

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 2 (1948)

Heft: 1-2

Artikel: Entre révolte nihiliste et évasion mystique : les courants intellectuels en Chine au IIIe siècle de notre ère

Autor: Balázs, Étienne

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145295>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ENTRE RÉVOLTE NIHILISTE ET ÉVASION MYSTIQUE

*Les courants intellectuels en Chine au III^e siècle de notre ère*¹

PAR ÉTIENNE BALÁZS

Je radoube, repeins et vernis d'anciens vers. Cela est chinois et ridicule, mais cela est traditionnel : à chaque terrible époque humaine on a toujours vu un monsieur assis dans un coin qui soignait son écriture et enfilait des perles ... PAUL VALÉRY, *Lettre à Albert Coste*, 1915.

Il est une forme de tristesse intime et de conséquent désespoir qui, dans les âmes élues, découle simplement de la conscience de la condition humaine ... Parmi les Italiens intelligents, cette forme de tristesse a toujours été fort répandue ; mais la plupart d'entre eux, pour échapper au suicide ou à la folie, cherchent tous les moyens de s'étourdir, simulent la gaîté, le laisser-aller, l'amour démesuré des femmes, de la table, de la patrie ou, surtout, des belles paroles, et deviennent, selon les cas, sbires, moines, terroristes, héros de champs de bataille, orateurs ... Pour finir le mal, pour ne pas se laisser contaminer par lui, il ne reste peut-être pas d'autre ressource aux âmes sensibles que de se réfugier dans la pauvreté et le renoncement, de fuir le monde et ses lois, parfois de finir la vie même ... IGNAZIO SILONE, *Le grain sous la neige*.

I

Avant d'aborder l'évolution spirituelle et politique du III^e siècle il serait peut-être opportun d'en élucider quelques éléments constitutifs qui remontent à la fin des Han. Dans la lutte effrénée pour le pouvoir, qui opposa d'abord l'ancienne noblesse et les nouveaux riches des «clans extérieurs» – coteries qui se groupent autour de la parenté des impératrices –, par la suite les eunuques, instruments plébéiens de l'absolutisme despotique, d'une part, et les lettrés, organisés dans une sorte de parti politique, d'autre part, ces derniers avaient élaboré les moyens

1. Ce thème a fait l'objet d'une conférence prononcée le 17 mars 1948 à l'Institut des Hautes Etudes Chinoises à Paris (Sorbonne).

d'une propagande très efficace. Mais la révolte des Turbans Jaunes (184 ap. J.-C.), la répression féroce de cette énorme jacquerie par les diverses couches de la classe dominante, provisoirement réconciliées, et la guerre civile qui s'ensuivit, modifiaient les armes de la critique et les tournaient en définitive contre leurs inventeurs, les intellectuels. Au cours de cette évolution, les leviers de commande échappaient de plus en plus à l'*intelligentsia* qui devait se contenter de graviter autour des nouveaux maîtres de la situation politique changée, les grands capitaines².

Nous possédons un texte curieux sur les représentants types de l'ancienne *gentry* et de la nouvelle couche des aventuriers militaires : Yuan Chao, l'exterminateur des eunuques, et Ts'ao Ts'ao, le fondateur d'une nouvelle dynastie. C'est un discours tenu par un membre de ce « brain-trust » que Ts'ao Ts'ao a su si habilement attacher à sa carrière. Encore aux débuts de sa montée vertigineuse, un prétendant parmi les autres, Ts'ao Ts'ao vient de recevoir une lettre arrogante et injurieuse de son adversaire Yuan Chao – nous sommes en 197 ap. J.-C. – et, tout excité, demande conseil à ses intimes. Le morceau oratoire qui suit, significatif à plusieurs égards, ne le serait pas moins s'il était inventé de toutes pièces. En tout cas, il contient le portrait des deux hommes politiques les plus importants de l'époque, vus par les yeux de leurs contemporains. Le voici³ :

Lieou (Pang) et Hiang (Yu) – le fondateur des Han et son concurrent – n'étaient pas des égaux, vous le savez bien. Le fondateur des Han n'était supérieur à Hiang Yu que par l'intelligence. C'est pourquoi Hiang Yu, quoique plus fort, fut finalement capturé. Après avoir mûrement réfléchi, je trouve que (Yuan) Chao a dix points faibles contre les dix points où vous lui êtes supérieur. (Yuan) Chao n'y peut rien en dépit de toute sa puissance militaire.

2. Cf. mon article : *La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han*, à paraître dans le *T'oung Pao*.

3. C'est Kouo Kia qui parle : voir *Fou-tseu*, l'œuvre perdue de Fou Hiuan (217–278), conservée en partie dans le *San-kouo tche* (éd. *T'ong-wen*, 1884) 14, 7b–8a ; cf. *Heou-Han chou* (éd. Wang Sien-k'ien, 1915) 100, 18a et *Tseu-tche t'ong-kien* (éd. Commercial Press, 1917) 62 (année 197), 11a–b. – Sur Ts'ao Ts'ao voir mon article dans *Monumenta Serica* 2 (1937), 410 ss. et D. VON DEN STEINEN, *Poems of Ts'ao ts'ao*, *ibid.*, 4 (1939/40), 125–181.

(1) (Yuan) Chao multiplie les rites et les cérémonies. Vous vous fiez à la nature spontanée. C'est la première supériorité, celle de la Voie (*Tao*).

(2) (Yuan) Chao agit contre (l'empereur), vous entraînez tout l'Empire en épousant l'obéissance. C'est la deuxième supériorité, celle du devoir (*yi*).

(3) Depuis les empereurs Houan (147-167) et Ling (168-189), le gouvernement s'est perdu dans l'indulgence libérale. (Yuan) Chao veut remédier à l'indulgence par indulgence, c'est pourquoi il n'arrive pas à maintenir l'ordre. Vous corrigez les choses par la sévérité, les supérieurs et les inférieurs connaissent la règle. C'est la troisième supériorité, celle de l'ordre.

(4) (Yuan) Chao est généreux à l'extérieur et envieux à l'intérieur. Il emploie les autres, mais se méfie d'eux et ne confie les charges qu'à ses proches parents. Vous êtes d'une rude simplicité à l'extérieur et d'une finesse clairvoyante à l'intérieur. Vous employez les hommes sans méfiance et seulement les talents qui conviennent, et vous ne cherchez pas à diviser les lointains et les proches. C'est la quatrième supériorité, celle du jugement (*tou* : de savoir mesurer).

(5) (Yuan) Chao fait beaucoup de projets sans se décider et après coup se perd dans les réflexions. Une fois le plan arrêté, vous l'exécutez immédiatement et vous vous conformez aux changements incessants. C'est la cinquième supériorité, celle du plan (de la stratégie).

(6) (Yuan) Chao s'appuie sur la fortune de plusieurs générations, tient des discours sublimes et fait des courbettes complaisantes pour récolter des éloges. Aussi les lettrés qui aiment les paroles et l'ornement superficiels, le suivent en grand nombre. Vous traitez les hommes avec une parfaite sincérité et ne faites pas de vaines formes. Vous entraînez vos subordonnés par des manières simples et ne lésinez pas avec ceux qui ont un mérite. Tous les lettrés sincères et francs, qui voient loin et ont une substance réelle, désirent vous servir. C'est la sixième supériorité, celle de la vertu (*tö*).

(7) Quand (Yuan) Chao voit un homme affamé ou transi de froid, la pitié se montre sur sa figure. Mais de ce qu'il ne voit pas, il ne s'en soucie guère. C'est ce qu'on appelle compassion de femme. Vous, vous passez de temps en temps sur les petites choses, mais quant aux grandes affaires, tout le monde est bien reçu chez vous et les faveurs que vous distribuez, dépassent toujours l'espoir. Même si vous ne les voyez pas personnellement, votre sollicitude s'étend à tous. C'est la septième supériorité, celle de la sympathie humaine (*jen*).

(8) (Yuan) Chao lutte pour le pouvoir en grand dignitaire et chez lui la calomnie introduit le doute et le désordre. Vous dirigez les inférieurs par le *Tao*, les insinuations calomnieuses n'ont pas de cours chez vous. C'est la huitième supériorité, celle de la clairvoyance.

(9) (Yuan) Chao ne peut discerner le juste et le faux. Ce que vous reconnaissez comme juste, vous le favorisez avec civilité (*li*), ce que vous trouvez injuste, vous le corrigez par la loi (*fa*). C'est la neuvième supériorité, celle de la civilité (*wen*).

(10) (Yuan) Chao aime à faire un vain étalage de force, mais il ne connaît rien à l'essence de la science militaire. Vous, vous remportez la victoire avec peu (de forces) sur un ennemi nombreux et vous vous servez divinement des armes. Les soldats tiennent à vous, les ennemis vous redoutent. C'est la dixième supériorité, celle de la vertu militaire (*wou*).

Quel est l'intérêt de ce discours, à part le portrait des deux protagonistes de la guerre civile ? Il montre fort bien le goût de l'époque pour la caractérologie. Quelques années avant ce discours, on a portraituré Ts'ao Ts'ao dans la magnifique boutade : « Un vil bandit dans une époque calme, un chef héroïque dans un monde bouleversé ». Cette sorte d'horoscope, le jeune Ts'ao Ts'ao l'a obtenu après avoir fait la cour au physiognomoniste le plus couru de son temps, un certain Hiu Chao (150–195) qui appartenait à un cercle curieux autour du chef de la Ligue des Lettrés. Le plus célèbre de ces personnages est Kouo T'ai (128–169), plus connu sous son surnom Kouo Tsong-lin et considéré aujourd'hui comme l'ancêtre des « causeries pures » (*ts'ing-t'an*). Ce géant de près de deux mètres, extrêmement pauvre – il couvre les trous de son pantalon avec son chapeau et ne mange que tous les deux jours –, grand musicien, grand voyageur, éveille l'admiration des cercles intellectuels de la capitale par sa faconde, ses mots légendaires. Il exerce son esprit sur les hommes de son temps en reparties spirituelles, qui tiennent à la fois de la physiognomonie (*siang*), du classement des caractères (*jen-louen*) et de la critique politique des intègres (*ts'ing-yi*)⁴.

Or, toute l'évolution intellectuelle et morale du III^e siècle est contenue dans le chemin qui de la « critique des purs » conduit aux « causeries pures » qui, elles, deviennent de pures causeries. Il faut donc serrer ces termes d'un peu plus près. Voici d'abord deux exemples de la critique des intègres : « Sans peur devant l'oppression, c'est Tch'en Tchong-kiu », épigramme sur Tch'en Fan, un des leaders de la Ligue des Lettrés. Ou bien celle-ci, dirigée contre un fonctionnaire négligent : « Le (véritable) préfet de

4. Voir la biographie de Kouo T'ai : *Heou-Han chou* 98, 1a–3a, et de ses amis et élèves Tso Yuan, Sie Tchen, Pien Tchang, Fou Jong, Hiu Chao, etc., *ibid.*, 3a–8b.

Nan-yang est Ts'en Kong-hiao, Monsieur Tch'en Tsin de Hong-nong (qui était le préfet officiel) ne fait que siffloter sans rien faire»⁵. On voit bien l'ambiance politique qui a fait éclore ce genre de tracts. Or, il faut souligner que la verve de Kouo Tsong-lin, qui était le chef des 30 000 étudiants et avait plus tard des centaines d'élèves, participe du même climat. Le classement des caractères, la physiognomonie politique, les causeries étincelantes, allaient de pair chez cet intellectuel, déçu par l'évolution de la vie publique, avec le thème de l'ermitisme, c'est-à-dire avec la maxime que les misères du siècle forcent les grands hommes, les esprits vraiment purs, à se cacher, à se taire, à renoncer à toute activité.

Passons aux causeries pures. Les *ts'ing-t'an* dont nous possédons toute une collection, pieusement notées et transmises de génération en génération, jusqu'à ce qu'elles fussent fixées par un prince, au début du Ve siècle, dans le *Che-chouo sin-yu*, sont des reparties spirituelles, des mots souvent intraduisibles, nés d'une situation particulière, éclairée par l'anecdote qui les présente⁶. On se méprendrait pourtant sur le véritable sens des *ts'ing-t'an*, en n'y voyant que les mots d'esprit d'une sophistication raffinée, le jeu gratuit de quelques causeurs oisifs. Ce n'est qu'un stade ultérieur, le point d'aboutissement des «causeries pures» lorsqu'elles deviennent la mode au cours du III^e siècle. A l'origine,

5. *T'ong-kien* 55 (année 166), 13b-14a; cf. *Heou-Han chou* 97, 3a; 104A, 1a; 109B, 4b et 15a; *San-kouo tche* 9, 21a; *Tsin-chou* 45, 1a.

6. Cf. W. EICHORN, *Zur chinesischen Kulturgeschichte des 3. und 4. Jahrhunderts*, ZDMG 91 (1937), 451-483. Pour en donner une idée, le mieux serait de citer une histoire analogue provenant de la civilisation occidentale. Je suis tombé récemment par hasard sur une *ts'ing-t'an* moderne dans le *Figaro Littéraire* (du 7 février 1948) qui a publié le journal de Romain Rolland à l'occasion de la mort de Gandhi. Romain Rolland y parle de la façon honteuse dont les hommes les plus remarquables, comme le philosophe Gentile, se firent les serviteurs du pouvoir dans l'Italie de Mussolini, et du serment fasciste exigé de tous les fonctionnaires. Il raconte à ce propos que Umberto Zanotti-Bianco allait «trouver Gentile (alors ministre) lui demandant: 'Voulez-vous donc prostituer la conscience de ces hommes, perdre leur âme?' Et Gentile répondant ironiquement: 'Vous connaissez le mot de l'Evangile: il faut perdre son âme pour la sauver'». C'est un parfait exemple de *ts'ing-t'an* et si l'on songe aux difficultés que sa traduction en chinois impliquerait, on comprendra aisément pourquoi le *Che-chouo sin-yu* restera encore longtemps intraduit.

les «causeries pures» désignent des entretiens métaphysiques, par lesquels de jeunes intellectuels désabusés et sans emploi veulent se dégager des contingences, se libérer de la misère d'une vie sans sécurité et s'évader dans les délices miroitantes d'une nature spontanée, sans souillure et sans freins. Le caractère politique initial de ce refus, de la négation du monde réel, qui n'est à cette époque que meurtre et abomination, deviendra encore plus manifeste si l'on regarde l'évolution parallèle de l'autre branche de l'activité des purs, la critique politique des intègres (*ts'ing-yi*). L'effet du classement moralisateur des hommes publics fut tout à fait opposé aux aspirations des instigateurs, les farouches lettrés de la Ligue. Dès la fin de la guerre civile, la noblesse s'empare de cette mode et en fait une arme redoutable contre les intellectuels. C'est le système du «classement par 9 degrés» des candidats aux fonctions publiques, par des inspecteurs dits «Impartiaux et Justes» (*kieou-p'in tchong-tcheng*). Rien moins qu'intègres, les «Impartiaux Justes», censés être les gardiens de la morale publique, ne recommandent que leurs parents, les membres de la haute noblesse et les fils des maisons riches, fermant ainsi, pour quatre siècles, l'accès des postes élevés aux lettrés pauvres et instaurant un protectionnisme officiel jusqu'au rétablissement de la sélection plus démocratique des examens littéraires, par les T'ang⁷.

Critique des purs et causeries transcendantes remontent donc à la même racine politique et s'interpénètrent à l'origine; leurs évolutions ultérieures, quoique divergentes, se déterminent mutuellement. Plus la vie active devient le domaine exclusif d'une caste fermée, plus forte sera la tendance de l'*intelligentsia* à lui opposer le refus des valeurs traditionnelles. On ferait, toutefois, gravement erreur, en confondant, à la suite des moralistes confucéens, les différentes manifestations du fort courant nihiliste qui s'empare de toutes les couches de la société chinoise dès l'effondrement des Han. Il faut faire une nette distinction entre, d'une part, les croyances confuses, teintées d'idéologie taoïste,

7. Cf. *Tsin-chou* 45, 2a; 48, 6a et *Nien-eul-che tcha-ki* 8, 9a-b.

des révoltes paysannes qui, sous leur mysticisme, cachent des buts réels et visent à la réalisation d'une communauté utopique sans propriétaires et sans fonctionnaires, et, d'autre part, la pensée de l'ensemble du mouvement intellectuel taoïste. A l'intérieur de celui-ci – qui n'est souvent que l'image grotesque et comme le lointain écho des convulsions sociales –, il faut de nouveau faire le départ entre ceux qui expriment la révolte, le refus, la négation intransigeante et désespérée d'un Etat despotique et ceux qui, grands seigneurs dilettantes et oisifs, cèdent à la mode et bavardent entre deux repas copieusement arrosés sur la vanité de ce bas monde.

Avant de parler des représentants de ces différentes catégories entre la révolte nihiliste et l'évasion mystique, les libertaires et les libertins, il est nécessaire d'exposer en quelques mots la condition humaine dans la Chine du III^e siècle.

II

Autant l'avouer tout de suite, le monde chinois de ce temps n'est que désolation. Une désolation totale et universelle. Tout est en ruine : les villes détruites, la campagne dévastée, la population pillée, brûlée, massacrée. C'est l'affolement général et l'éternelle angoisse pour le lendemain, c'est l'immense désordre des pirates et des soldats, des sinistrés et des réfugiés. De ce chaos émergent à peine quelques îlots de sécurité relative où les propriétaires les plus fortunés réussissent à réorganiser l'exploitation de leurs terres au prix d'un asservissement général. Derrière un rempart, sorte de château fort, ils commandent aussi bien aux paysans endettés qui se sont engagés comme fermiers qu'aux réfugiés qui travaillent chez eux comme ouvriers agricoles, échangeant l'insécurité libre contre la protection dans l'esclavage. Leur maison est pleine des nombreux parents pauvres qui préfèrent au vagabondage la servitude du domestique habillé et nourri. Nous y trouvons aussi les clients, les hommes d'armes, les valets et les gardes d'honneur, fils de

familles moins importantes du voisinage, qui accompagnent le patron dans ses sorties pour rehausser son prestige. Tout ce monde compte pour faire fortune sur la protection, la recommandation et les relations du maître.

L'administration impériale n'existe plus. L'empire, dépecé en trois tronçons, est la pomme de discorde des gouverneurs militaires indépendants et les trois capitales sont le théâtre d'incessantes intrigues. Des coups d'Etat se trament dans une atmosphère de délation et de suspicion. L'autorité partielle de la dynastie de Ts'ao Ts'ao à peine stabilisée, la famille du maréchal Sseu-ma s'empare du Royaume de Wei par un pronunciamiento militaire, préparé de longue date. Elle ne réussit à établir un pouvoir légitime sur tout l'empire, grâce à des expéditions coûteuses contre les deux autres royaumes du Sud et de l'Ouest, que pour le perdre une génération plus tard et sombrer dans un délire de sang. Lorsque les huit princes de la maison de Sseu-ma s'entre-détruisent avec une sanglante démence, le chassé-croisé des coups d'Etat se poursuivant pendant une vingtaine d'années (291-311), c'en est fait, et définitivement, de l'unité de la Chine. Ce n'est pas seulement la déchéance de la dynastie Tsin : tout le Nord à partir du Fleuve Bleu, c'est-à-dire *la* Chine d'alors, car le reste n'est que colonie, tombe entre les mains plus fortes des barbares pour y rester jusqu'à la fin du VI^e siècle.

Comment supporter ce monde ? Que reste-t-il à l'intellectuel, s'il veut s'évader d'une situation sans issue et oublier sa condition monstrueuse, sinon le rêve, l'alcool et les plaisirs de la chair ? Et comment s'étonner que ces hommes qui tremblent chaque nuit, dans la peur que le pouvoir temporel ne les raccourcisse d'une tête le matin, cherchent à prolonger artificiellement la vie ? *Les pilules de longévité ne sont que le complément des têtes tranchées.* Pour échapper à la fatalité inexorable de leur sort, ils recherchent donc le narcotique du songe, de la poésie, de la musique, devisent en buvant sur le malheur des temps et trouvent dans l'extase taoïste des « excursions lointaines », de ces randonnées spirituelles de la méditation éloquemment décrites par Tchouang-tseu,

l'apaisement tant recherché. Leur dieu est le *tseu-jan*, «l'ainsi-par-soi-même», qui signifie à la fois la *nature* sans intervention artificielle des hommes, la *liberté* spontanée et la siccité métaphysique de l'*absolu*. Leurs idées pénètrent dans tous les milieux sociaux et préparent ainsi les âmes à la délivrance de la foi bouddhique, soit dans un paradis supraterrestre, soit, pour les esprits plus exigeants, dans l'extinction du nirvana. Oscillant entre l'extrême affirmation de l'individualité et l'extrême négation de l'homme comme entité sociale, ils ne tarderont pas à s'opposer radicalement à la catégorie confucéenne essentielle de la famille, avec tout ce qu'elle comporte de devoirs sociaux, de morale et de convenance, s'attirant par là la haine des bien pensants et la persécution par les hommes d'Etat responsables. Leur étrange attitude doit moins étonner que le fait que les chroniqueurs nous aient rapporté leurs propos sans trop de censure.

III

L'énorme vague de nihilisme qui déferle sur la Chine par suite de la guerre civile, envahit toute la société en plusieurs étapes ou, pour mieux dire, entraîne dans son sillage plusieurs générations consécutives. Le centre politique du mouvement, qui appartient à la première génération, est formé par des hommes de l'entourage intime de Ts'ao Ts'ao et se forme autour de Ho Yen. Fils d'une concubine de l'aventurier, né vers 190, et élevé dans sa maison avec les princes qui le traitent comme un intrus, Ho Yen est une figure énigmatique. Sa biographie qui nous le peint en Narcisse efféminé, bon vivant débauché, corrompu et cupide, est en vérité fort suspecte, car ce sont les historiens de la dynastie Tsin qui nous rapportent ces traits. Or, l'ancêtre des Tsin, le Grand Maréchal Sseu-ma Yi, vieillard rusé et sans scrupules, fermement décidé à supplanter les Wei, est l'ennemi juré de Ho Yen. Le Maréchal avait été nommé par le troisième empereur des Wei régent et exécuteur testamentaire avec un membre influent de la maison royale. Celui-

ci, conseillé par Ho Yen, écarte son collègue du pouvoir et fait occuper tous les postes de commande par les amis de Ho Yen. Il va de soi que les hommes que l'histoire officielle appelle «la bande de Ho Yen», sont également des personnages plus odieux l'un que l'autre, monstres de débauche, de dissipation. Ho Yen, qui a la haute main sur le choix des fonctionnaires, réussit à garder le pouvoir pendant dix ans⁸. C'est cette période, désignée par la devise *tcheng-che* (240-249), qui passe pour l'apogée du courant nihiliste. Elle se termine par le coup d'Etat du Maréchal Sseu-ma Yi, entraînant l'exécution de Ho Yen, de ses amis et de leurs familles jusqu'au troisième degré. En vérité, il semble que la mémoire de Ho Yen ait été salie par ses adversaires politiques à qui il voulut barrer la route. Mais il est très difficile de tirer au clair la portée de son action, car tout ce que nous savons, c'est qu'il s'inspira du principe taoïste du non-agir (*wou-wei*) ou plutôt du non-être, du néant (*wou*), principe et de la nature et de la société, essence même de l'univers⁹. On attribue en général le réveil de la pensée philosophique et spécialement celui du Taoïsme nihiliste à Ho Yen et à son jeune ami et protégé Wang Pi (226-249), génie précoce, emporté à 23 ans par la peste. Tous deux avaient commenté le *Yi-king* et le *Lao-tseu*. Mais d'après les récents travaux à lui consacrés, Wang Pi semble avoir été moins taoïste que son protecteur, moins nihiliste aussi. C'est un esprit positif en proie à la hantise de l'époque : la recherche de l'ordre mondain perdu. Il le retrouve dans l'ordre cosmique, l'ordre total, exprimé par les hexagrammes du *Livre des Mutations*¹⁰. Sa place est ainsi un peu à part dans la deuxième génération.

8. Les biographies de Ho Yen et de ses amis sont réunies en annexe à la biographie du régent Ts'ao Chouang : *San-kouo-tche* 9, 15b-25a ; cf. *T'ong-kien* 74 (année 239), 10a-b et 75 (a. 249), 7b-13b.

9. *Tsin-chou* 43, 6b ; cf. *Tsin-chou kiao-tchou* 43, 22b.

10. Voir la thèse de A. A. PETROV, *Wang Pi : Iz istorii kitajskoj filosofii*, Moscou 1936, et le copieux compte rendu de cet ouvrage par A. W. WRIGHT, *HJOS* 10 (1947), 75-88, où on trouvera aussi le relevé de la nouvelle littérature chinoise sur Wang Pi, ainsi que T'ANG Yung-t'ung, *Wang Pi's New Interpretation of the I ching and Lun-yü*, traduit par W. LIEBENTHAL dans *HJOS* 10, 124-161 ; il y aurait beaucoup à dire sur cet article. - Cf. la discussion entre

Cette deuxième génération du nihilisme comprend des gens de lettres, écrivains, poètes, des musiciens et quelques hommes politiques. Le centre spirituel du courant nihiliste, véritable atelier de la nouvelle « Doctrine mystique » (ou mystérieuse : *hiuan-hio*), est constitué par le fameux cercle des « Sept Sages du Bosquet de Bambous » (*tchou-lin ts'i-hien*). Sept bohémiens, l'un plus bizarre que l'autre, tous grands buveurs, se réunissent régulièrement vers le milieu du siècle dans un bosquet de bambous chez Hi K'ang à Chan-yang, dans le nord de l'actuel Ho-nan, pour boire, deviser, faire des vers et philosopher. Arrêtons-nous un moment pour envisager ces curieux personnages et leurs attitudes si caractéristiques.

La figure la plus admirable, à mon sens, est Yuan Tsi (210–263), le poète. Agé de dix ans à la mort de Ts'ao Ts'ao, fils d'un grand lettré qui a rédigé la plupart des actes de ce dernier, Yuan Tsi appartient à la branche pauvre de la famille et vit avec son neveu Yuan Hien, autre membre du cercle. Sa biographie le caractérise en ces termes : « D'un extérieur beau et imposant, d'un esprit vaste et libre, Yuan Tsi était farouchement indépendant et faisait ce qui lui plaisait, sans contrainte. Joie et colère n'apparaissaient pas sur son visage. Tantôt il étudiait les livres, la porte fermée, sans sortir, plusieurs mois de suite ; tantôt il montait sur la montagne ou allait au bord de l'eau oubliant pendant des jours de rentrer chez lui. Il lisait énormément et aimait particulièrement Tchouang-tseu et Lao-tseu. Il était un fervent buveur, un joueur de luth accompli et savait bien siffler. Pendant qu'il suivait ses idées, il oubliait le monde extérieur. Ses contemporains l'appelaient souvent le fou »¹¹. Cette dernière expression (*tch'e*) désigne un pauvre d'esprit, un « idiot » dans le sens du prince Mychkine de Dostoïevsky. Les « fous »

Ho Yen et Wang Pi sur l'existence des passions chez les hommes saints (*cheng-jen*), rapportée dans le commentaire du *San-kouo tche* 28, 37a–38a. Ho Yen y soutient que le saint n'a nulle passion humaine, tandis que Wang Pi dit que le saint ne dépasse l'homme ordinaire, dont il partage les sentiments, que par son esprit : « il répond aux êtres, mais il n'est pas lié par les êtres ».

11. *Tsin-chou* 49, 1a.

ne sont pas rares dans les époques troublées de l'histoire chinoise, fous fictifs, c'est-à-dire sages qui simulent la folie pour échapper à la démente des maîtres de l'heure, à l'arbitraire des princes, à la haine et à l'envie des contemporains. A côté des ermites, autre phénomène concomitant de la misère de la vie publique, nous voyons apparaître alors les bouffons, ces personnages excentriques, souvent courtisés mais jamais compris par les princes. En effet, nous lisons dans sa biographie précitée que Yuan Tsi «eut, au fond, l'intention de réformer son âge, mais il appartenait à l'époque limitrophe entre les Wei et les Tsin où il y avait beaucoup de difficultés et de troubles et peu d'intègres parmi les lettrés célèbres. C'est pourquoi il ne prit pas part aux affaires du siècle et s'adonna continuellement à la boisson»¹². Il refusa donc chaque appel à une fonction publique et pour ne pas avoir à décliner l'alliance par mariage que lui offrit le Dictateur Sseu-ma Tchao, fils du Grand Maréchal Sseu-ma Yi, il resta ivre mort pendant soixante jours. Il n'accepta qu'un emploi subalterne dans l'administration de l'infanterie à cause de la cave bien garnie de ce bureau, qui devait lui permettre de «laisser tomber en oubli les affaires de ce monde». Sa biographie contient plusieurs anecdotes qui éclairent bien la façon dont l'amoraliste Yuan Tsi, en dépit de sa prudence, choque les idées préconçues des contemporains et s'attire, par ses incartades, l'inimitié rancunière des ritualistes, des «hommes de la loi morale» (*li-fa tche che*). Son propos incendiaire le plus célèbre, souvent cité, il le prononce alors que quelqu'un le chapitre, en le voyant escorter sa belle-sœur : «Est-ce peut-être pour moi, s'écrie-t-il, qu'on a inventé les règles de la bienséance (*li*) ?» Malheureusement, l'espace limité d'un article ne me permet pas de rapporter tous les traits qui éclairent les deux côtés non seulement du caractère de Yuan Tsi, mais de tous ses congénères : la grande pureté intérieure, le sérieux profond de la pensée, et le côté extérieur, spectaculaire, délibérément non-conformiste. Ils ont presque tous une étrange propension à l'humour noir et aiment épater le bourgeois. Mais je voudrais au moins

12. *Ibid.*, 2a; cf. *Che-chouo sin-yu* 3A, 37b.

citer le joli morceau intitulé «*Biographie de Maître Grand-homme*» (*Ta-jen sien-cheng tchouan*) qui est le persiflage le plus incisif du Confucianisme depuis Tchouang-tseu¹³ :

«Ce que le monde appelle un honnête homme (*kiun-tseu*), c'est quelqu'un qui ne s'occupe que de la loi morale (*fa*), ne cultive que les règles de la bienséance (*li*) ; sa main tient l'emblème de jade (l'autorité), son pied marche sur la ligne droite de la règle. Il voudrait que ses actions soient des modèles toujours présents, il voudrait que ses paroles soient des exemples inépuisables. Dans sa jeunesse, il est réputé dans les villages de sa région, dans sa maturité il est célèbre dans les pays avoisinants. En haut, il aspire à la dignité des Trois Ducs, en bas, il ne dédaigne pas le poste d'un gouverneur des neuf provinces.

N'avez-vous jamais vu les poux qui habitent un pantalon ? Ils sautent dans la profondeur des coutures, se cachant dans les flocons de coton et se croient dans une demeure heureuse. En marchant, ils ne se risquent pas à quitter le bord des coutures, en remuant, ils ont garde de ne pas sortir du fond du pantalon et ils pensent qu'ils ont réalisé les règles de l'étiquette. Mais lorsque le pantalon est repassé, les flammes envahissent les collines, le feu coule, les villages sont incendiés et les villes brûlées ; alors les poux qui habitent le pantalon ne peuvent s'échapper.

Quelle différence y a-t-il entre l'honnête homme qui demeure à l'intérieur du monde limité et les poux qui habitent au fond d'un pantalon ? »

Les mêmes images reviennent sous la plume de cet impénitent farceur et ivrogne fieffé que fut Lieou Ling (225 ?–280 ?), un autre habitué du cercle du Bosquet de Bambous. Son «Eloge de la vertu du vin» (*Tsieou-tö song*), le seul poème qu'il a daigné publier, poème bien connu pour avoir été inséré dans l'anthologie littéraire *Wen-siuan*, décrit en dithyrambes inspirés le pouvoir qu'a l'alcool de nous élever au-dessus

13. *Tsin-chou* 49, 2a. Ce n'est qu'un extrait. Le récit entier se trouve dans les œuvres récupérées de Yuan Tsi : *Yuan pou-ping tsi*, 45a–57a, in *Han Wei lieou-tch'ao po-san ming-kia tsi* (1892), vol. 23.

de la réalité étroite et l'hypertrophie des sensations au plus trouble des fumées de l'ivresse. Une fois, à des visiteurs effarés de le trouver tout nu dans sa chambre, il donne cette réponse, si caractéristique de la volonté de son milieu de briser la prison qui les enferme et de s'évader dans la liberté des espaces cosmiques : «Ma maison, c'est le Ciel et la Terre, cette chambre, c'est ma culotte. Qui vous a dit, Messieurs, d'entrer dans ma culotte ? Et qu'y a-t-il de mal à cela ?¹⁴»

Le troisième convive assidu est Hiang Sieou (230 ?–280 ?), le premier grand exégète de l'œuvre de Tchouang-tseu, selon la tradition l'auteur authentique du fameux commentaire qui passe aujourd'hui sous le nom de Kouo Siang. Son meilleur ami et maître de céans est Hi K'ang (223 à 262), fervent taoïste lui aussi, mélomane et incomparable virtuose du luth. Hautain, indépendant, d'un total mépris pour les formes extérieures, c'est un ami exigeant mais exquis, un homme d'un profond sentiment religieux et un excellent écrivain. Hiang Sieou assiste souvent à son passe-temps favori : Hi K'ang avait aménagé, sous un grand arbre au milieu de son jardin, une forge pour se délasser, mais aussi pour imiter l'activité du Tao, ce grand forgeron¹⁵. Le meilleur de son temps, il le consacre à la recherche de l'immortalité. Adeptes ardens des procédés de «nourrir le principe vital», il ne se contente pas d'écrire sur ce thème une dissertation savante, mais se livre dévotement aux pratiques nécessaires, parcourt les montagnes en cueillant les simples qui doivent entrer dans la composition des drogues, pénètre dans les grottes et essaie d'arracher aux ermites le secret de la longévité.

Mais ce n'est ni du croyant, ni de l'artiste que je voudrais parler, mais des incidences politiques de l'œuvre de Hi K'ang et de sa mort

14. *Che-chouo sin-yu* 3A, 37b ; cf. *Tsin-chou* 49, 7b–8a. — Cf. les traductions, peu satisfaisantes d'ailleurs, du *Tsieou-tō song* par MARGOULIÈS, *Le Kou-wen chinois*, 124, et SUNG-NIEN HSU, *Anthologie de la Littérature Chinoise*, Paris 1933, 124.

15. *Tsin-chou* 49, 6b ; *Che-chouo* 3A, 49b. Il n'a pas accepté d'être payé comme forgeron, bien qu'il fût pauvre et ne travaillait que pour des gens qu'il connaissait bien, acceptant un petit cadeau (des poulets, du vin) pour ses services. — Le travail de M. R. H. VAN GULIK sur Hi K'ang, *Hsi K'ang and his poetical essay on the Lute*, Tôkyô 1941, *Monumenta Nipponica Monographs*, est malheureusement introuvable à Paris.

tragique. Cet «objecteur de conscience», si l'on me permet cette expression, a exprimé, à plusieurs reprises, sa pensée intime sur le refus du fonctionnarisme. Dans son «*Discours du désintéressement de l'homme supérieur*» nous trouvons les lignes suivantes¹⁶ : «Ce qu'on appelle un homme supérieur (*kiun-tseu*), n'attache pas son cœur au bien et au mal et ses actions ne s'opposent pas au Tao. Quelle en est l'explication ? C'est que quand l'âme (*k'i* : le souffle) est calme et l'esprit vide, il ne reste au cœur ni déférence, ni admiration ; si la personnalité est ferme et le cœur sans entraves (*ta*), les passions ne s'attachent pas aux choses désirées. S'il ne reste pas de respect et de déférence dans le cœur, l'homme peut transcender la doctrine morale (*ming-kiao*) et se fier à la nature spontanée. Si les passions ne s'attachent pas aux choses désirées, il peut juger les nobles et les gens du commun et pénétrer les passions des créatures. Si les passions des créatures sont harmonieusement pénétrées, la Grande Voie (*Tao*) n'est pas contrariée. En transcendant les prescriptions (*ming*) et en se fiant au cœur, bien et mal n'ont pas de prise ... Regardé sous l'angle de la Grande Voie : puisque je n'ai pas de moi (*chen* : personnalité distincte), quel souci aurais-je encore¹⁷ ? Celui qui n'est pas porté à estimer la vie comme une valeur, c'est celui qui l'apprécie le mieux. Expliqué de ce point de vue, on peut dire que l'homme suprême (*tche-jen*) use bien son cœur sans jamais avoir d'attachement ... », etc.

Hi K'ang devient encore plus explicite dans sa lettre de rupture adressée peu avant sa mort à Chan T'ao (205–283), un autre ami du cercle qui n'a pas respecté le vœu de pureté sans compromis et qui, ayant assumé une haute fonction, osa même proposer Hi K'ang comme son substitut. Avec une violence indignée, sur un ton cassant, il lui jette à la figure ses aspirations qui ne sont pas de ce monde et lui dit

16. *Kiun-tseu wou sseu louen* app. *Tsin-chou* 49, 5a–b ; cf. la collection de ses œuvres, *Hi tchong-san tsi* (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*) 6, 1a–5a, où cette dissertation porte le titre *Che sseu louen* : Explication des sentiments privés (intéressés).

17. Cf. *Lao-tseu* 13.

avec beaucoup d'éloquence ce que Flaubert a exprimé quelque part dans sa correspondance par la formule lapidaire : « Les honneurs déshonorent, le titre dégrade, la fonction abrutit ». Hi K'ang énumère en sept points l'insupportable et morne ennui de la vie publique et explique pourquoi il préfère ses flâneries aux champs, sa musique, la contemplation de la nature libre, aux servitudes de la bienséance et de la loi à la cour. Il a en horreur l'hypocrisie du deuil, les usages de la vie sociale, le commerce des gens vulgaires, le tapage, les potins, la pose. De plus, il se moque éperdument des héros vénérés du Confucianisme, n'est pas diplomate, mais au contraire a des convictions inflexibles et aime le franc parler. Autant de choses qui seraient impardonnables chez un fonctionnaire. Il se compare à une biche et au jeune phénix d'une métaphore de Tchouang-tseu¹⁸ pour dire son indomptable opposition à toute domestication. « Maintenant, je ne veux que garder ma vieille bicoque, élever mes enfants et mes petits-enfants, me promener de temps en temps avec les vieux amis, deviser sur la vie, boire un coup, jouer sur le luth une mélodie. Voilà toute mon ambition. » C'est sur ces phrases que se termine la fougueuse lettre¹⁹ qui devait sceller le sort de Hi K'ang. En effet, le tout-puissant Duc de Tsin, qui allait bientôt détrôner les Wei et fonder une dynastie nouvelle, prit en mal les allusions transparentes à ses visées. D'autant plus que son favori, un certain Tchong Houei, l'avait mis en garde contre l'activité nocive du détracteur de la morale publique. Tchong Houei, membre de la haute aristocratie, ne pouvait pardonner à Hi K'ang l'affront qu'il avait subi en allant visiter autrefois le poète-forgeron chez lui : Hi K'ang, sans cesser de s'affairer autour de son enclume, ne lui adressa la parole qu'au moment où le grand seigneur, froissé par la réception fort impolie, se retirait. L'occasion de se venger devait se présenter bientôt, lorsque

18. *Tchouang-tseu* XVII; Legge, *The Texts of Taoism I*, 391; Wieger, *Les Pères du Système Taoïste*, 347.

19. *Wen-siuan* 43; *Hi tchong-san tsi* 2, 5b-9a; *Tsin-chou* 49, 5b-6b; *Tsin-chou kiao-tchou* 49, 19b-21b.

Hi K'ang voulut témoigner de l'innocence d'un ami injustement accusé de manque de piété filiale²⁰. Tous les deux furent accusés de complot contre la sûreté de l'Etat, emprisonnés et exécutés en 262. Dans la prison, Hi K'ang, âgé alors de 39 ans, dit sa poignante nostalgie d'une survie et exhale son indignation sur tant de bassesse en des vers d'adieu, intitulés «Noire Exaspération» (*Yeou-fen*)²¹. Le recours en grâce, signé par trois mille étudiants, fut repoussé par le Grand Maréchal, Duc de Tsin. Hi K'ang, allant au supplice, joua une dernière fois du luth et regarda les ombres du soleil couchant sur les visages bouleversés de ses fidèles.

Si j'ai rapporté aussi longuement les circonstances de la fin tragique de Hi K'ang, c'est pour montrer les dangers qui guettaient le plus inoffensif des rêveurs qui fût, pris à son corps défendant dans les filets de la politique. A plus forte raison devaient-ils craindre la répression, ceux qui aspiraient à réaliser l'idéal utopique d'une communauté sans entraves, sans seigneurs ni esclaves. Le silence de l'histoire à cet égard ne nous permet que des conjectures.

IV

Mais on peut se faire une idée assez précise de la manière dont fut transposé le vague idéal de la cité utopique sur le plan politique. Nous possédons, en effet, un texte capital qui doit dater de la fin du III^e ou des toutes premières années du IV^e siècle. Le Taoïste alchimiste Ko Hong (253-333) qui a consacré un chapitre de son ouvrage volumineux à la réfutation d'un certain Pao King-yen²², a eu l'heureuse idée de reproduire entièrement le traité de cet écrivain dont nous ne savons absolument rien, sauf qu'il «avait une prédilection pour les livres de Lao-tseu

20. C'était une histoire d'adultère et de vengeance entre deux frères, amis de Hi K'ang. On en trouvera tous les documents réunis dans le *Tsin-chou kiao-tchou* 49, 21b-22b.

21. *Wen-siuan* 23; *Tsin-chou* 49, 6b; *Hi tchong-san tsi* 1, 4b-5b.

22. *Wai-p'ien*, section 48 (éd. *Sseu-pou ts'ong-k'an*), 1a-3a; cf. A. FORKE, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934, pp. 224-226.

et Tchouang-tseu et était un puissant dialecticien» – remarque par laquelle Ko Hong le présente à ses lecteurs. Cet écrivain inconnu est le premier anarchiste politique en Chine, le premier penseur qui ait osé franchir la nébuleuse utopie du Taoïsme, se placer de plain pied sur le terrain politique et formuler de façon concrète la lutte contre l'absolutisme despotique. Pensée d'une hardiesse remarquable pour cet âge et qui n'est pas diminuée, à mon sens, du fait que Pao King-yen ne peut pas se libérer, lui non plus, de l'utopisme rétrospectif, si caractéristique pour la pensée sociale de la Chine. Il doit projeter son âge d'or non point dans l'avenir progressif comme on le fait dans l'Occident, mais bien dans la haute antiquité, sanctionnée par la tradition de toutes les écoles. Il n'est pas à méconnaître que le Taoïsme et particulièrement Tchouang-tseu qu'il cite à plusieurs reprises, aient exercé une profonde influence sur ses idées, mais la tournure sociale qu'il leur donne lui est propre. C'est sur ce point que Pao King-yen se distingue vigoureusement de ses devanciers. On cite souvent dans la littérature moderne le mot d'ordre auquel il aboutit : «ni prince, ni sujet», et il me semble que la portée idéologique et sociale de sa philosophie justifient une traduction complète des cadences bien rythmées mais puissantes de son petit traité :

«Les lettrés confucianistes prétendent que le Ciel en faisant naître le peuple, établit les princes. Quoi ! l'auguste Ciel aurait-il donné des injonctions expresses et exprimé son vœu en termes précis ?

Ah ! les forts opprimaient les faibles et alors les faibles firent leur soumission. Les malins trompaient les sots et alors les sots se mirent à leur service. Parce qu'il y avait eu soumission, le rapport prince – sujet surgit, et parce qu'il y avait eu service, le peuple impuissant fut dominé. Si c'est ainsi, alors les corvées des soumis viennent de la lutte entre forts et faibles et de l'opposition entre sots et malins. Le Ciel azur n'a vraiment rien à voir ici.

Dans le chaos indivis l'absence des différentiations (*ming* : noms, désignations) était en honneur et toutes les créatures se réjouissaient de

satisfaire leurs désirs. Quand on écorce le cannelier, quand on incise le vernicier, ce n'est pas selon le vœu de l'arbre. Quand on arrache les plumes du faisan ou qu'on déchire le martin-pêcheur, ce n'est pas selon le désir de l'oiseau. Tenir les rênes et tirer sur le mors, n'est point dans la nature du cheval. Porter le joug et transporter des charges, n'est point le plaisir des bœufs. S'opposer de force à la vraie nature, engendre les artifices ; les parures du superflu sont à l'origine de la destruction de ce qui vit. Attraper les oiseaux en plein vol pour servir d'amusement, perforer leur bec naturellement vierge, ligoter leurs pattes naturellement libres, ce n'est pas là le sens de la vie unanime des dix mille créatures.

Astreindre le peuple aux corvées et nourrir les fonctionnaires, c'est épuiser le peuple pour que les honorables touchent de gros salaires. L'absence de mort vaut mieux que l'obtention de la vie et des joies infinies après la mort. Ne pas céder dès l'origine vaut mieux que céder et renoncer au salaire pour quêter une vaine gloire. Quand l'Empire est en révolte, en désordre, on voit apparaître loyauté et justice. Quand les six degrés de parenté sont désunis, on voit briller piété filiale et compassion des parents.

Aux temps de la lointaine antiquité, il n'y avait ni prince, ni sujet (*wou kiun, wou tch'en*). On buvait simplement en creusant des puits, on mangeait en labourant les champs. Au lever du soleil, c'était le travail ; au coucher du soleil, c'était le repos. Insouciant, on était libre ; généreux, on était content. Pas de lutte, pas d'affairement, ni honneur, ni honte. Dans les montagnes il n'y avait pas de sentiers et de chemins, sur les eaux il n'y avait pas de bateaux et de ponts. Rivières et vallées étant sans communication, on ne s'expropriait pas mutuellement ; soldats et troupes n'étant pas rassemblés, on ne s'attaquait pas. Puissance et profit ne germaient pas, désordre et calamités n'arrivaient point. On ne se servait pas de boucliers et de lances, on n'établissait pas de fortifications ni de fossés. Les dix mille êtres communiaient dans une égalité mystérieuse (*hiuan-t'ong*) et s'oubliaient dans la Voie (*Tao*). Les mala-

dies contagieuses ne se propageaient pas et le peuple terminait sa longue vie par une mort naturelle. Les hommes avaient un cœur pur et innocent, les sentiments de ruse n'étaient point nés. Ayant de quoi manger, ils étaient contents, se tapotaient le ventre et s'en allaient se promener²³. Leurs paroles étaient sans fioritures, leurs actes sans ornements. Comment les exactions multiples pour arracher le bien du peuple eussent-elles été possibles ? Comment les fosses et les trappes, ces sévères châtiments, eussent-ils pu être conçus ?

Lorsqu'il arriva la fin de cette époque, le savoir devint utile et l'artifice naquit. La Voie et la Vertu (*Tao* et *Tö*) décadentes, la hiérarchie fut établie. On multiplia les rites de promotion et de dégradation, de diminution et d'augmentation ; on orna les robes et les bonnets de sacrifice et les costumes d'offrandes au (Ciel) bleu et à la (Terre) jaune. On éleva des constructions de terre et de bois jusqu'aux nuages, on mit du rouge et du vert jusqu'aux poutres et aux solives. Les précipices furent bouleversés en quête de bijoux, les gouffres pénétrés à la recherche de perles. Quand bien même les jades eussent été drus comme la forêt, ils n'eussent point suffi pour arriver à bout des vicissitudes des hommes ; et quand bien même l'or eût été accumulé en monceaux, il n'eût point suffi à leurs dépenses. Ils s'abandonnèrent à la perversion et se détournèrent de l'origine première (*ta-che pen*, litt. : la racine, l'essence du Grand Commencement). Ils s'éloignaient de leur patrimoine de jour en jour et tournaient le dos de plus en plus à la simplicité originelle (*p'ouo*). Ils fabriquaient des armes pointues et tranchantes et éternisaient la calamité des usurpations et des empiètements. Leur seul souci était que les arbalètes fussent assez fortes, les boucliers assez solides, les lances assez tranchantes, les défenses assez épaisses. Mais quand il n'y a pas d'oppression et de violence, ces soucis peuvent être écartés.

C'est pourquoi je dis : qui pourrait faire des sceptres sans détruire le jade vierge ? Et pourquoi s'attacherait-on à l'altruisme et à la justice (*jen* et *yi*) si la Voie et la Vertu n'étaient pas ruinées ? Pourquoi des

23. *Tchouang-tseu* IX ; cf. Legge, 280 et 278 ; Wieger, 275 et 273.

tyrans comme Kie et Cheou peuvent-ils brûler les hommes, massacrer les censeurs, couper en morceaux leurs dignitaires, déchiqueter leurs barons, découper les cœurs et broyer les os, épuiser toutes les possibilités du mal, employer toutes les tortures cruelles (litt. : jusqu'à rôtir et griller) ? Tous ces tyrans, redevenus de simples hommes du commun, comment pourraient-ils déployer leur nature même si elle était cruelle ? Qu'ils arrivent à montrer leur cruauté, à donner libre cours à leur perversité et découper l'Empire comme des bouchers, cela vient de leur état de prince qui les autorise à suivre leur bon plaisir. Le rapport prince – sujet une fois établi, la méchanceté de la foule s'accroît journalièrement. C'est alors qu'on se révolte dans les fers et qu'on peine au milieu de la boue et de la poussière, que le Souverain tremble du haut de son temple ancestral et que le peuple est harassé dans sa détresse. On voudrait l'enfermer dans les rites et les règles, le corriger par des châtiments et des punitions. Autant vouloir, ayant fait éclater des houles terribles et excité des flots insondables, les calmer avec une pincée de terre ou les endiguer avec les doigts et les paumes. »

v

Il va de soi que l'anarchisme libertaire d'un Pao King-yen devait rester un phénomène isolé dans le courant des idées nihilistes. C'est plutôt vers le libertinage que s'oriente la troisième génération, née vers le milieu du siècle, et c'est à la fin du siècle qu'on voit naître dans le mouvement intellectuel un grand changement. Il ne s'agit plus tant de libérer spirituellement l'homme des servitudes sociales. Il s'agit de se soustraire individuellement aux devoirs et aux responsabilités. C'est l'apogée des « causeries pures ». Une fois mise à la mode, la philosophie nihiliste gagne la jeunesse dorée, « les frères et les fils de la noblesse désœuvrée » (*kouei-yeou tseu-ti*), comme le veut l'expression consacrée des historiens chinois, et l'affranchissement des conventions sociales qu'ont tenté les hommes politiques de la première génération et les

artistes du Bosquet de Bambous dégénère en dérèglement des mœurs. Ce qui chez un Yuan Tsi ou Hi K'ang était une tension profondément sérieuse vers le dépassement des limites de la condition de l'homme, se relâche en complaisant abandon des convenances elles-mêmes. L'émancipation forcenée devient ici frivolité légère, le refus des révoltés un accommodement cynique, la liberté libertinage.

Me serait-il permis de faire ici une petite digression sur la liberté en Chine ? Je ne sais pas si l'on a assez remarqué qu'au fond cette notion est toujours restée étrangère aux Chinois et que la langue chinoise ne possède pas de terme propre à l'exprimer. Toutes les circonlocutions, par exemple, dont se sont servis les écrivains de cette époque pour transcrire la catégorie «liberté» contiennent une idée de relâchement, de dérèglement, de dépravation même. Ce n'est que le côté négatif, le laisser aller, la négligence, ou bien le fait de ne pas être lié, qui est à leur disposition quand ils veulent parler de liberté²⁴. Et ce n'est pas un hasard. Il est certain que dans une société despotique, sévèrement hiérarchisée, sous l'empire quotidien des prescriptions de la tyrannie ritualiste, chaque pas vers l'affranchissement doit immédiatement apparaître comme une transgression dangereuse et nécessairement porter l'opprobre et provoquer le scandale. Exacerbé, le protestataire ne paraît pas seulement arrogant, il l'est effectivement.

Toutes les biographies des libertins²⁵ semblent confirmer cette règle. Que se soit le ministre Wang Jong, ses cousins, le Grand Connétable Wang Yen et le grand dignitaire Wang Tch'eng, ou leurs amis, les nudistes Hou-wou Fou-tche, Sie K'ouen, Pi Tcho, etc., c'est la même décadence qui se fait jour à travers tous les traits pittoresques de leur vie publique et privée. Ce sont des hommes de la haute société qui n'assument les grandes fonctions que pour les négliger, qui mettent

24. Les mots-clefs de ces expressions qui reviennent constamment en différentes combinaisons, sont les suivants : *fang*, *tsong* et *jen* : lâcher, laisser, relâcher, relaxer, permettre, tolérer ; *pou-kiu* : sans restriction, sans contrainte, et *pou-ki* : sans licou, sans liens, sans contrôle ; *ta* et *t'ong* : communiant, pénétrant sans entraves, etc.

25. Réunies dans les chapitres 43 et surtout 49 du *Tsin-chou*.

leur honneur dans le mépris du code moral, mais ne poussent jamais la coquetterie avec le non-conformisme au delà de l'ivrognerie et de la débauche. Quand ils ne sont pas ivres, ils se saoulent de causeries abstruses et se payent de mots. Un bon mot, une saillie proférés avec assurance dans une taverne, dans les cercles chics de la capitale, peuvent ouvrir une carrière aux jeunes gens élégants.

Wang Jong (234–305) qui, dans sa jeunesse, a pris part aux débats des «Sept Sages du Bosquet de Bambous», est un des plus grands propriétaires de son temps. Il pousse l'avarice jusqu'à ôter les noyaux de ses prunes, avant de les vendre, pour que personne ne puisse cultiver la même espèce, n'arrive pas à compter son argent, mais économise sur sa nourriture. Un contemporain qui avait prétendu que l'avarice n'était pour Wang Jong qu'une sorte de narcotique, avait peut-être raison, et c'est par ce moyen que Wang Jong était arrivé à se distinguer de son milieu où le bon ton demandait d'afficher le mépris de l'argent²⁶. En tout cas, il fut impliqué dans plusieurs affaires de corruption et méprisé par les purs. Son cousin Wang Yen (256–311) est le chef incontesté de la jeunesse dorée. Causeur étincelant, il a aimé dans sa jeunesse discuter la stratégie politique (*tsong-heng tche chou* : l'art des alliances), mais s'est vite détourné de la chose publique pour ne s'occuper désormais que du «mystérieux Vide» (*hiuan-hiu*). Pendant qu'il laisse tomber ses oracles sibyllins qui passent pour le sommet de l'art des *ts'ing-t'an*, il tient dans ses mains pâles un plumeau à manche de jade pour enlever symboliquement la poussière de ce bas monde, coutume vite répandue. Peut-être faut-il rappeler, pour pouvoir comprendre cet homme, que Wang Yen

26. Wang Yen, rebuté par la vulgaire cupidité de sa femme, une princesse, ne parle jamais d'argent. Mis à l'épreuve par sa femme qui fait entourer son lit de pièces de monnaie, il ordonne à l'esclave : «Enlève-moi ça ! » : *Che-chouo sin-yu* 2B, 40b ; cf. *Tsin-chou kiao-tchou* 43, 23b–24a. – Sur Wang Jong voir *Tsin-chou* 43, 4b–6a (*Tsin-chou kiao-tchou* 43, 13b–20b), *Che-chouo sin-yu* 3B, 31b, et 3B, 2a, l'anecdote caractéristique que voici : Wang Jong, toujours en retard aux réunions du Bosquet de Bambous, s'entend apostropher une fois par Yuan Tsi : «Ce manant, vient-il de nouveau gâter les idées de l'homme ? » Sur quoi le jeune Wang Jong répond avec présence d'esprit : «C'est si facile que cela de gâter vos idées, Monsieur ? » (Cf. *Tsin-chou kiao-tchou* 43, 15a.)

avait dû simuler la folie deux fois dans sa vie. D'abord, pour échapper à l'offre de Yang Tsiun, chef tout-puissant d'un «clan extérieur» éphémère, qui lui proposa la main de sa fille, et, plus tard, pour éviter la rancune d'un des huit princes sanglants. Capturé par Che Lo, l'un des chefs de l'invasion des Huns, il aurait pendant plusieurs jours exposé au barbare illettré sa doctrine de détachement et son profond dégoût de la vie. Che Lo, furieux, lui aurait répondu avant de l'assassiner : «Votre gloire couvre les quatre mers, vous occupez les plus hautes charges depuis votre jeunesse. Comment pouvez-vous prétendre maintenant, les cheveux blancs, ne pas prendre part aux affaires du siècle ? L'effondrement de l'Empire, c'est précisément votre crime !» Il est toutefois vraisemblable que c'est l'historien confucianiste qui parle par la bouche pure du barbare pour prononcer ce jugement, et c'est probablement le même qui parle, rapportant les derniers mots de Wang Yen mourant : «Ah ! bien que nous fussions inférieurs aux hommes de l'antiquité, si nous n'avions pas admiré les frivoles vanités (*feou-hiu*) et déployé nos forces pour défendre l'Empire, ce jour ne serait probablement jamais arrivé !²⁷»

Son frère cadet, Wang Tch'eng (269–312), estimé par beaucoup supérieur à Wang Yen dans l'art des causeries, fut étranglé par son parent Wang Touen, autre lumière de l'époque ; Wang Tch'eng excella dans le dérèglement et prit activement part au dévergondage et aux beuveries d'un cercle de nudistes appelés «Les Sans-entraves» (*ta*). Terminons la galerie des libertins par le mot célèbre, prononcé par Yo Kouang, autre grand causeur qui périt, lui aussi, dans les tribulations des coups d'Etat princiers. Quand Yo Kouang (250 ?–302 ?), à cette époque préfet de la capitale, apprend les agissements scandaleux des jeunes amis de Wang Tch'eng, il dit avec un sourire plus indulgent que choqué : «A quoi cela sert-il ? Il y a assez de plaisir à l'intérieur de la doctrine morale (*ming-kiao*).²⁸»

27. *Tsin-chou* 43, 7a–b ; *Tsin-chou kiao-tchou* 43, 25a–b.

28. *Tsin-chou* 43, 10a ; *Tsin-chou kiao-tchou* 43, 35a ; *Che-chouo sin-yu* 1A, 7b.

VI

A la vue de tant de faiblesse ou tant de force, suivant qu'il s'agit des libertins ou des libertaires, qui profanent également le bien le plus sacré du Confucianisme en bravant le code moral, les Confucianistes ne pouvaient pas ne pas réagir. Mais, et c'est un signe du profond changement des temps, l'attaque la plus vigoureuse, du moins sur le plan des idées, ne vient pas de la part des anciens ritualistes, disparus ou désemparés, mais du milieu même des causeries pures. Il y avait quelques esprits positifs, surtout des légistes, qui, formés à l'école de la dialectique des philosophes, maniaient brillamment les armes de la logique et les tournaient avec une ardeur juvénile contre le Nihilisme. Leur porte-parole est P'ei Wei (267-300).

Issu d'une famille de grands fonctionnaires et de juristes, Premier Adjoint de la Secrétairerie d'Etat à 30 ans, mêlé aux affaires politiques retentissantes de la fin du siècle, P'ei Wei paya de sa vie sa parenté avec l'impératrice Kia lors du premier coup d'Etat d'un des huit princes. Comme gendre de Wang Jong et ami de Wang Yen, il connaissait intimement le frivole milieu des causeurs, prit activement part à leurs débats et en fut même l'un des coryphées. D'une logique inexorable, jamais à court d'arguments, ce redoutable dialecticien fut nommé par ces contemporains «le fourré des causeries»²⁹. Ulcéré par la vanité des principes nihilistes à la mode, il se mit à réfuter sur son propre terrain cette philosophie socialement pernicieuse en deux dissertations sur «la prééminence de l'Être» (*tch'ong-yeou*), terme opposé à «l'excellence du Non-être» (ou Néant, *kouei-wou*), en honneur chez les nihilistes. Les deux dissertations, ardemment discutées à l'époque, datent de l'année 297 et, fondues dans un seul traité, sont conservées dans l'*Histoire des*

29. Sur P'ei Wei voir sa biographie: *Tsin-chou* 35, 3b-6a (*Tsin-chou kiao-tchou* 35, 12b-18b); cf. *T'ong-kien* 82, 18a-b (année 297) qui donne des extraits du traité; son mémoire sur la juridiction: *Tsin-chou* 30, 9a-b (*Tsin-chou kiao-tchou* 30, 25b-27b), cf. *T'ong-kien* 83, 4b-5a (année 299); et *Che-chou sin-yu* 1A, 27a; 1B, 12a; 2A, 27a et 49a; 2B, 20a-b et 22a; 3A, 8a et 39a; 3B, 32a et 47a; et particulièrement 1B, 12a-b; cf. *San-kouo tche* 23, 18b.

Tsin. Les subtilités ardues de la métaphysique de P'ei Wei, très difficiles à traduire, ne doivent pas nous faire oublier le pragmatisme, le côté purement utilitaire, la visée politique de son entreprise. Je n'en veux comme preuve que le passage de sa biographie introduisant son traité : «P'ei Wei était profondément affligé par la dissolution (*fang-tang*) des mœurs de son temps. Le Confucianisme (*jou-chou*) n'était plus vénéré ; Ho Yen et Yuan Tsi avaient généralement une grande réputation auprès de la génération qui faisait des causeries sur des frivoles vanités (*feou-hiu*), n'observait pas la loi morale (*li-fa*), se consacrait exclusivement au salaire et aux faveurs et négligeait les affaires dans les offices. Finalement Wang Yen et sa séquelle arrivèrent à une renommée démesurée, occupèrent de hautes fonctions et eurent une influence considérable. Ils ne s'occupaient pas des affaires de ce monde et cette attitude, devenue à la mode, fit que les mœurs et les doctrines périclitèrent. Afin de délivrer (les hommes) de ce mal, (P'ei Wei) écrivit le *Discours de la Prééminence de l'Existence* (*Tch'ong-yeou louen*). »

Pour donner un goût de la pensée métaphysique de P'ei Wei, je voudrais citer les définitions essentielles par lesquelles débute son traité : «Le brassement de toutes les origines dans le chaos, c'est la Voie (*Tao*) du Principe Suprême. La localisation suivant la diversité des espèces, c'est le classement des catégories. La différenciation des formes et des phénomènes est la substance de l'existence des êtres. L'alternance des influences est l'origine de l'ordonnement (*li*). Si les espèces s'établissent par le classement, la disposition naturelle s'incline. L'inclinaison n'est pas suffisante en soi ; c'est pourquoi elle s'appuie sur la matière extérieure. C'est ainsi que ce qu'on peut trouver comme raison dans la vie même, s'appelle ordonnement. La substance (*t'i*) de l'ordonnement s'appelle existence (*yeou*). Ce sur quoi repose l'existence s'appelle matière (*tseu*) ... », etc.³⁰.

Ayant ainsi fondé métaphysiquement dans l'existence même la division de la société en catégories, P'ei Wei montre d'abord l'excellence

30. *Tsin-chou* 35, 4b ; cf. FORKE, *op. cit.*, 226 et suiv.

des vertus civiques : effort personnel, mesure, respect, frugalité, loyauté et fidélité, pour se tourner contre la licence, le dérèglement des sens, l'abandon aux désirs et la dépravation des libertins. « On peut appeler un tel comportement, dit-il, perdre la vie par l'enrichissement même de la vie. » Et il arrive ainsi aux arguments décisifs de son traité que je voudrais citer textuellement : « Quand on examine (dans les discussions) le mal causé par la dépravation et le bien que comportent la simplicité et la restriction, (nos libertins) entament des discussions sur la valeur du Néant (*kouei-wou*) et échafaudent des théories sur la bassesse de l'existence. Mais si l'on méprise l'existence, on doit nécessairement se placer en dehors de la réalité empirique (*hing* : les formes physiques); si l'on se place en dehors de la réalité physique, on doit nécessairement négliger les règlements; si l'on néglige les règlements, on doit nécessairement dédaigner les prohibitions et si l'on dédaigne les prohibitions, on doit nécessairement oublier les convenances (*li* : les rites). Mais si convenances et règlements n'existent plus, *alors il n'y a pas moyen de gouverner.*³¹ »

Le devoir du Souverain est de mettre chacun à la place qui lui convient, de donner à chacun sa tâche particulière pour qu'il puisse gagner sa vie en exerçant l'une des quatre professions, paisiblement, sans transgression ni intervention. Et P'ei Wei continue sa démonstration : « On peut diminuer les désirs excessifs, mais il est impossible de supprimer leur existence. On peut restreindre les dépenses exagérées, mais il est impossible de déclarer la prééminence du Néant. En effet, les discours accomplis énumèrent avec profondeur les causes de l'existence et de la réalité empirique et louent avec emphase les beautés du Vide et du Néant. Cependant, les causes de la réalité physique ont des preuves, tandis que le sens du Vide et du Néant est difficile à examiner. Les phrases de la sophistique raffinée peuvent être plaisantes, les mots des analogies vraisemblables induisent en erreur. La foule écoute dans la confusion et prend goût aux opinions toutes faites. Bien qu'il y ait

31. *Ibid.*, 5a.

beaucoup de points sur lesquels elle diffère de cette pensée, elle ne peut obtenir un secours des mots et elle se plie à ce qui lui est familier. C'est pourquoi on ne peut venir à bout de ceux qui évoquent les principes du Vide et du Néant. La chanson qu'ils entonnent, trouve un écho. Beaucoup y vont sans retour. Ensuite, ils négligent les affaires de l'ordre dans le monde, méprisent l'ardeur des efforts, exaltent les œuvres futiles et ravalent les mérites des hommes d'une formation solide.

La nature humaine est particulièrement avide du renom et du profit. Alors les beaux parleurs développent leurs phrases et les gens qui s'expriment avec difficulté louent leurs intentions. Finalement la foule en est infectée. C'est ainsi qu'en s'appuyant sur le Vide et le Néant, ils font des mots qu'ils appellent 'mystérieux et merveilleux' (*hiuan-miao*). S'ils exercent une fonction publique, ils ne s'occupent pas personnellement de leur administration et appellent cela 'noble distance' (*ya-yuan*). Dans leur vie privée, ils abandonnent la frugalité et la restriction et appellent cela 'être sans entraves' (*k'ouang-ta*). Peu à peu, devenue une habitude, cette mode aboutit à la décadence. Grâce à elle, les libertins (*fang-tchö*) se révoltent contre les convenances du faste et du néfaste et dédaignent les formes extérieures du comportement. Ils profanent l'ordre des générations et sèment la confusion entre les rangs des viles et des nobles. Les pires vont jusqu'à se promener nus, faire des farces, oublier les convenances et considérer la nonchalante insouciance comme magnifique³² ... »

P'ei Wei précise ainsi avec toute la clarté désirable la position du Confucianisme en face des idées destructives du Nihilisme. Nous y voyons la tendance constante de la philosophie chinoise que nous avons essayé de dégager, à savoir que toute métaphysique est fondée sur les mouvements sociaux. Mais la réaction confucianiste, en s'attaquant aux seuls symptômes des troubles fonctionnels qui rongent la société du IIIe siècle, ne fait que conjurer le destin. Le ressaisissement tardif des

32. *Ibid.*, 5a.

esprits positifs au bord de l'abîme ne porte plus de fruits, et l'œuvre immense des légistes qui essayent de donner, en refondant le Code des Han et des Wei, des assises légales à la hiérarchie rigide, reste une aussi vaine tentative d'éviter la chute de l'Empire. Le nouveau Code monumental des Tsin, promulgué au début de 268, statuait en 2926 §§ sur tous les délits imaginables et formait, lois et décrets réunis, 60 volumes en 126 300 caractères, plus 30 volumes de précédents³³. Mais alors que les juristes se délectent des arguties, croyant avoir tout prévu et tout réglé par des lois d'airain, la classe dominante en faveur de qui ils légifèrent, étale son irrémédiable défaillance sur la place publique, et, ce qui est plus grave, sous les yeux des peuplades limitrophes qui guettent l'occasion pour foncer sur la riche plaine chinoise. Et pendant que P'ei Wei dissèque les idées nihilistes avec le scalpel d'une subtilité dialectique, les poings barbares, grossiers mais autrement efficaces, enfoncent déjà les portes de l'Empire.

Le Confucianisme devait tirer profit, bien plus tard il est vrai, de l'évolution intellectuelle du III^e siècle. La mode même des causeries pures, en donnant une impulsion aux débats philosophiques et aux conférences doctrinales, a largement contribué au renouvellement de l'enseignement orthodoxe et à la lecture des Classiques. Mais avec la désagrégation de l'Empire en une poussière d'Etats concurrents et également saignés à blanc, le perpétuel chaos et la misère sans issue profitèrent d'abord à la nouvelle lumière, la religion salvatrice du Bouddhisme qui régna pendant trois siècles en maître incontesté sur les âmes.

33. *Tsin-chou* 30, 6b. Cf. *Tsin-chou* 49, 3a: «A cette époque, l'empereur (Yuan, 317-322) employait déjà les méthodes de Chen (Pou-hai) et Han (Fei tseu: les châtimens sévères, les recettes des Légistes) pour sauver le monde, mais on ne pouvait pas encore écarter des hommes du genre de (Yuan) Feou.» Yuan Feou, 280-328, était un petit-neveu de Yuan Tsi et grand libertin.