses mesures, il chercha à renforcer son pouvoir à la Cour, et complota avec Shangguan Jie* contre l'homme fort du moment, le général Huo Guang*. Il fut condamné à mort avec son clan.

SHANG Yang 商鞅 (商君) : SJ °68 / 2227 ; FY XIII, 9 (p. 531).
Fils d'une famille noble de Wei 衛, il étudia le courant des formes et des noms (刑名之學), et entra au service d'un ministre du royaume de Wei 魏 . Puis, ayant appris que le souverain de Qin recherchait des hommes sages pour le servir, il se rendit à Qin, où il obtint plusieurs entrevues avec le Duc Xiao, souverain de Qin. Mais la première entrevue fut un échec car il lui infligea un discours sur la voie des anciens rois, que le souverain trouvait beaucoup trop lointaine à son goût et inutile pour sa puissance personnelle. Shang Yang adapta alors son discours en développant lors d'une autre entrevue un discours sur les techniques pour renforcer son propre royaume. Il suscita ainsi toute l'attention du souverain, dont il devint le ministre le plus important. Il prit des mesures afin de réduire le pouvoir des lignées princières du royaume. Celles-ci prirent leur revanche dès la mort du Duc Xiao : il fut exécuté et sa famille exterminée.

SHANGGUAN Jie 上官桀 (安陽侯) : SJ 20 / 1060, 61, 63 ; HS 68 / 2932 ; L. 465 ; FY X, 21 (p. 382).

Alors qu'il occupait un poste de Gentilhomme (*lang*) dans l'administration impériale, il fut remarqué pour sa force par l'empereur Wu des Han et gravit rapidement les échelons jusqu'à devenir Général de gauche (*Zuo Jiangjun*) puis Grand Intendant des Transports (*Taipu*). Lorsque le tout jeune empereur Zhao (r. 87-74) succéda à l'empereur Wu, il fut chargé avec Sang Hongyang* et Jin Midi* d'assister le général Huo Guang* pour l'exercice de la régence. La rivalité s'accrut rapidement entre le régent et Shangguan Jie, et celui-ci tenta de mener une rébellion avec l'appui du Prince de Yan, le frère aîné du nouvel empereur. Le complot fut découvert par Huo Guang en 80 av. J.C., et Shangguan Jie fut exécuté avec tout son clan.

SHEN Buhai 申不害 : SJ °63 / 2146 ; FY IV, 22, 24, 25 et VIII, 27.

Dans le FY, il est toujours associé à Han Feizi*. Originaire de Jing 京, il fut d'abord un ministre subalterne du royaume de Zheng 鄭, puis devint Chancelier *Xiang* de Han 韓 pendant quinze ans (sous le règne du Duc Zhao 昭 de Han). Grâce à sa technique politique, dont on ne connaît que peu de choses (dans le *Shiji*, elle est associée au Huanglao et au courant des formes et des noms 刑名), il renforça considérablement le royaume de Han.

SHEN Gong 申公 (申培) : SJ °121 / 3120 ; HS °88 / 3608 ; L. 469 ; FY XI, 16 (p. 450).

Spécialiste du Classique des Odes originaire de Lu. A l'époque de l'impératrice Lü, il se rendit à la capitale pour étudier et devint le condisciple d'un membre de la famille impériale, Liu Ying 劉郢. Tous deux suivirent l'enseignement d'un ancien disciple de Xunzi, Fu Qiubo 浮丘伯. Shen Gong fut nommé Académicien spécialiste du Classique des Odes. Lorsque Liu Ying devint prince de Chu, il fut chargé d'éduquer son fils, Wu 戊. Mais celui-ci n'aimant pas l'étude, il conçut de la haine pour son précepteur et lorsqu'il devint prince à son tour, il le condamna à une peine infamante, probablement la castration. Shen Gong repartit pour Lu où il se retira, consentant parfois à enseigner le Classique des Odes, mais sans en composer de commentaire. A plus de quatre-vingts ans, il fut convoqué à la capitale sur l'initiative de deux de ses disciples qui, ayant un poste important à la Cour, cherchaient à convaincre l'empereur Wu d'établir un *Mingtang* 明堂. Mais Shen Gong, avare en paroles et conseillant à Wu de modérer sa politique, ne séduisit guère l'empereur, et le projet échoua, notamment en raison de l'hostilité de l'impératrice Dou (puissante grand-mère de Wu) envers les lettrés. Les deux disciples se suicidèrent et Shen Gong se retira en prétextant une maladie.

SHENTU Jia 申屠嘉 (申徒嘉、申屠丞相、故安節侯) : SJ °96 / 2682 ; HS °42 / 2100 ; L. 472 ; FY XI, 16 (p. 450).
Il participa à la conquête de l'empire par Liu Bang puis, après la fondation des Han, à la campagne contre Qing Bu, devenant commandant puis gouverneur. En tant qu'ancien compagnon d'arme du fondateur de la dynastie, l'empereur Wen lui conféra le titre de Duc de l'Intérieur des passes (關內侯) et le nomma Conseiller Impérial (御史大夫 *Yushi dafu*). Après la mort du Chancelier (丞相) Zhang Cang 張蒼, il lui succéda et obtint le titre de *Gu'an hou* 故安侯. D'un caractère inflexible, il fut près de faire exécuter le favori de l'empereur Wen qui avait gravement manqué aux rites de la Cour. Sous le règne de l'empereur Jing, il s'opposa à Chao Cuo*, qui menait alors d'importantes réformes sans écouter ses avis. Mais il ne parvint pas à l'écarter et mourut peu après de maladie, en 155 av. J.-C. Il reçut le titre posthume de *Jie hou* 節侯.

SHI Fen 石奮 (萬石君 : † 124 av. J.-C.) : SJ °103 / 2763-2773 ; HS 46 / 2193 ; L. 476 ; FY XIII, 6 (p. 528).
Dans sa jeunesse, il participa aux campagnes de Liu Bang contre Xiang Yu. Sous le règne de Wendi, il devint Grand Conseiller du Palais (*Taizhong dafu*) et Grand Précepteur du prince héritier, le futur Jingdi. Il prêtait la plus grande importance à la correction du comportement et au respect des prescriptions rituelles. Lorsque Jingdi monta sur le trône, il fut rétrogradé au poste de Chancelier (*Xiang*) de l'un des princes, apparemment en raison de cette intransigeance. Il fut surnommé « le seigneur des dix-mille *shi* » car lui-même et quatre de ses fils accédèrent à un poste très élevé, rémunéré par deux-mille *shi*.

SHI Jian 石建 : SJ 103 / 2764-66 ; L. 477 ; FY XIII, 6 (p. 528).
Fils aîné de SHI Fen*, il occupa le poste de Chef des Secrétaires du Palais (*Langzhong Ling*) sous Wudi. Comme son père, il était extrêmement attentif à la correction du comportement. Il éprouva l'une de ses plus grandes émotions lorsque dans un document officiel il oublia un trait dans le caractère « cheval ».

SHI Qing 石慶 (石丞相、石太僕、牧丘恬侯) : SJ 20 / 1050 ; 22 / 1139-41 ; 103 / 2767 ; HS 46 / 2194 ; L. 478 ; FY X, 27 (p. 405).
Fils cadet de SHI Fen. Lorsqu'il occupa le poste de Chancelier (*Xiang*) de Qi, il gouverna par l'exemple, suscitant une grande admiration de la part de la population locale. Il revint plus tard à la capitale pour devenir Conseiller impérial puis Chancelier d'Etat (*Chengxiang*). Malgré ce poste important, son pouvoir réel semble avoir été très limité, car il ne participait pas à la politique du moment (notamment celle de conquête de nouveaux territoires). Lorsqu'il était Grand Intendant des Transports (*Taipu*), l'empereur Wu lui

demanda lors d'une sortie en char combien de chevaux étaient attelés. Il les compta simplement à l'aide de son fouet, avant de répondre « six ». Il était beaucoup plus simple et direct dans son comportement que ses trois frères et son père.

SHULI Zi 樗裏子 (樗裏疾、嚴君) : SJ °71 / 2307 ; FY XI, 8 (p. 427).
Frère cadet du roi Hui 惠 de Qin, il devint, en compagnie de Gan Mao 甘茂, grand ministre de son successeur le roi Wu 武, puis à la mort de ce dernier devint ministre du roi Zhao 昭. Il était extrêmement respecté pour sa sagesse, mais son seul fait resté célèbre fut sa prophétie au sujet du tombeau qu'il devait occuper après sa mort. Il avait prédit que ce tombeau serait cent ans plus tard entouré par les palais du fils du ciel. Sous les Han, le palais Changle 長樂 s'élevait effectivement à l'est du tombeau et le palais Weiyang 未央 à l'ouest.

SHUNJING Wang 周順靚王 (le SJ donne Shenjing 慎靚王) : SJ °4 / 160 ; 15 / 731 ; FY XI, 9 (p. 428).
Roi de Zhou de 320 à 314 av. J.-C. Son successeur, le roi Nan, abandonna ce qui restait du territoire des Zhou au royaume de Qin.

SHUSUN Tong 叔孫通 (稷嗣君) : SJ °99 / 2720 ; L. 482 ; HS °43 / 2124 ; FY VIII, 5 (p. 252) et XI, 17 (p. 460).
Originaire de l'ancien royaume de Lu, il servit brièvement le deuxième empereur des Qin comme « lettré au vaste savoir », puis peu après le déclenchement de la révolte de Chen Sheng*, il prit la fuite et s'engagea auprès de Xiang Liang puis de Liu Bang en devenant son conseiller en matière de rites. Mais celui-ci supportait difficilement la présence des lettrés *ru*, qui portaient alors un vêtement particulier. Shusun Tong se « défroqua » donc et endossa les vêtements du royaume de Chu, pays d'origine de Liu Bang. Voyant que celui-ci, devenu l'empereur Gaozu, s'inquiétait des excès de son entourage, il lui proposa d'inviter à la Cour des lettrés de Lu et de mettre en place un ensemble de codes et de règles de comportement inspiré à la fois de la tradition confucéenne et des règles de la Cour de l'empire Qin. Sur la tentaine de lettrés qui furent invités, deux refusèrent de venir. Shusun Tong et son équipe mirent en place un cérémonial de Cour qui reçut l'agrément de Gaozu. Il continua son oeuvre de mise en place des rituels impériaux sous le règne de l'empereur Hui, où il fut notamment chargé des questions funéraires pour l'empereur Gaozu.

SI HAO 四豪 (les quatre Eminences) : Cf. CHUN Shen, MENG Chang, PING Yuan et XIN Ling.

SI HAO 四皓 (les quatre Vénérables) : SJ 55 / 2045 ; HS 40 / 2033 ; L. 483 ; FY X, 26 (p. 399) et FY XI, 16 (p. 450).
Ces quatre hommes, Yuan Gong 園公, Qili Ji 綺裏季, Xia Huanggong 夏黃公 et Luli Xiansheng 甪裏先生, avaient été remarqués par Gaozu pour leur sagesse et appelés à la Cour, mais ils refusèrent de servir et restèrent dans la montagne Shang 商 où ils s'étaient retirés pendant l'empire Qin. Lorsque Gaozu à la fin de sa vie souhaita démettre le prince héritier (fils de l'impératrice Lü) en faveur du fils d'une concubine, le célèbre ministre Zhang Liang* ne parvint pas à le convaincre d'abandonner ce projet et trouva alors la ressource d'appeler ces quatre Vénérables, maintenant octogénaires. Ils seraient alors apparus à la Cour et auraient joué un rôle important, leur simple présence auprès du prince héritier décourageant Gaozu de le déshériter.

SIMA Qian 司馬遷 (子長 : *c*. 145 – c. 86) : SJ 130 ; HS °62 / 2707 ; L. 485 ; FY VII, 8 ; FY X, 30 ; FY XII, 9.
Fils du Grand Scribe Sima Tan 司馬談, il voyagea dans de nombreuses régions de l'empire avant de reprendre le poste de son père à sa mort en 110 av. J.-C. Il hérita aussi de son père la mission d'écrire de grandes annales historiques. Il rédigea ainsi le *Shiji*, qui couvrait l'histoire des pays chinois depuis les origines mythiques jusqu'à son époque, malgré la disgrâce qu'il encourut pour avoir défendu auprès de l'empereur Wu le général Li Ling.

SIMA Xiangru 司馬相如 (c. 179 – 117) : SJ ° 117 / 2999 ; HS °57A / 2529 ; L. 487 ; FY II, 2 ; FY XII, 9.
Poète et homme d'Etat originaire de la région de Shu. Après avoir occupé le poste de Gentilhomme (*Lang*) sous l'empereur Jing, il entra dans la cour de Liu Wu, roi de Liang (r. 168 – 143). Alors qu'il était en voyage à la capitale, ses *fu* furent remarqués par l'empereur Wu des Han qui le nomma à nouveau Gentilhomme. Puis il fut chargé d'une mission de conquête dans les territoires limitrophes de la région de Shu, où il put exploiter son grand prestige local. Sima Xiangru parvint effectivement à élargir quelque peu le contrôle administratif de l'empire des Han sur ces territoires mais il dut suspendre ces activités face au mécontentement grandissant de la population, dont les vivres et les richesses étaient largement ponctionnés pour subvenir aux besoins illimités des troupes qui étaient envoyées dans des régions peu accessibles et très hostiles.

SU Qin 蘇秦 (武安君) : SJ °69 / 2241 ; FY XI, 14 (p. 442), XI, 15 (p. 448) et XIII, 9 (p. 531).

Elève de Guigu Xiansheng 鬼谷先生, il proposa d'abord ses services au souverain de Qin en lui suggérant directement de conquérir l'empire, sans être écouté. Il partit alors vers d'autres royaumes de l'époque, prônant une politique fondée sur des alliances transversales contre le royaume de Qin. Il parvint d'abord à convaincre le Duc de Zhao 趙. Il monta ensuite une alliance en persuadant tour à tour le souverain de Han 韓, de Wei 魏, de Qi 齊, puis de Chu 楚 de s'unir avec Zhao. Il fut nommé seigneur de Wu'an 武安 par le Duc Su 肅 de Zhao. Mais l'alliance fut rapidement brisée au détriment du royaume de Zhao qui fut attaqué par Qi et Wei réunis. Su Qin partit alors pour le royaume de Yan 燕, puis fut envoyé en mission à Qi où il périt assassiné par des ministres.

SU Wu 蘇武 (子卿) : SJ 110 / 2917 ; 112 / 2965 ; HS 7 / 240 et °54 / 2459 ; L. 493 ; FY XI, 20 (p. 482).
Sous le règne de l'empereur Wu, il partit en expédition diplomatique chez les Xiongnu. Cette mission se solda par un échec et il fut fait prisonnier, mais refusa de se soumettre. A titre de représailles, il fut envoyé comme berger dans une région très difficile, sans aucune ressource. Il parvint pourtant à survivre et malgré les conseils d'autres prisonniers chinois, refusa toujours de se mettre au service des Xiongnu. Après une vingtaine d'années, sous le règne de Zhaodi, les relations s'améliorèrent entre les Han et les Xiongnu, et il put retourner à Chang'an. Il mourut en 60 av. J.-C. à 80 ans et devint un modèle de fidélité à la dynastie Han.

TAI Gong 太公 (Lü Shang 呂尚) :
L'un des personnages fondateurs de la dynastie Zhou. Selon le SJ p. 2406, il rencontra le roi Wen alors qu'il pêchait sur la rivière Wei 渭 ; il entra à son service comme général en chef (太師 *Taishi*) et mena à bien le renversement de la dynastie Shang. Il fut ensuite fieffé à Qi 齊.

TENG Gong 滕公 : Cf. XIAHOU Ying.

TIAN Guangming 田廣明 (昌水侯、祁連) : SJ 20 / 1065, 22 / 1146-47 ; HS 90 / 3663 ; L. 506 ; FY X, 27 (p. 405).
Tian Guangming s'illustra d'abord par le succès des nombreuses missions de répression dont il fut chargé. Il fut promu conseiller impérial en 74 av. J.-C. Lors d'une mission contre les Xiongnu, il abusa de la veuve du commandant d'une place forte et manqua le rendez-vous avec d'autres forces armées. Il fut condamné au suicide.

Dans le HS, sa biographie est comprise dans le chapitre sur les fonctionnaires oppresseurs.

WANG Ji 王吉 : cf. WANG Yang.

WANG Jian 王翦 : SJ °73 / 2331, L. 530 ; FY XI, 12 (p. 435).
Général sous le premier empereur Qin, il acheva la campagne contre les Zhao 趙 en pacifiant complètement ce royaume, qui devint une préfecture. Il fut ensuite envoyé combattre les Yan 燕, dont le souverain prit la fuite, enfin il soumit le royaume de Jing 荊, détruisant complètement son armée et tuant son souverain. Avec son fils Wang Ben 王賁, ils détruisirent aussi les royaumes de Chu 楚 et de Wei 魏, et achevèrent la conquête de Yan en tuant le souverain en fuite.

WANG Ling 王陵 (安國侯、襄侯) : SJ °56 / 2059 ; HS °40 / 2046 ; L. 535 ; FY XI, 16 (p. 450).
Membre d'une riche famille de la région de Pei 沛 dont était originaire Liu Bang. S'étant rallié assez tardivement à celui-ci, il devint en 189 Chancelier de gauche (左丞相) et ne fut annobli qu'en 201. Lorsque deux ans plus tard, l'impératrice Lü chercha à donner le titre de princes (王 *wang*) à des membres de son clan, il s'y opposa très fermement, à la différence des ministres Chen Ping* et Zhou Bo*, qui approuvèrent le projet et attendirent la mort de l'impératrice pour écarter son clan du pouvoir. Il perdit alors son poste. Nommé au poste honorifique de Commandant Suprême (太尉 *Tai wei*), il quitta la Cour. Il mourut en 180 av. J.-C.

WANG Mang 王莽 (漢公) : L. 536 ; FY chap. XIII.

WANG Yang 王陽 (王吉) : HS °72 / 3058 ; L. 527 ; FY XI, 23 (p. 491).
Versé dans l'étude et ayant acquis une profonde connaissance des Classiques, il fut recommandé pour sa piété filiale au poste de Gentilhomme (*Lang* 郎). Sa réputation de sagesse s'étendit et il devint Grand intendant de la Garde (*Zhongwei* 中尉) du royaume de Changyi 昌邑 gouverné par Liu He 劉賀, où il s'illustra par la justesse de ses critiques. Celles-ci lui valurent d'être épargnés par la purge qui suivit les conflits de succession impliquant Liu He : lorsque Zhaodi mourut sans héritier et que Huo Guang* prit le pouvoir, le roi de Changyi et la plupart de ses ministres furent jetés en prison. Seuls Wang Yang et Gong Sui 龔遂 échappèrent à la condamnation. Wang Yang fut nommé à Yizhou 益州, mais il quitta son poste pour maladie. Il devint par la suite Académicien et Conseiller (*Jian Dafu* 諫大夫). Ses conseils ne furent pas écoutés par Xuandi et il se retira dans sa région

natale. Yuandi au début de son règne l'invita à revenir à la Cour avec Gong Yu mais il mourut sur le chemin.

WANG Zun 王尊 (王子贛) : HS °76 / 3226 ; L. 566 ; FY XI, 19 (p. 476).

Il étudia le Classique des Documents et les *Entretiens*. Sous le règne de Yuandi, il occupa différents postes dans les régions de l'empire où il se montra déterminé à lutter contre la corruption, ce qui lui fit perdre son poste plusieurs fois. Sous Chengdi, il fut nommé à la capitale par Wang Feng, occupant successivement les postes de Conseiller chargé des remontrances (*Jian Dafu*) puis de Gouverneur de la capitale, mais il fut à nouveau démis en raison de son manque de respect pour certains fonctionnaires impériaux. Il devint ensuite Gouverneur de Dongjun et mourut en poste après s'être illustré par son courageux combat contre une crue du Fleuve Jaune.

A son propos, Ban Gu précise que Liu Xiang avait omis de présenter sa biographie dans ses travaux complémentaires au *Shiji*, chose qui fut faite par Yang Xiong et Feng Shang 馮商.

WEI Qing 衛青 (仲青，長平烈侯) : SJ °111 / 2921 ; HS °55 / 2471 ; L. 573 ; FY XI, 19 (p. 476).

D'une origine relativement obscure, il obtint un poste dans l'administration impériale lorsque sa soeur devint l'une des épouses de l'empereur Wu. Il commença alors à mener différentes campagnes contre les Xiongnu, et son ascension fut affermie par la nomination de sa soeur comme impératrice, après qu'elle eût donné naissance à un fils en 128 av. J.-C. En 124, à la suite d'une nouvelle campagne victorieuse contre les Xiongnu, il fut nommé général en chef. Il fut par la suite supplanté peu à peu par un autre général prestigieux, Huo Qubing*. Il mourut en 106 av. J.-C.

Dans le FY et dans le HS, il est associé à Huo Qubing.

WEI Xiang 魏相 (弱翁、高平侯) : HS °74 / 3133 ; L. 578 ; FY X, 27 (p. 405).

Personnage secondaire dans le FY : voir ZHAO Guanghan.

WEI Xuan 韋玄 ou WEI Xuancheng 韋玄成 (Shaoweng 少翁) : cf. HS °73 / 3108 ; L. 579 ; FY X, 26 (p. 399).

Wei Xuancheng 韋玄成 était le fils cadet de Weixian 韋賢. Très versé dans l'étude, il fut recommandé pour devenir *Dafu* 大夫, au titre de sa connaissance des classiques (*ming jing* 明經). A la mort du père, la famille souhaita passer outre ses volontés et nommer héritier non le fils aîné mais Xuancheng. Celui-ci feignit la folie pour décourager ce projet. Mais la feinte fut découverte et suscita l'admiration de l'empereur Xuan 宣 qui le nomma

Gouverneur (太守 *Taishou*) de la région du Henan 河南. Sous l'empereur Yuan 元, il devint Chancelier (丞相 *Chengxiang*).

WENSHI Zhong 文氏種 (大夫種): SJ 41 / 1740 ; *Guoyu*, chap. « Wuyu 吳語 » ; FY X, 5 (p. 330).
Le souverain de Yue décida d'envahir Wu sans écouter les conseils de Fan Li. Après la chute du royaume de Yue aux mains de Wu, Wenshi Zhong et Fan Li parvinrent à négocier la grâce du souverain de Yue. Ils attendirent ensuite pendant plus de vingt ans l'heure de la revanche tout en servant Wu. L'heure sonna lorsque Wu attaqua le royaume de Qi et fut vaincu. Le souverain de Yue retrouva alors son trône, et Fan Li se retira, considérant que son oeuvre était accomplie et que le souverain était de ceux aux côtés de qui on peut être dans la difficulté, mais dont il vaut mieux s'éloigner dans le succès. Il laissa une lettre à Wen Zhong pour lui conseiller de faire de même. Mais celui-ci se contenta de prétexter une maladie pour s'éloigner de la Cour et, soupçonné de complot, fut contraint au suicide.

WU Guang 吳廣 (叔) : SJ 48 / 1949-57 ; L. 585 ; FY X, 6 (p. 337). Voir CHEN Sheng

WU Qi 吳起 : SJ °65 / 2165 ; FY VII, 13 (p. 230).
Originaire de Wei 衛 et spécialiste de la conduite des armées. Il étudia un temps auprès de Zengzi puis entra au service du seigneur de Lu. Pour susciter sa confiance et se faire nommer général, il tua sa femme originaire du royaume de Qi qui avait attaqué Lu. Il devint effectivement général et mena une contre-attaque victorieuse contre Qi. Peu après, le seigneur de Lu écouta les conseils de ceux qui l'exhortaient à se défaire d'un tel personnage, et Wu Qi partit pour le royaume de Wei 魏 où il devint à nouveau général. Il devint ensuite gouverneur de la région stratégique de Xihe 西河, où il était chargé de combattre toute incursion des royaumes de Han 韓 et de Qin. Il entra en conflit avec le Chancelier qui parvint à convaincre le souverain de Wei que Wu Qi était un dangereux personnage, prêt à passer à un royaume plus puissant (Qin) pour sa propre gloire. Wu Qi se rendant compte de sa disgrâce partit pour Chu. Il devint Chancelier et mena une politique militariste qui mécontenta la noblesse. Celle-ci fit tuer Wu Qi à l'occasion de la mort du souverain de Chu.

WU Zixu 伍子胥 (申胥) : SJ °66 / 2171; FY X, 5 (p. 330).
Son père était ministre et précepteur du fils du roi Ping de Chu. En 552 av. J.- C. (20^{e} année de règne du Duc Zhao de Lu), le roi de Chu suivit les conseils d'un autre ministre qui accusait son fils de fomenter une révolte et déshérita celui-ci en faveur du fils de sa favorite. Puis il fit tuer le père et le frère de Wu Zixu. Wu Zixu s'enfuit dans l'espoir de

venger son père. Il finit par entrer au service du royaume de Wu et lors d'une campagne contre le royaume de Chu, il profana la tombe (ou le corps selon le récit du SJ) du roi Ping. Plus tard, Zixu connut des problèmes à la cour de Wu, ses mises en garde contre le royaume de Yue n'étant pas suivies. Lorsque le prince de Wu lui ordonna de se suicider , il demanda à ses serviteurs de mettre ses yeux au-dessus de l'enceinte pour qu'il puisse voir Wu envahi par les Yue.

XIA Lei 俠累 : SJ 15 / 711 ; 45 / 1867 ; 86 / 2522-25 ; FY XI, 13 (p. 437).
Personnage secondaire. Ministre du royaume de Han tué par Nie Zheng*.

XIA Yu 夏育 : SJ 79 / 2407, 2422 ; 101 / 2739 ; 117 / 3053 ; 120 / 3107 ; FY XI, 23 (p. 491).
Originaire de Wei 衛, réputé pour sa force prodigieuse. Il périt assassiné.

XIAHOU Sheng 夏侯勝 (長公) : HS °75 / 3155 ; L. 595 ; FY XI, 16 (p. 450).
Sa biographie dans le HS précède celle de Jing Fang*. Originaire de Dongping 東平 (dans l'ancien royaume de Lu 魯), il étudia avec Xiahou Shichang 夏侯始昌 le Classique des Documents et le *Hongfan wu xing zhuan* 洪範五行傳, ainsi que leurs commentaires portant sur l'interprétation des catastrophes et des phénomènes étranges. Il suivit l'enseignement de plusieurs maîtres et devint Académicien et Conseiller du Palais (光祿大夫 *Guanglu dafu*). Après la mort de l'empereur Zhao 昭, il critiqua son successeur Liu He 劉賀 (Prince de Chang yi 昌邑) comme étant indigne d'occuper le trône, se ralliant à Huo Guang* 霍光 et Zhang Anshi* 張安世 qui tentaient de le faire remplacer par le futur empereur Xuan 宣. L'impératrice se rallia à leurs vues et Liu He fut destitué. Il fut alors chargé d'enseigner le *Shangshu* à l'impératrice et reçut le titre de Duc de l'Intérieur des passes (*Guannei hou*). Peu après son accession au trône, l'empereur Xuan voulut établir un temple et des célébrations musicales en l'honneur de l'empereur Wu. Parmi les ministres, Xiahou Sheng fut le seul à s'y opposer, déclarant que, si l'empereur Wu avait su élargir la domination de la dynastie Han sur ses voisins, il avait aussi provoqué la mort de nombreuses personnes, épuisé les ressources économiques du pays pour ses dépenses somptuaires, conduisant à de meurtriers déplacements de populations tombées dans la misère, voire dans le cannibalisme. Il ne fallait pas selon lui élever un temple à un empereur qui avait maltraité le peuple. Refusant de se dédire, lui et son ami Huang Ba 黃霸 furent jetés en prison par le Chancelier (*Chengxiang*) Cai Yi 蔡義 et le Conseiller Impérial (*Yushi dafu*) Tian Guangming* 田廣明. Des temples dédiés à l'empereur Wu furent élevés dans toutes les régions de l'empire. Alors qu'ils étaient emprisonnés, Huang Ba demanda à Xiahou Sheng de bien vouloir lui enseigner les

Classiques mais Xiahou Sheng refusa en raison de leur exécution prochaine. Huang Ba cita alors Confucius (*Entretiens*) : « Qui a entendu la Voie le matin, le soir peut mourir » et Xiahou Sheng lui enseigna alors les Classiques en prison, pendant deux ans. Grâce à une amnistie qui suivit un meurtrier tremblement de terre, ils furent libérés et retrouvèrent une fonction. Xiahou Sheng fut consulté plusieurs fois par l'empereur et à sa mort, son élève l'impératrice douairière prit le deuil pendant cinq jours.

XIAHOU Ying 夏侯嬰 (滕公) : SJ 95 ; L. 596 ; FY XI, 17 (p. 460).
Compagnon de Liu Bang depuis le début de son soulèvement contre la dynastie Qin, il devint Grand Intendant des Transports (太僕 *Taipu*) et vainquit plusieurs généraux de l'armée Qin. Il reçut alors le titre de Duc de Teng, puis celui Duc de Xia lorsque Liu Bang devint Roi des Han. Lors de la défaite à Pengcheng 彭城 de Liu Bang face à Xiang Yu, c'est Xiahou Ying qui sauva deux de ses enfants (dont le futur empereur Huidi). Il continua à servir comme Grand Intendant des Transports sous le règne de Huidi puis de l'impératrice Lü et, après la mort de celle-ci, contribua à réduire le pouvoir du clan Lü et à déposer l'empereur-enfant en faveur de Wendi.

XIAHUANG Gong 夏黃公 : SJ 55 / 2047 ; FY X, 26 (p. 399) et FY XI, 16 (p. 450). Voir SI HAO (les quatre vénérables).

XIAN 顯 : FY X, 21 (p. 382).
Epouse de Huo Guang*, elle empoisonna l'impératrice Xu 許 afin que sa fille devienne la nouvelle impératrice. Huo Guang ne la dénonça pas et parvint à étouffer l'affaire jusqu'à sa mort.

XIANYU Wangren 鮮於妄人 : HS 21A / 978 ; L. 603 ; FY X, 3 (p. 320).
Beaucoup moins célèbre que Luo Xiahong*, il est évoqué dans le HS pour le débat long et acharné qui en 78 av. J.-C. l'opposa à son supérieur, le Directeur de l'astronomie (太史令) Zhang Shouwang 張壽王, débat dans lequel Xianyu Wangren défendit l'idée que le calcul du calendrier devait se faire en fonction de l'observation minutieuse du cours des astres. Cette observation occupa de nombreuses années.

XIANG Yu 項羽 (項籍) : L. 599 ; FY X, 9 et 10.
Principal rival de Liu Bang dans la lutte pour le pouvoir qui a suivi l'effondrement du l'empire Qin, il s'appuya notamment sur le prestige du royaume de Chu 楚 dont il était originaire et dont il prétendit dans un premier temps rétablir la souveraineté. Sa position fut d'abord dominante et il put confiner Liu Bang dans un fief excentré en l'établissant roi de

Han. Mais la situation militaire se retourna notamment lorsqu'il fut abandonné par plusieurs généraux et conseillers importants. Encerclé par les armées de Liu Bang, il se suicida.

XIAO He 蕭何 (相國、文終) : SJ °53 / 2013 (généalogie) ; HS °39/2005 ; L. 603 ; FY XI, 17 (p. 460).

Il fut d'abord fonctionnaire civil de Qin, dans cette région de Pei 沛 qui fut le vivier des troupes de Liu Bang. Alors qu'il était encore au service de Qin, il se montra très favorable à Liu Bang et quand celui-ci prit le titre de Duc de Pei, il entra à son service. Lorsque les troupes de Liu Bang prirent la capitale des Qin Xianyang, il fut le seul à se désintéresser des trésors et à mettre à l'abri une partie des archives de la bibliothèque, dont certains documents géographiques, démographiques et économiques de la plus grande importance stratégique. Ces documents firent défaut à Xiang Yu, celui-ci ayant au contraire mis ensuite l'ancienne capitale à feu et à sang. Puis Liu Bang ayant pris le titre de Roi de Han le nomma Chancelier (相). Liu Bang partit ensuite en campagne vers l'est, laissant les régions de Shu et de Ba sous le contrôle de Xiao He qui en fit le principal centre de ravitaillement et de renouvellement des troupes. Après la victoire de Liu Bang sur Xiang Yu et la fondation de l'empire, Xiao He fut considéré comme ayant apporté la plus grande contribution à cette victoire, plus même que Cao Shen* et ses nombreuses victoires militaires. Il fut donc nommé Chancelier de l'empire (相國) en 198, poste qu'il conserva jusqu'à sa mort en 193. Il mit en place de nombreuses structures pour le nouvel empire, ainsi une structure religieuse par la fondation d'autels aux divinités du sol et du grain (社稷) et une structure administrative, reprenant et modifiant les statuts de l'empire précédent des Qin.

XIAO Wangzhi 蕭望之 : SJ 22 / 1149, 51 ; 112/2965 ; L. 606 ; FY X, 27 (p. 405).

Personnage secondaire. Voir HAN Yanshou.

XIN Ling 信陵 (公子無忌) : SJ °77 / 2377 ; FY XI, 7 (p. 423).

Membre de la famille royale de Wei 魏, il était un proche conseiller du roi. Sa sagesse et sa bonne renommée étaient connues dans tous les royaumes de l'époque, et le nombre de ses hôtes s'élevait à trois mille. Un jour, on annonça une attaque du royaume de Zhao. Xin Ling conseilla au roi de ne pas riposter car il s'agissait seulement d'une grande chasse. Il s'avéra effectivement qu'il ne s'agissait pas d'une attaque. Le roi comprit alors que Xin Ling était très bien renseigné et commença à le craindre. Lorsque Zhao fut attaqué par Qin, il demanda de l'aide au royaume de Wei qui se contenta d'envoyer des troupes en les arrêtant à distance respectueuse du champ de bataille, ménageant la chèvre et le chou par

crainte que Qin ne se retourne contre lui. Mais Xin Ling était lié à Zhao par sa soeur, épouse de Ping Yuan*. Par un stratagème, il déroba le signe de reconnaissance du chef des armées de Wei afin de les lancer lui-même contre Qin. Il sauva ainsi le royaume de Zhao mais provoqua la colère du souverain de Wei. Xin Ling demeura donc à Zhao. Mais dix ans plus tard, Wei fut à son tour menacée par Qin et Xin Ling repartit dans son pays. Il se réconcilia avec le roi et prit la tête des troupes, suscitant aussitôt le soutien des pays voisins qui envoyèrent aussi des troupes pour repousser Qin. Le souverain de Qin adopta alors une autre tactique, achetant des conseillers chargés de dénigrer Xin Ling auprès du roi de Wei, insinuant qu'un homme aussi puissant ne tarderait pas à convoiter le trône. Le roi le démit alors de ses fonctions ; Xin Ling se jeta dans la débauche et mourut quelques années plus tard. Qin attaqua alors Wei et finit ainsi par détruire ce royaume.

XUN Xi 荀息 (荀叔) : SJ 5 / 187 ; 14 / 582 ; 39 / 1644-48 ; 42 / 1777 ; FY X, 24 (p. 395).
Le Duc Xian 獻 de Jin 晉 avait fait assassiner son fils aîné, héritier légitime que soutenait le puissant Li Ke 裏克, pour mettre sur le trône Xi Qi 奚齊, le fils de sa concubine favorite. Mourant, il engagea son ministre Xun Xi à soutenir Xi Qi, et celui-ci donna sa parole (9^{e} année du duc Xi 僖). Mais après la mort du duc, Xi Qi fut assassiné par Li Ke. Bien qu'il n'ait pas pu remplir sa promesse, Xun Xi décida de ne pas mourir, afin de soutenir le deuxième fils de la favorite, Zhuo 卓. Mais Zhuo fut à son tour assassiné par Li Ke. Xun Xi se donna alors la mort par fidélité à la parole qu'il avait donnée au Duc.

YAN Junping : Cf. ZHUANG Junping.

YAN Shi 嚴氏 (嚴仲子) : SJ 86 / 2522-26 ; FY XI, 13 (p. 437).

YANG Wangsun 揚王孫 (揚貴) : HS 67 / 2907 ; FY X, 29 (p. 412).
Yang Wangsun vécut à l'époque de Wudi et était un adepte du Huanglao. Lorsqu'il tomba gravement malade, il pria son fils de le faire enterrer simplement, nu dans la terre. Ce dernier, profondément troublé, demanda conseil à un ami de son père. L'ami écrivit à Yang Wangsun pour l'engager à respecter les rites qui permettent au fils d'exprimer son attachement filial. Yang Wangsun répondit qu'il n'avait rien contre ces rites mais qu'il en avait contre les abus auxquels ils donnaient lieu, chacun cherchant à surpasser le voisin en magnificence, et envoyant pourrir dans la terre des richesses qui seraient utiles aux vivants.

YAO Li 要離 : FY XI, 13 (p. 437) : SJ 83 / 2475 ; FY XI, 13 (p. 437).

Dans le SJ et dans le FY, il est associé à Jing Ke* pour avoir comme lui sacrifié sa famille pour assurer la réussite d'un assassinat politique. Il se mit en effet au service de Helü 闔閭, roi de Wu, qui voulait éliminer le prince Qingji 慶忌 sans y parvenir. Pour tromper ce dernier, il proposa au roi de Wu de condamner au bûcher sa femme et ses enfants. Il pourrait alors faire semblant de se réfugier et de réclamer vengeance auprès de Qingji. Ce sratagème fut appliqué et Yao Li parvint ainsi à s'introduire auprès du prince et à l'assassiner.

YI Di 義帝 (楚懷王) : SJ 7 / 300, 8 / 376 ; FY X, 14 (p. 366).
Petit-fils de Roi Huai de Chu, il vivait en élevant du bétail lorsque l'empire des Qin fut détruit. Il fut nommé Roi Huai de Chu comme son grand-père par Xiang Liang qui désirait utiliser le prestige du royaume historique de Chu, puis empereur Yi, pour être finalement éliminé par Xiang Yu. Il fut avant tout un souverain fantoche mis sur le trône par la famille Xiang lors de son soulèvement contre la dynastie Qin et sa lutte contre l'autre chef du soulèvement, Liu Bang, le futur fondateur de la dynastie Han.

YIN Wenggui 尹翁歸 (子兄，扶風) : SJ 112 / 2965 ; HS °76 / 3206 ; L. 649 ; FY XI, 19 (p. 476).
Orphelin très jeune, il occupa un poste subalterne dans une prison. Il connaissait bien les textes et les règlements et aimait manier le sabre, art dans lequel nul ne l'égalait. Il rencontra le Gouverneur Tian Yannian 田延年 qui fut impressionné par sa double maîtrise des arts civils et martiaux et qui l'engagea dans son administration. Yin Wenggui monta rapidement en grade jusqu'à devenir gouverneur de la région difficile de Donghai 東海 où il fit un usage éclairé des châtiments. Puis, nommé à la Cour, son honnêteté et son sens du bien public furent remarquables. Lorsqu'il mourut en 62 av. J.-C., il ne laissa aucune fortune à ses descendants. L'empereur fit un don à son fils pour qu'il lui rende un culte.

YING Bu 英布 : voir QING Bu 黥布.

YUAN Ang 爰盎 (ou 袁盎) : SJ °101 / 2737 ; L. 661 ; HS °49 / 2267 ; FY XI, 17 (p. 460).
Originaire de Chu, il entra d'abord au service d'un membre de la famille de l'impératrice Lü. Devenu Gentilhomme du Palais (中郎) puis Commandant des gentilhommes du Palais (中郎將) sous l'empereur Wen, il fut un conseiller très écouté. Lorsque Jing devint empereur, Chao Cuo* obtint le poste de Conseiller impérial (御史大夫). Les deux hommes se haïssaient profondément. Lorsqu'éclata la révolte des sept Princes, Yuan Ang parvint à

persuader l'empereur Jingdi de faire exécuter son ministre Chao Cuo afin de calmer les princes. Lors de l'affaire de la nomination de l'héritier de l'empereur, il déconseilla vivement de choisir son frère, le puissant Prince de Liang. Avec d'autres grands officiels, il fut assassiné par des sbires probablement envoyés par le Prince.

YUAN Gong 園公 (東園公) : SJ 55 / 2047 ; FY X, 26 (p. 399) et XI, 16 (p. 450). Voir SI HAO (les quatre Vénérables).

YUAN Gu 轅固 (轅固生) : SJ °121 / 3122 ; HS °88 / 3612 ; L. 663 ; FY XI, 16 (p. 450).
Originaire de Qi, il devint à l'époque de Jingdi Académicien spécialiste du Classique des Odes et fut à l'origine d'une importante tradition d'étude des Odes dans sa région natale. En présence de l'empereur, il eut avec un nommé Huang Sheng 黃生 un débat important autour de la notion de décret (命 *ming*). Huang Sheng avançant que les souverains mythiques Tang et Wu (fondateurs de dynastie) n'avaient reçu aucun décret, mais qu'ils avaient pris le pouvoir en assassinant leur souverain (弒 *shi*), Yuan Gu affirma qu'ils y avaient été appelés car le monde entier s'était détourné de la tyrannie de Jie et de Zhou. Selon Huang Sheng, seule la violence pouvait amener à un retournement du haut et du bas, la position respective du souverain et du ministre étant aussi immuable que celle du chapeau sur la tête, si délabré soit-il, et de la chaussure au pied, si neuve soit-elle. Yuan Gu déduisit de la thèse de son adversaire que le fondateur des Han avait donc pris le pouvoir par la violence en assassinant son souverain, l'empereur des Qin. Jingdi intervint alors pour faire cesser la discussion et demander que la question du décret ne fasse plus l'objet de débats. Yuan Gu fit preuve du même franc-parler face à l'Impératrice Dou, très portée sur le courant Huang-Lao, en déclarant que le texte de Laozi était « le discours d'un homme de maison »[948]. Il ne dut sa survie qu'à l'intervention de l'empereur Jing. Alors qu'il avait dépassé quatre-vingt dix ans, il fut recruté par l'empereur Wu pour sa sagesse. Les lettrés qui tenaient le haut du pavé à cette époque suggérèrent finement qu'il était trop vieux et il fut mis à la retraite. Gongsun Hong* se montrant particulièrement méprisant, Yuan Gu lui conseilla de se vouer à une juste étude et non à une étude dévoyée et complaisante.

ZHANG Anshi 張安世 (張衛將軍、子孺) : SJ 20 / 1060 ; 22 / 1145-49 ; 112 / 2965 ; HS °59 / 2647 ; L. 672 ; FY X, 27 (p. 405).

[948] 家人言. Nous suivons la note donnée dans l'édition Zhonghua shuju, selon laquelle « lorsque l'on examine de près les chapitres sur la voie et sa vertu de Laozi, ils ne traitent que de la mise en ordre du pays et du corps, c'est pourquoi [Yuan Gu] dit que c'est le discours d'un homme de maison. »

Fils de Zhang Tang 張湯. Sous l'empereur Wu, il occupa prendant trente ans un poste au Secrétariat impérial. Puis sous l'empereur Zhao, il s'attira le respect du général Huo Guang*. Après la chute des ministres Shangguan Jie* et Sang Hongyang*, Huo Guang regretta l'absence de ministres anciens à la Cour et invita Zhang Anshi à l'assister en occupant le poste de Général de la droite (右將軍 *You Jiangjun*) et de Grand Intendant du Palais (光祿勳 *Guangluxün*). Il reçut le titre de Duc de Fuping (富平侯). Après la mort de l'empereur Zhao, il contribua avec Huo Guang à placer sur le trône l'empereur Xuan. Sous le règne de ce dernier, il accumula les titres et les honneurs. Selon le *Hanshu*, « il se rendit célèbre par une vigilance sans faille (慎謹周密) et par sa sincérité (外內無間) ».

ZHANG Biqiang 張辟彊: SJ 9 / 399 ; 22 / 1123. ; L. 674 ; FY X, 18 (p. 375).
Fils du célèbre ministre Zhang Liang, Duc de Hou 劉侯張良. Alors qu'il avait seulement douze ans, il remarqua que l'impératrice Lü ne se montrait pas très affectée lors de l'enterrement du prince héritier et avertit les ministres Chen Ping* 陳平 (HS p. 2038) et Zhou Bo* 周勃 (HS p. 2050) qu'il fallait la ménager en accordant quelques postes importants aux membres de sa famille.

ZHANG Er 張耳 (趙王、常山景王) : SJ °89 / 2571 ; HS ° 32 / 1829 ; L. 678 ; FY X, 23 (p. 392). Voir CHEN Yu.

ZHANG Liang 張良 (張子房、劉侯) : SJ °55 / 2033 ; HS °40 / 2023-2038 ; L. 683 ; FY XI, 18 (p. 471).
Il fut l'un des conseillers les plus importants et les plus avisés de Gaozu au moment des combats qui suivirent la chute de l'empire Qin puis de la fondation de l'empire Han. Membre d'une famille puissante de l'ancien royaume de Han (conquis par Qin en – 230), il aurait d'abord consacré ses ressources à l'organisation d'attentats contre l'empereur Qin Shihuang. Lorsque se multiplièrent les soulèvements contre l'empire, il se rallia à Liu Bang, tout en tentant, en vain, de reconstituer un royaume de Han. Il conseilla souvent Liu Bang sur la manière de se rallier les différentes forces en présence sans leur concéder trop de pouvoir. Avec Lou Jing*, il sut aussi le persuader d'installer sa capitale non à Luoyang mais à Chang'an, mieux protégée et plus proche des riches régions de l'ouest. Enfin, il parvint avec l'aide des quatre vénérables à préserver la légitimité de la succession.
FY : « la perspicacité de Zhang Zifang ».

ZHANG Qian 張騫 (博望侯) : SJ °111 / 2944 et HS ° 61 / 2687-2698 ; L. 687 ; FY XI, 20 (p. 482).

Zhang Qian fut envoyé en ambassade auprès du royaume Dayueshi 大月氏 (situé au nord de la confédération des Xiongnu), avec lequel les Han auraient souhaité faire cause commune contre les Xiongnu, mais il fut capturé sur la route et gardé en otage pendant plus de dix ans. Il parvint malgré tout à se rendre au Dayueshi puis à retourner chez les Han avec son guide, tous deux étant les seuls à rentrer au pays sur une mission de plus de cent hommes. Zhang Qian fut également le premier à se rendre dans le pays de Daxia 大夏, situé à douze-mille kilomètres au sud-ouest de l'empire Han et où il eut la surprise de trouver des tissus de la région de Shu 蜀. Le récit que Zhang Qian fit de sa mission à l'empereur semble avoir profondément modifié la politique extérieure de l'empire en l'orientant vers des relations d'échanges pacifiques avec les pays en communication avec la région de Shu.

FY : mentionné avec Su Wu* pour la perfection avec laquelle il a mené sa fonction d'ambassadeur.

ZHANG Shizhi 張釋之 (張季、張廷尉) : SJ °102 / 2751 ; HS °50 / 2307 ; L. 690 ; FY XI, 19 (p. 476).

Il occupa plusieurs postes officiels sous Wendi, où il se montra soucieux du respect des lois, tout en en défendant un usage modéré, par exemple en conseillant à Wendi de ne pas étendre le châtiment aux membres de la famille d'un condamné. Il lui conseilla aussi d'éviter des funérailles trop imposantes.

ZHANG Yi 張儀 (武信君) : SJ °70 / 2279 ; FY XI, 14 (p. 442), XI, 15 (p. 448) et XIII, 9 (p. 531).

Comme Su Qin, Zhang Yi fut un élève de Guigu Xiansheng. Mais à la différence de son condisciple, il entra au service du royaume de Qin pour lequel il remplit de nombreuses missions dans les autres royaumes, faisant et défaisant les alliances au profit du premier. Il fut également avec Sima Cuo 司馬錯 chargé de la conquête du royaume de Shu. Il fut nommé seigneur de Wuxin 武信.

ZHAO Gao 趙高 : SJ 6 / 266-275, 290-293 ; 87 / 2547-2563 ; 88 / 2566 ; L. 705 ; FY X, 21 (p. 382).

Devenu un eunuque à la suite d'un châtiment qui toucha l'ensemble de sa famille, il n'évita la peine de mort que grâce à l'intervention du roi de Qin, futur premier empereur, qui l'employa pour ses compétences judiciaires (notamment dans l'usage des châtiments). En tant que responsable de l'organisation des déplacements impériaux, il était, comme le chancelier Li Si* 李斯, présent auprès de l'empereur lors de son voyage en 210 av. J.-C. et de sa mort dans une région éloignée de la capitale. Très proche du fils cadet de

l'empereur, Hu Hai 胡亥, il parvint à le faire mettre sur le trône à la place de l'héritier légitime qui fut contraint au suicide. Puis il accusa Li Si de déloyauté et le fit exécuter. Il occupa ainsi le pouvoir de fait. Mais à la suite des soulèvements qui secouaient l'empire, il craignit de devoir en porter la responsabilité et fit également assassiner Hu Hai pour le remplacer par son neveu Zi Ying 子嬰, qu'il fit nommer roi. Celui-ci se rendant compte de la menace représentée par son protecteur le tua à l'occasion de la préparation de la cérémonie d'investiture (207 av. J.-C.).

ZHAO Guanghan 趙廣漢 (子都，京兆) : SJ 96 / 2687 ; 112 / 2965 ; HS °76 / 3199 ; L. 706 ; FY X, 27 (p. 405).
Il occupa d'abord des postes dans sa préfecture d'origine puis fut recommandé pour occuper un poste à la capitale où il se montra très strict. Ayant contribué avec Huo Guang* à établir l'empereur Xuan à la place du Prince de Changyi, il reçut le titre de Duc de l'intérieur des Passes (關內侯). Nommé Gouverneur de Yingchuan 穎川, il fit condamner pour leurs exactions deux puissantes familles locales. Les autres puissantes familles étaient très liées et les fonctionnaires locaux leur étaient soumis. Zhao Guanghan parvint à les diviser et à se rallier les fonctionnaires locaux, ce qui le rendit célèbre jusque chez les Xiongnu. De retour à la capitale, il continua en tant que Gouverneur de la capitale (京兆尹 *Jingzhaoyin*) à se montrer d'une inflexible autorité, ce qui lui fut fatal lorsqu'il attaqua le Chancelier Wei Xiang 魏相, dont il accusa la femme d'avoir tué un esclave. L'accusation se révéla être fausse et Zhao Guanghan fut exécuté pour avoir voulu nuire aux grands ministres.

ZHENG Zizhen 鄭子真 (de Gukou 穀口) : HS 72 / 3056 ; FY V, 25 (p. 173).
Ermite de l'époque des Han. Dans le Hanshu, il est cité aux côtés de Zhuang Junping. A l'époque de Chengdi, le général Wang Feng 王鳳 l'invita à le rejoindre avec tous les honneurs rituels, mais Zheng Zizhen refusa jusqu'au bout de se soumettre.

ZHI Buyi 直不疑 : SJ °103 / 2770 ; L. 725 ; FY X, 26 (p. 400).
Originaire de Nanyang 南陽, Zhi Buyi était entré au service l'empereur Wen et vivait avec deux autres fonctionnaires de la Cour. Il fut accusé à tort d'avoir volé l'or de l'un d'entre eux, mais ne s'en défendit pas et remboursa l'or. Le troisième homme, qui avait pris l'or par erreur pour partir en expédition revint et l'affaire fut éclaircie. Zhi Buyi étudiait le *Laozi* et s'inspirait de son indifférence envers la renommée (不好立名稱). Il devint Duc de Sai 塞侯.

ZHOU Bo 周勃 (絳侯、武侯) : SJ °57 / 2065 ; HS °40 / 2050-2057 ; L. 729 ; FY XI, 18 (p. 471).

Originaire de Pei 沛 où il vivait de petits métiers comme le tissage ou la fabrication des arcs, il devint compagnon d'armes de Liu Bang depuis le début de son soulèvement. Il remporta de nombreuses victoires et devint l'homme de confiance du futur empereur Gaozu qui l'annoblit. Après la fondation de l'empire, il mena également de nombreuses campagnes contre les régions rebelles. Il devint Duc de Jiang et Commandant suprême (*Taiwei* 太尉) en 196 av. J.-C., poste qu'il occupa également sous Huidi. Après la mort de l'impératrice Lü, il joua un rôle important (avec Chen Ping) dans la mise à l'écart de son puissant clan familial et l'établissement de Wendi comme successeur. Sous Wendi, il devint Chancelier de droite. Mais Wendi lui demanda de quitter la capitale pour se retirer dans son domaine afin de montrer le bon exemple aux autres nobles. Une fois retiré dans son domaine du Hedong 河東, Zhou Bo craignant de devenir la proie des administrateurs locaux constitua une armée. Il fut accusé de fomenter une rébellion. Jeté en prison, il fut finalement mis hors de cause par Wendi et réhabilité avec les honneurs.

Sima Qian lui consacre un généalogie et le considère à l'égal de Yi Yin et Zhou Gong pour son oeuvre de rétablissement de la maison des Han, contre la puissance croissante de la famille Lü.

ZHOU Chang 周昌 (汾陰侯、建平侯) : SJ °96 / 2676 ; HS 42 / 2094 ; L. 731 ; XI, 16 (p. 450).

Originaire de Pei 沛, compagnon d'armes de Liu Bang, il était caractérisé par sa fermeté et sa franchise, n'hésitant pas à en remontrer sévèrement à l'empereur lui-même. Après la fondation de l'empire, il devint Conseiller impérial et déconseilla au souverain de changer d'héritier en faveur de Ruyi 如意, fils de la concubine Ji 姬, ce qui lui valut la reconnaissance de l'impératrice Lü mais lui coûta son poste. En 198, Gaozu ayant renoncé à son projet et souhaitant protéger Ruyi de la vengeance du clan Lü nomma celui-ci Prince de Zhao 趙 et envoya le jeune prince de dix ans régner au loin avec Zhou Chang pour conseiller. Après la mort de Gaozu, l'impératrice tenta de faire venir Ruyi à la Cour. Zhou Chang refusa d'abord puis dut lui-même se rendre à la capitale et faire venir le prince. Celui-ci fut empoisonné et Zhou Chang se retira jusqu'à sa mort en 191.

ZHOU Yafu 周亞夫 (條侯, Henei 河內) : SJ °57 / 2073 ; HS °40 / 2057-2062 ; L. 735 ; FY X, 22 (p. 389) ; FY XI, 19 (p. 476).

Il était l'un des fils de Zhou Bo et fut chargé de la protection militaire de la région de Yafu 亞夫. Wendi lui accorda le titre de Duc de Tiao 條侯. Lorsque l'empereur partit en tournée soutenir en personne les armées des frontières, il entra dans plusieurs forteresses comme

dans un moulin, en annonçant simplement l'arrivée de l'empereur en personne. Mais parvenu à la forteresse dirigée par le général Zhou Yafu, il ne put entrer immédiatement. Il dut transmettre un message au général puis descendre de cheval. Il ne prit pas ces règles pour un manque de respect mais fut impressionné par sa prudence et sa droiture.

ZHU Jia 朱家 : SJ 124 et HS 92 ; L. 740 ; FY X, 26 (p. 400).

Contemporain de Gaozu et originaire du royaume de Lu, il était l'un des plus célèbres représentants de cette tradition des braves minoritaire par rapport à la tradition ritualiste des *ru*. Il secourait les gens sans jamais se faire connaître d'eux, comme ce fut le cas pour JI Bu* 季布.

ZHUANG Junping 莊君平 : HS 72 / 3056 ; *Huayang guozhi* 10A / 129 ; L. 749 ; FY VI, 19 (p. 200).

Maître de Yang Xiong. Lettré retiré sur le marché de Chengdu, il gagn sa vie et fait passer un enseignement civilisateur, fondé sur les valeurs confucéennes du respect filial et de la loyauté, par le biais de la divination. Lorsqu'il a gagné suffisamment d'argent pour vivre, il plie son enseigne et enseigne le *Laozi*. Bien que son nom fut connu à la capitale du fait de la recommandation de son disciple Yang Xiong, il refusa toujours de servir.

Une partie de son commentaire du *Laozi*, le *Daode zhigui*, nous est parvenue. Comme le *Laozi*, ce texte adopte le point de vue du souverain (*shengren* désignant dans ce texte le souverain idéal). Mais en posant la question de l'imitation du *shengren*, il élargit l'érémitisme (qui dans le *Laozi* était une caractéristique du souverain) à d'autres personnes que le souverain lui-même.

ZOU Yan 鄒衍 : SJ ° 74 / 2344.

Originaire du royaume de Qi 齊 et postérieur à Mengzi, il constata les déportements auxquels se livraient les souverains de son époque et se mit alors à élaborer des théories sur l'alternance du *yin* et du *yang* et les transformations des « cinq puissances » (五德) selon une méthode qui consistait d'après Sima Qian « à partir d'une expérience sur des petites choses et à en tirer de grands enseignements, remontant jusqu'au 'sans-limite' [l'origine] ». Ces théories nouvelles et extrêmement étranges, qui au bout du compte visaient à promouvoir le sens de l'humain et du juste (ce qui explique le fait que sa biographie soit placée par Sima Qian à la suite de celles de Mengzi et de Xunzi) suscitèrent un grand intérêt et Zou Yan connut la gloire en son temps, à la différence de Confucius et de Mengzi.

ZOU Yang 鄒陽 : SJ °83 / 2469 ; FY XI, 6 (p. 422).

Comme Lu Zhonglian*, il était un conseiller itinérant originaire du royaume de Qi. Il se rendit au royaume de Liang, où il commit l'imprudence de conseiller le souverain sans avoir d'abord obtenu sa confiance. Il fut jeté en prison. Mais il réussit à faire parvenir une lettre émouvante au souverain, échappa ainsi à l'exécution et devint un hôte de marque du roi de Liang.

B. Chronologie

La chronologie de la vie de Yang Xiong a fait l'objet d'études relativement nombreuses et parfois contadictoires dans leurs conclusions. En effet, malgré la conservation dans le *Hanshu* d'une biographie très développée et fondée en grande partie sur une autobiographie, certains aspects de la vie de Yang Xiong restent sombres, notamment à cette époque charnière de la fondation d'une nouvelle dynastie par Wang Mang. Or la datation précise des principaux événements de la vie de Yang Xiong a pris aux yeux des commentateurs une importance considérable afin de déterminer quelle était finalement sa position par rapport à celui qui est resté dans l'histoire chinoise l'usurpateur, Wang Mang. Les débats se sont donc concentrés autour de deux problèmes : à quel moment et pourquoi Yang Xiong a-t-il tenté de se suicider en voyant arriver les sbires chargés de l'arrêter ? A-t-il bien écrit le *Ju Qin mei Xin* et si oui, l'a-t-il écrit avant ou après sa tentative de suicide ? Les débats tentent ici de pallier au manque de précision de la biographie du *Hanshu* concernant cette période (qui pourrait être due à la gêne ou à la discrétion de Ban Gu qui rédigea et compila le *Hanshu* après la « restauration » des Han par un membre de la famille impériale Liu) pour nier ou souligner le soutien apporté par Yang Xiong dans la fondation d'une nouvelle dynastie. L'autre grande question, qui a été soulevée non pas en raison d'une lacune mais en raison d'une contradiction dans la biographie, est celle de la date d'arrivée de Yang Xiong à la capitale Chang'an[949]. Cette question dépasse là aussi le simple souci de précision historique, car elle a été utilisée notamment pour affirmer que Yang Xiong n'avait pas soutenu l'usurpateur et qu'il était mort avant la fondation de la dynastie Xin.

Dans la présentation de cette chronologie, nous nous sommes largement appuyée sur les travaux de Ding Jiemin et de Lu Kanru, qui incluent les différentes sources textuelles pour chaque problème de datation. Mais nous avons introduit plus de détails sur le contexte politique, non pas pour suggérer une quelconque implication directe de Yang Xiong dans les luttes de pouvoir de son époque, mais à titre de repères pour garder à l'esprit les résonances entre l'inquiétude politique et son oeuvre d'homme taciturne et dédaigneux des honneurs de son temps. Pour les indications sur le contexte politique, nous nous sommes principalement référée aux annales impériales du *Hanshu*. En ce qui concerne la période où Wang Mang a exercé le pouvoir à titre d'empereur, le récit que nous en fait le *Hanshu* est plus difficile à interpréter car Wang Mang y est systématiquement dépeint comme un hypocrite consommé et voué à un dramatique échec. Par ailleurs, nous avons laissé de côté

[949] Nous renvoyons aux notes sur l'annnée 12 av. J.-C.

les datations proposées pour certains textes, comme le *fu* « Chasser la Pauvreté »[950], lorsque celles-ci ne présentaient aucun argument suffisant.

Principales références :

- BAN Gu 班固, *Hanshu* 漢書, Beijing : Zhonghua shuju, 1983.
- DING Jiemin 丁介民, *Yang Xiong nianpu* 揚雄年譜, Taibei : Jinghua 菁華 chubanshe, 1975.
- DONG Zuobin 董作賓, « Fangyan xuejia Yang Xiong nianpu » 方言學家揚雄年譜, *Guoli Zhongshan daxue yuyan lishi yanjiusuo shukan* 國立中山大學語言歷史研究所書刊 n° 8 (1928), p. 82-88.
- LU Kanru 陸侃如, *Zhonggu wenxue xinian* 中古文學繫年, Beijing : Renmin wenxue chubanshe, 1985 (abrégé par LKR) : Cette chronologie de la littérature « médiévale » commence par une chronologie détaillée de la vie et de l'activité littéraire de Yang Xiong, centrée sur le contexte intellectuel, au détriment du contexte politique.
- QUAN Zuwang 全祖望, « Yang Ziyun shengzu kao 揚子雲生卒考 » in *Jieqiting ji xiaozhu* 鮚埼亭集校注, vol. 3 : 鮚埼亭集外編 , Taibei : Bianyiguan 編譯館, 2003, p. 943-944.
- TANG Bingzheng 湯炳正, « Yang Ziyun nianpu » 揚子雲年譜, *Lun xue* (avril, mai et juin 1937), p. 76-91, p. 25-44, p. 59-83.
- WANG Qing 王青, *Yang Xiong pingzhuan* 揚雄評傳, Nanjing : Nanjing Daxue chubanshe, 2000.
- WANG Yixian 王以憲 , « Yang Xiong zhuzuo xinian » 揚雄著作系年 , *Xiangtan Daxue shehui kexue xuebao* 湘潭大學社會科學學報 n° 3 (1983).

[950] En l'absence d'éléments précis dans le texte, les biographes font remonter pour certains sa rédaction à une époque antérieure à l'arrivée de Yang Xiong à la capitale, alors que d'autres considèrent qu'il s'agit d'une pièce écrite à la fin de sa vie en supposant que c'est alors qu'il connut la misère la plus profonde.

53 av. J.-C.

Xuan 宣 / 1re année de l'ère *Ganlu* 甘露

Naissance de Yang Xiong dans la région de Shu. Quatre-vingts ans se sont écoulés depuis la mission de Wen Weng 文翁 à Shu, soixante-cinq ans depuis la mort de Sima Xiangru 司馬相如 et une trentaine d'années depuis celle de Sima Qian 司馬遷.

49 av. J.-C.

Yuan 元 / 1re année de l'ère *Chuyuan* 初元

Mort de Xuandi et début du règne de Yuandi 元帝. Celui-ci nomme impératrice son épouse Wang, la tante paternelle de Wang Mang, qui jouera un rôle crucial dans la montée en puissance du clan Wang. Du fait notamment de son exceptionnelle longévité (elle meurt à plus de 80 ans, sous la dynastie Xin) et de son prestige, elle assurera un soutien constant à son clan malgré les changements de règne.

48-44 av. J.-C.

L'académicien Zhang Yu 張禹[951] enseigne les *Entretiens* au Prince héritier, le futur Chengdi.

43 av. J.-C.

Naissance de Huan Tan 桓譚[952].

45 av. J.-C.

Naissance de Wang Mang 王莽 et Liu Xin 劉歆 (selon Lu Kanru, Liu Xin serait né plus tôt, aux alentours de 50).

33 av. J.-C.

Cheng 成 / 1re année de l'ère *Jianshi* 建始

Yang Xiong a 21 ans. Mort de Yuandi et début du règne de Chengdi 成帝. Celui-ci, beaucoup moins attaché à l'exercice réel du pouvoir que ne l'était Yuandi, nomme son oncle Wang Feng 王鳳, le frère de l'Impératrice douairière, grand ministre de la guerre, général en chef et directeur du secrétariat impérial, lui conférant de fait tous les pouvoirs. C'est le début de la prise du pouvoir par la famille Wang.

31 av. J.-C.

Chengdi apanage les frères de Wang Feng. Wang Chong 王崇 devient Duc de Ancheng, Wang Tan 王譚, Wang Shang 王商, Wang Li 王立, Wang Gen 王根 et Wang Feng 王逢 deviennent Ducs de l'Intérieur des Passes. Le père de Wang Mang ne prend pas part à cette ascension car il est mort prématurément. Wang Mang, orphelin, devient le « parent pauvre » de la puissante famille. Il se fait remarquer par sa frugalité et reçoit une formation

[951] Sa biographie est incluse dans le chapitre 81 du *Hanshu* : ce chapitre rassemble des lettrés à la fois importants dans le domaine de l'étude des Classiques et puissants politiquement, qui selon Ban Gu ont failli cepndant à leur mission par complaisance envers les pouvoirs en place (en particulier le clan Wang).

[952] Lu Kanru place sa naissance beaucoup plus tardivement, en 43 av. J.-C., sur la base de sources selon lesquelles sa mort survint la même année que la construction du *Mingtang* (en 56 apr. JC).

confucéenne, notamment dans le Livre des Rites. Il prend l'habit des lettrés (HS, biographie de Wang Mang).

26 av. J.-C.

3e année de l'ère *Heping* 河平

Liu Xin devient secrétaire des portes impériales (*huangmen lang* 黃門郎) et assiste son père Liu Xiang dans ses travaux bibliographiques.

23 av. J.-C.

2e année de l'ère *Yangshuo* 陽朔

Wang Feng fait exécuter Wang Zhang 王章 qui, comme Liu Xiang, avait conseillé à l'empereur Cheng de se méfier de son trop puissant ministre. L'un des frères de Wang Feng, Wang Yin 王音, devient Conseiller Impérial (*Yushi dafu*).

Yang Xiong écrit le *Fan Li Sao* 反離騷 et le jette dans le fleuve en mémoire du ministre de l'ancien royaume de Chu, le poète Qu Yuan. Il écrit également le *Guang Sao* 廣騷 et le *Pan Lao Chou* 畔牢愁, deux pièces aujourd'hui disparues, mais dont le contenu est proche du *Fan Li Sao*. Selon Wu Zeyu[953], la rédaction de ces trois pièces ne vise pas uniquement à déplorer la mort de Qu Yuan mais également à condamner les exactions des grandes familles, en particulier l'exécution de Wang Zhang.

22 av. J.-C.

Mort de Wang Feng. Son frère cadet Wang Yin le remplace dans ses fonctions. Wang Mang devient secrétaire des portes impériales (*huangmen lang*). Il se lie avec Liu Xin et le recommande auprès de l'impératrice douairière.

15 av. J.-C.

2e année de l'ère Yongshi 永始

Mort de Wang Yin.

Au cours de cette période plusieurs tremblements de terre et une éclipse de soleil ont lieu. Plusieurs lettrés spécialisés dans l'interprétation des catastrophes et des phénomènes étranges mettent en garde l'empereur Cheng contre la puissance du clan Wang (HS 3351). L'empereur prend conseil auprès de son ancien précepteur Zhang Yu qui, craignant des représailles de la part du clan Wang, juge ces interprétations contraires aux Classiques.

12 av. J.-C.

1re année de l'ère *Yuanyan* 元延

Yang Xiong est recommandé à la Cour pour ses qualités d'écrivain de *fu*, comparées par l'empereur à celles de Sima Xiangru. A 42 ans, il quitte Shu et part pour la capitale

[953] WU Zeyu 吳則虞 , « Yang Xiong sixiang pingyi 揚雄思想平議 ».

Chang'an[954]. Wang Gen[955], qui admire la qualité de ses écrits l'emploie comme secrétaire (*menxia shi*).

11 av. J.-C.

2e année de l'ère *Yuanyan* 元延

Yang Xiong suit l'empereur Cheng dans trois de ses déplacements et écrit pour chacun un *fu* : *Gan Quan* 甘泉 (1er mois), *He Dong* 河東 (3e mois) et *Yu Lie* 羽獵 (12e mois). Il est nommé secrétaire des portes impériales, occupant donc la même fonction que Liu Xin et Wang Mang auparavant. Il examine les textes de la bibliothèque impériale, dans la « Salle des pierres » 石室 (Selon la lettre à Liu Xin, il obtient un congé de trois ans sans solde, mais le secrétariat impérial lui offre de quoi payer les pinceaux et l'encre).

10 av. J.-C.

3e année de l'ère *Yuanyan*

Ecriture d'un *fu*, *Changyang* 長楊, qui prend la forme d'un dialogue entre un hôte nommé « Forêt des pinceaux » et son invité « Messire l'encre ». Début de la compilation du *Fangyan* 方言 (Traité sur les usages locaux des caractères d'écriture) : Yang Xiong interroge les candidats de passage à Chang'an. Cf. Lettre à Liu Xin : « Souvent je me munissais d'un petit pinceau souple et de quatre *chi* de soie vierge huilée et j'allais les interroger sur les différentes langues. Puis je m'en retournais et, à l'aide d'une mine de plomb, inscrivais en ordre les résultats sur des plaquettes. » Vers cette époque, l'empereur lui commande un éloge du général Zhao Chongguo 趙充國 (cf. HS p. 2994).

8 av. J.-C.

1re année de l'ère *Suihe* 綏和

Wang Gen devient grand ministre de la guerre puis cède son poste à Wang Mang (qui a alors 38 ans). Yang Xiong recommande son maître Zhuang Junping 莊君平 auprès de la Cour, tout en sachant que celui-ci n'acceptera aucun poste (Cf. HS 72/3056). Rédaction du *Jiu zhen* 酒箴 que certains commentateurs lisent comme une critique de Chengdi. Mort de

[954] Cette datation repose sur la dernière partie de la biographie de Yang Xiong dans le HS qui rapporte que Yang Xiong est arrivé à la capitale à plus de quarante ans, et qu'un an plus tard, il écrit le *Yulie fu*. On sait par ailleurs que cette oeuvre date de 11 av. J.-C. Le problème est que, selon le même texte, Yang Xiong est censé devenir secrétaire de Wang Yin 王音, qui est mort trois ans plus tôt en 15 av. J.-C. Ce passage a soulevé de grands débats autour de la date d'arrivée de Yang Xiong à Chang an. Il s'agit ou bien d'une erreur de Ban Gu, ou bien d'une erreur d'écriture entre « trois » et « quatre » (ce dernier chiffre s'écrivait à l'époque par quatre traits horizontaux et était donc très proche du chiffre trois), donc entre « trente ans » et « quarante ans », et il faudrait alors avancer de plusieurs années la date d'arrivée de Yang Xiong à Chang an. Mais cela entrerait en contradiction avec la datation du *Yulie fu*. Comme Ding Jiemin, nous optons donc pour l'idée que Yang Xiong arrive bien à la capitale à 42 ans, mais qu'il n'a jamais été secrétaire de Wang Yin.

[955] Nous proposons donc ici comme hypothèse qu'il y aurait eu confusion entre Wang Yin et Wang Gen, qui a occupé le même poste. Le *Hanshu* rapporte qu'il s'est fait le mentor d'un autre lettré, spécialiste de l'interprétation des phénomènes étranges, Li Xun 李尋 (HS 3179). Ce lettré est par ailleurs associé à Yang Xiong (voir *infra*, année 5 av. J.-C.). Lu Kanru propose une autre hypothèse selon laquelle il y a eu confusion avec un autre membre de la famille Wang, Wang Shang 王商.

Liu Xiang 劉向, père de Liu Xin (HS 36/1966 précise : 13 ans avant que le clan Wang ne prenne la place des Han).

7 av. J.-C.

2e année de l'ère *Suihe*

Wang Mang fait nommer Liu Xin Conseiller du Palais (*Guanglu Dafu*). Liu Xin achève l'oeuvre bibliographique de son père : le *Qilüe*. C'est probablement à cette époque que Huan Tan commence à travailler avec Yang Xiong auquel il voue une grande admiration, ainsi qu'avec Liu Xin. D'après sa biographie (chap. 28A du *Houhanshu*), il a étudié les cinq Classiques en s'attachant aux gloses philologiques et au sens général (訓詁大義 *xungu dayi*) sans pratiquer les commentaires linéaires (*zhangju*).

6 av. J.-C.

Ai 哀 / 1re année de l'ère *Jianping* 建平

Mort de Chengdi sans héritier et début du règne de Aidi 哀帝. Liu Xin (qui a changé son nom en Liu Xiu 秀) soumet à l'empereur le *Shanhaijing* 山海經 et demande l'intégration dans le curriculum des études officielles du *Zuoshi Chunqiu* 左氏春秋, du *Maoshi* 毛詩, du *Yili* 逸禮 et du *Shangshu en écriture ancienne* 古文尚書. Ces ouvrages sont refusés par les lettrés de l'Académie impériale. Liu Xin les critique violemment et doit ensuite prendre ses distances vis-à-vis de la Cour pour éviter les représailles.

5 av. J.-C.

2e année de l'ère *Jianping*

Wang Mang se retire à son tour de la Cour.

D'après le chapitre « Wuxing zhi » du *Hanshu*, un son de cloche étrange retentit à la Cour alors que le Chancelier Zhu Bo 朱博 et le Conseiller Impérial (*Yushi dafu*) Zhao Xuan 趙玄 s'approchent pour recevoir de l'empereur leur nomination officielle (HS 27B/1429). L'empereur questionne à ce propos Yang Xiong et Li Xun 李尋 (cf. HS 27A/1317 ; le HS 75/3194-3195 le cite comme l'un des représentants du courant *yinyang wuxing*). Li Xun, sur la base du *Hongfan* 洪範, diagnostique un « fantôme frappeur 鼓妖 ». Yang Xiong propose une interprétation, qui est aussi un avertissement adressé à Zhu Bo qui s'est manifestement fait beaucoup d'ennemis à la Cour : « Le fantôme frappeur est une figuration qui donne à entendre une perte imminente. Zhu Bo est brave et résolu, habile stratège, apte à servir comme général mais pas comme ministre. Je crains que ne se manifeste une colère très néfaste. » Quatre mois plus tard Zhu Bo est accusé de trahison avec Zhao Xuan et se suicide. L'action de Zhu Bo apparaît comme une tentative unique de renforcer la dynastie et de contrer son déclin déjà annoncé par certains spécialistes du calendrier préconisant de renouveler le mandat en sa faveur. Mais il aurait mené ce projet

avec bien peu de tact et de prudence vis-à-vis des puissants clans, ce qui expliquerait ce rapide échec[956].

4 av. J.-C.

3e année de l'ère Jianping

Yang Xiong, à 49 ans, est en train d'écrire le *Taixuan* 太玄 qui marque un éloignement réfléchi vis-à-vis de la Cour[957], à une époque où se multiplient d'éclatantes réussites comme celle de Dong Xian, qui, d'abord nommé *huangmen lang* devient grâce à sa belle mine le favori de l'empereur Ai. Ecriture d'un texte intitulé *Jie chao* 解嘲 défendant et expliquant son oeuvre face aux critiques, et annonçant aussi la grandeur du projet de Yang Xiong. Plus tard, après l'achèvement du *Taixuan*, Yang Xiong écrit également le *Jie nan* 解難 pour répondre à ceux qui lui reprochent d'avoir écrit une oeuvre trop hermétique.

3 av. J.-C.

4e année de l'ère Jianping

Alors que l'empereur s'apprête à refuser la visite du souverain des Xiongnu, Yang Xiong soumet au trône un mémoire sur les relations entre les Han et les Xiongnu, dans lequel il conseille de recevoir dignement le souverain à la capitale. Son conseil est suivi par l'empereur (Cf. HS 94B/3812. Lu Kanru montre que cette datation est fausse, et qu'il s'agit en fait de la première année de l'ère Yuanshou, i.e. 2 av. J.-C.). C'est important car cela coïnciderait avec le retour de Wang Mang à la Cour.

2 av. J.-C.

1re année de l'ère *Yuanshou* 元壽

Plusieurs ministres louent les grandes qualités (功德) de Wang Mang. Il revient à la Cour.

1 av. J.-C.

2e année de l'ère *Yuanshou*

Liu Xin est nommé commandant militaire (*anding shuguo* 安定屬國). Mort de Aidi sans héritier et suicide de son favori Dong Xian. Début du règne de Pingdi. Celui-ci a neuf ans lorsqu'il monte sur le trône. Wang Mang retrouve sa fonction de grand ministre de la guerre et contrôle le pouvoir même s'il n'est pas alors officiellement régent. Liu Xin monte encore en grade et constitue un nouveau calendrier, le *Santong lipu*.

---

956 Cf. D. TWITCHETT, M. LOEWE éds., *The Cambridge History of China*, vol.1, Cambridge University Press, 1986, p. 221-222.

957 Selon la biographie de Yang Xiong dans le *Hanshu* : « Il ferma sa porte et composa le *Taixuan* pour se maintenir » 閉門草玄有以自守. Cette notion de « maintien de soi », probablement inspirée de l'enseignement du *Laozi* par son maître Zhuang Junping, n'implique pas seulement pour Yang Xiong de se mettre en sécurité en s'éloignant de la Cour impériale, mais aussi de maintenir la Voie, qui demande du silence et du temps. Un passage du *Jie chao* 解嘲 montre ce lien : « Les feux de paille s'éteignent, les gloires périssent [...] Celui qui détient perd, celui qui fait silence perdure. Au faîte du pouvoir, toute la lignée est en danger, par le maintien de soi, sa propre vie est intègre. Ainsi, comprendre le mystère, comprendre le silence, c'est le plus haut degré du maintien de la voie ». 炎炎者滅，隆隆者絕 [...] 攫拏者亡，默默者存。位極者宗危，自守者身全。是故知玄知默，守道之極。

1 apr. J.-C.

Ping 平 / 1re année de l'ère *Yuanshi* 元始

Un discours de Sun Bao 孫寶 rapporté par le *Hanshu* montre la puissance atteinte par Wang Mang dès le début du règne de Pingdi : « Le grand précepteur Kong Guang, le Ministre *Da situ* Magong et les autres louaient tous en chœur la vertu de Wang Mang, la comparant à celle du Duc de Zhou, et disant qu'il conviendrait de rapporter [ses hauts faits] au temple impérial. Sun Bao déclara : "Le Duc de Zhou était d'une sainteté supérieure, le Duc de Shao était d'une grande sagesse. Ils eurent pourtant des désaccords qui sont relatés dans les Classiques[958], sans que cela ne diminue le renom de l'un ou de l'autre. Aujourd'hui, alors que les saisons sont déréglées et que le peuple n'a rien en suffisance, à chaque affaire qui se présente, tous les ministres rendent le même son de cloche, il n'y a rien qui ne fasse pas l'objet d'éloges." »[959]

Plusieurs ministres comparant Wang Mang à Xiao He et Huo Guang demandent à ce que lui soit accordé le titre de « Duc pacificateur des Han » 安漢公 (ou en 4 apr. JC ? Cf. Dubs vol. III, p. 185). Liu Xin devient ministre *Xihe* 羲和 (cf. FY X, 1). HS 12 : Renforcement de l'enseignement officiel, interdiction des cultes excessifs, abandon de la musique de Zheng (班教化，禁淫祀，放鄭聲).

4 apr. J.-C.

4e année de l'ère *Yuanshi*

Yang Xiong perd ses deux fils. (Selon LKR ces événements ont lieu en 2 apr. J.-C.). Naissance de Ban Biao en 3. Lui et son père Ban Zhi arrivent à la capitale en 4. Ban Zhi avait dû se retirer de la capitale en raison de ses mauvaises relations avec le clan de l'impératrice Wang.

Wang Mang fait tuer son fils Wang Yu 王宇 et contraint au suicide les ducs Wang Li 王立 et Wang Ren 王仁. De nombreux autres opposants sont également éliminés.

De nouveaux éloges de Wang Mang sont rédigés. Sa fille est nommée impératrice. Cette même année, Wang Mang établit les hauts lieux d'un rituel impérial imitant celui des débuts de la dynastie Zhou : le Palais de lumière (*Mingtang)*, l'Établissement de l'étang (*Biyong*) et la Terrasse mystique (*Lingtai*)[960]. Il fait construire une dizaine de milliers de demeures pour les lettrés et fait reconnaître officiellement un sixième Classique, le Classique de la Musique.

---

[958] Cf. *Shujing* 書經, section « Zhou Shu 周書 », chapitre '君奭' : Le Duc de Shao en tant que Protecteur et le Duc de Zhou en tant que Précepteur, occupaient tous deux la fonction de ministre à la droite et à la gauche du Roi Cheng. Le Duc de Shao se trouva en désaccord avec le Duc de Zhou et celui-ci composa le '*Jun Shi* 君奭'. 召公為保，周公為師，相成王為左右，召公不說，周公作君奭。

[959] HS 77/3263 : 太師孔光、大司徒馬宮等咸稱莽功德比周公，宜告祠宗廟。寶曰 ：周公上聖，召公大賢。尚猶有不相說，著於經典，兩不相損。今風雨未時，百姓不足，每有一事，群臣同聲，得無非其美者。

[960] Pour ces termes, nous reprenons la traduction proposée par L. VANDERMEERSCH, « Le régime rituel : le Palais des lumières », in *Études sinologiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, p. 191-208.

5 apr. J.-C.

5e année de l'ère *Yuanshi*

Yang Xiong travaille à des annales historiques (avec d'autres lettrés de l'époque selon LKR). Il rédige le recueil de caractères *Xunzuan* 訓纂, qui complète le *Cangjie* 蒼頡. Liu Xin et Chen Chong 陳崇 sont nommés Ducs suite à leurs services (reconstitution du *mingtang*, élaboration d'un enseignement officiel). Liu Qing 劉慶 (qui est comme Liu Xin membre de la famille impériale des Han) soumet un mémoire demandant que Wang Mang devienne régent de la même manière que le Duc de Zhou (régent devenu légendaire pour sa loyauté envers la dynastie Zhou)[961]. L'empereur Ping est mourant.

6 apr. J.-C.

Jushe 居攝 / 1re année de la régence

Yang Xiong a soixante ans.

En février, mort de l'empereur Ping. Sous prétexte que son horoscope est le plus favorable, le plus jeune fils de l'arrière-petit fils de Xuandi, le nourrisson Ruzi Ying 孺子嬰, est mis sur le trône. Wang Mang devient régent « à la manière du Duc de Zhou ». Selon la biographie de l'impératrice douairière Wang (HS, « Yuan Hou zhuan 元後傳 »), celle-ci est hostile à ce projet. Liu Chong 劉崇 et Zhang Shao 張紹 tentent de renverser Wang Mang mais ils sont découverts et exécutés.

7 apr. J.-C.

2e année de la régence

Un soulèvement loyaliste a lieu dans l'est (cf. discours de Wang Mang, HS p. 3428 : la prédiction des 210 années y est mentionnée). Wang Mang envoie des troupes et deux mois plus tard le soulèvement est réprimé.

8 apr. J.-C.

1re année de l'ère *Chushi* 初始

De nouveaux présages favorables sont rapportés. Wang Mang en profite pour proposer à l'impératrice douairière d'abandonner son statut de régent et d'agir en tant qu'empereur provisoire, étant convenu qu'il remettrait le trône à Ruzi Ying lorsqu'il aurait atteint la majorité.

Le fils aîné de Wang Mang, Wang Guang, se suicide.

9 apr. J.-C.

Xin Wang Mang 新王莽 / 1re année de l'ère *Shijianguo* 始建國

Yang Xiong finit de rédiger le *Fayan*.

Wang Mang devient officiellement empereur. Ruzi Ying est destitué et enfermé. Fondation de la dynastie Xin 新. Liu Xin est nommé « Grand maître de l'Empire» (國師). Yang Xiong est nommé *Zhongsan dafu* (d'après LKR) et écrit le *Ju Qin mei Xin* (toujours

[961] Cf. HS 84 / 3430.

d'après LKR pour remercier Wang Mang de son avancement. Mais selon Ding Jiemin, la rédaction de cet ouvrage suit la tentative de suicide car Yang Xiong s'excuse de ne pouvoir servir pour cause de maladie).

11 apr. J.-C.

3e année de l'ère *Shijianguo*

Changement du cours du Fleuve Jaune.

Purge politique dans laquelle périssent de nombreux hauts dignitaires, dont le fils de Liu Xin, Liu Fen. Yang Xiong est impliqué dans l'affaire Liu Fen et, sur le point d'être arrêté, tente de se suicider. Il survit à ses blessures, est mis hors de cause par Wang Mang lui-même puis est à nouveau nommé *Dafu* 大夫. Mais Yang Xiong s'excuse pour maladie. D'après Suzuki Yoshikazu 鈴木喜一, cette tentative de suicide ne serait pas tant liée à la purge qui suit l'affaire des présages, mais elle serait liée à la rédaction du *Ju Qin mei Xin* 劇秦美新, interprété comme une violente critique contre Wang Mang, écrite donc entre les annés 9 et 10 (même hypothèse que LKR). Rencontre avec Liu Xin qui lui fait reproche de son obscurité. Yang Xiong sourit sans rien dire.

13 apr. J.-C.

5e année de l'ère *Shijianguo*

Wang Mang charge Yang Xiong d'écrire un éloge funèbre de l'impératrice douairière Yuan 元 (épouse de l'ancien empereur Yuan et tante de Wang Mang).

16 apr. J.-C.

3e année de l'ère *Tianfeng* 天鳳

Correspondance entre Liu Xin et Yang Xiong à propos du *Fangyan*.

18 apr. J.-C.

5e année de l'ère *Tianfeng*

Mort de Yang Xiong, à 71 ans. Huan Tan collecte des fonds pour les funérailles. Son disciple Hou Ba 侯芭 lui élève un tumulus et prend le deuil pendant trois ans.

Famine dans le Shandong. Révolte des Sourcils Rouges.

21 apr. J.-C.

Famine dans le Henan et l'est de l'empire. Le prix du grain atteint 25 fois son cours normal.

Un fils de Wang Mang, qui craint de finir comme ses frères, tente de le faire assassiner. Son épouse, la fille de Liu Xin, est impliquée et condamnée au suicide.

22 apr. J.-C.

Importants mouvements de population (des centaines de milliers de réfugiés selon le HS 99C) dus à la famine.

Huan Tan se retire de la carrière officielle. Constitution à Nanyang 南陽 d'une armée loyaliste menée par Liu Xiu 劉秀, Li Tong 李通 et Li Yi 李軼.

23 apr. J.-C.

Liu Xin est condamné au suicide. Les troupes loyalistes entrent dans Chang'an. Wang Mang est assassiné. Huan Tan reprend un poste de *Taizhong dafu* 太中大夫.

25 apr. J.-C.

Fondation des Han postérieurs par un membre de la famille Liu, Liu Xiu 劉秀, qui devient Guangwudi.

C. Les éditions et les commentaires du *Fayan.*

- HOU Ba 侯芭 (disciple de Yang Xiong) : Commentaire (注 *zhu*) du *Fayan* en 6 *juan*.

- SONG Zhong 宋衷 (fin des Han postérieurs, et début du royaume de Wu) : Commentaire (注 *zhu*) du *Fayan* en 13 *juan*.

- LI Gui 李軌 (Hongfan 宏範, dynastie des Jin orientaux : 317 - 420) : Edition du *Fayan* en quinze *juan* avec une explication (解 *jie*) en 1 *juan*. Ce commentaire a exercé une influence considérable, plus même que celui de Sima Guang, car il est le plus ancien qui se soit transmis, et surtout, il a été inclus dans la première édition officielle du *Fayan*, l'édition *Zhiping* (qui comprend un autre commentaire, à dominante philologique, le *Yin yi* 音義). Ainsi l'idée que Yang Xiong a regretté d'avoir écrit des fu, la lecture anti-Wang Mang, l'interprétation taoïsante sont tous des héritages profonds de ce commentaire.

Ces trois commentaires sont recensés dans le chapitre bibliographique du *Suishu*[962]. Les commentaires de Hou Ba 侯芭 et de Song Zhong 宋衷 ont disparu. Le commentaire de Li Gui a été transmis dans sa quasi-intégralité.

- XIN Deyuan 辛德源 (dynastie Sui : 589 – 618) : *zhu* 注 en 23 *juan*.
Commentaire recensé par la biographie de Xin Deyuan dans le *Sui shu* 隋書, disparu.

- LIU Zongyuan 劉宗元 (773 – 819. Précurseur du mouvement *guwen* des Tang) : 揚子新注一卷. Il en subsiste cinq extraits[963], reproduits dans le commentaire de Sima Guang.

- Édition *Tianfu* 天復 de la fin des Tang : 1re édition officielle, disparue.

- *Yin yi* 音義 en 1 *juan* d'un auteur anonyme, datant probablement d'une époque comprise entre les Cinq dynasties et le début de la dynastie Song selon QIN Enfu 秦恩復 (1760-1843). Le *Yinyi* est inclus dans l'édition *Zhiping jianben* 治平監本 préparée entre 1037 et 1065.

---

[962] WEI Zheng 魏徵 et al., *Suishu* 隋書, Taibei : Hongshi chubanshe, 1974 : chap. 34, p. 998.
[963] Cf. *Liu Hedong quanji* 柳河東全集, Beijing : Zhonghua shuju, 1991 : suppl. 1, p. 549-550.

- SONG Xian 宋咸 (XI^e^ s. ?) : *Zhongguang zhu* 重廣註 en 10 *juan*. Dans cette édition, la présentation du *Fayan* est assez profondément modifiée : le *xu* qui se trouvait en fin d'ouvrage est divisé et disposé en tête de chaque chapitre. De plus, il réunit les chapitres II, III, ainsi que les chapitres VI et VII et les chapitres VIII et IX, ce qui forme un texte en 10 *juan* au lieu de 13.

- WU Mi 吳秘 (XI^e^ siècle) : *zhu* 注. Son commentaire n'est pas recensé dans les bibliographies officielles (le chapitre « Yiwenshi » des Annales de la dynastie Song *Songshi* mentionne seulement son commentaire du *Taixuan*). Il n'est connu que par les extraits qu'en donne Sima Guang.

- L'édition officielle *Zhiping* 治平 (1065) : cf. *infra* QIN Enfu. C'est l'édition qu'utilise Sima Guang bien qu'il lui trouve quelques défauts (en 1051, il avait présenté à la Cour une demande pour refaire un travail d'édition sur le *Xunzi* et le *Fayan*).

- SIMA Guang 司馬光 (1019-1086) : Son *Fayan jizhu* 法言集註 en 13 *juan*, achevé en 1082, rassemble une partie des commentaires de LI Gui 李軌, LIU Zongyuan 劉宗元, SONG Xian 宋咸 et WU Mi 吳秘 ainsi que le *Yin yi* 音義 en y ajoutant sa propre interprétation du texte. Cet ouvrage en 13 *juan* a disparu. On en trouve une édition en 10 *juan* dans le *Zuantu huzhu* 纂圖互注 (édité vers 1260 par un imprimeur du Fujian) avec des annotations indiquant les parallèles entre les différents ouvrages rassemblés (à savoir le *Xunzi*, le *Fayan*, le *Daode jing* et le *Zhuangzi*). Cette édition a également préservé des variantes importantes.

- Une édition modifiée de cet ouvrage paraît en 1533 sous le titre de *Xin zuan men mu wu chen yin zhu yangzi Fayan* 新纂門目五臣音注揚子法言. Elle suit la division en 10 *juan* de Song Xian. Cette dernière édition, désignée habituellement sous le nom de *Shide tang* 世德堂, rassemble les textes des « six maîtres » : le *Daode jing* commenté par He Shanggong 河上公, le *Zhuangzi* commenté par Guo Xiang 郭象, le *Zhuangzi* commenté par Zhang Zhen 張湛, le *Fayan*, le *Wenzhong zi* 文仲子 et le *Xunzi*.

Sous les attaques conjuguées de CHENG Yi 程頤 (1033–1107), SU Shi 蘇軾 (1036–1101), et surtout ZHU Xi 朱熹 (1130–1200), le *Fayan* entre dans une longue période de désaffection de la part des confucéens. C'est sous la dynastie des Qing que

réapparaissent des études approfondies sur ce texte, dans une perspective principalement philologique :

- QIN Enfu 秦恩復 (1760-1843), l'un des plus célèbres bibliophiles de la dynastie Qing, réédite l'édition *Zhiping* qui avait été supplantée par l'édition *Shidetang* et était quasiment tombée dans l'oubli, à tel point que, selon Qin Enfu, les lettrés de son époque ignoraient presque tous qu'il existait une version du *Fayan* en treize chapitres. En 1818, il est parvenu à acquérir une édition xylographiée d'époque Song qui, malgré quelques modifications, est une version en grande partie authentique de l'édition Zhiping originale. Après une authentification par comparaison avec une version plus tardive, éditée par He Yimen 何義門[964] et possédée par Gu Guangqi 顧廣圻 (千里, 1776-1835), l'un des plus grands lettrés et spécialistes de critique textuelle de l'époque, il l'a faite rééditer par celui-ci sans modification (il regrette notamment de n'avoir pu comparer avec une autre édition ancienne, celle de Qian Dian 錢佃 (仲耕, XII^{e} siècle) des Song du Sud qui réédita la version *Zhiping* du Fayan, en la réunissant avec le *Mengzi,* le *Xunzi* et le *Wenzhongzi* sous l'appellation de « Quatre Livres »), dans l'attente qu'une étude approfondie puisse résoudre les problèmes d'établissement du texte. De fait, plusieurs grands noms de la critique philologique des Qin ont travaillé sur le *Fayan* par l'ajout de commentaires mais sans proposer une nouvelle édition :

- WANG Niansun 王念孫 (1744–1832) : Un commentaire philologique du *Fayan* est inclus dans le vol. 1 du *Du shu za zhi yu bian* 讀書雜誌餘編. Il s'agit d'un supplément en deux volumes (édité en 1832) à son oeuvre philologique monumentale, le *Dushu zazhi* (édité entre 1812 et 1831).

- WANG Yinzhi 王引之.

- HONG Yixuan 洪頤煊 (1765–1837) : commentaire inclus dans le *Dushu conglu* 讀書叢錄, chap. 16.

- YU Yue 俞樾 (曲園, 1821–1907), « Yangzi *Fayan* pingyi » 楊子法言評議 en 2 vols. : inclus dans le supplément au *Zhuzi pingyi* (oeuvre inspirée du *Dushu zazhi* de Wang Niansun), le *Zhuzi pingyi bulu* 諸子評議補錄, chap. 34, Beijing, Zhonghua shuju, 1954 : commentaire qui propose une interprétation anti-Wang Mang du texte.

[964] He Zhuo 何焯 (Yimen : 1661-1722) et son élève Jiang Luojun 蔣羅鈞 ont publié un recueil de notes de critique textuellle, le *Yimen dushuji* 義門讀書記 en 58 *juan*.

- TAO Hongqing : *Du* Fayan *zhaji* 讀法言札記 en un volume, commentaire philologique inclus dans son *Du Zhuzi zhaji* 讀諸子札記.

- SUN Yirang 孫詒讓 (1848–1908) : chap. 8 du *Zha yi* 箚迻 en 12 chapitres (1893). En 1897, il rencontra Zhang Binglin. En 1898, il fut invité à rejoindre la Cour pour soutenir le mouvement de réforme, mais il refusa, échappant ainsi aux poursuites dont les membres du parti progressiste furent rapidement l'objet.

- LIU Shipei 劉師培 (1884 – 1919), *Fayan bushi* 法言補釋 en un volume, *Fayan yiwen* 法言逸文 en un volume et *Yangzi Fayan xiaobu xiaokan ji* 楊子法言校補校勘記 en un volume, tous trois inclus dans le *Liu Shenshu xiansheng yi shu* 劉申叔先生遺書 vol. 3.

Les études ci-dessus ne constituent pas des commentaires exhaustifs mais des notes traitant de diverses difficultés philologiques.

- WANG Rongbao 汪榮寶 (1878–1933) : *Fa yan yi shu* 法言義疏, édition et commentaire très détaillé, dans la lignée de la grande tradition philologique des Qing. Ce commentaire compare et synthétise les différentes éditions et commentaires. Il s'agit de l'œuvre d'une vie comme le rappelle Zhang Binglin dans l'inscription funéraire qu'il rédigea pour Wang Rongbao (cf. *infra*) ainsi que HU Yujin 胡玉縉 dans sa préface : « Il a été non seulement un ministre dévoué [de Yang Xiong] mais aussi, et surtout, son ami intime. »[965]

Nous donnons ci-dessous un aperçu du contenu de l'introduction de Qin Enfu écrite en 1820[966] :

Les premiers commentaires du Fayan sont ceux de Hou Ba et de Song Zhong, qui sont tous les deux perdus. Le premier commentaire qui ait été transmis est celui de Li Gui des Jin.

Sous les Song, l'ordre fut donné par trois fois (sous l'ère Jingyou 景佑 1034-1038, sous l'ère Jiayou 嘉佑 1056-1064 et sous l'ère Zhiping 治平 1064-1068) de réviser et de rééditer les deux versions conservées au Collège impérial. La meilleure version était celle

[965] *Fayan yishu*, p. 3 : 匪惟 [楊雄] 功臣，抑亦知己也已.

[966] Cette introduction est incluse dans le dernier volume de la collection *Ershier zi* 二十二子 (« oeuvres des vingt-deux maîtres ») publiée aux éditions Xianzhi (先知) et qui reproduit l'édition Zhiping xylographiée de la 2e année de l'ère Guangxu [1876] (光緒二年浙江書局據江都秦氏[Qin Enfu]本校刻。 重刻治平監本揚子法言並音義。

du *Yinyi*, ouvrage anonyme en un volume qui fait souvent référence à l'édition *Tianfu* 天復. Cette édition *Tianfu* date de l'époque de Zhaozong des Tang (r. 888-904)[967] ou bien, du début de la dynastie des Shu antérieurs 前蜀, fondée en 901 et qui prend également pour nom d'ère *Tianfu*, entre 901 et 907 (une source indique que Wang Jian 王建 du royaume de Shu loua cette édition), ce qui expliquerait qu'on l'appelle aussi « édition de Shu » (蜀本). Il est donc très probable que le *Yinyi* date d'une période située entre les Cinq dynasties (907-960) et le début de la dynastie Song (fondée en 960).

Les collections *Sibu Congkan* et *Sibu beiyao* reprennent l'édition *Zhiping*, suivies par la *Concordance to the Fayan* (*Fayan zhuzi suoyin*) publiée par l'Université Chinoise de Hong Kong.

En conclusion de ce rapide aperçu de l'histoire de la transmission du *Fayan*, nous voudrions proposer un aperçu de l'importance donnée à ce texte par son principal commentateur en ce qui concerne l'époque moderne, Wang Rongbao 汪榮寶 (1878-1933), qui est également une figure politique ayant traversé la fin de l'empire mandchou, l'établissement et la chute d'un gouvernement républicain en Chine, et finalement l'impuissance face à la montée de la menace militaire japonaise. A sa mort, l'hommage écrit par Zhang Binglin[968] (Taiyan 太炎 : 1869-1935) rappelle sa carrière mouvementée et son étude constante du *Fayan* :

---

[967] Plus précisément, l'ère Tianfu commence en 901 et se termine en 904.

[968] A propos de Zhang Binglin, voir RICHTER Ursula, « La tradition de l'antitraditionalisme dans l'historiographie chinoise », *Extrême-Orient Extrême-Occident* n° 9 (1987), p. 53-88. Zhang Binglin est le principal représentant du courant *guwen* à la fin des Qing, qui s'oppose à un courant *jinwen* représenté par Kang Youwei. Ces deux courants proposent deux interprétations différentes de la tradition confucéenne principalement, mais également deux conceptions différentes de la réforme politique : Le courant *guwen* (ou *hanxue*) commence à se développer à la fin des Ming, notamment par une critique de l'orthodoxie zhuxiste des Song. Le courant *jinwen* et sa redécouverte de la tradition Gongyang apparaît vers la fin du XVIIIème et se développe durant le XIXème. Kang Youwei fit d'abord partie du courant *hanxue* avant de se tourner vers le *jinwen*. En 1891, il publie le *Xinxue weijing kao* 新學偽經考 (examen des faux classiques forgés par les érudits de la dynastie Xin) dans lequel il accuse le bibliographe Liu Xin d'avoir forgé les classiques *guwen* pour soutenir la dynastie Xin. Puis en 1897, dans le *Kongzi gaizhi kao* 孔子改制考 (*Recherches sur Confucius comme réformateur des institutions*), il fait de Confucius l'auteur des six classiques, et un fondateur prophétique sur le modèle de la religion chrétienne. En 1888 (3 ans après la défaite contre la France), Kang Youwei soumet un mémoire au trône prônant une modernisation sur le modèle japonais. Zhang Binglin, formé aux méthodes philologiques du *Hanxue*, pensait qu'une approche impartiale et synthétique des Classiques et des textes anciens comme matériaux, à la manière de Zhang Xuecheng, permettrait en elle-même de sortir de l'historiographie orthodoxe. Fidèle au *guwen*, Zhang Binglin ne voyait en Confucius que le compilateur et le transmetteur des Classiques, et le premier historien de la tradition critique (même si dans certains textes il semble avoir évolué vers une position iconoclaste proche du mouvement 4 mai) et non le roi sans couronne de la tradition du *jinwen*. Il s'opposa ainsi à Kang Youwei qui voulait moderniser le confucianisme en en faisant une religion à la mode occidentale. Puis il tenta de « pluraliser » la définition d'une « essence nationale » en puisant dans diverses traditions (taoïsme, légisme, arts populaires...). Zhang Binglin dans son action politique évolua vers un certain conservatisme : D'abord

« Inscription funéraire pour Monsieur l'ancien Ambassadeur au Japon Wang Rongbao[969]

Wang Rongbao, de nom personnel Gunfu, était originaire de Yuanhe dans la province du Jiangsu. Il était un homme de Wu si l'on considère qu'avec la division administrative établie par la République, Yuanhe fut intégrée à la région de Wu. Sous la dynastie Qing, son défunt père Fengying fut préfet de Changsha sous la dynastie Qing, puis entra dans le gouvernement de la République comme conseiller. Sa défunte mère était madame Zhang. Il était l'aîné de huit enfants. Au moment de sa naissance, sa mère rêva que quelqu'un lui offrait un couteau en corail, aussi fut-il appelé dans son enfance Mengshan [« Rêve de corail »]. A neuf ans, il avait achevé l'étude de tous les classiques. A seize ans il suivit l'enseignement du grand lettré Huang Dinghai, s'entraînant à saisir l'esprit des textes et à connaître les anciennes gloses. Son style d'écriture était pur et classique. Il se voulait l'héritier de Lu Ji[970] et faisait peu de cas du style Jiang-Bao[971]. Parvenu à la majorité, il fut sélectionné comme candidat pour le district de Yuanhe. L'année suivante, il passa l'examen officiel et fut reçu comme fonctionnaire central de septième rang. Il fut nommé au Ministère de la défense.

Il avait 23 ans lorsque les troupes coalisées des huit puissances entrèrent dans la capitale. Il commença à se préoccuper des questions économiques et entra dans la classe spéciale de l'école nationale de Nanyang. Il se rendit en voyage d'études au Japon et entra à l'université de Waseda. [...] il étudia également l'histoire de l'Orient et de l'Occident. À cette époque, le gouvernement des Qing avait perdu le contrôle, et les tenants de la révolution d'un côté, ceux de la monarchie constitutionnelle de l'autre se mirent à batailler, mais ni les uns ni les autres ne voulaient devenir les laquais des Qing, et la plupart s'enfuirent au Japon, où ils eurent des tractations secrètes avec les Russes. Les révolutionnaires organisèrent secrètement une armée républicaine des braves. Wang Rongbao [qui était alors au Japon] participa à ce projet, qui finalement n'aboutit pas. [...] Il entra à nouveau au Ministère de la défense, puis devint membre de l'Assemblée. [...] Il rédigea de nombreuses parties de la Constitution de la fin des Qing. A cette époque, ceux qui revenaient du Japon avaient perdu toute mesure et des discours absurdes circulaient

---

proche du mouvement républicain et de Sun Yat-sen, il se tourna ensuite vers Yuan Shikai. Il finit par rompre avec ce dernier et se retira des affaires politiques.

[969] « Gu zhu Riben Gongshi Wang jun mu zhiming 故駐日本公使汪君墓誌銘 », paru dans *Zhiyan banyuekan*, vol. 8 制言半月刊 第八期.

[970] 陸機 (261-303) : auteur du Wenfu 文賦, premier traité poétique systématique.

[971] 江鮑 : il s'agirait d'un style d'écriture poétique dont l'appellation se réfère aux noms de Jiang Yan 江淹 (444-505) et de Bao Zhao 鮑照 (mort en 466).

aussi bien à la Cour qu'au dehors. Cependant Wang Rongbao restait maître de lui car en vérité on n'a jamais rien obtenu par une agitation effrénée. Au début de l'ère Xuantong, un membre du parti révolutionnaire assassina le *jianguo* Zaili. Arrêté, il encourait la peine de mort, mais Wang obtint par des négociations secrètes qu'il ne fût pas exécuté.

A la fondation de la République en 1911, il devint membre temporaire de l'Assemblée. L'alliance qui existait alors entre le nord et le sud était illusoire. [...] Le Président suprême Yuan Shikai voulait réprimer les opposants par la force. Wang Rongbao comprit alors que [le régime] avait changé, et il demanda à être envoyé à l'étranger. En 1913, il prit ses fonctions d'ambassadeur en Belgique tout en continuant à examiner les questions constitutionnelles. Lorsque la guerre éclata en extrême-occident, il suivit le gouvernement belge dans son exil en France, et fut au courant des diverses tractations entre les pays belligérants. Yuan Shikai qui désirait rétablir le régime impérial invita Wang Rongbao à participer à la rédaction d'un code de lois et l'interrogea également sur l'état de l'opinion publique. Wang Rongbao répondit ceci : « J'ose espérer que Votre Honneur sera un Washington, et non un Napoléon ». Yuan Shikai fut ébranlé par cette réponse. Au même moment, le père de Wang Rongbao écrivit aussi une lettre pour critiquer le système impérial. Yuan Shikai comprit qu'il ne pourrait rallier à sa cause ni le père ni le fils, et les laissa en paix.

En 1918, il devint ambassadeur en Suisse, puis en 1922, ambassadeur au Japon. Depuis l'établissement de la République, c'étaient les relations avec le Japon qui étaient les plus difficiles. Comme il avait étudié au Japon, il connaissait des personnages officiels. On ne sait que peu de choses des diverses tractations secrètes qui eurent lieu durant les dix années de son service. Au printemps de l'année 1931 se préparait l'incident de Mandchourie. Wang Rongbao adressa une lettre au gouvernement pour l'avertir du danger, mais le Ministère des Affaires étrangères considéra qu'il était dans l'erreur. Wang Rongbao suggéra alors d'envoyer un émissaire à Tokyo pour examiner de près cette affaire. Lors du retour de l'émissaire eut lieu l'incident de Wanbaoshan dans la province de Jilin. La population coréenne se souleva violemment. Le ministère envoya Wang Rongbao enquêter sur les faits. Celui-ci rédigea lui-même un document qui décrivait parfaitement le fond de l'affaire. [...] Mais il fut rappelé et moins d'un mois plus tard, les troupes japonaises envahissaient Shenyang. Wang Rongbao était alors à Pékin, et lorsque les dirigeants apprirent les événements, ils le mandèrent en toute hâte. Il exprima avec force la nécessité d'entrer en guerre et dénonça l'erreur tactique qui consistait à retarder la confrontation avec un agresseur. Son conseil ne suscita cependant aucun réveil. La déception de Wang Rongbao fut extrême, et à partir de ce moment-là, il ne discuta plus des affaires de l'Etat. En 1933, il mourut à Pékin.

Wang Rongbao était d'une nature très aimante et filiale. Il avait été brisé par les disparitions successives de sa mère et de son père. Il aimait beaucoup étudier les textes, et alors que ses affaires privées et publiques ne lui laissaient aucun répit, il n'abandonna

jamais son travail d'étude. Il appréciait particulièrement le *Fayan* de Yang Xiong, qu'il considérait comme le plus grand lettré de la dynastie Han. Dans sa jeunesse, il avait composé un commentaire (*shuzheng*) pour le *Fayan*. Il l'améliora de nombreuses fois et arrêta une version définitive dix-huit jours avant sa mort. Son accomplissement littéraire, aussi bien que sa profonde connaissance de la configuration des relations internationales, en font l'égal d'un Lu *taizhong* [?] et d'un Deng Bomiao [héros de l'époque des Trois royaumes ?]. Quel dommage que les temps lui fussent contraires ! Wang Rongbao était si près d'accomplir ce dont parle Confucius : « Celui dont les parents louent la piété filiale, qui dans ses missions n'a jamais failli [LY XIII, 20], et qui se cultive par le rituel et la musique » !

Il fut enterré en 1934. Yan Xi et ses frères me demandèrent d'écrire son inscription funéraire. J'ai connu Wang Rongbao dans sa jeunesse, et par la suite nous nous sommes souvent rencontrés à la capitale. Quand nous parlions de littérature, notre entente était très profonde. Son frère cadet a également étudié avec moi. J'ai écrit autrefois l'inscription funéraire de son père. À présent je suis vieux, et c'est pour lui que j'écris, non pas en raison de nos liens anciens, mais parce que sa façon d'agir comme celle de son père ne doivent pas être oubliées. Voici le texte de l'inscription :

Gunfu, hélas !
Orné au dehors et inflexible au dedans
Par son pinceau précieux et sa participation aux affaires
Quel respect n'a-t-il pas suscité !
Le grand flot rugissant
N'a pas tordu ses écailles
Face à une situation
Son activité s'étendait par le *wen*.
Alors qu'elles ne rencontraient que des oreilles négligeantes
Ses paroles restaient sincères.
Se retirant et revenant à son premier engagement
Il mit en ordre les anciennes connaissances
Dont le goût ne se dissipa jamais pour lui.
Nature de dragon refusant la conformité,
Hélas ! Il étudia Yang Xiong,
Et il agit à la manière de Yang Xiong
Comment dire cela ? »

君諱榮寶，字袞甫，江蘇元和人。民國興省元和入吳，故為吳人。考諱鳳瀛，清長沙知府，入民國充總統府顧問。妣張太夫人。昆弟八人，君其適長也。生時太夫人夢人授以珊瑚翦刀，故小字夢珊雲。九歲畢羣經。十六歲從大儒定海黃先生游，研精故訓。為文夷猶清典，自以上嗣陸機，視江鮑蔑如也。弱冠，選元和縣拔貢生。逾年，朝考，除七品小京官。籤分兵部。八國聯軍入京師，君年二十三矣。始有濟物志。赴南洋公學為特班生。旅遊學日本，入早稻田大學。及慶應義塾，治東西洋歷史。旁(・)逮政法。於是清政不綱。主革命及君主立憲者，坌起相競，而皆不為清廷所畜，多亡命日本。會日本與俄羅斯有違言。主革命者，陰部署國民義勇軍。有所規畫。君與焉，事既不就。謠諑達京輔。復返官兵部。絫遷民政部參議。充資政院議員。清末憲法，君屬草為多。是時遊學日本歸者。除調甚驟。朝野多異言。而君束修自敕。實未嘗以奔走獲也。宣統初，革命黨人謀殺監國載灃。捕得將置極刑。君陰左右之。得毋死。民國元年，復被舉臨時參議院議員。時南北假合。所在薛暴。大總統袁公欲以力蹂定之。君知有變，乞外任。三年出充駐比利時公使，兼攷察憲法。遠西戰起，從比利時政府遷法蘭西 。密疏列國從衡情勢以聞。袁公欲就帝制，召君欲屬以法制。且問物論異同。君遽應曰：願公為華盛頓。不願公為拏坡侖也。袁公大沮。時長沙君亦上書駁異帝制。袁公知君父子終不為用。即遣還。七年，徙駐瑞士公使。十一年，徙駐日本公使。民國以來，邦交獨日本最劇。君故學於日本，識其士大夫。奉使十年，悉得其陰謀牙蘗。二十年春，東三省難將作。君上書告變。外交部以為妄。君請遣使赴東京覈實。使者歸，而吉林萬寶山事起。韓人暴變。部令君行視。君親歷撫諭。盡得其實。方具草陳覆。遽罷君歸。未一月，日本兵陷瀋陽。君時在北平。主者聞變，倉黃招君議。君力言宜戰，斥遷廷避寇為非計。不省。君憤甚。自是不復論國家事。君平生遇人坦易，鬻鬻似無能者。及遇變，鉤校敵情，動應機括，而兩為當事所拒。聞故四川督軍陳宧言：「今日之敗，坐樞府非其人。誠得中材。折衝尊俎但袞甫當之有餘矣。」宧智謀士也，其重君如此。二十二年七月，卒于北平。配黃夫人，子延熙。駐義大利代辦公使，出為君從兄後。次懋熙，次孝熙，次績熙，次重熙，女子子二，長適中山鄭氏。君天性孝友。先後遭張太夫人及長沙君憂，皆哀毀骨立，幾不勝喪。既善文辭。雖公私・・未嘗廢筆札。尤好楊子法言，以為漢儒冠冕。少即為之・證。後凡數易稾。及寫定。距君卒十八日耳。以君文章之美。而又諦審國交形勢。蓋陸太中鄧伯苗之儕。惜乎所遭。非其時也。孔子云。宗族稱孝。使不辱命。文之以禮樂。如君庶幾近之歟 !二十三年某月葬於某。延熙等奉狀求為銘。余識君在少狀時。後在北都數相見。論文學甚相中。君弟東又從餘學。曩長沙君之殁。余為銘之。今老矣。而又銘君。非以為故舊私。以君父子之行誠有不可諼者也。

銘曰：

噫乎衮甫。外彪中罭。珥筆從事。何其敬若。大號渙矣。不扳其鱗。專對之選。行遠以文。伏寇西闕。窺我廣員。制變在速。驅以救焚。何聽之藐藐。而言猶諄諄。退反初服。理其舊聞。餘感未絕。龍性匪馴。噫!其學也子雲。其行也子雲。何足以云。

D. Texte du *Fayan* avec indication des variantes

Dans le texte original, seuls les chapitres sont numérotés et non les différents passages. La division de ces derniers est en général assez claire, la plupart des passages formant une unité du point de vue du sens. A cela s'ajoutent les indications données par ce que nous pouvons considérer comme des signes typographiques, à savoir « [je] dis » 曰 et « quelqu'un dit » 或曰. Dans quelques cas rares où il peut y avoir un doute quant au caractère indépendant de tel passage par rapport au précédent, nous avons retenu la solution proposée par Wang Rongbao.

La ponctuation suit celle de Chen Zhongfu 陳仲夫 qui a supervisé la réédition du *Fayan yishu* pour la Zhonghua shuju. Nous indiquons en note la ponctuation proposée par le *Fayan zhuzi suoyin* 法言逐字索引 (Hong Kong : Commercial Press, 1995, désigné plus loin par « concordance ») lorsque celle-ci s'écartait de manière significative de celle de Chen Zhongfu. Dans certains cas précis où notre traduction s'écarte de ces deux ponctuations, nous indiquons notre propre ponctuation dans les notes à la traduction.

Les variantes présentées en notes sont tirées principalement des deux éditions *Zhiping* 治平 et *Shidetang* 世德堂. Sauf indication supplémentaire, lorsque la variante en note provient du *Shidetang*, cela implique que nous retenons la version *Zhiping* et inversement. Nous indiquons également les principales gloses sur lesquelles nous nous sommes appuyée pour la traduction. Les détails sur les différentes éditions et commentaires sont donnés dans l'annexe précédente.

揚雄

法言

Chapitre I 學行卷第一

[1] 學行之，上也；言之，次也；教人，又其次也；咸無焉，為眾人。

[2] 或曰：「人羨久生，將以學也，可謂好學已乎？」曰：「未之好也，學不羨。」

[3] 天之道不在仲尼乎？仲尼駕說者也，不在茲儒乎 ？[972] 如將復駕其所說 ， 則莫若使諸儒金口而木舌。

[4] 或曰： 「學無益也 ，如質何 ？ 」 曰 ：「未之思矣 [973]。夫有刀者礱諸 ， 有玉者錯諸， 不礱不錯， 焉攸用 ？礱而錯諸， 質在其中矣 。否則毀 。」

[5] 螟蛉[974]之子殪，而逢蜾蠃祝之曰 ： 「類我 ， 類我 。」久則肖之矣 。速哉 ！ 七十子之肖仲尼也 。

[6] 學以治[975]之 ，思以精之，朋友以磨之，名譽以崇之 ，不倦以終之， 可謂好學也已矣 。

[7] 孔子習周公者也，顏淵習孔子者也 ，羿、逢蒙[976]分其弓， 良捨其策，般投其斧而習諸，孰曰非也 ？ 或曰：「此名也，彼名也，處一焉而已矣。」曰 ：「 川有瀆 ，山有嶽 ，高而且大者 ，眾人所能踰也 [977]。 」

[8] 或問：「世言鑄金 ，金可鑄與 ？ 」曰：「吾聞覿君子者 ， 問鑄人， 不問鑄 金 。」或曰：「人可鑄與？」曰：「孔子鑄顏淵矣 。」或人踧爾曰：「旨哉 ！問鑄金，得鑄人 。 」

[9] 學者 ，所以修性也。視、聽、言、貌、思，性所有也。學則正，否則邪。

[10] 師哉 ！師哉 ！桐子之命也。務學不如務求師。師者，人之模範也。模不模，範不範，為不少矣。

[11] 一鬨之市，不勝異意焉，一卷之書，不勝異說焉。一鬨之市，必立之平；一卷之書，必立之師。

[12] 習乎習！以習非之勝是也[978]，況習是之勝非乎？於戲！學者審其是而已矣。或曰：「焉知是而習之？」曰：「視日月而知眾星之蔑也，仰聖人而知眾說之小也 。」

---

[972] Dans la traduction nous avons opté pour la ponctuation suivante : 仲尼駕說者也。不在茲儒乎 ？

[973] Shidetang : 未之思也.

[974] Nous donnons ici 蛉 qui est la caractère donné dans les éditions actuelles du Classique des Odes. Mais le caractère utilisé dans le FY est le caractère rare [虫+靈].

[975] Wang Rongbao propose de lire 學以始之.

[976] Shidetang : 逢蒙

[977] Zhiping : 眾人所不能踰也.

[13] 學之為王者事，其已久矣。堯、舜、禹、湯、文、武汲汲，仲尼皇皇，其已久矣。

[14] 或問「進」。曰：「水。」或曰：「為其不捨晝夜與？」曰：「有是哉！滿而後漸者，其水乎？」或問「鴻漸」。曰：「非其往不往，非其居不居，漸猶水乎！」「請問木漸」。曰：「止於下而漸於上者，其木也哉！亦猶水而已矣。」

[15] 吾未見斧藻其德[979]若斧藻其棄者也。

[16] 鳥獸觸其情者也，眾人則異乎！賢人則異眾人矣，聖人則異賢人矣。禮義之作，有以矣夫。人而不學，雖無憂，如禽何？

[17] 學者，所以求為君子也。求而不得者有矣[980]，夫未有不求而得之者也。

[18] 睎驥之馬，亦驥之乘也。睎顏之人，亦顏之徒也。或曰：「顏徒易乎？」曰[981]：「睎之則是。」曰：「昔顏嘗睎夫子矣，正考甫嘗[982]睎尹吉甫矣，公子奚斯嘗睎正考甫矣。不欲睎[983]則已矣，如欲睎，孰禦焉？」

[19] 或曰：「書與經同，而世不尚，治之可乎？」曰：「可。」或人啞爾笑曰：「須以發策決科。」曰：「大人之學也，為道；小人之學也，為利[984]。子為道乎？為利乎？」或曰：「耕不穫，獵不饗，耕獵乎？」曰：「耕道而得道，獵德而得德，是穫饗已[985]，吾不覩參、辰之相比也。」是以君子貴遷善。遷善者[986]，聖人之徒與！百川學海，而至於海；丘陵學山，不至於山[987]，是故惡夫畫也。

[20] 頻頻之黨，甚於鬻斯，亦賊夫糧食而已矣。朋而不心，面朋也；友而不心，面友也。

[21] 或謂子之治產，不如丹圭之富。曰：「吾聞先生相與言，則以仁與義；市井相與言，則以財與利。如其富！如其富！」或曰：「先生生無以養也，死無以葬也[988]，如之何？」曰：「以其所以養，養之至也；以其所以葬[989]，葬之至也。」

[22] 或曰：「猗頓之富以為孝，不亦至乎？顏其餒矣！」曰：「彼以其粗，顏以其精； 彼以其回，顏以其貞。顏其劣乎？顏其劣乎？」

---

978 Zhiping : 以習非之勝是.
979 Zhiping : 吾未見好斧藻其德.
980 Wang Rongbao lit 求而不得者有矣夫. La ponctuation de Chen Zhongfu que nous suivons ici s'écarte de cette lecture.
981 Ce 曰 n'apparaît pas dans l'édition Shidetang.
982 Shidetang : 嘗 est remplacé par 常.
983 Shidetang : 如不欲睎
984 Shidetang :大人之學，為道也；小人之學，為利也。
985 Shidetang : 是穫饗也
986 Shidetang : 遷善也者
987 Shidetang : 而不至於山
988 Shidetang : 生無以養，死無以養。
989 Zhiping : 以其所葬。Sur la base de cette édition, Qin Enfu corrige la phrase qui précède : 以其所養。Mais il nous semble particulièrement important de conserver la structure 其所以, qui réapparaît au passage 23 du même chapitre, toujours pour désigner la démarche de Yan Hui.

[23] 或曰：「使我紆朱懷金，其樂可量也[990]。」曰：「紆朱懷金者之樂，不如顏氏子之樂。顏氏子之樂也，內；紆朱懷金者之樂也，外。」或曰：「請問屢空之內。」曰：「顏不孔，雖得天下不足以為樂。」「然亦有苦乎？」曰：「顏苦孔之卓之至也。」或人瞿然曰：「茲苦也，祇其所以為樂也與！」

[24] 曰 ：「有教立道，無止[991]仲尼；有學術[992]業，無止顏淵。」或曰：「立道，仲尼不可為思矣。術業，顏淵不可為力矣。」曰：「未之思也，孰禦焉 ？」

Chapitre II 吾子卷第二

[1] 或問「吾子少而好賦」。曰：「然。童子彫蟲篆刻。」俄而，曰：「壯夫不為也。」或曰：「賦可以諷乎？」曰：「諷乎！諷則已，不已，吾恐不免於勸也 。」或曰：「霧縠之組麗。」曰：「女工之蠹矣。」劍客論曰：「劍可以愛身。」曰：「猙犴使人多禮乎？」

[2] 或問：「景差、唐勒、宋玉、枚乘之賦也，益乎？」曰：「必也淫[993]。」「淫、則奈何 ?[994]」曰：「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。如孔氏之門用賦也，則賈誼升堂，相如入室矣。如其不用何？」

[3] 或問「蒼蠅紅、紫」。曰：「明視。」問「鄭、衛之似」。曰：「聰聽。」或曰：「朱、曠不世，如之何？」曰：「亦精之而已矣。」

[4] 或問：「交五聲、十二律也，或雅，或鄭，何也？」曰：「中正則雅，多哇則鄭。」請問「本」。曰：「黃鍾[995]以生之，中正以平之，確乎，鄭、衛不能入也！」

[5] 或曰：「女有色，書亦有色乎？」曰：「有。女惡華丹之亂窈窕也，書惡淫辭之淈法度也。」

[6] 或問：「屈原智乎？」
曰：「 如玉如**瑩**
爰變丹**青**。
如其智！如其智！」

[7] 或問：「君子尚辭乎？」曰：「君子事之為尚。事勝辭則伉[996]，辭勝事則賦，事、辭稱則經[997]。足言足容[998]，德之藻矣。」

---

990 Zhiping : 其樂不可量已.
991 Zhiping et Shidetang donnent toutes deux 無心. Cette variante est corrigée par Wang Rongbao sur la base du *Yin yi* qui cite l'ancienne édition Tianfu 天復.
992 Yu Yue lit : 述.
993 Wang Rongbao propose de lire cette phrase : 淫，必也則. Nous suivons cette proposition dans la traduction.
994 La concordance ponctue ainsi : 淫，則奈何?
995 Shidetang : 黃鐘.
996 Glosé par 炕.
997 Zhiping : 事事辭稱則經。Selon Qin Enfu, il s'agit d'une répétition fautive.
998 Yu Yue lit : 足用.

[8] 或問：「公孫龍詭辭數萬以為法，法與？」曰：「斲木為棊，挩[999]革為鞠，亦皆有法焉。不合乎先王之法者，君子不法也。」

[9] 觀書者譬諸觀山及水，升東嶽[1000]而知眾山之邐迤[1001]也，況介丘乎？浮滄海而知江河之惡沱也，況枯澤乎？舍舟航而濟乎瀆者，末矣；舍五經而濟乎道者，末矣。棄常珍而咤乎異饌者，惡覩其識味也。委大聖而好乎諸子者，惡覩其識道也。

[10] 山徑[1002]之蹊，不可勝由矣；向牆之戶，不可勝入矣。曰：「惡入。」曰：「孔氏。孔氏者，戶也。」曰：「子戶乎？」曰：「戶哉！戶哉！吾獨有不戶者矣。」

[11] 或欲學蒼頡、史篇。曰：「史乎！史乎！愈於妄闕也。」

[12] 或曰：「有人焉，自[1003]雲姓孔，而字仲尼。入其門，升其堂，伏其幾，襲其裳，則可謂仲尼乎？」曰：「其文是也，其質非也。」「敢問質。」曰：「羊質而虎皮，見草而說[1004]，見豺而戰，忘其皮之虎矣[1005]。」

[13] 聖人虎別，其文炳也。君子豹別，其文蔚也。辯人貍別，其文萃也。貍變則豹，豹變則虎。

[14] 好書而不要諸仲尼，書肆也。好說而不要諸仲尼，說鈴也。君子言也無擇，聽也無淫。擇則亂，淫則辟。述正道而稍邪哆者有矣，未有述邪哆而稍正也。

[15] 孔子之道，其較且易也！或曰：「童而習之，白紛如也，何其較且易？」曰：「謂其不姦姦，不詐詐也。如姦姦而詐詐，雖有耳目，焉得而正諸？」

[16] 多聞則守之以約，多見則守之以卓。寡聞則無約也，寡見則無卓也。

[17] 綠衣三百，色[1006]如之何矣？紵絮三千，寒如之何矣？

[18] 君子之道有四易：簡而易用也 ；要而易守也； 炳而易見也；法而易言也[1007]。

[19] 震風陵[1008]雨，然後知夏屋之為帡幪也；虐政虐世，然後知聖人之為郛郭也。

---

[999] Zhiping et Shidetang : 梡. La correction par 挩 est faite par Wang Rongbao sur la base du commentaire de Sima Guang .

[1000] Zhiping : 嶽

[1001] Zhiping et Shidetang : 岠崣. La correction par 邐迤 est faite par Wang Rongbao sur la base du commentaire de Sima Guang qui indique que l'expression 邐迤 se trouve dans les éditions de Song Xian et de Wu Mi.

[1002] Nous avons mis ici 徑 pour le caractère rare [山+巠].

[1003] Zhiping : 曰。 Selon Qin Enfu, 曰 est mis pour 自.

[1004] Dans l'édition Tianfu, citée par le *Yin yi* : 見羊而悅

[1005] Shidetang : 也

[1006] La concordance, sur la base des notes philologiques de Liu Shipei, corrige par 炎.

[1007] La concordance propose une autre ponctuation : 簡而易，用也 etc.

[1008] Shidetang : 淩

[20] 古者楊[1009]、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。後之塞路者有矣，竊自比於孟子。

[21] 或曰：「人各是其所是，而非其所非，將誰使正之？」曰：「萬物紛錯則懸諸天，眾言淆亂則折諸聖。」或曰：「惡覩乎聖而折諸？」曰：「在則人，亡則書，其統一也。」

Chapitre III 修身卷第三

[1] 修身以為弓，矯思以為矢，立義以為的，奠而後發，發必中矣。

[2] 人之性也，善惡混。修其善則為善人，修其惡則為惡人。氣也者，所以適善惡之馬也與？

[3] 或曰：「孔子之事多矣，不用，則亦勤且憂乎？」曰：「聖人樂天知命， 樂天則不勤，知命則不憂。」

[4] 或問「銘」。曰：「銘哉！銘哉！有意於慎也。」

[5] 聖人之辭，可為也；使人信之，所不可為也[1010]。是以君子彊學而力行。

[6] 珍其貨而後市，修其身而後交，善其謀而後動成道也。

[7] 君子之所慎言禮書。

[8] 上交不諂，下交不驕，則可以有為矣。或曰：「君子自守，奚其交？」 曰：「天地交，萬物生；人道交，功勳成，奚其守？」

[9] 好大而不為，大不大矣；好高而不為，高不高矣。

[10] 仰天庭而知天下之居卑也哉！

[11] 公儀子、董仲舒之才之邵也，使見善不**明**，用心不**剛**，儔克爾 ？

[12] 或問「仁、義、禮、智、信之用」。曰：「仁，宅也。義，路也。禮，服也。智，燭也。信，符也。處宅，由路，正服，明燭，執符，君子不動，動斯得矣。」

[13] 有意哉！孟子曰：「夫有意而不至者有矣，未有無意而至者也。」

[14] 或問「治己」。曰：「治己以仲尼。」或曰：「治己以仲尼，仲尼奚寡也！」曰：「率馬以驥，不亦可乎？」或曰：「田圃[1011]田者，莠喬喬；思遠人者， 心忉忉。」曰：「日有光，月有明。三年不目日，視必盲；三年不目月，精必矇。熒魂曠枯，糟莘曠沈，擿埴索塗，冥行而已矣。」

[1009] Zhiping : 揚

[1010] Tianfu : 可為也使人信之，不可為也使人敬之.

[1011] Shidetang : 甫.

[15] 或問：「何如斯謂之人？」曰：「取四重，去四輕，則可謂之人。」曰：「何謂四重？」曰：「重言，重行，重貌，重好。言重則有法，行重則有德，貌重則有威，好重則有觀。」「敢問四輕。」曰：「言輕則招憂，行輕則招辜，貌輕則招辱，好輕則招淫。」

[16] 禮多儀。或曰：「日昃不食肉，肉必乾；日昃不飲酒，酒必酸。賓主百拜而酒三行，不已華乎？」曰：「實無華則野，華無實則賈[1012]，華實副則禮。」

[17] 山雌之肥，其意得乎？或曰：「回之簞瓢，臞如之何？」曰：「明明在上，百官牛羊，亦山雌也；闇闇在上，簞瓢捽[1013]茹，亦山雌也，何其臞？千鈞之輕，烏獲力也；簞瓢之樂，顏氏德也。」

[18] 或問：「犁牛之鞹與玄騂之鞹有以異乎？」曰：「同。」「然則何以不犁也？」曰：「將致孝乎鬼神，不敢以其犁也。如刲羊刺豕，罷賓犒師，惡在犁不犁也！」

[19] 有德者好問聖人。或曰：「魯人鮮德，奚其好問仲尼也？」曰：「魯未能好問仲尼故也。如好問仲尼，則魯作東周矣。」

[20] 或問：「人有倚孔子之牆，弦鄭、衛之聲，誦韓、莊之書，則引諸門乎？」曰：「在夷貉則引之，倚門牆則麾之，惜乎衣未成而轉為裳也。」

[21] 聖人耳不順乎非，口不肆乎善；賢者耳擇、口擇；眾人無擇焉。或問「眾人」。曰：「富貴生。」「賢者」。曰：「義。」「聖人」。曰：「神。」觀乎賢人，則見眾人；觀乎聖人，則見賢人；觀乎天地，則見聖人。天下有三好：眾人好己從，賢人好己正，聖人好己師。天下有三檢：眾人用家檢，賢人用國 檢 ， 聖人用天下檢。天下有三門：由於情欲，入自禽門；由於禮義，入自人門；由於獨智，入自聖門。

[22] 或問：「士何如斯可以禔身？」曰：「其為中也弘深，其為外也肅括，則可以禔身矣。」

[23] 君子微慎厥德，悔吝不至，何元□之有？

[24] 上士之耳訓乎德，下士之耳順乎己。

[25] 言不慙、行不恥者，孔子憚焉。

Chapitre IV 問道卷第四

[1] 或問「道」。曰：「道也者，通也，無不通也。」或曰：「可以適它[1014]與？」曰：「適堯、舜、文王者為正道，非堯、舜、文王者為它道，君子正而不它。」

[1012] Shidetang : 史.
[1013] Yu Yue propose de lire 捽 par 啐.
[1014] Shidetang : 他. *Idem* pour les deux occurrences suivantes.

[2] 或問「道」。曰：「道若塗若川，車航混混，不捨晝夜。」或曰：「焉得直道而由諸？」曰：「塗雖曲而通諸夏則由諸，川雖曲而通諸海則由諸。」或曰[1015]：「事雖曲而通諸聖則由諸乎？」

[3] 道、德、仁、義、禮，譬諸身乎？ 夫道以導之，德以得之，仁以人之，義以宜之，禮以體之，天也。合則渾，離則散，一人而兼統四體者，其身全乎！

[4] 或問「德表」。曰：「莫知，作上作下。[1016]」請問「禮[1017]莫知」。曰：「行禮於彼，而民得於此，奚其知！」或曰：「孰若無禮而德？」曰：「禮，體也。人而無禮，焉以為德？」

[5] 或問「天」。曰：「吾於天與，見無為之為矣！」或問：「雕刻眾形者匪天與？」曰：「以其不雕刻也。如物刻而雕之[1018]，焉得力而給諸？」

[6] 老子之言道德，吾有取焉耳。及搥提仁義，絕滅禮學，吾無取焉耳。

[7] 吾焉開明哉？惟聖人為可以開明，它則苓。大哉，聖人言之至也！開之，廓然見四海；閉之，閘然不睹牆之裡。

[8] 聖人之言，似於水火。或問「水火」。曰：「水，測之而益深，窮之而益遠；火，用之而彌明，宿之而彌壯。」

[9] 允治天下，不待禮文與五教，則吾以黃帝、堯、舜為疣贅。

[10] 或曰：「太上無法而治，法非所以為治也。」曰：「鴻荒之世，聖人惡之，是以法始乎伏犧，而成乎堯。匪伏匪堯，禮義哨哨，聖人不取也。」

[11] 或問：「八荒之禮，禮也，樂也，孰是？」曰：「殷之以中國。」或曰：「孰為中國？」曰：「五政之所加，七賦之所養，中於天地者，為中國。過此而往者，人也哉。」

[12] 聖人之治天下也，礙諸以禮樂。無則禽，異則貉。吾見諸子之小禮樂也，不見聖人之小禮樂也。孰有書不由筆，言不由舌？吾見天常為帝王之筆、舌也。

[13] 智也者，知也。夫智用不用，益不益，則不贅虧矣。

[14] 深知器械、舟車、宮室之為，則禮由已[1019]。

[15] 或問「大聲」。
曰：「非雷非**霆**，
隱隱耾**耾**[1020]，
久而愈**盈**，
尸諸**聖**。」

[1015] Selon l'édition Tianfu telle que rapportée par le *Yinyi*, ce dernier 或曰 serait une interpolation.
[1016] Cette ponctuation n'est pas celle proposée par Wang Rongbao, qui lit le texte ainsi : 莫之作，上作下.
[1017] Selon l'édition Tianfu telle que rapportée par le *Yinyi*, 禮 serait interpolé.
[1018] TPYL : 物物刻而雕之.
[1019] Song Xian, Wu Mi et Sima Guang lisent : 則禮由己. *Yinyi* : 則禮由也.
[1020] Song Xian, Wu Mi et Sima Guang lisent : 弦.

[16] 或問：「道有因無因乎？」曰：「可則因，否則革。」

[17] 或問「無為」。曰：「奚為哉？在昔虞、夏襲堯之爵，行堯之道，法度彰，禮樂著，垂拱而視天下民[1021]之阜也，無為矣。紹桀之後，纂紂之餘，法度廢，禮樂虧，安坐而視天下民之死，無為乎？」

[18] 或問[1022]：「太古塗[1023]民耳目，惟其見也聞也。見則難蔽，聞則難塞。」。曰：「天之肇降生民，使其目見耳聞，是以視之禮，聽之樂。如視不禮，聽不樂，雖有民，焉得而塗諸？」

[19] 或問「新敝」。曰：「新則襲之，敝則益損[1024]之。」

[20] 或問：「太古德懷不禮懷，嬰兒慕，駒犢從，焉以禮？」曰：「嬰、犢乎！嬰、犢母懷不父懷。母懷，愛也；父懷，敬也。獨母而不父，未若父母之懿也。」

[21] 狙詐之家曰：「狙詐之計，不戰而屈人兵，堯、舜也[1025]。」曰：「不戰而屈人兵，堯、舜也。沾[1026]項漸襟，堯、舜乎？衒玉而賈石者，其狙詐乎！」或問：「狙詐與亡孰愈？」曰：「亡愈。」或曰：「子將六師，則誰使？」曰：「禦得其道，則天下狙詐咸作使；禦失其道，則天下狙詐咸作敵。故有天下者，審其禦而已矣。」或問：「威震諸侯，須於征與狙詐之力也，如其亡？」曰：「威震諸侯須於狙詐，可也。未若威震諸侯而不須狙詐也。」或曰：「無狙詐，將何以征乎？」曰：「縱不得不征，不有司馬法乎？何必狙詐乎！」

[22] 申、韓之術，不仁之至矣，若何牛羊之用人也？若牛羊用人，則狐狸、螻螘不腠臘也與？或曰：「刀不利，筆不銛，而獨加諸砥，不亦可乎？」曰：「人砥，則秦尚矣。」

[23] 或曰：「刑名非道邪？何自然也？[1027]」曰：「何必刑名？圍棋、擊劍、反目、眩形[1028]，亦皆自然也。由其大也，作正道；由其小者，作奸道。」

[24] 或曰：「申、韓之法非法與？」曰：「法者，謂唐、虞、成周之法也。如申、韓！如申、韓！」

[25] 莊周、申、韓不乖寡聖人而漸諸篇，則顏氏之子、閔氏之孫其如台。

[26] 或曰：「莊周有取乎？」曰：「少欲。」「鄒衍有取乎？」曰：「自持。至周罔君臣之義，衍無知於天地之間，雖鄰不覿也。」

1021 Shidetang : 天民. *Idem* pour l'occurrence suivante.
1022 Shidetang : 或曰.
1023 Yu Yue lit : [度+支].
1024 Shidetang : 損益.
1025 Selon le *Yinyi*, l'édition Tianfu ne comporte pas la dernière section de phrase (堯、舜也).
1026 Shidetang : 霑.
1027 Shidetang : 何自然矣.
1028 *Yinyi* : 反自眩形 ; variante retenue par Sima Guang, qui interprète ainsi : 反身眩刑.

Chapitre V 問神卷第五

[1] 或問「神」。曰：「心。」「請問之[1029]。」曰：「潛天而天，潛地而地。天地，神明而不測者也。心之潛也，猶將測之，況於人乎？況於事倫乎？」「敢問潛心於聖。」曰：「昔乎[1030]，仲尼潛心於文王矣，達之。顏淵亦潛心於仲尼矣，未達一間耳。神在所潛而已矣。」

[2] 天神天明，照知四方。 天精天粹，萬物作類。

[3] 人心其神矣乎！操則存，舍[1031]則亡。能常操而存者，其惟聖人乎！

[4] 聖人存神索至，成天下之大順，致天下之大利，和同天人之際，使之無間也。

[5] 龍蟠於泥，蚖其肆矣。蚖哉，蚖哉，惡覩龍之志也與！或曰：「龍必欲飛天乎？」曰：「時飛則飛，時潛則潛，既飛且潛。食其不妄，形其不可得而制也與！」曰：「聖人不制，則何為乎羑裡？」曰：「龍以不制為龍，聖人以不手為聖人。」

[6] 或曰：「經可損益與？」曰：「易始八卦，而文王六十四，其益可知也。詩、書、禮、春秋，或因或作，而成於仲尼，其益可知也。故夫道非天然，應時而造者，損益可知也。」

[7] 或曰：「易損其一也，雖憃知闕焉。至書之不備過半矣，而習者不知。惜乎！書序之不如易也。」曰：「彼數也，可數焉，故也。如書序，雖孔子末如之何矣。」

[8] 昔之說書者，序以百，而酒誥之篇俄空焉。今亡夫。

[9] 虞、夏之書渾渾爾，商書灝灝爾，周書噩噩爾。下周者，其書譙[1032]乎！

[10] 或問：「聖人之經不可使易知與？」曰：「不可。天俄而可度，則其覆物也淺矣；地俄而可測，則其載物也薄矣。大哉！天地之為萬物郭，五經之為眾說郛。」

[11] 或問：「聖人之作事，不能昭若日月乎？何後世之訾訾[1033]也！」曰：「瞽曠能默，瞽曠不能齊不齊之耳；狄牙能喊，狄牙不能齊不齊之口。」

[12] 君子之言幽必有驗乎明，遠必有驗乎近，大必有驗乎小，微必有驗乎著。無驗而言之謂妄。君子妄乎？不妄。

[13] 言不能達其心，書不能達其言，難矣哉！惟聖人得言之解，得書之體，白日以照之，江、河以滌之，灝灝乎其莫之禦也！面相之，辭相適，捨中心之所欲，通諸人之嚍嚍者，莫如言。彌綸天下之事，記久明遠，著古昔之□□，傳千里之恣恣者，莫如書。故言，心聲也；書，心畫也。書有文質，言有史野，二者之來，皆由於心。聲畫形，君子小人見矣。聲畫者，君子小人之所以動情乎？

[1029] Selon le *Yinyi*, l'édition Tianfu donne : 請聞之.

[1030] Shidetang : 昔.

[1031] Shidetang : 捨.

[1032] Le *Yinyi* indique l'existence d'une variante (誰) dans les éditions courantes, qu'il corrige sur la base d'une édition ancienne. Sima Guang conserve la version courante.

[1033] Song Xian et Wu Mi donnent : 闇闇

[14] 聖人之辭渾渾若川。順則便，逆則否者，其惟川乎！

[15] 或曰：「仲尼聖者與？何不能居世也，曾范、蔡之不若！」曰：「聖人者范、蔡乎？若范、蔡，其如聖何？」

[16] 或曰：「淮南、太史公者，其多知與？曷其雜也！」曰：「雜乎雜！人病以多知為雜，惟聖人為不雜。」

[17] 書不經，非書也；言不經，非言也。言、書不經，多多贅矣。

[18] 或曰：「述而不作，玄何以作？」曰：「其事則述，其書則作。」

[19] 育而不苗者，吾家之童烏乎！九齡而與我玄文。

[20] 或曰：「玄何為？」曰：「為仁義。」曰：「孰不為仁？孰不為義？」曰：「勿雜也而已矣。」

[21] 或問「經之艱易」。曰：「存亡。」或人不諭。曰：「其人存則易，亡則艱。延陵季子之於樂也，其庶矣乎！如樂弛，雖箾末如之何矣。如周之禮樂庶事之備也，每可以為不難矣。如秦之禮樂庶事之不備也，每可以為難矣。」

[22] 衣而不裳，未知其可也；裳而不衣，未知其可也。衣裳，其順矣乎！

[23] 或問「文」。曰：「訓。」問「武」。曰：「克。」未達。曰：「事得其序之謂訓，勝己之私之謂克。」

[24] 為之而行，動之而光者，其德乎！或曰：「知德者鮮，何其光？」曰：「我知，為之；不我知，亦為之，厥光大矣。必我知而為之，光亦小矣。」

[25] 或曰：「君子病沒世而無名，盍勢諸名卿，可幾也。」曰：「君子德名為幾。梁、齊、趙、楚之君非不富且貴也，惡乎成名？穀口鄭子真，不屈其志，而耕乎巖石之下，名振於京師[1034]。豈其卿！豈其卿！」

[26] 或問「人」。曰：「艱知也。」曰：「焉難？」曰：「太山之與蟓垤，江、河之與行潦，非難也，大聖之與大佞，難也。烏呼！能別似者[1035]為無難。」

[27] 或問：「鄒、莊有取乎？」曰：「德則取，愆則否。」「何謂德、愆？」曰：「言天、地、人經，德也。否，愆也。愆語，君子不出諸口。」

[1034] Zhiping : 名震於京師. Qin Enfu corrige 震 par 振 sur la base du *Yinyi*.
[1035] Shidetang : 能參以似.

Chapitre VI 問明第六

[1] 或問「明」。曰：「微。」或曰：「微何如其明也？」曰：「微而見之，明其諟乎？」

[2] 聰明其至矣乎？不聰，實無耳也；不明，實無目也。敢問大聰明。曰：「眩眩[1036]乎！惟天為聰，惟天為明。夫能高其目而下其耳者，匪天也夫？」

[3] 或問[1037]：「小每知之，可謂師乎？」曰：「是何師與！是何師與！天下小事為不少矣，每知之，是謂師乎？師之貴也，知大知也。小知之師，亦賤矣。」

[4] 孟子疾過我門而不入我室。或曰：「亦有疾乎？」曰：「摭我華而不食我實。」

[5] 或謂「仲尼事彌其年，蓋天勞諸病矣夫」？曰：「天非獨勞仲尼，亦自勞也。天病乎哉？天樂天，聖樂聖。」

[6] 或問：「鳥有鳳，獸有麟，鳥、獸皆可鳳、麟乎？」曰：「群鳥之於鳳也，群獸之於麟也，形性。豈群人之於聖乎？」

[7] 或曰：「甚矣！聖道無益於庸也。聖讀而庸行，盍去諸？」曰：「甚矣！子之不達也。聖讀而庸行，猶有聞焉。去之，抏也。抏秦者，非斯乎？投諸火。」

[8] 或問：「人何尚？」曰：「尚智。」曰：「多以智殺身者，何其尚？」曰：「昔乎[1038]，皋陶以其智為帝謨，殺身者遠矣；箕子以其智為武王陳洪範，殺身者遠矣。」

[9] 仲尼，聖人也，或者[1039]劣諸子貢。子貢辭而精之，然後廓如也。於戲[1040]！觀書者違子貢，雖多亦何以為？

[10] 「盛哉！成湯丕承也，文王淵懿也。」或問「丕承」。曰：「由小致大，不亦丕乎？革夏以天，不亦承乎？」「淵懿」。曰：「重易六爻，不亦淵乎？浸以光大，不亦懿乎？」

[11] 或問「命」。曰：「命者，天之命也，非人為也，人為不為命。」請問「人為」。曰：「可以存亡，可以死生，非命也。命不可避也。」或曰：「顏氏之子，冉氏之孫。」曰：「以其無避也，若立巖牆之下，動而征病，行而招死，命乎！命乎！」

[12] 吉人兇其吉，兇人吉其兇。

[13] 辰乎，辰！曷來之遲，去之速也，君子競諸。

[1036] Le *Yinyi* lit : 玄.
[1037] Shidetang : 或曰.
[1038] Shidetang : 昔.
[1039] Shidetang : 或.
[1040] Song Xian et Wu Mi donnent : 烏呼.

[14] 譌言敗俗，譌好敗則，姑息敗德。君子謹於言，慎於好，丞於時。

[15] 吾不見震風之能動聾聵也。

[16] 或問「君子在治」曰：「若鳳。」「在亂」曰：「若鳳。」[1041]或人不諭。曰：「未之思矣。」曰：「治則見，亂則隱。鴻飛冥冥，弋人何慕[1042]焉？鷦明遶集，食其絜[1043]者矣；鳳鳥蹌蹌，匪堯之庭。」

[17] 亨龍潛升，其貞利乎 ？ 或曰：「龍何如[1044]可以貞利而亨 ？」曰：「時未可而潛，不亦貞乎 ？ 時可而升[1045]，不亦利乎 ？ 潛升在己，用之以時，不亦亨乎 ？」

[18] 或問：「活身。」曰：「明哲。」或曰：「童蒙則活，何乃明哲乎 ？」曰：「君子所貴，亦越用明保慎其身也。如庸行翳路，衝衝而活，君子不貴也。」

[19] 楚兩龔之絜，其清矣乎？ 蜀莊沉冥，蜀莊之才之珍也，不作苟見，不治苟得，久幽而不改其操，雖隨[1046]、和，何以加諸？ 舉茲以旃[1047]，不亦珍乎[1048]！ 吾珍莊也，居難為也。不慕由，即夷矣，何毚欲[1049]之有？

[20] 或問：「堯將讓天下於許由，由恥，有諸 ？」曰：「好大者為之也。顧由無求於世而已矣。允喆堯儃舜之重，則不輕於由矣。好大累克，巢父灑耳[1050]，不亦宜乎 ？ 靈場之威，宜夜矣乎 ？

[21] 朱鳥翾翾，歸其肆矣。或曰：奚取於朱鳥哉！曰：時來則來，時往則往，能來能往者，朱鳥之謂與 ？

[22] 或問：「韓非作說難之書，而卒死乎說難，敢問何反也 ？」曰：「說難蓋其所以死乎 ？」曰：「何也 ？」曰：「君子以禮動，以義止，合則進，否則退，確乎不憂其不合也。夫說人而憂其不合，則亦無所不至矣。」或曰：「說之不合，非憂邪 ？」曰：「說不由道，憂也。由道而不合，非憂也。」

[23] 或問「哲」。曰：「旁明厥思。」問「行」。曰：「旁通厥德。」

[1041] La concordance propose une autre ponctuation : 或問「君子」「在治曰若鳳，在亂曰若鳳。」
[1042] Sima Guang donne, sur la base du *Yinyi* : 篡.
[1043] Shidetang : 潔.
[1044] Shidetang : 何.
[1045] Shidetang : 可而升.
[1046] Cf. *Yinyi*. Toutes les autres éditions donnent : 隋.
[1047] Yu Yue propose de lire 之, Wang Rongbao propose de lire 稱.
[1048] Zhiping : 不亦寶乎. Qin Enfu corrige 寶 par 珍 sur la base du *Yinyi*.
[1049] Song Xian et Wu Mi donnent : 利欲.
[1050] Zhiping : 巢父洗耳. Qin Enfu corrige 洗 par 灑 sur la base du *Yinyi* et du *Jizhu* de Sima Guang.

Chapitre VII 寡見卷第七

[1] 吾寡見人之好假[1051]者也。邇文之視，邇言之聽，假則偭焉。或曰：曷若茲之甚也？ 先王之道滿門。曰：不得已也，得已則已矣。得已而不已者，寡哉！

[2] 好盡其心於聖人之道者，君子也。人亦有好盡其心矣，未必聖人之道也。

[3] 多聞見而識乎至道者，至識也。多聞見而識乎邪道者，迷識也。

[4] 如賢人謀之美也，詘人而從道。如小人謀之不美也，詘道而從人[1052]。

[5] 或問 ：五經有辯乎？ 曰： 惟五經為辯。說天者莫辯乎易，說事者莫辯乎書，說體者莫辯乎禮，說志者莫辯乎詩，說理者莫辯乎春秋。捨斯，辯亦小矣。

[6] 春木之**苞**兮[1053]
援我手之**鶉**兮
去之五百歲，其人若**存**兮。
或曰：譊譊者天下皆說也，奚其存？ 曰：曼是為也，天下之亡聖也久矣。呱呱之子，各識其親。譊譊之學，各習其師。精而精之，是在其中矣。

[7] 或曰：良玉不彫，善言不文，何謂也？ 曰：玉不彫，瑣璠不作器。言不文，典謨不作經。

[8] 或問：司馬子長有言，曰五經不如《老子》之約也，當年不能極其變，終身不能究其業。曰：若是則周公惑，孔子賊。古者之學耕且養，三年通一。今之學也，非獨為之華藻也，又從而繡其鞶帨[1054]，惡在《老》不《老》也。或曰：學者之說可約邪？ 曰：可約解科。

[9] 或曰：君子聽聲乎？ 曰：君子惟正之聽。荒乎淫，拂[1055]乎正，沉而樂者，君子不[1056]聽也。

[10] 或問：侍君子以博乎？ 曰：侍坐則聽言，有酒則觀禮。焉事博乎？或曰：不有博弈者乎？曰：為之猶賢於已耳。侍君子者賢於已乎？ 君子不可得而侍也。侍君子，晦斯光，窒斯通，亡斯有。辱斯榮，敗斯成。如之何賢於已也。

[11] 鷦明沖天，不在六翮乎？ 拔而傅屍鳩，其累矣乎。

[12] 雷震乎天，風薄乎山，雲徂乎方，雨流乎淵，其事矣乎？

[1051] Zhiping : 人之好假者也. Qin Enfu corrige 假 par 假 sur la base du *Yinyi* (id. *infra*).
[1052] Shidetang : 詘道以從人.
[1053] Zhiping : 春木之芒兮. Qin Enfu corrige 芒 par 苞. Sur quelle base ?
[1054] Zhiping : 又從而繡其其鞶帨. Selon Qin Enfu, répétition fautive de 其.
[1055] Shidetang : 佛.
[1056] Shidetang : 弗

[13] 魏武侯與吳起浮於西河，寶河山之固。起曰：在德不在固。曰：美哉言乎！使起之固[1057]兵每如斯，則太公何以加諸？

[14] 或問：周寶九鼎，寶乎？曰：器寶也。器寶，待人而後寶。

[15] 齊桓、晉文以下，至於秦兼，其無觀已。或曰：秦無觀，奚其兼？曰：所謂觀，觀德也。如觀兵，開闢以來，未有秦也。

[16] 或問：魯用儒而削，何也？曰：魯不用儒也。昔在姬公用於周而四海皇皇，奠枕於京。孔子用於魯，齊人章章，歸其侵疆。魯不用真儒故也。如用真儒，無敵於天下，安得削 ？

[17] 灝灝[1058]之海，濟，樓航之力也。航人無楫，如航何？

[18] 或曰：奔壘之車，沉流之航，可乎？曰：否。或曰：焉用智？曰：用智於未奔沉。大寒而後索衣裘，不亦晚乎？

[19] 乘國者，其如乘航乎？航安，則人斯安矣。

[20] 惠以厚下，民忘其死，忠以衛上，君念其賞 。自後者，人先之。自下者，人高之。誠哉，是言也！

[21] 或曰：「弘羊榷[1059]利而國用足，蓋榷諸？」曰：「譬諸父子，為其父而榷其子，縱利，如子何？ 蔔式之雲，不亦匡乎 ！」

[22] 或曰「 因秦之法，清而行之，亦可以致平乎？」 曰：「譬諸琴瑟鄭、衛調，俾夔因之，亦不可以致簫韶矣。」

[23] 或問 ：「處秦之世，抱周之書，益乎？」 曰 ： 舉世寒，貂狐不亦燠乎 」或曰 ：「炎之以火，沃之以湯，燠亦燠矣」曰 ：「燠哉 ！燠哉 ！時亦有寒者矣。」

[24] 非其時而望之，非其道而行之，亦不可以至矣。

[25] 秦之有司，負秦之法度，秦之法度，負聖人之法度。秦弘違天地之道，而天地違秦亦弘矣。

Chapitre VIII 五百卷第八

[1] 或問 ：「五百歲而聖人出，有諸」曰 ：「堯、舜、禹，君臣也而竝。文、武、周公，父子也而處。湯、孔子數百歲而生。因往以推來，雖千一不可知也。」

[1057] Shidetang : 用.
[1058] Shidetang : 浩浩.
[1059] Shidetang : 搉.

[2] 聖人有以擬天地而參諸身乎

[3] 或問 ：「聖人有詘乎」 曰 ：「有。」曰：「焉詘乎」 曰：「仲尼於南子，所不欲見也。陽虎[1060]，所不欲敬也。 見所不見，敬所不敬，不詘如何」 曰[1061]：「衛靈公問陳，則何以不詘」曰：「詘身，將以通道也。如詘道而信身，雖天下不為也[1062]。」

[4] 聖人重其道而輕其祿。眾人重其祿而輕其道[1063]。聖人曰 ：「於道行與 ？ 」眾人曰 ：「於祿殖與 ？」

[5] 昔者齊、魯有大臣，史失其名。曰 ：「何如[1064]其大也？」 曰 ：「叔孫通欲制君臣之儀，徵先生於齊、魯，所不能致者二人。」曰：「若是，則仲尼之開跡諸侯也，非邪？」曰：「仲尼開跡，將以自用也。如委己而從人，雖有規矩準繩，焉得而用之？」

[6] 或問：「孔子之時，諸侯有知其聖者與」曰：「知之。」「知之[1065]則曷為不用」 曰：「不能。」曰 ：「知聖而不能用也，可得聞乎」曰：「用之則宜從之。從之則棄其所習，逆其所順，彊[1066]其所劣，捐其所能，衝衝如也。非天下之至[1067]，孰能用之。」

[7] 或問 ：「孔子知其道之不用也，則載而惡乎之」 曰 ：「之後世君子。」曰：「賈如是，不亦鈍乎」曰：「眾人愈利而後鈍，聖人愈鈍而後利。關百聖而不慙，蔽天地而不恥，能言之類，莫能加也。貴無敵，富無倫，利孰大焉。」

[8] 或曰：孔子之道，不可小與」曰：「小則敗聖，如何」曰：「若是則何為去乎」曰：「愛日。」曰：「愛日而去，何也」曰：「由群婢之故也[1068]。不聽正，諫而不用。噫者，吾於觀庸邪，無為飽食安坐而厭[1069]觀也。由此觀之，夫子之日亦愛矣。」或曰：「君子愛日乎 」曰 ：「君子仕則欲行其義，居則欲彰其道。事不厭，教不倦，焉得日」

[9] 或問：「其有繼周者，雖百世可知也。秦已繼周矣，不待夏禮而治者，其不驗乎」曰：「聖人之言，天也，天妄乎？ 繼周者未欲太平[1070]也，如欲太平也，捨之而用它[1071]道，亦無由至矣。」

[10] 赫赫乎日之光[1072]，群目之用也。渾渾乎聖人之道，群心之用也。

[11] 或問：「天地簡易，而聖人法之，何五經之支離」曰：「支離蓋其所以簡易也。已簡已易，焉支焉離 ？」

[1060] Shidetang : 於陽虎.
[1061] Shidetang : 或曰.
[1062] Shidetang : 不可為也.
[1063] Shidetang : 眾人輕其道而重其祿.
[1064] Shidetang : 如何.
[1065] Shidetang : 曰知之.
[1066] Zhiping : 強.
[1067] Shidetang : 天下之至德.
[1068] Zhiping : 由群謀之故也. La correction est de Qin Enfu.
[1069] Shidetang : 慮.
[1070] Shidetang : 泰平. *Idem* pour l'occurrence suivante.
[1071] Toutes les editions donnent 他. La correction est de Wang Rongbao.
[1072] Shidetang : 日出之光.

[12] 或曰：「聖人無益於庸也。」曰：「世人之益者，倉廩也，取之如單。仲尼，神明也，小以成小，大以成大，雖山川、丘陵、草木、鳥獸，裕如也。如不用也，神明亦末如之何矣。」

[13] 或問：「聖人占天乎」 曰：「占天也[1073]。」「若此，則史也何異」曰：「史以天占人，聖人以人占天。」

[14] 或問：星有甘、石，何如」曰：「在德不在星。德隆則晷星，星隆則晷德也。」

[15] 或問：「大人」。曰：「無事於小為大人。」「請問小。」曰：「事非禮義為小。」

[16] 聖人之言遠如天，賢人之言，近如地。

[17] 瓏玲[1074]其聲者，其質玉乎 ？

[18] 聖人矢口而成言，肆筆而成書。言可聞而不可殫，書可觀而不可盡。

[19] 周之人多行，秦之人多病。行有之也，病曼之也。周之士也貴，秦之士也賤。周之士也肆，秦之士也拘。

[20] 月未望則載魄於西，既望則終魄於東。其遡於日乎 ！

[21] 彤弓盧[1075]矢，不為有矣。

[22] 聆聽[1076]前世，清視在下，鑑莫近於斯矣。

[23] 或問：「何如動而見畏」曰：「畏人。」「何如動而見侮」曰：「侮人。」夫見畏與見侮，無不由己。

[24] 或問：「禮難以彊[1077]世」。曰：「難故彊世。如夷俟、居肆，羈角之哺果而啗之，奚其強？ 或性或強，及其名一也。」

[25] 見弓之**張**兮
弛而不失其**良**兮。
或曰：「何謂也」 曰：「檠之而已矣。」

[26] 川有防，器有範，見禮教之至也。

[27] 經營然後知幹、楨之克立也。

[28] 莊、楊[1078]蕩而不法，墨、晏儉而廢禮，申、韓險而無化，鄒衍迂而不信。

[29] 聖人之材，天地也。次，山陵、川泉也。次，鳥獸草木也。

[1073] Les autres éditions donnent : 占天地. Nous suivons ici la correction de Yu Yue.
[1074] Song Xian et Wu Mi donnent : 玲瓏.
[1075] Shidetang : 黸.
[1076] Shidetang, à la suite de Sima Guang, donne : 聆德.
[1077] Zhiping : 強. *Idem* pour l'occurrence suivante.
[1078] Zhiping : 揚.

Chapitre IX 先知卷第九

[1] 先知其幾於神乎？ 敢問「先知。」曰：「不知。知其道者其如視，忽、眇、綿作昺。」

[2]「先甲一日易，後甲一日難。」

[3] 或問：「何以治國。」曰 ：「立政。」曰：「何以立政 ？」曰：「政之本，身也。身立則政立矣。」

[4] 或問 ：「為政有幾 ？」 曰：「思歜。」或問 「思歜」。曰：「昔在周公，征於東方，四國是王。召伯述職，蔽芾甘棠，其思矣夫 ！ 齊桓[1079]欲徑陳，陳不果內，執轅濤塗，其歜矣夫！於戲 ！ 從政者審其思歜而已矣。」或問：「何思? 何歜? 」曰：「老人老，孤人孤，病者養，死者葬，男子畝，婦人桑之謂思。若汙人老，屈人孤，病者獨，死者逋，田畝荒，杼軸空 之謂歜。

[5] 為政日新。或人：「敢問日新。」曰：「使之利其仁，樂其義，厲之以名，引之以美，使之陶陶然之謂日新。」

[6] 或問：「民所勤。」曰：「民有三勤。」曰：「何哉所謂三勤？」曰：「政善而吏惡，一勤也。吏善而政惡，二勤也。政、吏駢惡，三勤也。禽獸食人之食，土木衣人之帛。穀人不足於晝，絲人不足於夜之謂惡政[1080]。」

[7] 聖人，文質者也。車服以彰之，藻色以明之，聲音以揚之，詩書以光之。籩豆不陳，玉帛不分，琴瑟不鏗，鐘鼓不抗[1081]，則吾無以[1082]見聖人矣。

[8] 或曰：「以往聖人之法治將來，譬猶膠柱而調瑟，有諸？」曰：「有之。」曰：聖君少而庸君多，如獨守仲尼之道，是漆也。」曰：「聖人之法，未嘗不關盛衰焉。昔者，堯有天下，舉大綱，命舜、禹。夏、殷、周屬其子，不膠者桌矣！唐、虞象刑惟明，夏後肉辟三千，不膠者桌矣！堯親九族，協和萬國。湯武桓桓，征伐四克。由是言之，不膠者桌矣。禮樂征伐，自天子所出。春秋之時，齊晉實予，不膠者桌矣！」

[9] 或曰：「人君不可不學 《律》、《令》。」曰：「君子為國，張其綱紀，謹其教化[1083]。導之以仁，則下不相賊。莅之以廉，則下不相盜。臨之以正，則下不相詐。修之以禮義，則下多德讓。此君子所當學也。如有犯法，則司獄在。

[10] 或苦亂。曰：「綱紀。」曰：「惡在於綱紀 ？」曰：「大作綱，小作紀。如綱不綱，紀不紀，雖有羅網，惡得一目而正諸 ？」

[1079] Shidetang : 齊桓公.
[1080] Shidetang : 惡政也.
[1081] Selon le *Yinyi*, l'édition Tainfu donne : 耘.
[1082] Shidetang : 吾則無以.
[1083] Zhiping : 議其教化. Corrigé par Qin Enfu.

[11] 或曰：「齊得夷吾而霸，仲尼曰小器。請問大器。」曰：「大器其猶規矩準繩乎 ？先自治而後治人之謂大器。」

[12] 或曰：「正國何先 ?」曰：「躬工人績。」

[13] 或曰：「為政先殺後教。」曰：於乎[1084]！天先秋而後乎春 ？將先春而後秋乎 ？

[14] 吾見玄駒之步，雉之震雊也，化其可以已矣哉。

[15] 民可使覿德，不可使覿刑。覿德則純，覿刑則亂。

[16] 象龍之致雨也，難矣哉！曰：龍乎！龍乎 ！

[17] 或問「政核」。曰：「真真偽偽，則政核。如真不真，偽不偽，則政不核。」

[18] 鼓舞萬物者，雷風乎[1085] ！鼓舞萬民者，號令乎[1086] ！雷不一，風不再。

[19] 聖人樂陶成天下之化，使人有士君子之器者也。故不遁於世，不離於群。遁離者，是聖人乎 ？

[20] 雌之不才，其卵瘕矣。君之不才，其民野矣。

[21] 或問曰[1087]：「載使子草律。」曰：「吾不如弘恭。」「草奏。」曰：「吾不如陳湯。」曰：「何為 ?」曰：「必也律不犯，奏不剟。」

[22] 甄陶天下者，其在和乎 ？剛則甈，柔則坏[1088]。

[23] 龍之潛亢，不獲中矣。是以過中則惕。不及中則躍，其近於中乎！

[24] 聖人之道，譬猶日之中矣!不及則未，過則昃。

[25] 什一，天下之中正也。多則桀，寡則貉。

[26] 井田之田，田也。肉刑之刑，刑也。田也者，與眾田之。刑也者，與眾棄之。

[27] 法無限，則庶人田侯田，處侯宅，食侯食，服侯服，人亦多不足矣。

[28] 為國不迪其法，而望其效，譬諸算乎？

1084 Shidetang : 烏呼.
1085 Shidetang : 其雷風乎
1086 Shidetang : 其號令乎
1087 Shidetang : 或曰.
1088 Song Xian et Wu Mi donnent : 怀.

Chapitre X 重黎卷第十

[1] 或問：南正重司天，北正黎司地，今何僚也？ 曰：「近羲近和。」「孰重？ 孰黎？」曰：「羲近重，和近黎。」

[2] 或問：黃帝始終。曰：託也。昔者，姒氏治水土，而巫步多禹。扁鵲，盧人也，而醫多盧。夫欲讎偽者必假真。禹乎？ 盧乎？ 終始乎？

[3] 或問：渾天。曰：落下閎營之，鮮於妄人度之，耿中丞象之，幾乎！幾乎！莫之能達也。 「請問蓋天」 曰：蓋哉！蓋哉！應難未幾也。

[4] 或問：趙世多神，何也？ 曰：神怪茫茫，若存若亡，聖人曼雲。

[5] 或問：子胥、種、蠡孰賢？ 曰：胥也，俾吳作亂，破楚入郢，鞭屍，籍館，皆不由德。謀越諫齊不式，不能去，卒眼之。種、蠡不強諫而山棲，俾其君詘社稷之靈而童僕，又終斃吳，賢皆不足邵也。至蠡策種而遁，肥矣哉 ！

[6] 或問：陳勝、吳廣。曰：亂。曰：不若是則秦不亡。曰：亡秦乎？ 恐秦未亡而先亡矣。

[7] 六國竝，其已久矣。一病一瘳，迄始皇三載而咸，時激、地保、人事乎？ 曰：具。請問事。曰：「孝公以下，彊[1089]兵力農，以蠶食六國，事也。」「保。」曰：東溝大河，南阻高山，西采雍、梁，北鹵涇垠，便則申，否則蟠，保也。」「激。」曰：始皇方斧，將相方刀，六國方木，將相方肉，激也。」

[8] 或問：秦伯列為衛侯，卒吞天下，而赧曾無以制乎？ 曰：天制公侯伯子男也，庸節。節莫差於僭，僭莫重於祭，祭莫重於地，地莫重於天，則襄、文、宣、靈其兆也。昔者，襄公始僭，西畤以祭白帝。文、宣、靈宗，興鄜、密、上、下，用事四帝，而天王不匡，反致文、武胙。是以四彊之內各以其力來侵，攘肌及骨，而赧獨何以制秦乎？

[9] 或問：嬴政二十六載，天下擅秦。秦十五載而楚，楚五載而漢。五十載之際，而天下三擅，天邪？ 人邪？

曰：具。周建子弟，列名城，班五爵，流之十二，當時雖欲漢，得乎？

六國蚩**蚩**
為嬴弱**姬**
卒之屏**營**
嬴擅其**政**
故天下擅秦。
秦失其**猷**
罷侯置**守**
守失其**徽**[1090]
天下孤**睽**
項氏暴**彊**

[1089] Zhiping : 強.

[1090] Variante signalée par le *Yinyi* et suivie par Wang Rongbao et Liu Shipei. La majorité des éditions donnent 微 mais la rime conduit à préférer la variante.

改宰侯王
故天下擅楚。
擅楚之月，有漢創業[1091]南山，發跡三秦，追項山東，故天下擅漢：天也。「人 」？
曰：兼才尚權，右計左數，動謹於時，人也。天不人不因，人不天不成。

[10] 或問：楚敗垓下，方死，曰：「天也。」諒乎 ？ 曰：漢屈群策，群策屈力。楚激群策而自屈其力。屈人者克，自屈者負。天曷故焉。

[11] 秦、楚既為天典命矣，秦縊灞上，楚分江西，興廢何速乎[1092]？ 曰：天胙光德而隕明忒。昔在有熊、高陽、高辛、唐、虞、三代，咸有顯懿[1093]，故天胙之，為神明主，且著在天庭，是生民之願也，厥享國久長。若秦、楚彊鬨震撲，胎籍三正，播其虐於黎苗，子弟且欲喪之，況於民乎？ 況於鬼神乎 ?廢未速也！

[12] 或問：仲尼大聖，則天何不胙？ 曰：無土。「然則舜、禹有土乎？」曰：「舜以堯作土，禹以舜作土。」

[13] 或問：聖人表裏。曰：威儀文辭，表也。德行忠信，裏也。

[14] 或問：義帝初矯，劉氂南陽，項救河北。二方分崩，一離一合，設秦得人，如何？ 曰 ：人無為秦也，喪其靈久矣。

[15] 韓信、黥布皆劍立，南面稱孤，卒窮時戮，無乃勿乎？ 或曰：勿則無名，如何？ 曰：名者，謂令名也。忠不終而躬逆，焉攸令？

[16] 或問：淳於越。曰：伎曲。「請問。」曰：始皇方虎捌而梟磔，噬士猶臘肉也。越與亢眉，終無橈辭，可謂伎矣。仕無妄之國，食無妄之粟，分無妄之橈[1094]，自令之閒而不違，可謂曲矣。

[17] 或問：茅焦歷井幹之死，使始皇奉虛左之乘。蔡生欲安項咸陽，不能移，又亨之，其者未辯與？ 曰：生捨其木侯而謂人木侯，亨不亦宜乎？ 焦逆訐而順守之，雖辯，劘虎牙矣！

[18] 或問：甘羅之悟呂不韋，張辟彊[1095]之覺平、勃，皆以十二齡，戊[1096]、良乎？ 曰：才也戊、良，不必父祖。

[19] 或問：酈食其說陳留，下敖倉，說齊罷歷下軍，何辯也？ 韓信襲齊，以身脂鼎，何訥也。曰：夫辯也者，自辯也。如辯人，幾矣！

[20] 或問：蒯通抵韓信，不能下，又狂之。曰：方遭信閉，如其抵！ 曰：巇可抵乎？ 曰：賢者司禮，小人司巇，況拊鍵乎？

[1091] Shidetang donne 刜業.
[1092] Shidetang : 何速也.
[1093] Song Xian et Wu Mi donnent : 顯德.
[1094] Shidetang : 撓 ; Wu Mi signale l’éxistence de la variante : 鮑
[1095] Zhiping : 辟強.
[1096] Shidetang : 茂. *Idem* pour l’occurrence suivante.

[21] 或問：「李斯盡忠，胡亥極刑，忠乎？」曰：「斯以留客，至作相，用狂人之言，從浮大海，立趙高之邪說，廢沙丘之正，阿意督責，焉用忠？」「霍？」曰：「始元之初，擁少帝之微，摧燕、上官之鋒，處廢興[1097]之分，堂堂乎忠，難矣哉！至顯，不終矣。」

[22] 或問：「馮唐面文帝得廉頗、李牧不能用也，諒乎？」曰：「彼將有激也。親屈帝尊，信[1098]亞夫之軍，至頗、牧，曷不用哉？」「德？」曰：「罪不孥，宮不女，館不新，陵不墳。」

[23] 或問「交」。曰：「仁。」問「餘、耳」。曰：「光初。」「竇、灌」。曰：「凶終。」

[24] 或問「信」。曰：「不食其言。」「請人」。曰：「晉荀息，趙程嬰、公孫杵臼，秦大夫鑿穆公之側。」問「義」。曰：「事得其宜之謂義。」

[25] 或問：「季布忍焉，可為也？[1099]」曰：「能者為之，明哲不為也。」或曰：「當布之急，雖明哲之如何？」曰：「明哲不終項仕[1100]，如終項仕，焉攸避？」

[26] 或問賢。曰：為人所不能。「請人。」曰：「顏淵、黔婁、四皓、韋玄[1101]。」問「長者。」曰：「藺相如申[1102]秦而屈廉頗，欒布之不倍[1103]，朱家之不德，直不疑之不校，韓安國之通使。」

[27] 或問「臣自得。」曰：石太僕之對，金將軍之謹，張衛將軍之慎[1104]，丙[1105]大夫之不伐善。「請問臣自失。」曰：李貳師之執貳[1106]，田祁連之濫帥，韓馮翊之愬蕭，趙京兆之犯魏。

[28] 或問「持滿。」曰：「扼欹[1107]。」

[29] 揚[1108]王孫倮藏以矯世。曰：「矯世以禮，倮乎 ？如矯世，則葛溝尚矣。」

[30] 或問：「《周官》？」曰：「立事。」「《左氏》？」曰：「品藻。」「《太史遷》？」曰：「實錄。」

1097 Shidetang : 興廢.
1098 Shidetang : 以信.
1099 Shidetang : 可為.
1100 Shidetang : 不終.
1101 Tianfu : 韋玄成.
1102 Shidetang : 伸.
1103 Toutes les éditions proposent : 不塗. Seule l'édition Tianfu comporte d'après le *Yinyi* : 不倍.
1104 Shidetang : 善慎.
1105 Shidetang : 邴.
1106 Shidetang : 執二.
1107 Zhiping : 扼.
1108 Shidetang : 楊.

Chapitre XI 淵騫卷第十一

[1] 或問：「淵、騫之徒惡乎在？」曰：「寢[1109]。」或曰：「淵、騫曷不寢？」曰：「攀龍鱗，附鳳翼，巽以揚之，勃勃乎其不可及也[1110]。如其寢！如其寢！」

[2] 七十子[1111]之於仲尼也，日聞所不聞，見所不見，文章亦不足為矣。

[3] 君子絕德，小人絕力。或問「絕德」。曰：「舜以孝，禹以功，皋陶以謨，非絕德邪？」「力」。「秦悼武、烏獲、任鄙扛鼎抃牛，非絕力邪？」

[4] 或問「勇」。曰：「軻也。」曰：「何軻也？」曰：「軻也者，謂孟軻也。若荊軻，君子盜諸。」請問「孟軻之勇」。曰：「勇於義而果於德，不以貧富、貴賤、死生動其心，於勇也，其庶乎！」

[5] 魯仲連□而不制，藺相如制而不□。

[6] 或問「鄒陽」。曰：「未信而分疑，慷辭免罣，幾矣哉！」

[7] 或問：「信陵、平原、孟嘗、春申益乎？」曰：「上失其政，奸臣竊國命，何其益乎！」

[8] 樗裏子之知[1112]也，使知國如葬[1113]，則吾以疾為蓍龜。

[9] 「周之順、赧，以成周而西傾；秦之惠文、昭襄，以西山而東並，孰愈？」曰：「周也羊，秦也狼。」「然則狼愈與？」曰：「羊、狼一也。」

[10] 或問：「蒙恬忠而被誅，忠奚可為也？」曰：「塹山堙穀，起臨洮，擊遼水，力不足而死[1114]有餘，忠不足相也。」

[11] 或問：「呂不韋其智矣乎，以人易貨？」曰：「誰謂不韋智者與？以國易宗。不韋之盜，穿窬之雄乎？穿窬也者，吾見擔石矣，未見雒陽也。」

[12] 秦將白起不仁，奚用為也 ？長平之戰，四十萬人死，蚩尤之亂，不過於此矣。原野猒[1115]人之肉，川穀流人之血，將不仁，奚用為！翦 ？曰 ：始皇方獵六國，而翦牙欽。

[13] 或問：「要離非義者與 ？不以家辭國。」曰：「離也，火妻灰子，以求反[1116]於慶忌，實蛛蝥之靡也，焉可謂之義也？」「政[1117]？」「為嚴氏犯韓，刺相砠俠累，曼面為姊，實壯士

[1109] Song Xian et Wu Mi donnent : 在寢.
[1110] Shidetang : 不可及乎.
[1111] Song Xian et Wu Mi donnent : 七十二子.
[1112] Shidetang : 智.
[1113] Shidetang : 如知葬.
[1114] Song Xian et Wu Mi donnent : 屍. Variante suivie par Sima Guang et refusée par Yu Yue.
[1115] Shidetang : 厭.
[1116] Shidetang : 以反.
[1117] Shidetang : 政也.

之靡也，焉可謂之義也？」「軻[1118]？」「為丹奉於期之首、燕督亢之圖，入不測之秦，實刺客之靡也，焉可謂之義也？」

[14] 或問：「儀、秦學乎鬼穀術，而習乎縱橫言，安中國者各十餘年，是夫？」曰：「詐人也，聖人惡諸。」曰：「孔子讀，而儀、秦行，何如也？」曰：「甚矣！鳳鳴而鷙翰也。「然則子貢不為與 ?」曰：「亂而不解，子貢恥諸；說而不富貴，儀、秦恥諸。」

[15] 或曰：「儀、秦其才矣乎 ? 跡不蹈已」。曰：「昔在任人，帝曰難之，亦才矣[1119]。才乎才，非吾徒之才也。」

[16] 美行，園公、綺裡季、夏黃公、用裏先生。言辭，婁敬、陸賈。執正，王陵、申屠嘉。折節，周昌、汲黯。守儒，轅固[1120]、申公。菑異[1121]，董相、夏侯勝、京房。

[17] 或問「蕭、曹」。曰：「蕭也規，曹也隨。」「滕、灌、樊、酈」。曰：「俠介。」「叔孫通」。曰：「槧人也。」「爰盎[1122]」。曰：「忠不足而談有餘。」「晁錯」。曰：「愚[1123]。」「酷吏」。曰：「虎哉！虎哉！角而翼者也[1124]。」「貨殖」。曰：「蚊。」曰：「血國三千，使捋疏，飲水，褐博，沒齒無愁也。」或問「循吏」。曰：「吏也。」「遊俠」。曰：「竊國靈也。」「佞幸」。曰：「不料而已。」

[18] 或問：「近世社稷之臣。」曰：「若張子房之智，陳平之無悟[1125]，絳侯勃之果，霍將軍之勇，終之以禮樂，則可謂社稷 之臣矣。」或問：「公孫弘、董仲舒孰邇 ?」曰：「仲舒欲為而不可得者也[1126]，弘容而已矣。」

[19] 或問「近世名卿。」曰：「若張廷尉之平，雋京兆之見，尹扶風之絜，王子貢之介，斯近世名卿矣[1127]。」「將。」曰：「若條侯之守，張平、冠軍之征伐，博陸之持重，可謂近世名將矣[1128]。」「請問古。」曰：「鼓之以道德，征[1129]之以仁義，輿屍、血刃，皆所不為也。」

[20] 張騫、蘇武之奉使也，執節沒身，不屈王命，雖古之膚使，其猶劣諸。

[21] 世稱東方生之盛也，言不純師，行不純表，其流風、遺書，蔑如也。或曰：「隱者也。」曰：「昔之隱者，吾聞其語矣，又聞其行矣。」或曰：「隱道多端。」曰：「固也 ！聖言聖行，不逢其時，聖人隱也。賢言賢行，不逢其時，賢者隱也。談言談行，不逢其時，談者隱也。昔者箕子之漆其身也，狂接輿知被其髮也，欲去而恐罹害者也。箕子之《洪範》，接輿之歌鳳也哉 !」或問：「東方生名過實者，何也 ?」曰：「應諧，不窮，正諫，穢德。應

[1118] Shidetang : 軻也.
[1119] Song Xian et Wu Mi donnent : 昔在任人，帝而難之，不以才矣.
[1120] Shidetang : 袁固.
[1121] Shidetang : 災異.
[1122] Shidetang : 袁盎.
[1123] D'après le *Yinyi*, l'édition *Tianfu* portait : 由忠 au lieu de 愚. Il s'agit de l'un des rares cas où les différentes éditions varient considérablement.
[1124] Shidetang : 角而翼也.
[1125] 牾
[1126] Shidetang : 為而不可得.
[1127] Shidetang : 斯名卿矣.
[1128] Shidetang : 可謂名將矣.
[1129] 鉦

諧似優，不窮似哲[1130]，正諫似直，穢德似隱。」「請問名。」曰：「詼達。」「惡比　?」曰：「非夷尚容，依隱玩世[1131]，其滑稽之雄乎!」或問：「柳下惠非朝隱者歟　?」曰：「君子謂之不恭。古者高餓顯，下祿隱。」

[22] 妄譽，仁之賊也。妄毀，義之賊也。賊仁近鄉原，賊義近鄉訕。

[23] 或問：「子，蜀人也，請人。」曰：「有李仲元者，人也。」「其為人也，奈何　?」曰：「不屈其意，不累其身。」曰：「是夷、惠之徒與　?」曰：「不夷不惠，可否之閒也。」「如是，則奚名之不彰也　?」曰：「無仲尼，則西山之餓夫與東國之絀臣惡乎聞　?」曰：「王陽、貢禹遇仲尼乎　?」曰：明星皓皓，華藻之力也與　?」曰：「若是，則奚為不自高　?」曰：「皓皓者，己也。引而高之者，天也。子欲自高邪　? 仲元，世之師也。見其貌者，肅如也。聞其言者，愀如也。觀其行者，穆如也。鄆聞[1132]以德詘人矣，未聞以德詘於人也。仲元，畏人也。或曰「育、賁。」曰「育、賁也，人畏其力，而侮其德。」「請條。」曰「非正不視，非正不聽，非正不言，非正不行。夫能正其視聽言行者，昔吾先師之所畏也。如視不視，聽不聽，言不言，行不行，雖有育、賁，其猶侮諸！

Chapitre XII 君子卷第十二

[1] 或問：「君子言則成文，動則成德，何以也？」曰：「以其弸中而彪外也。般之揮斤，羿之激矢，君子不言，言必有中也；不行，行必有稱也。」

[2] 或問「君子之柔剛」。曰：「君子於仁也柔，於義也剛。」

[3] 或問：「航不漿，沖不薺，有諸？」曰：「有之。」或曰：「大器固不周於小乎？」曰：「斯械也，君子不械。」

[4] 或問「孟子知言之要，知德之奧」。曰：「非苟知之，亦允蹈之。」或曰：「子小諸子，孟子非諸子乎？」曰：「諸子者，以其知異於孔子也。孟子異乎？不異。」

[5] 或曰：「孫卿[1133]非數家之書，侻[1134]也；至於子思、孟軻，詭哉！」曰：「吾於孫卿與，見同門而異戶也，惟聖人為不異。」

[6] 牛玄騂白，睟而角，其升諸廟乎？是以君子全其德[1135]。

1130 Wu Mi donne : 智.

1131 Sima Guang « complète » le texte sur la base d'une comparaison avec la biographie de Dongfang Shuo dans le *Hanshu* : « 非夷、齊而是柳下惠，戒其子以尚容，首陽為拙，柱下為工，飽食安坐，以士易農，依隱玩世，詭時不逢 ». Cette « version longue » fut retenue par toutes les éditions ultérieures. Le retour à la version antérieure a été permis par le travail de Gu Guangqi 顧廣圻 sur l'édition Zhiping.

1132 Shidetang : 但聞.

1133 Shidetang : 荀卿.

1134 Song Xian et Wu Mi donnent : 脫.

1135 Shidetang : 全德.

[7] 或問「君子似玉」。曰：「純淪溫潤，柔而堅，玩而廉，隊乎其不可形也。」

[8] 或曰[1136]：「仲尼之術，周而不泰，大而不小，用之猶牛鼠也。」曰：「仲尼之道，猶四瀆也，經營中國，終入大海。它[1137]人之道者，西北之流也，綱紀夷貉，或入於沱，或淪於漢。」

[9] 淮南說之用，不如太史公之用也。太史公，聖人將有取焉；淮南，鮮取焉爾。必也，儒乎！乍出乍入，淮南也；文麗用寡，長卿也；多愛不忍，子長也。仲尼多愛，愛義也；子長多愛，愛奇也。

[10] 或曰：「甚矣！傳書之不果也。」曰：「不果則不果矣，又以巫鼓。」

[11] 或問：「聖人之言，炳若丹青，有諸？」曰：「吁！是何言與？丹青初則炳，久則渝。渝乎哉？」

[12] 或曰：「聖人之道若天，天則有常矣，奚聖人之多變也？」曰：「聖人固多變。子游、子夏得其書矣，未得其所以書也；宰我、子貢得其言矣，未得其所以言也；顏淵、閔子騫得其行矣，未得其所以行也。聖人之書、言、行，天也。天其少變乎？」

[13] 或曰：「聖人自恣與？何言之多端也！」曰：「子未睹禹之行水與？一東一北，行之無礙也。君子之行，獨無礙乎？如何直往也！水避礙則通於海，君子避礙則通於理。」

[14] 君子好人之好，而忘己之好；小人好己之惡[1138]，而忘人之好。

[15] 或曰：「子於天下則誰與？」曰：「與夫進者乎！」或曰：「貪夫位也，慕夫祿也，何其與？」曰：「此貪也，非進也。夫進也者，進於道，慕於德，殷之以仁義，進而進，退而退，日孳孳而不自知[1139]勘者也。」或曰：「進進則聞命矣，請問退進。」曰：「昔乎，顏淵以退為進，天下鮮儷焉。」或曰：「若此，則何少[1140]於必退也？」曰：「必進易儷[1141]，必退易儷也。進以禮，退以義，難儷也。」

[16] 或曰：「人有齊死生，同貧富，等貴賤，何如？」曰：「作此者，其有懼乎？信死生齊，貧富同，貴賤等，則吾以聖人為囂囂。」

[17] 通天、地、人曰儒，通天、地而不通人曰伎。

[18] 人必先作，然後人名之。先求，然後人與之。人必其自愛也，而後[1142]人愛諸。人必其自敬也，而後人敬諸。自愛，仁之至也。自敬，禮之至也。未有不自愛敬而人愛敬之者也。

[19] 或問：「龍、龜、鴻、鵠不亦壽乎？」曰：「壽。」曰：「人可壽乎？」曰：「物以其性，人以其仁。」

[1136] Shidetang : 或問.
[1137] Zhiping : 他.
[1138] Shidetang : 好己之好.
[1139] Shidetang : 不知.
[1140] Shidetang : 何小
[1141] 必進易儷也.
[1142] Shidetang : 然後. *Idem* pour l'occurrrence suivante.

[20] 或問：「人言仙者，有諸乎？」「吁！吾聞虙犧[1143]、神農歿，黃帝、堯、舜殂落而死，文王，畢。孔子，魯城之北。獨子愛其死乎？非人之所及也。仙亦無益子之彙矣！」或曰：「聖人不師仙，厥術異也。聖人之於天下，恥一物之不知。仙人之於天下，恥一日之不生。」曰：「生乎！生乎！名生而實死也。」或曰：「世無仙，則焉得斯語？」曰：「語乎者，非囂囂也與？惟囂囂為能使無為有。」或問「仙之實。」曰：「無以為也。有與無，非問也。問也者，忠孝之問也。忠臣孝子，偟乎不偟。」

[21] 或問：壽可益乎？曰：德。曰：回、牛之行德矣，曷壽之不益也？曰：德，故爾。如回之殘，牛之賊也，焉得爾？曰：「殘、賊或壽。」曰：「彼妄也，君子不妄。」

[22] 有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。

[23] 君子忠人，況己乎？小人欺己，況人乎？

Chapitre XIII 孝至卷第十三

[1] 孝，至矣乎[1144]！一言而該，聖人不加焉。

[2] 父母，子之天地與？無天何生？無地何形？天地裕於萬物乎？萬物裕於天地乎[1145]？裕父母之裕，不裕矣。事父母自知不足者，其舜乎？

[3] 不可得而久者，事親之謂也。孝子愛日。

[4] 孝子有祭乎？有齊[1146]乎？夫能存亡形，屬荒絕者，惟齊也。故孝子之於齊，見父母之存也，是以祭不賓。人而不祭，豺獺乎！

[5] 或問「子」。曰：「死生盡禮，可謂能子乎！」

[6] 曰：「石奮、石建，父子之美也。無是父，無是子；無是子，無是父。」或曰：「必也，兩乎？」曰：「與堯無子，舜無父，不如堯父舜子也。」

[7] 「子有含菽繈絮而致滋美其親，將以求孝也，人曰偽，如之何？」曰：「假儒衣書，服而讀之，三月不歸，孰曰非儒也？」或曰：「何以處偽？」曰：「有人則作，無人則輟之謂偽。觀人者，審其作輟而已矣。」

[8] 不為名之名，其至矣乎[1147]！為名之名，其次也。

[9] 或問「忠言嘉謀[1148]」。曰：「言合稷、契之謂忠，謀[1149]合皋陶之謂嘉。」或曰：「邵如之何？」曰：「亦勖之而已。庳則秦、儀、鞅、斯亦忠嘉矣。」

[1143] Shidetang : 伏犧 ; Zhiping : 宓犧.
[1144] Shidetang : 至矣.
[1145] Shidetang : 天地裕於萬物，萬物裕於天地.
[1146] Shidetang : 齋. *Idem* pour les occurrences suivantes.
[1147] Shidetang : 其至矣.

[10] 堯、舜之道皇兮，夏、殷、周之道將兮，而以延其光兮。或曰：「何謂也？」曰：「堯、舜以其讓，夏以其功，殷、周以其伐。

[11] 或曰：「食如螳，衣如華，朱輪駟馬，金朱煌煌，無已泰乎？」曰：「由其德，舜、禹受天下不為泰。不由其德，五兩之綸，半通之銅，亦泰矣。」

[12] 天下通道五，所以行之一[1150]，曰勉。

[13] 或曰：「力有扛洪鼎，揭華旗。知[1151]、德亦有之乎？」曰：「百人矣。德諧頑鬙，讓萬國；知情天地，形不測，百人乎？」

[14] 或問「君」。曰：「明光。」問「臣」。曰：「若禔。」「敢問何謂也？」曰：「君子在上，則明而光其下；在下，則順而安其上。」

[15] 或曰：「聖人事異乎？」曰：「聖人德之為事，異亞之。故常修德者，本也；見異而修德者，末也。本末不修而存者，未之有也。」

[16] 天地之得，斯民也；斯民之得，一人也；一人之得，心矣。

[17] 吾聞諸傳，老則戒之在得。年彌高而德彌邵者，是孔子之徒與？

[18] 或問：「德有始而無終，與有終而無始也[1152]，孰寧[1153] ？」曰：寧先病而後療乎 ？ 寧先療而後病乎 ？

[19] 或問「大」。曰：「小」。 問「遠」。曰：「邇」。未達。曰：「天下為大，治之在道，不亦小乎 ？ 四海為遠，治之在心，不亦邇乎 ？」

[20] 或問「俊哲、洪秀」。曰：「知哲聖人之謂俊，秀穎德行之謂洪。」

[21] 君子動則擬諸事，事則擬諸禮。

[22] 或問「羣言之長，羣行之宗」。曰：「羣言之長，德言也。羣行之宗，德行也。」

[23] 或問「泰和」。曰：「其在唐、虞、成周乎 ？ 觀書及詩溫溫乎，其和可知也。」

[24] 周康之時，頌聲作乎下，關雎作乎上，習治也。齊桓之時縕，而春秋美邵陵，習亂也。故習治則傷始亂也，習亂則好始治也。

[25] 漢德其可謂允懷矣。黃支之南，大夏之西，東鞮、北女，來貢其珍。漢德其可謂允懷矣，世鮮焉。

[1148] Shidetang : 嘉謨.
[1149] Shidetang : 謨.

[1150] Shidetang : 天下之通道五，所以行之者一.
[1151] Correction de Wang Rongbao. Les autres éditions donnent : 智.
[1152] Song Xian et Wu Mi donnent : 德有始而無終歟 ？ 有終而無始歟 ？
[1153] D’après le *Yinyi*, l’édition Tianfu donne : 孰愈.

[26] 芒芒[1154]聖德，遠人咸慕，上也；武義璜璜，兵征四方，次也；宗夷猾夏，蠢迪王人，屈國喪師，無次也。

[27] 麟之儀儀，鳳之師師，其至矣乎！螭虎桓桓，鷹隼[羽+戔][羽+戔]，未至也。

[28] 或曰：「詘詘北夷，被我純繢，帶我金犀，珍膳寧餬，不亦享[1155]乎？」曰：「昔在高、文、武，實為兵主，今稽首來臣，稱為北蕃[1156]，是為宗廟之神，社稷之靈也，可不享？」

[29] 龍堆以西，大漠以北，鳥夷、獸夷，郡勞王師，漢家不為也。

[30] 朱崖之絕，捐之之力也。否則介鱗易我衣裳。

[31] 君人者，務在殷民阜財，明道信義，致帝者之用，成天地之化，使粒食之民粲也，晏也。享於鬼神，不亦饗乎？

[32] 天道勞功。或問「勞功」。曰：「日一曰勞，考載曰功。」或曰：「君逸臣勞，何天之勞？」曰：「於事則逸，於道則勞。」

[33] 周公以來，未有漢公之懿也，勤勞則過於阿衡。

[34] 漢興二百一十載而中天，其庶矣乎！辟廱以本之，校學以教之，禮樂以容之，輿服以表之，服其井、刑，勉人役，唐矣夫！

法言序 (Postface)

天降生民，倥侗顓蒙。恣乎情性，聰明不開，訓諸理。譔學行。
降周迄孔，成于王道，終後誕章乖離，諸子圖徽[1157]。譔吾子。
事有本真，陳施於意[1158]，動不克咸，本諸身。譔修身。
芒芒天道，昔在[1159]聖考，過則失中，不及則不至，不可姦罔。譔問道。
神心忽恍[1160]，經緯萬方，事繫諸道德仁義[1161]禮。譔問神。
明哲煌煌，旁燭無彊，遜於不虞，以保天命，譔問明。
假言周於天地，贊於神明，幽弘橫廣，絕於邇言。譔寡見。
聖人聰[1162]明淵懿，繼天測靈，冠於羣倫，經諸範[1163]。譔五百。
立政鼓眾，動化天下，莫尚[1164]於中和，中和之發，在於哲民情。譔先知。

1154 Sima Guang indique l'existence de cette variante : 荒荒.
1155 Yu Yue lit : 厚 (cf. TPYL 849)
1156 藩
1157 *Hui* : marque, signe. Mais le HS donne : 微
1158 le HS donne 億
1159 le HS donne 在昔
1160 le HS donne 舀悅
1161 le HS donne 誼
1162 le HS donne 恩
1163 le HS donne 範

仲尼以來，國君將相，卿士名臣，參差不齊，壹槩諸聖。譔重黎、淵騫[1165]。
君子純終領聞，蠢迪檢貫柙[1166]，旁開聖則。譔君子。
孝莫大於寧親，寧親莫大於寧神，寧神莫大於四表之歡[1167]心。譔孝至。

[1164] le HS donne 上
[1165] Le HS sépare ces deux chapitres et donne du chapitre « Yuan Qian » la présentation suivante : 仲尼之後，訖於漢道，德行顏、閔，股肱蕭、曹，爰及名將尊卑之條，稱述品藻。譔淵騫第十一。
[1166] le HS donne 押
[1167] le HS donne 驩

E. Bibliographie

Les textes chinois sont classés d'après le nom de leur auteur ou d'après leur titre si l'auteur est inconnu. Chaque entrée renvoie au nom de l'éditeur pour les références exactes de l'édition utilisée.

I. Editions de référence

CHENG Shude 程樹德, *Lunyu jishi* 論語集釋 (4 vols.), Beijing : Zhonghua shuju, 1990.

Fayan zhuzi suoyin 法言逐字索引 (« Concordance du *Fayan* »), Hong Kong : Commercial Press, 1995. (The Institute of Chinese Studies Ancient Chinese Texts Concordance Series / Philosophical works n° 18)

WANG Rongbao 汪榮寶, *Fayan yishu* 法言義疏 , Beijing : Zhonghua shuju, 1987, rééd. 1996.

YANG Bojun 楊伯峻, *Lunyu yizhu* 論語譯注, Beijing : Guji chubanshe, 1958, rééd . Beijing : Zhonghua shuju, 1980.

II. Bibliographies

CHAN Wing-tsit, FU Charles Wei-hsun, *Guide to Chinese philosophy*, Boston : G.K. Hall, 1978.

CHEN Ligui 陳麗桂 éd., *Liang Han zhuzi yanjiu lunzhu mulu 1912-1996* 兩漢諸子研究論著目錄, Taibei : Hanxue yanjiu zhongxin, 1998.

—— éd., *Liang Han zhuzi yanjiu lunzhu mulu 1997-2001* 兩漢諸子研究論著目錄, Taibei : Hanxue yanjiu zhongxin, 2003.

Jingxue yanjiu lunzhu mulu 經學研究論著目錄, Taibei, 1990.

Kongzi yanjiu lunwen zhuzuo mulu 孔子研究論文著作目錄, Jinan, 1987.

YAN Lingfeng 嚴靈峯 éd., *Zhou Qin Han Wei zhuzi zhijian shumu* 周秦漢魏諸子知見書目, (Taibei : Zhengzhong shuju, 1975, 8 vols.)Beijing : Zhonghua shuju, 1993, 6 vols.

Zhanguo Qin Han shi lunwen suoyin 戰國秦漢史論文索引, Beijing,1983.

ZURNDORFER Harriet, *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works about China Past and Present*, Leiden & New York : Brill, 1995.

III. Ouvrages en chinois et en japonais

BAI Shouyi 白壽彝, « Ba Yang Xiong *Fayan* juan shi, juan shiyi » 跋揚雄法言卷十、卷十一 (« Note sur les chapitres X et XI du *Fayan* de Yang Xiong ») , *Beijing shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)* n°3 (1963), p. 32.

BAN Gu 班固 (32-92), *Han shu* 漢書 (« Histoire des Han antérieurs »), Beijing : Zhonghua shuju, 1983.

CAO Boyan 曹伯言, « Yang Xiong zhuan » 揚雄傳 (« Biographie de Yang Xiong »), in CAO Boyan 曹伯言, *Zhongguo gudai sixiangjia liezhuan lunzhu* (vol. 1) 中國古代思想家列傳編注(上) (« Edition commentée des biographies des penseurs chinois anciens ») , Shanghai, Huadong shifan chubanshe, 1985, p. 265-308.

CHANG Qu 常璩 (291-361), *Huayang guozhi jiao putu zhu* 華陽國志校補圖注, Shanghai : Guji chubanshe, 1987.

CHEN Benli 陳本禮 (1739-1818), *Taixuan chanmi* 太玄闡祕 (« Elucidation du *Taixuan*), in *Juxue xuan congshu* 聚學軒叢書 , vols. 71-74.

CHEN Daqi 陳大齊 , *Kongzi xueshuo lunji* 孔子學說論集 (« Recueil d'essais sur la doctrine de Confucius »), Taibei : Zhengzhong shuju, 1958.

——. *Kongzi xueshuo* 孔子學說 (« La doctrine de Confucius »), Taibei : Guoli zhengzhi daxue, 1964.

CHEN Fubin 陳福濱, *Yang Xiong* 揚雄, Taibei : Dongda tushu, 1993.

CHEN Guying 陳鼓應, *Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯 (« Nouveaux commentaire et traduction du *Zhuangzi* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1996.

——. *Laozi jinzhu jinyi* 老子今注今譯 (« Nouveaux commentaire et traduction du *Laozi* »), Taibei : Shangwu yinshuguan, 2000.

CHEN Rongjie 陳榮捷, *Jinsilu xiangzhu jiping* 近思錄詳註集評, Taibei : Xuesheng shuju, 1992.

CHEN Shike 陳士珂, *Kongzi jiayu shuzheng* 孔子家語疏證, in *Hubei congshu* 湖北叢書, 1891.

Chunqiu Fanlu 春秋繁露, voir SU Yu 蘇輿.

DING Jiemin 丁介民, *Yang Xiong nianpu* 揚雄年譜 (« Chronologie de Yang Xiong »), Taibei : Jinghua chubanshe, 1975.

DONG Zuobin 董作賓, « Fangyan xuejia Yang Xiong nianpu » 方言學家揚雄年譜 (« Chronologie du spécialiste des dialectes Yang Xiong »), *Guojia Zhongshan daxue yuyan lishi yanjiusuo zhoukan* 國家中山大學語言歷史研究所週刊 n° 8 (juin 1928), p. 82-88.

FAN Ye 範曄 (398-445), *Houhanshu* 後漢書 (« Histoire de la dynastie des Han postérieurs »), Taibei : Hongshi chubanshe, 1978, 5 vols.

FANG Jie 方介, « Qi sushang er congyu jimo zhi dao. Tan Han Yu dui Yang Xiong de rentong yu chaoyue »棄俗尚而從於寂寞之道 — 談韓愈對揚雄的認同與超越 (« "Rejeter les conventions et suivre la voie solitaire" — A propos de l'identification de Han Yu à Yang Xiong et de son dépassement »), *in* Fengjia Daxue Zhongguo wenxue xi 逢甲大學中國文學系 éd., *Liuchao Sui Tang xueshu yantaohui lunwenji* 六朝隋唐學術研討會論文集, Taibei : Wenshizhe, 2004, p. 373-416.

FU Wuguang 傅武光, « Shi zhong 釋忠» (« Une interprétation de la notion de loyauté »), in *id.*, *Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集, Taibei : Wenjin, 1990, p. 1-13.

FUJIWARA Tadashi 藤原正, *Kōshi zenshū* 孔子全集 (« Somme sur Confucius »), Tōkyō : Iwanami, 1931.

GONG Kechang 龔克昌 , « Yang Xiong fu xinlun » 揚雄賦新論 (« Nouvelle discussion sur les *fu* de Yang Xiong »), in *Zhongguo gudian wenxue xinlun* 中國古典文學論叢, Renmin wenxue chubanshe, 1985.

GU Jiegang 顧頡剛, *Lun Ba Shu yu zhongyuan de guanxi* 論巴蜀與中原的關係 (« A propos des relations de Ba et de Shu avec la plaine centrale »), Chengdu : Sichuan renmin chuban, 1981.

———. *Qin Han de fangshi yu rusheng* 秦漢的方士與儒生 (« Les techniciens-magiciens et les lettrés sous les Qin et les Han »), Shanghai : Guji chubanshe, 1983.

HAN Jing 韓敬, *Fayan zhu* 法言注 (« Commentaire du *Fayan* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1992.

———. *Fayan quanyi* 法言全譯 (« Traduction intégrale du *Fayan* »), Chengdu : Bashu shushe, 1999.

HE Yan 何晏 (190 – 249), *Lunyu jijie* 論語集解 (« Commentaires réunis sur les *Entretiens* »), in *Wenyuange siku quanshu* 文淵閣四庫全書, vol. 195 (*Jingbu* 經部 vol. 189), Taibei : Taiwan Shangwu yinshuguan, 1986.

HONG Anquan 洪安全, « Liang Han Rushi de shi yin taidu yu shehui fengqi » 兩漢儒士的仕隱態度與社會風氣 (« Société et lettrés entre engagement et retrait sous les deux Han »), *Kongmeng xuebao* 孔孟學報 n° 42 (1981), p. 115-139 et n° 44 (1982), p. 221-254.

HU Qiguang 胡奇光, FANG Huanhai 方環海, *Erya yizhu* 爾雅譯注 (« Commentaire et traduction du *Erya* »), Shanghai : Guji chubanshe, 2004.

HU Shi 胡適 (1929), « Shuo ru » 說儒 (« A propos des *ru* »), in *Hu Shi lun xue jin zhu* 胡適學術文集 vol. 2, Beijing, Zhonghua shuju, 1991, rééd. 1998, p. 615-680.

HUA Yougen 華友跟, *Xihan lixue xinlun* 西漢禮學新論 (« Nouvelle discussion sur l'étude des rites sous les Han postérieurs »), Shanghai : Shanghai shehui kexue chubanshe, 1998.

HUAN Tan 桓譚, *Xinlun* 新論, voir SUN Fengyi 孫馮翼.

HUANG Jie 黃傑, *Zhongguo zixue mingzhu jicheng rujia zibu* 中國子學名著集成儒家子部 (« Section sur les maîtres confucéens dans la Compilation des principales oeuvres d'étude des maîtres en Chine ») , Taibei : Zhongguo zixue mingzhu jicheng bian yinji jinhui, 1977.

HUANG Jinxing 黃進興, *Sheng xian yu shengtu* 聖賢與聖徒 (« Saints, sages et disciples des saints »), Taibei : Yun chen wenhua, 2001.

HUANG Kaiguo 黃開國, *Yi wei xuanjing de ruxue lunli dashi* 一位玄靜的儒學倫理大師, Chengdu : Bashu shushe, 1989.

HUANG Kan 黃侃, « *Fayan* shuzheng houxu » 法言疏證後序 (« Postace au commentaire philologique du *Fayan* »), *Zhongyang daxue wenyi congkan* 中央大學文義叢刊, 1934, 1/2.

HUANG Qingquan 黃清泉 (trad.), *Xinyi Lienüzhuan* 新譯列女傳 (« Nouvelle traduction des *Biographies de femmes célèbres* »), Taibei : Sanmin, 2003.

IKEDA Shūzō 池田秀三, « *Hōgen* no shisō» 法言の思想 (« La pensée du *Fayan* »), *Nihon Chūgaku gakkaihō* 日本中國學會報 n° 29 (1977), p. 32-46.

JIANG Yihua 薑義華 et al., *Kongzi : Zhou Qin Han Jin wenxian ji* 孔子__周秦漢晉文獻集 (« Confucius__Collection des documents des dynasties Zhou, Qin, Han et Jin »), Shanghai : Fudan University Press, 1990.

JIN Chunfeng 金春峰, *Handai sixiang shi* 漢代思想史 (« Histoire de la pensée de l'époque des Han »), Beijing : Zhonghua shehui kexue chubanshe, 1987.

KANAYA Osamu 金穀治, *Shin Kan shisō shi kenkyū* 秦漢思想史研究 (« Recherches sur l'histoire de la pensée des Qin et des Han »), Kyoto : Heirakuji, 1981.

KANO Naoki 狩野直喜 , « Yō Yū to *Hōgen* 揚雄と法言 » , *Shinagaku* 支那學 n° 3/6 (1923), p. 399-420.

KUANG Yaming 匡亞明, *Kongzi pingzhuan* 孔子評傳 (« Biographie critique de Confucius »), Jinan : Qilu shushe, 1985, rééd. Nanjing : Nanjing daxue chubanshe, 1990.

KUBO Tokuji 久保得二, « Yō Shiun no gaku wo ronzu » 楊子雲の學を論 ず, *Tetsugaku zasshi* 哲學雜誌 n°14 (Meiji 32 [1898]), p. 150-156.

LAN Xiulong 籃秀隆, *Yangzi Fayan yanjiu* 揚子法言研究 (« Recherches sur le *Fayan* de Yang Xiong »), Taibei : Wenjin chubanshe, 1989.

Laozi 老子, voir CHEN Guying 陳鼓應.

Liji 禮記, voir WANG Wenjin 王文錦.

LI Weitai 李偉泰, *Han chu xueshu ji Wang Chong « Lun heng » shu lun gao* 漢初學術及王充論衡述論稿 , Taibei : Chang'an, 1986.

LI Weixiong 李威熊, *Zhongguo jingxue fazhan shi* 中國經學發展史 (« Histoire du développement des études classiques chinoises »), Taibei : Wenshizhe, 1989.

LI Xian 李鏾, « Yang Xiong renge pingyi » 揚雄人格評議 (« Discussions critiques sur la personnalité de Yang Xiong ») , *Guowen xuebao* 國文學報 n° 2 (1973), p. 185-194.

——. « Yang Xiong de rujia sixiang 揚雄的儒家思想 » (« La pensée confucénne de Yang Xiong »), *Kong Meng xuebao* 孔孟學報 n° 31 (1976), p. 159-180.

——. « Yang Xiong » 揚雄, in WANG Shounan 王壽南 éd., *Zhongguo lidai sixiangjia* 中國歷代思想家, Taibei : Taiwan Shangwu yinshu guan, 1978, p. 1171-1258.

Lienüzhuan 列女傳, voir HUANG Qingquan 黃清泉.

LIN Qingzhang 林慶彰 éd., *Zhongguo jingxue shi lunwen ji* 中國經學史論文集 (« Recueil d'articles sur l'histoire des études classiques chinoises »), Taibei : Wenshizhe, 1992.

——. *Jingxue yanjiu luncong* 經學研究論叢 (« Recherches sur les études classiques »), Taibei : Xuesheng shuju, 2000.

LIU Dianjue 劉殿爵, *Kongzi jiayu zhuzi suoyin* 孔子家語逐字索引 *(A Concordance to the Kongzi jiayu)*, Hong Kong : The Commercial Press, 1992.

LIU Xu 劉昫, *Jiu Tang shu* 舊唐書 (« Histoire des Tang »), Beijing : Zhonghua shuju.

LIU Zhehao 劉哲浩, « Yang Xiong zhishixue yanjiu » 揚雄知識學研究 (« Etude sur la pensée épistémologique de Yang Xiong »), *Zhexue lunji* 哲學論集 n° 25 (1991), p. 75-97.

LIU Zhiji 劉知幾, *Shitong*. Voir PU Qilong 浦起龍.

LU Kanru 陸侃如, *Zhonggu wenxue xinian* 中古文學繫年 (« Généalogie de la littérature médiévale »), Beijing : Renmin wenxue chubanshe, 1985.

Lunheng suoyin 論衡索引 (« Concordance du *Lunheng* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1994.

Lunyu yinde 論語引得 *(Concordance to the Analects)*, Beijing : Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Supp. 16, 1940.

LUO Bangzhu 羅邦柱, *Fayan yizhu* 法言譯注 (« Traduction annotée du *Fayan* »), in LUO Bangzhu 羅邦柱, BAI Zhaolin 白兆麟, *Fayan Yantielun yizhu* 法言鹽鐵論譯注, Taibei : Jian'an, 1998.

MATSUKAWA Kenji 松川健二 éd. (LIN Qingzhang 林慶彰 et alii trad.), *Lunyu sixiangshi* 論語思想史 (« Histoire de la pensée sur les *Entretiens* »), Taibei : Wanjuan lou tushu, 2006.

Mengzi 孟子, voir YANG Bojun 楊伯峻.

MITARASHI Masaru 御手洗勝 , «Yō Yū to *Taigen* : Sakusha no dentō 楊雄 と太玄 ：作者の傳統 », *Shinagaku kenkyū* 支那學研究 , 18 (1957), p. 22-32.

OUYANG Zhenren 歐陽禎人, *Guodian Rujian lunlüe* 郭店儒簡論略 (« Une brève approche des documents confucéens de Guodian »), Taibei : Guji chuban, 2003.

PI Xirui 皮錫瑞, *Jingxue lishi* 經學歷史 (« Histoire des études classiques »), Taibei : Yiwen yinshu guan, 1966 (1re éd. 1906).

PU Qilong 浦起龍 (XVIIIe s.), *Shitong tongshi* 史通通釋 (« Interprétation générale des *Généralités sur l'Histoire* »), Taibei : Yiwen yinshuguan, 1974.

PU Zaiyu 樸宰雨, Shiji Hanshu *bijiao yanjiu* 史記漢書比較研究 (« Etude comparée du *Shiji* et du *Hanshu* »), Zhongguo wenxue, 1994.

QIAN Mu 錢穆, « Kongzi yu *Chunqiu* 孔子與春秋 » (« Confucius et le *Chunqiu* »), *Journal of Oriental Studies*, 1954.

——. *Xianqin zhuzi xinian* 先秦諸子繫年 (« Chronologie des maîtres de l'époque pré-impériale »), Taibei : Lianjing, 1994.

——. *Jingxue dayao* 經學大要 (« Les principes de l'étude des Classiques »), Taibei : Lantai chubanshe, 2000.

QIAN Yi 錢繹, *Fangyan jianshu* 方言箋疏 (« Commentaire du *Fangyan* »), Shanghai : Guji chubanshe, 1984 (2 vols.).

QU Wanli 屈萬裏, *Shangshu jinzhu jinyi* 尚書今註今譯 (« Nouveaux commentaire et traduction du Classique des Documents »), Taibei : Shangwu yinshuguan, 1969, rééd. 2005.

——. *Shijing quanshi* 詩經詮釋 (« Explication du Classique des Odes »), Taibei : Lianjing chuban, 1983, rééd. 2004.

QUAN Zuwang 全祖望, « Yang Ziyun shengping kao 揚子雲生平考 » (« Examen de la biographie de Yang Xiong) in *Jieqiting ji xiaozhu* 鮚埼亭集校注, vol. 3 : 鮚埼亭集外編 , Taibei, Bianyiguan 編譯館, 2003, p. 943-944.

Shangshu 尚書, voir QU Wanli 屈萬裏.

SHEN Dongqing 沈冬青, *Yang Xiong —Cong moni dao chuangxin de dianfan* 揚雄 —從模擬到創新的典範 (« Yang Xiong : un exemple du passage de l'imitation à la création »), Taibei : Youshi wenhua shiye, 1993.

SHI Qiyao 石啟瑤, *Yang Xiong de shijian zhexue* 揚雄的實踐哲學 (« La philosophie pratique de Yang Xiong »), Taibei : National Taiwan University (Thesis), 1986.

Shijing 詩經, voir QU Wanli 屈萬裏.

SIMA Guang 司馬光, *Xinjiao Zizhi tongjian zhu* 新校資治通鑑注, Beijing : Guji chubanshe, 1956.

SIMA Qian 司馬遷 (145 ?-86 ?), *Shi ji* 史記 (« Les Mémoires historiques »), Beijing : Zhonghua shuju, 1998.

SU Shi 蘇軾 (1037-1101), « Bian Yang Xiong» 辯揚雄 (« Discussion sur Yang Xiong »), *Jing jin Dongpo wenji shilüe* 經進東坡文集事略, vol. 57, Shanghai : Shangwu yinshuguan, 1929.

——. « Yang Xiong lun » 揚雄論 (« De Yang Xiong »), *Jing jin Dongpo wenji shilüe* 經進東坡文集事略, vol. 8, Shanghai : Shangwu yinshuguan, 1929.

——. *Su Shi wenji* 蘇軾文集 (« Recueil des oeuvres de Su Shi »), Beijing : Zhonghua shuju, 1986 (6 vols.).

SU Yu 蘇輿, *Chunqiu Fanlu yizheng* 春秋繁露義證 (« Édition critique du *Chunqiu fanlu* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1992, rééd. 1996.

SUN Fengyi 孫馮翼, *Huanzi Xinlun* 桓子新論 (« Le *Xinlun* de Huan Tan »), *in* SUN Fengyi 孫馮翼, JIAN Yongji 減庸輯, *Wenjingtang congshu* 問經堂叢書, Taibei : Chengwen chubanshe, 1976 (fac-simile de l'édition xylographiée de 1805).

SUN Peiqing 孫培青, LI Guojun 李國鈞, *Zhongguo jiaoyu sixiangshi* 中國教育思想史 (« Histoire de la pensée de l'éducation en Chine ») , Shanghai : Huadong shifan daxue chubanshe, 1995.

SUN Shuping 孫叔平, « Yang Xiong » 揚雄 in *id*., *Zhongguo zhexue shigao* 中國哲學史稿 (上), Shanghai : Renmin chubanshe, 1980, p. 298-308.

SUZUKI Yoshikazu (Kiichi) 鈴木喜一 , *Hōgen* 法言, Tokyo : Meitoku Shuppansha 明德出版社, 1972 (昭和 23 年).

TAKAGI Tomonosuke 高木友之助, « *Hōgen* no kenkyū sono chosaku no dōki ni tsuite » 法言の研究 (: ?)その著作の動機について, *Chūō daigaiku bungakubu kiyō* 中央大學文學部紀要 (tetsugaku ka 哲學科 10), n° 35 (1964), p. 52-66.

——. « Yōshi *Hōgen* goshin chūin shokō » 揚子法言五臣注引書考, *Chūō daigaiku bungakubu kiyō* 中央大學文學部紀要 (tetsugaku ka 哲學科 18), n° 65 (1972), p. 52.

TAKIGAWA Kametarō 龍川龜太郎, *Shiji huizhu kaozheng* (*Shiki kaichū kōshō*) 史記會注考證, Taibei : Wanjuanlou, 1993.

TANG Bingzheng 湯炳正, « Fayan Wang zhu buzheng 法言汪注補正 » (« Compléments au commentaire de Wang Rongbao sur le *Fayan* »), *Huabei ribao* 華北日報, 1937.

TANG Bingzheng 湯炳正, «Yang Ziyun nianpu 揚子雲年譜 » (« Chronologie de Yang Xiong »), *Lunxue* 論學 n° 4 (avril 1937), p. 76-91, n° 5 (mai 1937), p. 25-44 et n° 6 (juin 1937), p. 59-83.

TAO Hongqing 陶鴻慶, « Du Yangzi *Fayan* zhaji 讀揚子法言箚記 » (« Notes de lecture sur le *Fayan* de Yang Xiong »), *Guoxue congkan* 國學叢刊 n°1-2 (1931).

WANG Chong 王充, *Lunheng* 論衡. Voir *Lunheng suoyin* 論衡索引.

WANG Han 王菡, « Yangzi *Fayan* lidai jiaozhuben chuanlu 揚子法言歷代校注本傳錄 (« Revue de l'histoire des éditions et commentaires du *Fayan* de Yang Xiong ») », *Wenxian* 文獻, 1994, n°3, p. 175-186.

WANG Jingzhi 王靜芝 et *al*., *Jingxue yanjiu lunji* 經學研究論集 (« Recherches sur l'étude des Classiques »), Taibei : Liming wenhua shiye, 1981.

WANG Li 王力, *Gudai hanyu* 古代漢語, 4 vols., Taibei : Landeng wenhua shiye, 1989.

WANG Qing 王青, *Yang Xiong pingzhuan* 揚雄評傳 (« Biographie critique de Yang Xiong »), Nanjing : Nanjing Daxue chubanshe, 2000.

WANG Wenjin 王文錦, *Liji yijie* 禮記譯解 (« Explication et traduction du *Traité des Rites* »), Beijing : Zhonghua shuju, 2001.

WANG Xianqian 王先謙 , *Xunzi jijie* 荀子集解 (« Collection d'explications du *Xunzi* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1997.

WANG Yixian 王以憲 , « Yang Xiong zhuzuo xinian 揚雄著作系年 » (« Chronologie des oeuvres de Yang Xiong »), *Xiangtan Daxue shehui kexue xuebao* 湘潭大學社會科學學報 n° 3 (1983), p. 96-104.

WEI Lianke 魏連科, *Hanshu renming suoyin* 漢書人名索引 (« Index des noms de personnages du *Hanshu* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1979.

WEI Zheng 魏徵 et al., *Suishu* 隋書 (« Annales de la dynastie Sui »), Taipei : Hongshi chubanshe, 1974.

WU Junsheng 吳俊升, *Jiaoyu luncong* 教育論叢 (« Recueil d'études sur l'éducation »), Taibei : Taiwan zhonghua shuju, 1960.

WU Zeyu 吳則虞 , « Yang Xiong sixiang pingyi 揚雄思想平議 » (« Discussions sur la pensée de Yang Xiong »), *Zhexue yanjiu* 哲學研究 n° 6 (1957), p. 123-138.

XIAO Chuan 肖川, HE Xueyan 何雪艷, *Zhongguo Qin Han jiaoyu shi* 中國秦漢教育史 (« Histoire de l'éducation dans la Chine des Qin et des Han »), Beijing : Renmin chubanshe, 1994.

XU Fuguan 徐復觀, *Liang Han sixiang shi* 兩漢思想史 (« Histoire de la pensée des deux Han), 3 vols., Taibei : Xuesheng shuju, 1972, rééd. 1979.

XU Jie 許結 , « *Ju Qin mei Xin* fei yuwen bian 劇秦美新非諛文辨 » (« Démonstration de ce que le *Ju Qin mei Xin* n'est pas un texte de complaisance ») , *Xueshu yuekan* 學術月刊 , 1983, n° 6, p. 72-78.

——. « Yang Xiong yu liang Han sixiang 揚雄與兩漢思想 » (« Yang Xiong et la pensée des deux Han »), *Zhongguo zhexueshi yanjiu* 中國哲學史研究 n° 4 (1988), p. 41-48.

XU Shen (*c.* 55-149) 許慎 , *Shuowen jiezi* 說文解字, Beijing : Zhonghua shuju, 2001.

Xunzi 荀子, voir WANG Xianqian 王先謙.

YAN Zun 嚴遵 [ZHUANG Junping 莊君平] (*c*. 80 av. J.-C. – *c*. 10 apr. J.-C.), *Daode zhigui lun* 道德指歸論 (2 vols.), Taibei : Yiwen yinshuguan, 1965. [fac-simile de l'édition Ming « Jinji mishu » 汲古閣刊津逮秘書刊本]

YANG Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注 (« Commentaire et traduction du *Mengzi* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1960, rééd. 2005.

YANG Shiming 楊世明, « Yang Xiong shenhou baobian pingshuo kaoyi 揚雄身後褒貶評說考議 » (« Examen des critiques, des éloges et des blâmes formulés sur Yang Xiong »), *Sichuan shifan xueyuan xuebao (zhexue, shehui, kexue ban)* n° 2 (2001).

YANG Xiong 揚雄, *Taixuan jing* 太玄經 [avec le commentaire de FAN Wang 範望], Taibei : Guangwen shuju, 1988, rééd. 1999. [*fac simile* non paginé]

——. *Fangyan* 方言, voir QIAN Yi 錢繹.

YANG Yiyin 楊義銀, WANG Shunda 王順達, « Zhuangzi ji Zhuangzhou xuepai de Kongzi guan — cong *Zhuangzi* yishu tanqi 莊子及莊周學派的孔子觀__從「莊子」一書談起 » (« La vision de Confucius chez Zhuangzi et le courant zhuangzien__ Discussion à partir du texte du *Zhuangzi* ») , *Xinan shifan daxue xuebao (renwen, shehui, kexue)* 西南師範大學學報, 1989-2 (總第 57), pp. 33-39.

YAO Yongpu 姚永樸 , « Du *Fayan* 讀法言 » (« Lecture du *Fayan* »), *Minyi zazhi* 民彝雜誌 n°11 (1928), p. 2-3.

YE Youming 葉幼明, *Xinyi Yang Ziyun ji* 新譯揚子雲集 (« Nouvelle traduction du recueil des textes de Yang Xiong »), Taibei : Sanmin shuju, 1995.

YING Shao 應劭, *Fengsu tongyi* 風俗通義 (« Somme des us et coutumes »), Taibei : Shangwu yinshuguan, 1965.

YU Shulin 餘書麟, « Lianghan sixue yanjiu 兩漢私學研究 » (« Recherches sur l'étude locale à l'époque des deux Han »), *Shida xuebao* 師大學報 n°11 (1966), p. 1-39.

YU Xianhao 郁賢皓 et al., *Zuozhuan duben* 左傳讀本 (3 vols.), Taibei : Sanmin shuju, 2002.

ZENG Chunhai 曾春海 , « Shisheng lunli de guoqu, xianzai yu weilai 師生倫理的過去、現在與未來 » (« Le passé, le présent et l'avenir de la relation éthique entre maître et disciple »), in *Ruxue yu daode jianshe* 儒學與道德建設, éd. Guoji Ruxue lianhehui xueshu weiyuanhui 國際儒學聯合會學術委員會, Beijing, Shoudu shifan daxue chubanshe, 1999, p. 376-393.

ZENG Gong 曾鞏, *Zeng Gong ji* 曾鞏集 (« Compilation des oeuvres de Zeng Gong »), 2 vols., Beijing : Zhonghua shuju, 1984.

ZHANG Bing 張兵, « Yang Xiong *Fayan* de banben yu liuchuan 揚雄法言的版本與流傳 » (« Les éditions et la diffusion du *Fayan* de Yang Xiong »), *Guji zhengli yanjiu xuekan* 古籍整理研究學刊 n° 4 (2004), p. 73-79.

ZHANG Dainian 張岱年, « Yang Xiong » 揚雄 in YU Shoukui 於首奎 éd., *Zhongguo gudai zhuming zhexuejia pingzhuan xubian (1)* 中國古代著名哲學家評傳續編 (« Collection des biographies critiques des célèbres philosophes de la Chine ancienne »), Jinan : Qilu shushe, 1982, p. 307-356.

——. « Yang Xiong pingzhuan » 揚雄評傳 (« Biographie critique de Yang Xiong »), *Zhongguo zhexueshi yanjiu* 中國哲學史研究, n° 3 (1984), p. 6-23

ZHANG Hongsheng 張宏生, « Si zhong xianqin zhuzi shu zhong de Kongzi xingxiang » 四種先秦子書中的孔子形象 (« Quatre figurations de Confucius dans les textes des maîtres de l'époque pré-Qin »), *Kongzi yanjiu* 孔子研究, n°1 (1988), p. 35-43.

ZHANG Qiyun 張其昀 dir., *Zhongguo lishi ditu* 中國歷史地圖, 2 vols., Taibei : Zhonguo wenhua Daxue, 1980, rééd. 1991.

ZHANG Qizhi 張豈之, *Zhongguo sixiangshi* 中國思想史 (« Histoire de la pensée chinoise »), Taibei : Shuiniu, 1992.

——. *Zhongguo rujia sixiangshi* 中國儒家思想史 (« Histoire la pensée confucéenne en Chine »), Taibei : Shuiniu, 1992.

ZHANG Qiusheng 張秋升, « Yang Xiong lishiguan zai renshi » 揚雄歷史觀再認識 (« Pour une nouvelle approche de la vision de l'histoire chez Yang Xiong »), *Liaocheng Daxue xuebao* (*zhexue shehui kexue ban)* 聊城大學學報 (哲學社會科學版), n° 5 (2002), p. 49-55.

——. *Xi Han Rujia lishiguan de xiandai quanshi* 西漢儒家歷史觀的現代詮釋 (« Interprétation moderne de la vision confucéenne de l'histoire sous les Han occidentaux »), Jinan : Qilu shushe, 2003.

ZHANG Weifei 張韋飛 , « Lun Yang Xiong zai zhongguo sixiangshi shang de diwei 論揚雄在中國思想史上的地位 » (« A propos de la position de Yang Xiong dans l'histoire de la pensée chinoise »), *Haerbin shiyuan xuebao (renwen kexue ban)* 哈爾濱師院學報 (人文科學版), n°1 (1962).

ZHANG Xiaoming 張曉明, « Ershi nian lai Yang Xiong yanjiu zongshu » 二十年來揚雄研究綜述 (« Récapitulatif des études sur Yang Xiong durant les deux dernières décennies »), *Qingdao Daxue shifan xueyuan xuebao* 青島大學師範學院學報 , vol. 19 n° 4 (2002), p. 90-93.

ZHANG Zhenze 張震澤, « Yang Xiong shengping, zuopin pingjia ji qita youguan wenti » 揚雄生平、作品評價及其他有關問題 (« Les problèmes posés par l'évaluation des oeuvres et de la vie de Yang Xiong »), *Liaoning Daxue xuebao* 遼寧大學學報 n° 3 (1992).

——. *Yang Xiong ji jiaozhu* 揚雄集校注 (« Edition et commentaire du recueil de textes de Yang Xiong »), Shanghai : Guji chubanshe, 1993.

ZHENG Wangeng 鄭萬耕, « Yang Xiong de shixue sixiang » 揚雄的史學思想 (« La pensée historique de Yang Xiong »), *Shixue shi yanjiu* 史學史研究, 1998/2, p. 29-37.

——. *Yang Xiong ji qi* Taixuan 揚雄及其太玄 (« Yang Xiong et son *Taixuan* »), Taibei : Landeng wenhua shiye, 1992. [contrairement à ce qu'annonce le titre, cet ouvrage est en grande partie consacré au *Fayan*]

ZHENG Wen 鄭文, « Dui Yang Xiong shengping yu zuopin de tansuo » 對揚雄生平與作品的探索 (« Recherches sur la vie et les oeuvres de Yang Xiong »), *Wen Shi* 文史, n° 24 (1985), p. 201-217.

——. *Yang Xiong wenji jianzhu* 揚雄文集箋注 (« Commentaire du recueil de textes de Yang Xiong »), Chengdu : Bashu shushe, 2000.

——. *Yang Xiong sixiang yanjiu* 揚雄思想研究 (« Etude sur la pensée de Yang Xiong »), Jinan : Qilu shushe, 2000.

ZHONG Hua 鍾華, *Shiji renming suoyin* 史記人名索引 (« Index des noms de personnages dans le *Shiji* »), Beijing : Zhonghua shuju, 1977.

ZHOU Guidian 周桂鈿, « Yang Xiong yanjiu de xin jinzhan » 揚雄研究的新進展 (« Les nouveaux développements de la recherche sur Yang Xiong »), *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究, n° 5 (1990), p. 123-124.

——. « Wang Mang chengbai tanyuan » 王莽成敗探源 (« Les origines du succès et de l'échec de Wang Mang ») , *Zhongguo wenhua yuekan* n° 174 (1994), p. 103-115.

ZHOU Qingquan 周清泉 , « Yang Xiong shixi kaobian 揚雄世系考辨 » (« Examen critique de la généalogie de Yang Xiong »), *Chengdu Daxue xuebao* 成都大學學報 n° 38/2 (1992), p. 51-59.

Zhouyi 周易, voir ZHOU Zhenfu 周振甫.

ZHOU Zhenfu 周振甫, *Zhouyi yizhu* 周易譯注 (« Commentaire et traduction du Classique des Mutations »), Beijing : Zhonghua shuju, 1991, rééd. 1999.

ZHU Ruikai 祝瑞開, *Liang Han sixiang shi* 兩漢思想史 (« Histoire de la pensée des deux Han »), Shanghai : Guji chubanshe, 1989.

ZHU Xi 朱熹 (1130-1200), *Si Shu jizhu* 四書集注 (« Commentaire des Quatre Livres »), Taibei : Hanjing wenhua shiye, 1982.

ZHU Xi 朱熹, *Jinsilu* 近思錄, voir CHEN Rongjie 陳榮捷.

Zhuangzi 莊子, voir CHEN Guying 陳鼓應.

Zuozhuan 左傳, voir YU Xianhao 郁賢皓.

IV. Ouvrages en langues occidentales

ARBUCKLE Gary, « The Gongyang school and Wang Mang », *Monumenta Serica* n° 42 (1994), p. 127-150.

ARIEL Yoav, *K'ung-Ts'ung-Tzu : The K'ung Family Masters Anthology*, Princeton : Princeton University Press, 1989.

BACHELARD Gaston, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris : José Corti, 1989.

BALAZS Etienne, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris : Gallimard, 1968.

BARNETT Michael, *The Han philosopher Yang Xiong: an appeal for unity in an age of discord,* Ph.D. Diss., Georgetown University, University Microfilms International, 1983.

BELL Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York & Oxford : Oxford University Press, 1992.

BELPAIRE Bruno, *Le Catéchisme philosophique de Yang Hiong-tse*, Bruxelles : Editions de l'Occident, 1960.

BENJAMIN Walter, *Écrits français*, Paris : Gallimard, 2003.

BERKOWITZ Alan J., « The Moral Hero : A Pattern of Reclusion in Traditional China » et « Reclusion in Traditional China : A selected List of References », *Monumenta Serica* n° 40 (1992), p. 1-32 et p. 33-46.

BERTHRONG John H., *Transformations of the Confucian Way,* Boulder : Westview, 1998.

BIELENSTEIN Hans, « An Interpretation of the Portents in the *Ts'ien-Han-shu* », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* n° 22 (1950), p. 127-143.

——. *The Bureaucracy of Han Times*, Cambridge : Cambridge University Press, 1980.

BLANCHOT Maurice, *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969.

BRANDAUER Fredrick P., HUANG Chün-Chieh éds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China,* Seattle : University of Washington Press, 1994.

BROOKS Bruce E., BROOKS A. Taeko, *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*, New York : Columbia University Press, 1998.

BUJARD Marianne, *Le Sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne : théorie et pratique sous les Han occidentaux*, Paris : École Française d'Extrême-Orient, 2000.

CHAN Charles Wing-Hoi, « Confucius and Political Loyalism: the Dilemma », *Monumenta Serica* n° 44 (1996), p. 25-99.

CHAN Wing-tsit (trad.), *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*, New York & London : Columbia University Press, 1967.

CHAR René, *Recherche de la base et du sommet*, Paris : Gallimard, 1955, rééd. 1971.

CHAVANNES Édouard, *Les Mémoires historiques de Sseu-ma Ts'ien*, 6 vols., Paris : Adrien Maisonneuve, 1969.

CHEN Chi-yun, *Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China*, Princeton : Princeton University Press, 1980.

CHEN Ning, « The Etymology of *Sheng* (Sage) and its Confucian Conception in Early China », *Journal of Chinese Philosophy* n° 27.4 (2000), p. 409-428.

CHENG Anne (trad.), *Entretiens de Confucius*, Paris : Editions du Seuil, 1981.

CHENG Anne, *Etude sur le confucianisme Han. L'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1985.

——. « La trame et la chaîne : aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne », *Extrême-Orient Extrême-Occident* n° 5 (1985), p. 13-26.

——. « La valeur de l'exemple. Le Saint confucéen : de l'exemplarité à l'exemple », *Extrême-Orient Extrême-Occident* n° 19 (1997), p. 73-89.

——. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Éditions du Seuil, 1997.

——. « Paroles des sages et écritures sacrées en Chine ancienne », in *Paroles à dire, Paroles à écrire*, Paris : Éditions de L'E.H.E.S.S., 1997, p. 139-155.

——. « What Did It Mean to Be a *Ru* in Han Times ? », *Asia Major* n° 14/2 (2001), p. 101-118.

CHOW Kai-wing, NG On-cho, HENDERSON John B. (éds.), *Imagining Boundaries : Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, Albany : SUNY Press, 1999.

CH'Ü T'ung-tsu, *Han Social Structure*, Seattle : University of Washington, 1972.

COLVIN Andrew, *Patterns of coherence in the* Fayan *of Yang Xiong*, Ann Arbor : University Microfilms International, 2001.

CONNERY Christopher Leigh, *The Empire of the Text : Writing and Authority in Early Imperial China*, Lanham : Rowman and Littlefield publishers, 1998.

COSSUTTA Frédéric et NARCY Michel, *La forme dialogue chez Platon. Evolutions et réceptions*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2001.

COUVREUR Séraphin (1914), *Tch'ouen ts'iou et Tso tchouan. La chronique de la principauté de Lou*, Paris : Cathasia, 1951.

——. *Chou King. Les annales de la Chine*, Paris : Éditions You-Feng, 1999.

CREEL Herlee Glessner, *Confucius and the Chinese Way*, New York : Harper and Row, 1960.

CSIKZENTMILHALYI Mark, NYLAN Michael, « Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China », *T'oung Pao* n° 89 (2003), p. 59-99.

CUA A. S., « Uses of dialogues and moral understanding », *Journal of Chinese Philosophy* n° 2 (1975), p. 131-148.

DARDESS John, *Confucianism and Autocracy*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1983.

DE BARY Theodore, *The liberal Tradition in China*, Hong Kong : The Chinese University Press & New York, Columbia University Press, 1983.

DE BARY Theodore, *The Trouble with Confucianism*, Cambridge : Harvard University Press, 1991.

DE CRESPIGNY Rafe (éd.), *Official Titles of the former Han Dynasty: an index*, Canberra : Australian National University Press, 1967

DE CRESPIGNY Rafe, *Portents of Protest, The memorials of Hsiang K'ai to Emperor Huan*, Canberra : Faculty of Asian Studies, 1976.

DOERINGER Franklin Nelson, *Yang Hsiung and His Formulation of a Classicism*, Columbia University, Ph.D. dissertation, 1971.

DUBS Homer H., *The History of the former Han Dynasty by Pan Gu,* Baltimore : Waverly Press, 1955.

——. « The Archaïc Royal *Jou* Religion », *T'oung pao* n° 46/3-5 (1958), p. 217-259.

DURRANT Stephen, « Ssu-ma Ch'ien's Conception of *Tso-chuan* », *JAOS*, n°112/2 (1992), p. 275-301.

——. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*, Albany : State University of New York Press, 1995.

EBER Irene (éd.), *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, New York : Macmillan, 1986.

EBERHARD Wolfram, « The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China », in John K. FAIRBANK éd., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago : Chicago University Press, 1957, p. 33-70.

EBREY Patricia B., *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites,* Princeton : Princeton University Press, 1991.

ELVIN Mark, « The Collapse of Scriptural Confucianism », *Papers on Far Eastern History* n° 41 (1990), p. 45-76.

EMMERICH Reinhard, « Bemerkungen zu Huang und Lao in der frühen Han-Zeit, *Monumenta Serica* n° 43 (1995), p. 53-140.

ENO Robert, *The Confucian creation of Heaven: philosophy and the defense of ritual mastery*, Albany : State University of New York Press, 1990.

——. « Towards a History of Confucian Classical Studies », *Early China* n° 17 (1992), p. 195-214.

FINGARETTE Herbert, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York : Harper and Row, 1972.

FORKE Alfred, « Der Philosoph Yang Hsiung », *Sinica* n° 7 (1932), p. 169-178.

FREDE Michael, « Plato's Arguments and the Dialogue Form », in J.-C. KLAGGE, N.D. SMITH éds., *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford : Clarendon Press, 1992, p. 201-219.

GENETTE Gérard, *Palimpsestes*. *La littérature au second degré*, Paris : Editions du Seuil, 1982.

GERNET Jacques, *Le monde chinois*, Paris : Armand Colin, 1972, rééd. 1990.

——. *L'intelligence de la Chine*. *Le social et le mental*, Paris : Gallimard, 1994.

GERNET Jacques, KALINOWSKI Marc (éds.), *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris : Ecole française d'Extrême-Orient, 1997.

GOODRICH Chauncey S., « Ssu-ma Ch'ien Biography of Wu Ch'i », *Monumenta Serica*, n° 35 (1981-1983), p. 197-233.

GRANET Marcel (1934), *La pensée chinoise*, Paris : Albin Michel, 1988.

HALL David L., AMES Roger T., *Thinking through Confucius*, Albany : State University of New York Press, 1987.

——. « Getting It Right: On Saving Confucius from the Confucians », *Philosophy East and West* n° 34/1 (1984), p. 3-23.

HANSEN Chad, « Ancient Chinese Theories of Language », *Journal of Chinese Philosophy* n° 2 (1975), p. 245-283.

——. *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor : University of Michigan, 1983.

HARBSMEIER Christoph, « Confucius Ridens: Humor in the Analects », *Harvard Journal of Asiatic Studies* n° 50/1 (1990), p. 131-161.

HENDERSON John B., *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis,* Princeton : Princeton University Press, 1991.

HENRY Eric, « "Junzi yue" versus "Zhongni yue" in *Zuozhuan* », *Harvard Journal of Asiatic Studies* n° 59/1 (juin 1999), p. 125-161.

HERVOUET Yves, *Un poète de Cour sous les Han : Sseu-ma Siangjou*, Paris : Presses Universitaires de France, 1964.

—— (trad.). *Le chapitre 117 du Che-ki (Biographie de Sseu-ma Siangjou*) [traduction avec notes], Paris : Presses Universitaires de France, 1972 (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises n° 23).

——. « La valeur relative des textes du *Che-ki* et du *Han chou* », in *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*, vol. 2, Paris : Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1974, p. 55-76.

HIGHTOWER James R., « The *Han Shih waichuan* and the *Sanjia Shih* », *Harvard Journal of Asiatic Studies* n° 11 (1948), p. 241-310.

HOLZMAN Donald, « The conversational tradition in Chinese philosophy », *Philosophy East and West* n° 6 (1956), p. 223-230.

——. « Le désengagement hors du politique : quelques notes sur l'évolution de la conception de la "retraite" dans la Chine ancienne et médiévale », *Extrême-Orient Extrême-Occident* n° 4 (1984), p. 43-50.

HSÜ Cho-yün, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722-222 B.C.*, Stanford : Stanford University Press, 1965.

HSÜ Dau-lin, « The myth of the "five human relations" of Confucius », *Monumenta Serica* n° 29 (1970-71), p. 27-37.

HU Shih 胡適, « The Establishment of Confucianism as state religion during the Han dynasty », *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* n° 60 (1929), p. 20-41.

HULSEWÉ A.F.P., « Notes on Historiography of the Han Period », *in* W.E. BEASLEY, E.G. PULLEYBLANK éds., *Historians of China and Japan,* Londres : Oxford University Press, 1961, p. 31-43.

JAEGER F., « Yang Hsiung und Wang Mang », *Sinica Sonderausgabe : Forke Festschrift*, 1937, p. 14-34.

JASPERS Karl (Anne-Sophie REINEKE trad.), *Confucius*, Le Plessis Belleville (Oise) : Editions Noé, 2006.

JENSEN Lionel Miller, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham : Duke University Press, 1997.

KALINOWSKI Marc, « La rhétorique oraculaire dans les chroniques anciennes de la Chine. Une étude des discours prédictifs dans le *Zuozhuan* », *Extrême-Orient, Extrême-Occident* n° 21 (1999), pp. 37-65.

KAMENAROVIĆ Ivan P. (trad.), *Xunzi*, Paris : Les Editions du Cerf, 1987.

KARLGREN, « The early history of the *Chouli* and *Tso chuan* texts », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* n° 3 (1931), p. 1-60.

KERN Martin, « Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of *Wen* in Early China », *T'oung Pao* n° 87 (2001), p. 43-91.

——. « Western Han Aesthetics and the Genesis of the *Fu* », *Harvard Journal of Asiatic Studies* n° 63/2 (2003), p. 383-437.

KIESCHNICK John, « Analects 12.1 and the Commentarial Tradition », *JAOS* 112.4 (1992), p. 567-576.

KNECHTGES David R., *Yang Shyong, the Fuh, and Hann Rhetoric*, University of Washington, Ph.D. dissertation, 1968.

——. « Wit, Humor and Satire in Early Chinese Literature (to A.D. 220) », *Monumenta Serica* n° 29 (1970-71), p. 79-98.

——. *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B.C.-A.D.18)*, Cambridge : Cambridge University Press, 1976.

——. « Uncovering the Sauce Jar: a Literary Interpretation of Yang Hsiung's "Chü Ch'in mei Hsin" », in David T. ROY, Tsuen-hsuin TSIEN éds., *Ancient China: Studies in Early Civilization*, Hong Kong : Chinese University Press, 1977, p. 229-252.

——. « The Liu Hsin/Yang Hsiung correspondence on the *Fangyen* », *Monumenta Serica* n° 33 (1977-78), p. 309-325.

——. *The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B.C.-A.D.18)*, Tempe : Center for Asian Studies, Arizona State University, 1982.

—— (trad.). « Exemplary Sayings, chapter 2 », in *The Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*, New York : Columbia University Press, 1994, p. 530-533.

KNOBLOCK John, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford (California) : Stanford University Press, 1988-1994 [3 volumes].

KOH Byongik, « Zur Werttheorie in der chinesischen Historiographie auf Grund des *Shih-T'ung* des Liu Chih-Chi (661-721) », *Oriens Extremus* n° 4/1 (1957), p. 5-51.

KRAMERS Robert P., *K'ung tzu chia yü, the School Sayings of Confucius,* Leiden : E. J. Brill, 1950.

KROLL J.L., « Notes on Han Law », *T'oung Pao* n° 51/2-3 (1964), p. 125-139.

——. « Disputation in Ancient Chinese Culture », *Early China* n° 11-12 (1985-87), p. 118-145.

KUHN Philip A., *Les Origines de l'Etat chinois moderne,* traduit et présenté par Pierre-Étienne Will, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales / Armand Colin, 1999.

LARSON Gerald J., DEUTSCH Eliot (éds.), *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*, Princeton : Princeton University Press, 1988.

LEVI Jean, « Le silence du rite. Aspects de l'éducation en Chine ancienne », in *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*, Paris : Seuil, 1989, p. 147-174.

——. « Quelques exemples de détournement subversif de la citation dans la littérature classique chinoise », *Extrême-Orient Extrême-Occident* n° 17 (1995), p. 41-65.

LEWIS Mark E., *Writing and authority in early China*, Albany : State University of New York Press, 1999.

LI Xueqin, *Eastern Zhou and Qin Civilizations*, New Haven : Yale University Press, 1985.

——. « The Confucian Texts from Guodian Tomb Number One : Their Date and Significance », in Sarah ALLAN et Crispin WILLIAMS éds., *The Guodian Laozi. Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, Berkeley : Society for the Study of Early China, 2000, p. 107-111.

LOEWE Michael, *Crisis and Conflict in Han China*, London : George Allen & Unwin, Ltd., 1974.

—— (éd.). *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Bekeley : The Society for the Study of Early China, 1993.

——. *Divination, mythology and monarchy in Han China*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

——. *A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods* (221 B. C. – A. D. 24), Leiden, Boston & Köln : Brill, 2000.

——. « The Cosmological Context of Sovereignty in Han Times », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* n° 65/2 (2002), p. 342-349.

——. *The Men Who Governed Han China*, Leiden & Boston : Brill, 2004.

LIU Pak-Yuen, *Les Institutions politiques et la lutte pour le pouvoir au milieu de la dynastie des Han antérieurs*, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises (vol. XV), 1981.

MAKEHAM J., « On the formation of *Lunyu* as a book », *Monumenta Serica* n° 44 (1996), p. 1-24.

——. « The Earliest Extant Commentary on *Lunyu* : *Lunyu zheng shizhu* », *T'oung pao* n° 83/4-5 (1997), p. 260-299.

——. « Between Chen and Cai : *Zhuangzi* and the *Analects* », in R.T. AMES éd., *Wandering at Ease in the* Zhuangzi, Albany, 1998, p. 75-100.

——. *Transmitters and Creators. Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge & London : Harvard University Press, 2003.

MIYASAKI Ichisada, « Les villes en Chine à l'époque des Han », *T'oung Pao* n° 48 (1960), p. 376-392.

MØLLGARD Eske J., « Confucian Enlightenment », *Early China* n° 19 (1994), p. 145-160.

NEEDHAM Joseph, *Science and Civilisation in China*, London & New York : Cambridge University Press, 1959.

NEEDHAM Joseph (E. JACOB trad.), *La science chinoise et l'Occident (Le grand titrage)*, Paris : Editions du Seuil, 1973.

NIVISON David S., *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, Chicago & La Salle : Open Court, 1996.

NIVISON David S., WRIGHT Arthur F., *Confucianism in action*, Stanford : California, Stanford University Press, 1959.

NYLAN Michael, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsüan ching*, Albany : State University of New York Press, 1993.

——. « The *Chin wen* / *Ku wen* Controversy », *T'oung Pao* n° 80 (1994), p. 83-145.

——. « The *Gu wen* Documents in Han Times », *T'oung Pao* n° 81 (1995), p. 25-50.

——. « Han classicists writing in dialogue about their own classical tradition », *Philosophy East and West* n° 47/2 (Avril 1997), p. 133-179.

——. « Textual Authority in Pre-Han and Han », *Early China* n° 25 (2000), p.205-258.

ONG Walter, *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*, New York : Methuen, 1982.

PETERSEN Jens Østergård, « Which Books Did the First Emperor of Ch'in Burn ? On the Meaning of *Pai chia* in Early Chinese Sources », *Monumenta Serica* n° 43 (1995), p. 1-52.

PINES Yuri, « Friends or Foes. Changing concepts of ruler-minister relations and the notion of loyalty in pre-imperial China », *Monumenta Serica* n° 50 (2002), p. 35-74.

——. *Foundations of Confucian Thought, Intellectual Life in the Chunqiu Period 722-453*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

POKORA Timoteus, « The Life of Huan T'an », *Archiv Orientalni* n° 31 (1963), p. 1-79 et p. 521-576.

—— (trad.). *Hsin-Lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B.C. – 28 A.D.)*, Ann Arbor : Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1975.

QUIGNARD Pascal, *Une gêne technique à l'égard des fragments*, Editions Fata Morgana, 1986.

RO Young-chan, « The Significance of the Confucian Text as "Scripture" in the Confucian Tradition », *Journal of Chinese Philosophy* n° 15 (1988), p. 269-287.

ROTH Harold D., « Text and Edition in Early Chinese Philosophical Literature », *Journal of the American Oriental Society* n° 113/2 (1993), p. 214-227.

SAGE Steven F., *Ancient Sichuan and the unification of China,* Albany : State University of New York Press, 1992.

SAVAGE William E., « Archetypes, model emulation, and the confucian gentleman », *Early China* n° 17 (1992), p. 1-25.

SCHABERG David, *A Patterned Past. Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge & London : Harvard University Press, 2001.

SCHABERG David, « "Sell it ! Sell it !" : Recent Translations of *Lunyu* », *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, n° 23 (2001), p. 115-139.

SCHWARTZ Benjamin I., « Some Polarities in Confucian Thought » in *Confucianism and Chinese Civilization*, éd. Arthur WRIGHT, New York, Atheneum, 1964.

SCHWARTZ Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Mass.) & London : The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

SERRUYS Paul L.-M., *The Chinese Dialects of Han Time According to* Fang yen, Berkeley : University of California Publications in East Asiatic Philology, II, 1959.

SHRYOCK John K. (1932), *The Origin and development of the state cult of Confucius,* New York : Paragon Book Reprint Corp., 1966.

SO Jenny éd., *Music in the Age of Confucius*, Washington D.C. : Sackler Gallery, 2000.

TAYLOR Rodney L., « Scripture and the Sage: On the Question of a Confucian Scripture », in TAYLOR Rodney L. éd., *The Religious Dimensions of Confucianism*, Albany, State University of New York Press, 1990.

TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éditions du Seuil, 1989.

TSAI Yen-zen, *Ching and Chuan: Towards Defining the Confucian Scriptures in Han China*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1993.

TU Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action, Wang Yangming's Youth (1472-1509)*, Berkeley : University of California Press, 1976.

TWITCHETT Denis, LOEWE Michael éds., *The Cambridge History of China. vol.1 : The Ch'in and Han Empires (221 B.C. – A.D. 220)*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986.

VANDERMEERSCH Léon, *La Voie royale*, Paris : Éditions de l' École française d'Extrême-Orient, 1980, vol. II.

——. « Aspects Rituels de la Popularisation du Confucianisme sous les Han », in W.L. IDEMA, E. ZÜRCHER éds., *Thought and Law in Qin and Han China*, Leiden, New York, E.J. Brill, 1990, p. 89-107.

——. *Études sinologiques*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

VAN ESS Hans, *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit des Han. Die Alttext/Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1993.

VAN NORDEN Bryan W., « What should Western Philosophy Learn from Chinese Philosophy ? », in Philip J. IVANHOE éd., *Chinese Language, Thought and Culture : Nivison and his Critics*, Chicago : Open Court, 1996.

VERVOORN Aat, « Zhuang Zun: A Daoist Philosopher of the Late First Century B.C. », *Monumenta Serica* n° 38 (1988-89), p. 67-94.

——. *Men of the cliffs and caves. The development of the Chinese eremitic tradition to the end of the Han dynasty*, Hong-Kong : The Chinese University Press, 1990.

VON ZACH Erwin Ritter, « Zur Verteidigung des Chinesischen Philosophen Yang Hsiung », *Monumenta Serica* n° 1 (1935-36), p. 186-191.

VON ZACH Erwin Ritter (1939), *Yang Hsiung Fa-yen (Worte strenger Ermahnung)*, San Francisco : Chinese Materials Center, 1976.

WALLACKER Benjamin E., « Han Confucianism and Confucius in Han », in David T. ROY et Tsuen-hsuin TSIEN éds., *Ancient China : Studies in early civilization*, Hong-Kong, The Chinese University Press, 1978, p. 215-228.

WANG Yü-ch'üan, « An Outline of the Central Governement of the Former Han dynasty », *Harvard Journal of Asiatic Studies* n° 12 (1949), p. 134-187.

WATSON Burton, *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, New-York : Columbia University Press, 1958.

——. *Early Chinese Literature*, New York & Londres : Columbia University Press, 1962.

WHRIGHT Arthur F., *The Confucian Persuasion*, Stanford : Stanford University Press, 1960.

WILHELM Helmut, « The Scholar's Frustration: Notes on a type of *Fu* », in John K. FAIRBANK éd., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago : The University of Chicago Press, 1957, p. 310-319.

WILHELM Richard, *Kung Futse, Schulgespräche*, Düsseldorf & Köln : Eugen Diederichs Verlag, 1961.

WILLIAMS Jay G., « On reading a Confucian Classic: the rhetoric of the *Lunyu* », *Journal of Chinese Religions* n° 19 (1992), p. 105-111.

WILSON Thomas A., « Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past », *Modern China* n° 20/1 (1994), p. 3-33.

WILSON Thomas A., « The Ritual Formation of Confucian Orthodoxy and the Descendants of the Sage », *The Journal of Asian Studies* n° 55/3 (1996), p. 559-584.

WILSON Thomas A. éd., *On Sacred Grounds: The Material Culture and Ritual Formation of the Cult of Confucius*, Institute for East Asian Studies, Harvard University, 2002.

ZUFFEREY Nicolas (trad.), *Discussions critiques par Wang Chong*, Paris : Gallimard, 1997.

——. « Li Yiji, Shusun Tong, Lu Jia : le confucianisme au début de la dynastie Han », *Journal Asiatique* n° 288/1 (2000), p. 153-203.

Principaux sites consultés :

http://ill.stic.gov.tw (moteur de recherche des références des périodiques)
http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/ (Annales historiques en ligne)

F. Index des noms propres

A

Ai (Duc de Lu), 84, 98
Ai (empereur), 49, 54, 58, 65, 368, 411-412

B

Ba (région), 24, 26, 40, 319, 382, 396, 460
Bai Gui, 259, 360
Bai Qi, 209-210, 335, 360
Ban Gu, 7-8, 18, 49, 63, 65, 68, 189, 192-198, 203-210, 217, 219-220, 248, 339, 348, 392, 408
Ban Zhi, 48, 413
Baobo Lingzhi, 107, 216, 322, 360, 365
Bi Gan, 61, 72
Bian Que, 49, 315
Bing Ji, 207, 210, 329, 360
Bo Yi, 35, 36, 42, 54, 55, 61, 62, 112, 268, 291, 343, 344
Bu Shi, 115, 220, 299, 360-361

C

Cai Sheng, 323, 361
Cai Ze, 283, 361, 367
Cao Shen, 20, 208, 211, 227, 339, 361, 396
Chang Ji, 84
Chang Qu, 22-23, 37-38
Chao Cuo, 54, 211, 212, 338, 340, 387, 398
Chao Fu, 292
Chen Ping, 20, 194, 211, 227, 228, 323, 337, 339, 341, 362, 370, 380, 391, 400, 403
Chen Sheng, 202, 213-214, 317, 319, 322, 362, 384, 388
Chen Tang, 313, 363
Chen Yu, 214, 326, 363
Cheng (empereur), 36, 44, 52-53, 64, 133, 199, 285, 363, 392, 402, 408, 409-411
Cheng Tang, 256, 288-289, 301
Cheng Yi, 9, 255
Cheng Ying, 215, 326-327, 364
Chi You, 335, 364
Chu (région), 8, 23, 29, 34, 40, 83, 198, 229, 291, 298, 302, 305, 309, 317, 319, 321-329, 335-338, 360-375, 380, 385-391, 393, 395, 397, 409
Chu Shaosun, 195, 213
Chun Shen, 333, 364
Chunyu Yue, 322, 365

D

Di Ya (cuisinier), 282
Dong Hu, 205
Dong Qichang, 29
Dong Xian, 37, 49, 54, 74, 412
Dong Zhongshu, 20, 45, 53, 66, 78, 115, 130, 160-161, 172, 181, 188-189, 209, 217, 231, 237-238, 247, 268, 294, 306, 312, 314, 338, 341, 347-348, 354, 365, 370
Dongfang Shuo, 51, 112-113, 192, 208, 216-217, 240-241, 342-343, 450
Dou Ying, 217, 219-220, 326, 366, 370
Duc de Zhou, 46, 95, 96, 157-158, 180, 207, 221-222, 225, 232-235, 256, 296, 298, 301, 308, 355, 356, 413-414

E

E Heng, 55, 61, 203, 219, 235, 357
empereur Jaune, 20, 315, 349, 362

F

Fan Kuai, 339-340, 366
Fan Li, 317, 342, 366, 393
Fan Sui, 54, 283, 360-361, 367
Fan Yuqi, 336, 367
Feng Tang, 218, 223, 325, 367
Fou de Chu (le), 83, 337, 375
Fu Sheng, 238, 362
Fu Xi, 46, 276, 349

G

Gan De, 305
Gan Luo, 323
Gao Yao, 55, 175, 187, 288, 291, 310, 332, 337, 352, 357
Gaozu,, 24-25, 68, 132, 143, 159, 214, 241-242, 302, 317-324, 326-329, 337-342, 356, 360-363, 366, 370, 372, 374-380, 384, 387, 388, 389, 391, 395-400, 403-404
Geng Shouchang, 316
Gong She, 57, 291, 368
Gong Sheng, 57, 291, 368
Gong Yu, 57, 218-219, 344, 369, 392
Gongsun Chujiu, 215, 326-327, 364
Gongsun Hong, 20, 45, 217, 219-221, 228, 236-238, 336, 341, 365, 369, 373, 399
Gongsun Long, 264
Gongyi Zi, 268
Gu Guang (musicien), 282
Gu Yong, 64, 66, 322
Guan Fu, 217, 221, 326, 366, 370
Guan Ying, 339, 370, 375
Guigu Xiansheng, 336, 390, 401

H

Han Anguo, 220-221, 329, 370
Han Feizi, 80, 92, 159, 271, 278-279, 292-293, 307, 335, 371, 386
Han Xin, 211, 221, 232, 320-322, 324, 341, 361, 372, 376, 378, 384
Han Yanshou, 196, 221, 240, 330, 372
Han Yu, 9, 17, 144, 183, 192, 243, 248, 459
He Yan, 77
Hong Gong, 313
Hong Mai, 70
Hou Ba, 415-416, 420
Hou Ji, 352
Hu Hai, 233, 324-325, 378, 400
Huainan zi (Liu An), 25, 28, 78, 239, 283, 346, 365-366, 373
Huan Tan, 8, 10, 16, 21, 29, 37, 48-50, 67-68, 75, 109, 113, 121, 136, 140, 188, 195, 204, 296, 312, 316, 408, 411, 415-416, 465
Huo Guang, 44, 66, 207, 213, 222-223, 233-235, 299, 325, 329, 338, 341, 372-373, 375, 385-386, 391, 394-395, 400, 402, 413
Huo Qubing, 341, 392

I

impératrice Wang, 66, 75, 413

J

Ji (coursier), 158, 161, 257, 269
Ji An, 20, 130, 220, 222-223, 237, 338, 370, 373
Ji Bu, 223, 327, 374
Jia Juanzhi, 356-357, 374
Jiang (fleuve), 40, 162, 346
Jin Midi, 223, 329, 375, 386
Jing (empereur), 20, 26, 28, 212, 261, 289, 326, 329, 338, 340, 362, 365-366, 370, 387, 389, 399
Jing Fang, 130, 189, 295, 322, 338-339, 375, 394
Jing Ke, 222, 332, 336, 365, 367, 376, 398
Jizi, 55, 61, 71-72, 175, 288, 342, 374
Jizi de Yanling, 142, 284
Juan Buyi, 341, 376

K

Kuai Tong, 324, 376
Kuang Heng, 133, 363

L

Laozi, 9, 20, 35, 39, 54, 80, 84, 87-90, 102, 144, 185, 228, 257, 275, 291, 296, 304, 329, 338, 362, 399, 402, 404, 412, 458, 462, 480
Li Ao, 244, 248
Li Bo, 29
Li Guangli, 224, 330, 376
Li Mu, 325, 367, 377
Li Shang, 339-340
Li Si, 32, 54, 116, 216, 224-226, 233-235, 264, 288, 322, 324, 334, 352, 365, 371, 373, 378, 383, 401
Li Xun, 50, 189, 410-411
Li Yiji, 45, 160, 225, 228, 237, 323-324, 377-378, 485
Li Zhongyuan, 19-20, 34-35, 39, 107, 136, 219, 343-344, 378
Lian Po, 325, 328, 367, 379
Lin Xiangru, 328, 332, 333, 378, 379
Linlü Wengru, 30-31, 34, 37
Liu An, *voir* Huainan zi
Liu De, 28
Liu Wu, 26, 28, 389
Liu Xiang, 37, 47, 50, 66, 77-78, 81, 136, 145, 189, 194-198, 217, 224, 316, 383, 392, 409, 411
Liu Xin, 14, 31, 35-36, 40, 47-50, 53, 74, 78, 115, 136, 145, 190, 194-198, 217, 312, 316, 368, 408-416, 421
Liu Yu, 199
Liu Zhiji, 17, 23, 98, 192, 196-197, 203-204, 230, 243, 248
Liuxia Hui, 36, 62, 91, 112, 343, 346
Lou Jing, 130, 225, 228, 337, 341, 379, 380, 400
Lü Buwei, 113, 226, 323, 334, 368, 381
Lu Jia, 45, 130, 160, 195, 198, 225, 228, 237, 337, 380, 485
Lu Zhonglian, 225, 331, 333, 380, 405
Luan Bu, 223, 328-329, 381
Luo Xiahong, 316, 395

M

Mao Jiao, 113, 323, 382
Meng Ben, 344
Meng Chang, 215, 333, 382-383
Meng Tian, 226-227, 234-235, 334, 383
Mengzi, 9, 20, 45, 54, 59, 61-62, 78-80, 83, 86, 92-95, 97, 102, 123, 128, 134, 144, 147, 152, 161-162, 171-172, 174, 176-181, 185, 231, 243, 246, 257, 259, 264, 266, 269-270, 280, 287, 289, 292, 305, 309, 332, 345, 352, 360, 365, 404, 419, 463, 468
Minzi Qian, 130-131, 158, 159, 328, 345
Mozi, 94, 179-180, 266, 307

N

Nanzi, 128, 301
Ni Kuan, 220, 238
Nie Zheng, 224, 336, 383, 394

P

Ping Yuan, 333, 380, 397

Q

Qian Lou, 328, 330, 384
Qing Bu, 232, 320, 321-322, 337, 384, 387
Qing Ji, 336
Qu Yuan, 33-34, 37, 39, 51-52, 54, 97, 161-162, 261, 263, 375, 385, 409
quatre Eminences (les), 333, 388
quatre Vénérables (*si Hao)*, 328, 381, 395, 400

R

Ran Boniu, 130, 289, 350

Roi Nan de Zhou (Nan wang), 240, 318-319, 388

S

Sang Hongyang, 115, 299, 329, 361, 386, 400
Shang Yang, 283, 342, 352-353, 361, 366, 385
Shangguan Jie, 233, 299, 325, 329, 385-386, 400
She Shen, 305
Shen Buhai, 105, 278-279, 307
Shen Gong, 130, 227, 338, 386
Shennong, 316, 349
Shentu Di, 162
Shentu Jia, 130, 227-228, 337
Shi Fen, 352
Shi Jian, 352
Shi Jin, 88
Shi Qing, 329
Shu (région), 18-27, 29-33, 35, 39, 49, 55, 219, 240, 245, 291-292, 343, 378, 382, 389, 396, 401, 408, 421, 460
Shuli Zi, 114, 333
Shun, 62, 120 143, 152, 183, 256, 270, 274-275, 277-278, 288, 292, 299, 301, 306, 310, 320-321, 332, 334, 349, 351-353, 355, 368, 372
Shusun Tong, 45, 160, 227-228, 237, 302, 340, 388, 485
Sima Guang, 9, 192, 208, 238, 250, 343, 348, 351, 417-418, 430, 433-435, 438, 442, 448, 450, 454
Sima Qian, 16, 23-24, 49, 55, 77, 89, 103, 135, 160, 176-177, 190, 193-246 : *passim*, 293, 296, 299, 305, 315, 319, 321, 324, 331, 335-336, 346, 367, 403-404, 408, 475
Sima Xiangru, 7, 26-29, 32-37, 51, 97, 208, 209, 262, 263, 290, 346, 375, 389, 408-409
Su Dongpo, 183, 211, 465
Su Qin, 336-337, 352, 370, 389-390, 401
Su Wu, 342, 401
Sui Hong, 189

T

Tai Gong, 55, 116, 217, 229, 297
Teng Gong, 339
Tian Guangming, 330, 390, 394
Tongwu, 125, 251, 284

W

Wang Anshi, 9,12, 72
Wang Bao, 26, 32-33
Wang Chong, 10-14, 110, 140, 172, 194-195, 265, 408, 462, 485
Wang Feng, 133, 199, 200, 285, 392, 402, 408-409
Wang Gen, 50, 74, 408, 410
Wang Jian, 209-210, 335, 421
Wang Ling, 130, 213, 227-228, 335, 337, 360
Wang Mang, 9, 11, 16-21, 31, 37, 46, 48-53, 56-58, 64-75, 121, 133, 180, 188-189, 193, 195, 234-235, 291, 297, 306-307, 313-315, 318, 331, 350, 354, 356-357, 363, 368, 406, 408-419, 471-472, 478
Wang Shenfu, 72
Wang Yang, 76-77, 218-219, 344, 369, 391
Wang Yin, 19, 36, 50, 409-410
Wang Zun, 196, 341
Wei Qing, 209, 341, 373
Wei Xiang, 330, 402
Wei Xuan, 76-77, 328, 392
Weizi, 55, 61, 71-72
Wen (empereur), 25, 218, 325, 356, 362, 367, 370, 375, 379-381, 387, 395, 398, 401-403
Wen Weng, 25-27, 35, 408
Wenbo Xuezi, 90
Wenshi Zhong, 283, 317, 361, 393
Wu (empereur), 36, 44, 220, 222, 295, 299, 316, 338, 341, 356, 365, 368, 371, 373, 376, 382, 385, 387, 397
Wu Guang, 202, 213, 317, 362
Wu Qi, 116, 229, 283, 297, 361, 393
Wu Zhi, 84-85
Wu Zixu, 229, 317, 342, 366, 393

X

Xia Lei, 336, 383
Xia Yu, 344
Xiahou Sheng, 76-77, 130, 189, 338, 394
Xiahou Shichang, 189, 338, 394
Xiahou Ying, 339, 395
Xiang Yu, 24-25, 30, 135, 210, 214, 223, 241-242, 319-323, 326-327, 329, 337, 339-341, 361-363, 366, 372, 374, 380-381, 384, 387, 395-396, 397
Xianyu Wangren, 316, 395
Xiao He, 211, 227, 311, 339, 362, 396, 413
Xiao Wangzhi, 76-77, 221, 330, 372
Xin Ling, 203, 333, 383, 396
Xiongnu, 51, 209, 224, 325, 329-330, 337-339, 341-342, 356, 373, 367, 370-371, 373, 375, 377, 379, 390, 392, 401-402, 412
Xu Shen, 136
Xu You, 35, 54, 291-292, 342, 366
Xuan (empereur), 66, 189, 296, 344, 391, 408, 414
Xun Xi, 326-327, 397
Xunzi, 10, 20, 45, 51, 78-80, 86, 88, 93-97, 102, 128, 137, 143, 151, 153, 161-162, 165, 169-174, 177, 180, 253, 263, 308, 312, 330, 345, 349, 369, 386, 404, 418, 419, 466-467, 478-479

Y

Yan He, 54
Yan Hui, 61, 63, 78-79, 82-83, 88-92, 117, 119, 124-125, 130, 146, 155-159, 164, 177, 181, 183, 255, 257-260, 270-271, 280, 289, 327, 332, 347-350, 428
Yang Huo, 128, 301
Yang Wangsun, 20, 87, 191, 240, 330, 397
Yang Zhong, 32
Yang Zhu, 80, 94, 179, 180, 266, 307
Yao, 42, 62, 120, 143, 183, 256, 270, 274-278, 290, 292, 299, 301, 306, 310, 320-321, 349, 352-353, 355, 368, 372
Yao Li, 335-336, 384, 397-398
Yi Dun, 259
Yi Yin : *voir* E Heng
Yin Ji Fu, 258
Yin Wenggui, 196, 341, 398
Ying Shao, 13, 30
Yizhou, 26, 29, 33, 35, 391

You Ruo, 152, 179, 183
Yuan (empereur), 66, 344, 369, 392, 408
Yuan Ang, 211-212, 340, 371, 398
Yuan Gu, 130, 227, 236-237, 289, 338, 399

Z

Zeng Gong, 9, 12, 71-73, 469
Zengzi, 42, 84, 109, 152, 290, 328, 384, 393
Zhang Anshi, 329, 338, 394, 400
Zhang Biqiang, 323
Zhang Er, 214, 326, 363
Zhang Heng, 37, 243, 316, 368
Zhang Liang, 213, 228, 323, 328, 341, 379, 389, 400
Zhang Qian, 224, 342, 356, 401
Zhang Shizhi, 20, 218, 223, 341
Zhang Song, 31
Zhang Tang, 45, 222, 237-239, 311, 323, 338, 366, 368, 373, 400
Zhang Yi, 336-337, 352, 370, 401
Zhang Yu, 76-78, 408-409
Zhao (empereur), 234, 376, 390-391
Zhao Gao, 224-225, 233-234, 324-325, 373, 378
Zhao Guanghan, 196, 240, 330, 402
Zheng Xuan, 78, 139, 140, 304, 355
Zheng Zizhen, 55, 219, 285, 402
Zhi Buyi, 329, 402
Zhou Bo, 213, 228, 323, 337, 339, 341, 362, 370, 375, 391, 400, 403
Zhou Chang, 130, 222, 338, 403
Zhou Yafu, 218, 325, 341, 404
Zhu Jia, 327-329, 374
Zhu Xi, 9, 12, 69, 144, 158, 162, 255, 256
Zhuang Junping, 19-20, 26, 29-30, 32, 34-35, 37, 39, 48, 55, 192, 196, 218-219, 251, 275, 285, 291, 378, 402, 410, 412
Zhuangzi, 35, 79-82, 86, 88-89, 92-93, 97-98, 102, 107, 122, 144, 156, 159, 163, 176-177, 271, 274, 276, 279, 286, 291, 307, 375, 418, 458, 468, 471, 481
Zigao, 83, 98
Zigong 子貢, 78-79, 82, 85-88,91-93, 97, 109, 116, 118, 127, 130, 152-153, 162, 176, 178-181, 183, 253, 260, 288, 303, 337, 347, 349
Zigong 子弓, 96
Zilu, 78, 82, 89, 91-93, 128, 130, 160, 262, 349
Zisi, 298, 345
Zixia, 95, 130, 152, 347
Ziyou, 95, 130, 137, 152, 347
Zizhang, 77, 95, 97, 152
Zou Yan, 54, 80, 279, 286, 307, 315, 333, 404
Zou Yang, 333
Zuo Qiuming, 205

G. Index des notions

A

alternance entre retrait et engagement (*jin* 進/ *tui* 退), 39, 59-63, 86, 128, 162, 245, 280
anonymat, 106-108, 122, 251
authenticité (*shi* 實), 58, 98, 110, 120, 150-151, 159, 165-166, 177, 204-205, 244, 247, 273
autobiographie, 18, 40, 65, 103, 145, 162, 197, 315, 406

C

cérémonies funéraires, 85, 152, 214, 240, 401, 415, 420, 422, 424
chaleur (*wen* 溫), 143, 299, 346, 355
châtiments, 36, 41, 45-46, 68, 95, 129, 155, 211, 226, 232-234, 238, 253, 256, 310-312, 314, 321, 324-326, 358, 379, 398, 401
ciel, 13, 21, 37, 41, 49, 56, 58, 63, 66-67, 82, 84-85, 88, 112, 128, 146, 159, 163, 173, 175, 179, 181-185, 188-190, 203, 231, 242, 254, 258, 266-268, 272, 275-277, 279-283, 286-289, 294, 297, 300-301, 303-307, 310, 312-313, 315-316, 318-321, 331, 333- 334, 344, 347-348, 351, 353-354, 357, 383, 388
ciel sphérique (*huntian* 渾天), 21, 112, 190, 316
clarté, 31, 79, 99, 121, 175, 184-186, 269, 280-282, 287, 320, 344
clarté (de l'écriture historique), 75, 190, 204, 206
concision, 15, 38, 57, 93, 96, 108, 109, 116, 121, 198, 230, 247, 250, 296
confucianisme Han, 246, 473

D

Daotong, 9, 144
dialogues apocryphes, 79, 81, 95, 97, 129, 176, 242
divin (*shen* 神), 168, 172-173, 269, 272, 280, 308, 316
divination, 35-56, 57, 98, 291, 305, 404
dragon, 49, 52, 98-99, 106, 155, 158, 169, 263, 280-281, 291, 312, 313, 332, 349, 424
durée, 16, 104, 166-168, 173, 267, 283, 341

E

éloge (*fu* 賦), 18, 33, 55, 57, 260, 263
érémitisme, 60-61, 86, 112-113, 118, 192, 216, 239-241, 247, 292, 342, 366, 404
différentes formes d', 62, 112, 240
essentiel (*jing* 精), 17, 48, 100, 102, 109, 127, 134, 148, 152, 175, 178, 262, 265-266, 288, 295, 296, 345
évaluations, 15, 38, 130, 150, 192, 195, 197, 204-205, 207-09, 230, 232, 236, 240, 247

F

fragment, 108-109, 111

G

guwen 古文 (courant), 10, 14, 21, 77, 137, 236, 243-244, 247-248, 331, 352, 417, 421

H

heqin 和親 (politique de conciliation), 44, 373
Huang-Lao, 9, 20, 46, 193, 222, 237, 247, 289, 339, 341, 362, 399
humour, 11, 112-113, 115-116, 137, 342, 366

I

imitation, 7, 8, 10, 12, 17, 68, 78, 90, 97-99, 103, 138, 155, 162, 245-246, 382, 404, 464
immortalité, 11, 42, 156, 253, 325, 349-350, 378, 408
impôt, 314, 369, 379
incohérence, 97, 102, 146, 203, 283-284

J

jingtian 井田 (système agraire), 68, 314, 365
jinwen (courant), 14, 236, 247, 352, 421
joie, 36, 40, 59, 89, 91-92, 106, 119, 152, 158, 184, 253, 260, 265, 267, 271, 287, 296, 306, 313, 355

L

lignées exégétiques, 47-48, 127, 134, 136, 146, 295-296
loyauté, 35, 39, 44, 53, 69, 73, 109, 112, 162, 207, 212, 221-222, 227, 230-235, 244, 247, 291, 298, 321-322, 324-325, 334-335, 340-341, 350, 369, 383, 404, 414, 459
Lumière voilée (*mingyi* 明夷), 71

M

maintien de soi (*zishou* 自守), 50, 54-56, 268, 412
maître
figurations, 98, 411
marché, 35, 140, 148, 256, 265, 268, 291-292, 314, 361, 404
métamorphose, 112, 122, 155, 164-166, 255
métaphore, 8, 111, 118, 123, 161, 164-166, 185, 204, 254, 263, 267
mise en scène, 33, 81-82, 84, 86, 89, 93, 105-107, 261
modèle, 7, 17, 19, 26, 33-35, 44, 51, 61, 63, 76, 79, 96, 99, 102, 105-107, 110-111, 119, 122, 124, 144, 146, 151-153, 156, 161-163, 168-170, 177, 186, 189, 193, 199-202, 217, 229, 233, 239-240, 243, 247, 251, 253, 255, 264, 269, 274, 283, 304, 316, 342, 352, 390, 421
moment opportun, 60, 89, 152, 167, 169, 186, 219-220, 228, 241, 263, 289, 317-318, 320, 342
musique, 21, 82, 88-91, 116, 121, 135, 137, 141-143, 148-149, 213, 262, 276-277, 282, 284, 296-297, 299,

309-310, 328, 341, 348, 358, 374-375, 379, 413, 424

O

oralité, 103-104, 105-107, 246
ornement, 58-59, 141-143, 148, 153, 160, 262, 264-265, 270, 310

P

pauvreté, 43, 49, 54, 91, 121, 156, 214, 245, 328, 332, 348, 384
perfectionnement de soi, 62, 121, 144, 153, 168, 170-171, 173, 267
perspicacité, 114, 153, 175-176, 213, 225, 246, 268-269, 272, 288, 333-334, 341, 400
phénix, 49, 58, 83, 112-113, 127, 143, 153, 158, 166, 288, 290, 295, 297, 332, 334, 337, 343, 356, 375
piété filiale (*xiao*), 30, 35, 39, 78, 84, 95, 119-120, 156, 167, 231, 259, 271, 291, 325, 348, 352, 367, 391, 404, 424
présages, 21, 50, 53, 56, 58, 67, 74-75, 189-190, 203, 305, 307, 339, 414-415
profit, 35, 94, 96, 124, 155, 171, 182-183, 256, 258-259, 280, 291, 299, 303, 309, 336, 349, 361, 363, 401

S

sainteté, 100, 115-116, 147, 159, 163, 168, 177, 179, 183, 186, 264, 266, 274, 276, 280, 288, 303, 413
suicide politique, 52, 162
syncrétisme, 22, 46, 102, 245

T

transformation, 17, 43, 48, 59, 86, 99, 107, 132, 150, 153, 155, 159, 164-166, 169, 172-173, 176-177, 181, 186, 214, 231, 242, 246, 249, 254-255, 265, 313
transposition, 99-100, 103, 122, 132, 134

U

usurpation, 8, 67-68, 71, 143, 188, 235, 242, 318, 366

W

wenzhang 文章, 17, 135-136, 150, 159

X

xing 性 (développement premier /nature humaine), 120, 171-172, 231, 253, 263, 267, 305, 307, 315, 338, 355, 394

Z

zhangju 章句 (commentaire), 32, 35-36, 76-77, 136, 148, 411