

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 72 (2018)
Heft: 4

Artikel: Le Confucianisme existe-t-il?
Autor: Levi, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-813523>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.07.2025

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

Jean Levi*

Le Confucianisme existe-t-il ?

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0036>

Résumé : Cet article s'emploie à réfuter la thèse à la mode selon laquelle à date ancienne il n'existerait pas d'école confucianiste à proprement parler, d'une part en démontant les arguments des tenants de cette théorie et en second lieu en proposant une nouvelle lecture des documents à notre disposition.

Mots clés : Confucius, négationisme, écoles philosophiques, Chine ancienne

Abstract : This article advocates the refutation of the fashionable thesis that in the pre- and early imperial China there was no proper Confucian school. It does so by scrutinizing the arguments put forward by its propagators and by proposing a new reading of the available primary sources.

Keywords : Confucius, negationism/denialism, philosophical schools, ancient China

Préambule

Depuis maintenant quarante ans, en Chine, des découvertes archéologiques quasiment ininterrompues ont révélé de véritables bibliothèques funéraires et ont fourni une riche moisson de documents écrits couvrant les champs les plus divers du savoir. Ces découvertes sont certes remarquables par les matériaux nouveaux qu'elles ont mises au jour ; elles valent cependant plus encore par la masse impressionnante de documents recouverts différant fort peu des éditions reçues et attestant la fiabilité de la transmission scripturaire, contredisant ainsi l'opinion couramment admise parmi les spécialistes que beaucoup de prétendus classiques sont des œuvres de basse époque. Ces rouleaux exhumés des tombeaux¹ fournissent des copies manuscrites écrites sur soie ou sur lamelles de bambous antérieures de plusieurs siècles voire de dizaines de siècles aux versions qui nous étaient parvenues jusqu'alors. Ils fournissent des témoins

¹ Ou désormais de plus en plus souvent achetés par les grandes institutions académiques chinoises sur le marché des antiquités dans des circonstances mystérieuses.

*Corresponding author: Jean Levi, Centre d'Etudes sur la Chine Moderne et Contemporaine 54, boulevard Raspail, 75006 Paris, France. E-mail: jeanlevicnrs@yahoo.fr

qui peuvent être datés de façon exacte. A été mis ainsi à la disposition des chercheurs un moyen de vérification objectif, rigoureux et précis des datations des documents écrits anciens obtenus par les méthodes de la philologie et de la critique textuelle traditionnelles. Il s'est avéré que les conclusions de ces dernières étaient fausses pour la plupart. Un grand nombre d'écrits que l'on pensait être des fabrications tardives avaient été déposés dans des tombes quatre ou cinq siècles avant la date de leur rédaction fixée par le monde savant. Ce constat aurait dû fournir l'occasion d'une remise en cause des postulats fondamentaux de cette discipline dont l'archéologie venait de révéler les limites. Il n'en a rien été. En Chine, les chercheurs ont continué à vaquer à leurs travaux épigraphiques ; à l'étranger, au lieu d'une interrogation sur les méthodes et les pratiques de l'analyse des textes anciens en sinologie, par un mécanisme de refoulement et de transfert freudiens, c'est l'ensemble de la littérature transmise qui a été révoquée en doute, alors même que les fouilles avaient fait la démonstration de sa solidité. S'est donc développée, parallèlement à ces récoltes de documents sortis à foison des tombeaux, une révision radicale de l'histoire de la Chine avant les Han, aboutissant à la remise en cause des vérités les mieux établies. Certains chercheurs en sont venus à douter de l'existence d'écoles sous les Royaumes combattants, alors qu'elles étaient considérées comme l'un des signes distinctifs de la période ; tout au moins celles-ci auraient-elles eu, selon ces théories critiques, une signification et un mode de fonctionnement tout autre que ce que l'on avait imaginé jusqu'ici, projetant anachroniquement les catégories d'époques postérieures sur une réalité bien différente.² Confucius, lui-même serait un mirage né de la foi, cautionnée par la Tradition, en l'authenticité d'un livre – le *Lunyu*, les *Entretiens de Confucius* –, qui loin d'être le témoignage de l'activité pédagogique du Maître n'est qu'un florilège de citations grappillées chez des auteurs divers par des précepteurs royaux dans la seconde moitié des Han antérieurs afin de composer un manuel à l'usage des rejetons de la classe dirigeante.³ Et enfin, selon les théories de ces

² Cf. Csikszentmihalyi/Nylan 2003 : 59–99.

³ Voir pour l'expression paradigmatique de ces théories, Hunter 2017 ; Hunter/Kern 2018 ; et les travaux d'Oliver Weingarten (Weingarten 2010a et 2014). Pour un exposé critique de ces thèses, cf. J. Levi, *Les Deux arbres de la Voie II, Les Entretiens de Confucius*, « Annexe » (Levi 2018 : 149–177). La découverte de manuscrits sur lattes de bambous à Guodian en 1993 et l'acquisition de liasses de manuscrits sur lamelles de bambous par le Musée des Antiquités de Shanghai datant les uns comme les autres de la toute fin du IV^e siècle furent pour ces savants un événement providentiel. En effet, en avançant de plusieurs siècles la rédaction d'écrits confucéens préservés dans le *Liji* 禮記 qui jusqu'alors étaient considérés comme très tardifs, tels le *Ziyi* 緇衣, « L'Habit Noir », ou le *Kongzi xianju* 孔子閒居, « Confucius en son particulier » – et donc nécessairement postérieurs à la compilation des *Entretiens* –, et en révélant d'autres, inédits

audacieux refondateurs de la sinologie, il n'y aurait pas eu d'école confucéenne à proprement parler, si l'on entend par là un courant de pensée né de l'enseignement du Maître et transmis par des disciples. Le mot « confucéen » par lequel on traduit habituellement le mot *ru* 儒 ne répondant nullement au sens véritable du chinois, bien plus large et désignant la plupart du temps une classe de ritualistes et de spécialistes de la chose écrite plutôt que les dépositaires d'une doctrine.

Le dossier à charge

Dans cet article, je ne m'attacherai qu'au seul dernier point ; celui de la nature de la relation entre les notions chinoise de *ru* et occidentale de confucéens. Les choses, concernant cette question, ont débuté de façon à peine perceptible. L'attaque s'est faite d'abord en catimini. On a pris prétexte, assez habilement, d'une bizarrerie lexicale pour mettre en doute le bien fondé de l'équivalence qui jusqu'alors allait de soi entre la doctrine élaborée par Confucius et le mot *ru* par lequel on désigne les partisans ultérieurs de cette doctrine. S'il n'y avait pas de mot pour la désigner cela ne voulait-il pas dire, ont commencé à argumenter certains savants, que son existence même était problématique, ou tout au moins n'avait pas les assises qu'on lui prêtait. Il y aurait donc les héritiers de Confucius et les *ru* qui ne sont pas forcément confucéens, les confucéens n'étant qu'une espèce particulière – fort rare au demeurant – de *ru*. Les *ru*, au dire des tenants de cette thèse, ne sont rien d'autre que des spécialistes versés dans les opérations rituelles ou la récitation des Classiques.⁴ Ce sont parfois, en raison de leur maîtrise du cérémonial et des chants liturgiques, tout simplement des

mais proches par la phraséologie de ce type de traités, il devenait loisible de soutenir qu'on tenait là le réservoir de références où avaient puisé nos maîtres d'école pour composer leur florilège de dialogues et d'apophtegmes mis dans la bouche de Confucius —une sorte de « petit livre rouge » avant la lettre, mais formé d'un pot-pourri de citations d'auteurs divers et destiné au seul usage de la classe dirigeante.

4 Dans sa monographie sur les stèles du Grand Empereur, Martin Kern, pour étayer sa théorie que la persécution des lettrés confucéens par Qin Shihuangdi, l'unificateur de la Chine à la fin du III^e siècle avant notre ère, est une fable forgée de toutes pièces par la postérité, avance la thèse d'une absence de frontières entre les différents courants, les *ru* n'étant pas des confucéens mais simplement « des spécialistes de la chose écrite et des performances rituelles » qui s'employèrent à le servir avec loyauté dans ces deux domaines : « *The ru of the Warring states and early imperial times were essentially professionals in the ritual and textual tradition* » (Kern 2000 : 9).

ordonnateurs des pompes funèbres ; et même, étant donné la place des rituels de deuil dans la société chinoise, ce serait là leur attribution principale. Les *ru* : des croque-morts ! Confucéens et *ru*, deux entités distinctes donc. Mais alors cela veut dire qu'il n'y a pas de nom pour désigner les confucéens – à savoir ceux qui adhèrent à la doctrine professée en son temps par Confucius. Et s'il n'y pas de nom pour désigner les confucéens, continuent à raisonner nos chercheurs, est-ce que cela ne signifierait pas que l'école confucéenne n'est pas une vraie école, voire qu'elle n'a pas de réalité.

Le lièvre avait été levé, il est vrai, il y a bien longtemps. Dès 1910 Zhang Taiyan, érudit contestataire, dans le contexte d'une remise en cause radicale de la tradition lettrée et du refus de toute restauration impériale centrée sur le culte à Confucius, dans un bref article sur l'origine des « *ru* », en distinguait trois sortes, ou plutôt croyait reconnaître trois acceptions différentes sous ce vocable de *ru*, recouvrant des réalités plus ou moins extensives : au sens large, *ru* désigne le personnel religieux subalterne de la royauté archaïque « capable de danser et de réciter des invocations pour faire venir la pluie » ; au sens spécifique, le terme s'applique aux clercs versés dans les arts libéraux et spécialisés dans la diffusion des savoirs utiles à l'aristocratie Zhou ; c'est de ce groupe qu'est issu Confucius, et enfin, au sens étroit, il désigne ceux qui, versés dans les procédures rituelles et arts libéraux, adhèrent aux idéaux éthiques dispensés par Confucius : ce sont les confucéens proprement dits.⁵ Hu Shi, quelques décennies plus tard, prolongeant la réflexion de Zhang Taiyan et lui donnant un tour encore plus iconoclaste, dans un essai paru en 1934, intitulé « Commentaire sur les *ru* », en faisait des clercs de la dynastie des Shang devenus, avec la chute de la dynastie et leur allégeance aux Zhou, des agents de culte inférieurs – magiciens ou shamans – et ayant développé une culture de la soumission et de l'humilité, d'où leur appellation de *ru* (les « faibles » les « mous »). À Confucius reviendrait l'insigne mérite d'avoir rassemblé autour de lui cette classe de spécialistes et d'avoir su leur conquérir le statut de responsables de l'éducation canonique des élites.⁶ Cette interprétation novatrice des confucéens et du confucianisme devait faire l'objet de débats passionnés au sein de l'intelligentsia chinoise. Comme l'ont montré Qian Mu et Guo Moruo, les preuves avancées aussi bien par Zhang Taiyan que Hu Shi pour étayer leurs théories sont plutôt inconsistantes.⁷ Sans pour autant que leur propre

5 Voir Zhang Taiyan 章太炎, « Yuan ru : 原 儒 », *Guogu lunheng* 國故論衡 (Zhang 1996 : 99).

6 Voir Hu Shi 胡適, « Shuo ru », 說儒 in *Hu Shi wenji* 胡適文集 (Hu 1999 : 32–70).

7 Qian Mu 錢穆, « Bo Hu Shi zhi “shuo ru” 駁胡適之說儒 in Qian 1998 : 299–318 ; Guo Moruo 郭沫若, « Bo “shuo ru” 駁 “說儒” (Guo 1962 : 127–156) ; « Lun rujia de fasheng » 論儒家的發生,

interprétation soit plus convaincante. En revanche, ces théories ont leur importance dans le cadre de l'effervescence politique qui s'empare de la Chine au tournant du siècle. Ce sont des récits au passé du drame vécu par la Chine depuis la fin de la dynastie des Qing. À travers les aléas des *ru*, et le rôle joué par Confucius dans leur rédemption, se lit, au miroir de temps révolus, les aspirations des intellectuels chinois à une reconquête de la dignité culturelle perdue. Certes, la « relecture critique des plus lointaines origines doit permettre un dépassement de la tradition », ⁸ mais elle va de pair avec un programme politique et une conception nouvelle de l'organisation sociale. Aussi, extraire ces thèses de leur contexte historique pour n'en conserver que le cœur académique, si je puis dire, c'est, d'une certaine façon, les dénaturer. De fait, les buts poursuivis par les tenants « autochtones », héritiers du mouvement du Quatre Mai, d'une pluralité de « *ru* », et les promoteurs occidentaux post-modernes d'une *révision totale* des présupposés de la sinologie, mettant en doute la pertinence des catégories classiques élaborées par la tradition, sont aux antipodes ; alors même qu'ils semblent emboîter la démarche de leurs devanciers, ces chercheurs contemporains en pervertissent l'esprit. Hu Shi avait construit son scénario à partir de deux brèves indications fournies par les sources historiques. Le père de Confucius aurait été un descendant d'une branche collatérale de la maison ducale du Song émigré au Lu à la suite d'une sombre affaire de vendetta. Or les Song sont les descendants de la dynastie vaincue des Shang-Yin apanagés dans cette petite principauté par les Zhou pour qu'ils puissent perpétuer le culte à leurs ancêtres. De là on peut en déduire que le Maître était l'héritier de la tradition propre à l'ethnie vaincue, Hu Shi opérant un constant amalgame, comme nombre de ses contemporains, entre nation, culture et race. Par ailleurs le *Zuozhuan*, le *Commentaire de Zuo aux Annales de la Principauté de Lu* fait référence à une inscription sur un vase rituel porté par l'un des ancêtres de Confucius, Zheng Kaofu 正考父, à la suite d'une promotion à une haute dignité où il manifeste la plus grande humilité : plus il monte en grade, plus il courbe l'échine et rase les murs.⁹ Il n'en fallait pas plus à Hu Shi pour repérer dans ces formules de modestie cette culture de l'humilité propre à cette caste religieuse

Shixue lunji 史學論集, « Œuvres historiques » 歷史編 vol. 3, *Œuvres complètes* (Guo 1984 : 382–397).

⁸ Pour reprendre la formule utilisée par Joël Thoraval à ce propos dans sa contribution « La tentation pragmatique dans la Chine contemporaine » au volume collectif, *La pensée en Chine aujourd'hui* (Thoraval 2007 : 120).

⁹ 7^e année du duc Zhao (535 av. J.-C.), *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注 (Yang 1981 : 1296–1297) ; Couvreur 1950 : t. III : 146–148. Sima Qian, dans la biographie des *Mémoires historiques* qu'il consacre au sage, reproduit le texte du *Zuozhuan* – qui est d'ailleurs le discours tenu à son fils par un grand dignitaire du Lu sur son lit de mort pour lui recommander, en raison de la

déclassée. Au rebours de la nouvelle école – essentiellement américaine – révisionniste qui procède toujours à une « fictionnalisation » rhétorique des événements historiques, les historiens chinois contemporains – qu'ils se réclament de Marx ou de Dewey – ont tendance, suivant la pente du réalisme naïf, à transformer les figures de style en matériaux historiques et à donner la consistance de phénomènes socio-politiques à de simples hyperboles.

Toutefois, il n'en reste pas moins, en effet, que le mot *ru* qui sert à qualifier les partisans de la doctrine de Confucius ne renvoie ni étymologiquement ni sémantiquement à aucune de ses caractéristiques doctrinales ou idée force, ni au nom de son auteur comme c'est en revanche le cas pour toutes les autres écoles sans exception : Les mohistes et les adeptes de Yang Zhu 楊朱 se reconnaissent dans le nom des fondateurs de la secte, Mo Di 墨翟 et Yang Zhu ; le légisme, *Fajia* 法家, renvoie au concept fondamental de ce courant de pensée, la Loi, diffraction dans la société du principe qui œuvre dans l'univers ; l'école des Noms, *Ming jia* 名家, s'occupe de l'adéquation des dénominations à la réalité des choses ; les taoïstes mettent le Tao au centre de leur philosophie ; les stratégestes, *Bingjia* 兵家, font de la guerre et de la stratégie l'objet de leur réflexion, etc. Mais le mot *ru* ne renvoie ni à un concept ni à un nom propre. Alors à quoi donc le vocable *ru* renvoie-t-il ? De quoi est-il le nom ? dirait Alain Badiou. C'est là que le bât blesse : il ne renvoie à rien. Il n'a nulle part, à date ancienne, l'acception de « lettré » (*classicist*) que lui assignent nos sourcilleux gardiens de la rigueur lexicale. Il existe au demeurant déjà un mot pour désigner les « lettrés » à l'époque des Printemps et des Automnes et au début des Royaumes combattants, c'est le mot *shi* 士 ; mot ambigu certes, puisqu'il peut désigner un combattant, un noble ou un officier, mais dont l'une des acceptions usuelles est celle de « clerc ». Alors que le sens premier du terme *ru* est péjoratif : « mou », « faible », « pleutre », « docile » et est associé parfois au caractère voisin de prononciation semblable *ru* 孺 écrit avec le radical de l'enfant et qui signifie tout jeune garçon, il n'y a pas d'occurrences du mot dans le sens que lui prêtent les tenants d'une distinction entre confucéens et *ru*, avant que Confucius ne réunisse autour de lui des disciples et ne fonde son école. Il a le sens de « enseignant » ou de « pédagogue » dans le *Zhouli* 周禮,¹⁰

vertu de ses aïeux, Confucius comme précepteur (cf. Sima 1973 : fasc. 47 : 1907–1908 ; Chavannes 1967 : t. V : 294–295).

10 Le terme apparaît en deux occurrences : sous la rubrique des officiers dépendant du Grand Intendant, Dazai 大宰 du Ministère du Ciel, où ils sont définis, après les Instructeurs *shi* 師, qui gagnent le peuple par la sagesse (*xian* 賢), comme ceux qui agissent sur le peuple par la bonne voie (*dao* 道) ; et sous la rubrique du Da Situ 大司徒, du Ministre de l'Instruction publique, dépendant du Ministère de la Terre, où il est question de conjuguer l'action des instructeurs *shi* et des lettrés *ru*. Des notes des commentateurs expliquent que les *ru* sont ceux qui complètent

ouvrage qui doit remonter à la fin des Royaumes combattants, c'est à dire à une époque où depuis longtemps les membres de l'école s'étaient imposés dans cette spécialité. Il n'existe qu'une unique occurrence du mot *ru* pouvant signifier « lettré » à date ancienne. Elle se trouve dans les *Entretiens de Confucius* où Confucius s'adressant à un disciple lui dit : « Ne sois pas un lettré (*ru*) méchant-homme soit un lettré honnête-homme. »¹¹ Il n'est même pas sûr d'ailleurs qu'il faille prendre le mot *ru* au sens propre ; il s'agit plus probablement d'un emprunt phonique pour *ru* 濡 avec la clef de l'eau et qui signifie : « imbibé », « imprégné », synonyme de *ran* 染 ainsi que le suggère une glose de Huang Kan 黃侃 (488–545) ; le sens, plus satisfaisant, si l'on songe à l'importance du bon exemple et de l'imprégnation dans l'enseignement confucéen, serait alors « Ne te laisse pas contaminer par les gens de peu, mais subis l'influence des hommes de bien. »

Une autre piste est celle fournie par la graphie 需, servant de radical phonique au mot *ru* 儒. Alors que le caractère composé *ru* n'est attesté que tardivement, la forme simple se retrouve sporadiquement aussi bien sur les inscriptions oraculaires sur os et écailles de tortue que sur les inscriptions sur bronze. Aussi certains chercheurs ont cru y trouver la planche de salut qui leur permettait de faire le lien entre les *ru* archaïques et les *ru* confucéens. Mais cette piste conduit à une impasse. La graphie 需 n'a, dans aucune occurrence ancienne, le sens patent qu'ils aimeraient lui assigner de « spécialiste du rituel ». Prononcée *ruan* forme simplifiée de *ru* 儒, la lettre 需 a l'acception de « faible », « mou », « ductile », et renvoie donc au sens propre de la graphie usuelle. Prononcé *xu* le mot signifie « nécessiter », « falloir », « convenir » ou bien il sert à désigner le cinquième des hexagrammes du *Livre des Mutations*, *xu* : l'Attente.¹² Tous les jugements ainsi que les gloses divinatoires de l'hexagramme sont des pronostications déclinant cette option, envisagée dans différentes circonstances. On voit mal comment l'on peut faire dériver une caste de spécialistes des matières religieuses de la temporisation, même en recourant aux plus audacieuses reconstructions étymologiques. Il en va de même de l'acception « falloir » ou « devoir ».

l'instruction du peuple et parachèvent de la sorte l'action éducative des Instructeurs, et qu'ils instruisent le peuple sur la bonne voie et les connaissances utiles dans les chefs lieux de district et les villages. Cf. Biot (trad.) 1975 : t. I : 65 ; 149.

¹¹ *Lunyu* VI.13 ; trad. Levi 2018 : 37.

¹² Il est pris comme emprunt phonique de *xu* 須 selon le commentaire *tuan* 彖 du jugement : « 需, 須也 “Xu” c'est *xu* ». Or *xu* 須 « l'expectative », est interchangeable avec *xu* 盪, lequel est glosé par *dai* 待 « attendre » dans le *Shuowen jiezi* 說文解字. Cf. hexagramme n°5, Gao 1983 : 105–112.

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

Nombre de chercheurs et d'érudits demeurent persuadés néanmoins que l'école Confucéenne prend racine dans des institutions antérieures que le maître aurait transformées ou révolutionnées, si bien qu'il y aurait deux sortes de *ru*, de « ritualistes », les anciens, héritiers fidèles de la pratique de la royauté archaïque et les « ritualistes réformés » de Confucius. Il s'agit là d'une reprise des thèses du *Hanshu* de Ban Gu qui fait remonter chaque école à un département de l'administration des Zhou, le courant confucéen dérivant, lui, du ministère de l'Instruction publique – ou de la Surveillance des multitudes – des Zhou (*rujia zhe liu gai chu yu situ zhi guan* 儒家者流蓋出於司徒之官).¹³

Robert Eno, esprit ingénieux, auteur d'une monumentale étude sur le confucianisme¹⁴ a cherché à résoudre la difficulté en proposant une étymologie alternative. Il rapproche le mot *ru* du second terme d'une expression binomiale signifiant « bouffon », « clown », « pitre », « danseur comique », en insistant sur les connotations du mot *ru* renvoyant à la souplesse, aux contorsions. Mais en dépit de contorsions étymologiques et d'une agilité mentale qui ne le cèdent en rien à celles qu'il prête sur le plan physique aux *ru*, qu'il apparie à des singes,¹⁵ il doit lui-même reconnaître que tout cela est un jeu gratuit et que ses acrobaties verbales finissent par l'envoyer le nez dans la poussière ; car comment établir un lien entre des clowns et des lettrés, étant donné que les *ru* sont avant tout des spécialistes des livres canoniques et des professeurs de morale ?

Eno a récidivé quelques années plus tard dans un article intitulé : « The Background of the Kong Family of Lu and the Origins of Ruism » paru dans *Early China* en 2003¹⁶ en proposant une série de connexions généalogico-géographico-philologiques hasardeuses entre les ascendances agnatiques et utérines de

¹³ *Hanshu* 漢書, 30 « Yiwenzhi » (Ban 1974 : 1728). Ce qui recoupe la notation du *Zhouli*.

¹⁴ *The Confucian invention of Heaven*, « Appendix B : a Theory of the Origins of the Term "Ju" » (Eno 1990 : 190–198).

¹⁵ L'idée est brillamment développée, à grand renfort d'étourdissants rapprochements épigraphiques, dans deux paragraphes intitulés « The Flexibility of the Ape » et « The Ape Dancers » (Eno 1990 : 193–195).

¹⁶ Eno 2003.

Confucius, l'État de Zou 鄒¹⁷ appelé aussi Zhulou 邾婁, patrie réelle du Maître, les bouffons, *zhuru* 侏儒, les *zhuru* 諸儒, à savoir les Confucéens pris dans leur ensemble, et les « Ru » du clan patricien des Zang 臧. Au terme de toutes ces galipettes époustouflantes, il apparaît que Confucius est un Zoulou et Eno un zozo.

S'il me fallait choisir entre toutes les conjectures hasardeuses proposées par les différents savants, celle de Fung Yu-lan et de Liu Jie me paraîtrait encore la plus simple et la plus raisonnable, autant qu'on puisse parler raison s'agissant d'hypothèses gratuites.¹⁸ Le mot *ru* pourrait connoter les vertus civiles par opposition aux vertus martiales. Ainsi Han Fei met-il en parallèle les *ru* avec les *xia* 俠 (chevaliers errants) dans une fameuse diatribe contre les vermines qui empoisonnent la société de son temps : « Les confucéens troublent l'ordre avec leurs écrits, les chevaliers errants offensent la loi avec leurs armes », ¹⁹ établissant ainsi l'équivalence : *ru* = *wen* 文 (lettres/ vertus civiles) ; *xia* = *wu* 武 (armes / vertus martiales). Le binôme formé des deux termes antinomiques revient souvent sous son pinceau. On peut imaginer que dans une société qui restait encore imprégnée de l'idéal du guerrier noble, pour qui la vaillance au combat était l'une des vertus les plus hautes, la pratique confucéenne de la bonté *ren* et l'exaltation du Rite ait semblé une manifestation de couardise et de faiblesse et que le terme de *ru* ait été attribué tout d'abord aux membres de l'école par dérision, mais que ceux-ci, le retournant contre leurs adversaires, se le soit approprié et l'ait revendiqué hautement, en en inversant la signification, faisant ainsi valoir ce nouvel idéal de gentilhomme, non plus versé dans les armes mais dans les lettres. En outre, face à cette nouveauté qu'était l'école Confucéenne dans la société des Printemps et des Automnes, on était embarrassé pour la qualifier ; aussi les membres de l'école ont-ils dû trouver commode de reprendre le terme dont on les affublait, mais en lui donnant un sens opposé. C'est là un procédé courant que la neutralisation d'un qualificatif péjoratif par son adoption par ceux qu'il était censé stigmatiser. Ainsi en est-il, dans l'histoire récente, du terme « totalitaire » d'abord employé par les socialistes pour dénoncer les pratiques électorales des fascistes et finalement repris et hautement revendiqué par Mussolini. Et à l'autre bord de l'échiquier politique on pourrait encore citer les Enragés et les Sans-culottes. Il est vrai qu'on pourrait objecter à cette thèse que l'accent mis sur les vertus civiles au détriment des valeurs héroïques est un développement tardif du Confucianisme. Confucius prisait la vaillance et l'école, dont certains des membres se déplaçaient en

¹⁷ Orthographié parfois 邾 ; encore qu'il ne soit pas sûr, selon certains savants, que Zou 邾 puisse être identifié à Zou 鄒.

¹⁸ Feng Youlan 馮友蘭 « yuan ru-mo 原儒墨 » (Feng 1935) ; Liu 1956 : 218.

¹⁹ Hanfeizi jijie 韓非子集解, XLIX (Wang 1986 : 344) ; trad. Levi 1999 : 518–519.

char de guerre et étaient armés, pouvait passer pour une bande de brigands. De toute façon, ce n'est là qu'une simple supposition. Est tout aussi plausible (ou pas moins invraisemblable) l'étymologie qui identifie *ru* « faible/lettrés » avec *ru* 孺 « jeune garçon » de prononciation semblable et de graphie voisine. En effet, si l'on se penche sur l'âge des disciples de Confucius que l'historien des Han, Sima Qian, a eu soin de consigner dans sa monographie sur les principaux élèves du Maître, il apparaît qu'ils devaient être fort jeunes ; bien souvent de trente à quarante ans ses cadets.²⁰ Alors, les *ru*, la secte des « Galopins » ?

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

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

²⁰ Concurrément à la différence d'âge, Sima Qian donne aussi la principauté d'origine des disciples. Dans de rares cas, il avoue être dans l'ignorance de l'une ou l'autre donnée. On se demande d'ailleurs où l'historien est allé pêcher ses informations extrêmement précises et qui semblent ne rien avoir de fantaisiste : on ne repère pas de clé symbolique ou de cryptogramme numérolgique. On a le sentiment qu'il a dû avoir à sa disposition comme des fiches signalétiques des élèves. Ce qui tendrait à prouver la réalité de l'école et la solidité de la tradition. Cette question de l'existence possible d'un registre dont Sima Qian aurait disposé pour composer sa monographie sur les disciples de Confucius est effleurée par Esther Klein dans un essai récent où elle s'appuie sur l'interprétation de Burton Watson du préambule du chapitre 67 des *Mémoires historiques* de Sima Qian pour évoquer cette éventualité. Cf. Klein 2018 : 245–248.

pratiquaient les préceptes de leurs maîtres qui explique leur disparition, tant il est vrai que la grandeur d'une école repose sur la corruption de ses membres. L'argument de l'inadéquation entre le comportement des « ru » et les règles morales professées par Confucius est des plus faibles.

Dans son étude sur les rapports entre les *ru* et les confucéens, Nicolas Zufferey pour tenter de justifier sa thèse d'une dichotomie entre les deux, recourt aux biographies de Lu Jia 陸賈, Shusun Tong 叔孫通 et Li Yiqi 酈食其, trois politiciens ayant vécu durant la période troublée de la chute des Qin et de l'avènement des Han, et présentés comme des « ru », puisqu'ils en portent l'habit, figurant dans la même section du *Hanshu*, pour démontrer qu'il existait d'importantes divergences dans les idéaux et les carrières d'individus qualifiés de « ru ». ²¹ Toutefois en premier lieu les exemples sont mal choisis : aucun des trois personnages ne contrevient aux idéaux confucéens ; le *Xinyu* 新語 rédigé par Lu Jia se réclame de l'héritage du Maître et érige en principes de gouvernement la bonté et la justice, vertus éminemment confucéennes ²² ; Shusun Tong, ritualiste et homme d'études, est un pédagogue entouré, à l'instar de Confucius, de dizaines de disciples et il s'emploie avec succès à doter la toute nouvelle dynastie de ses règles cérémonielles, œuvre que n'aurait pas désavoué le Maître. Quant à Li Yiqi, lettré pauvre et studieux, il se révèle être un diplomate hors pair dans la lignée des Zigong. ²³ Mieux, il se conforme en tout point au modèle de l'homme de bien tel qu'il se dessine dans les *Entretiens*. Sous les Qin on le prend pour un fou, et il ne révèle ses talents que lorsqu'il comprend que son heure est venue, se calquant sur la conduite de Ning Wuzi 甯武子 qui passait pour sage ou pour stupide suivant que la principauté était bien ou mal gouvernée. ²⁴ En second lieu, à supposer même que leurs aspirations et leurs

21 Zufferey 2003 : 273–294. Les biographies de ces trois personnages se trouvent regroupées dans le chapitre 43 du *Hanshu* (Ban 1974 : 2105–2131) qui retrace la carrière politique de cinq contemporains du fondateur des Han, Liu Bang 劉邦, s'étant illustrés par leurs dons de diplomates et de conseillers ; outre les trois précédemment cités, y figurent aussi Zhu Jian 朱建 et Lou Jing 婁敬.

22 L'ouvrage qu'il nous a laissé, le *Xinyu*, *Nouveaux Principes de politique*, se signale par des emprunts massifs aux *Entretiens* de Confucius qui forment la trame de sa prose et fournissent comme le signe de son appartenance doctrinale. Cf. Levi, *Les Deux arbres de la Voie II*, *Les Entretiens de Confucius*, « Annexe » (Levi 2018 : 185–191).

23 Zigong, l'un des trois principaux disciples de Confucius, se signalait par ses dons de commerçant, mais aussi de diplomate – les deux étant liés à l'époque de Confucius – ; il aurait, entre autre, réussi, grâce à ses dons persuasifs, à détourner la guerre de la principauté de Lu, qui abritait les tombeaux des ancêtres de son maître, en mettant le reste de l'empire à feu et à sang. Cf. *Shiji*, 67 (Sima 1973 : 2197–2210).

24 *Lunyu* V. 21 (Levi 2018 : 32) : Confucius a dit : « Tant que sa principauté fut bien gouvernée, Ning Wuzi montra de la sagesse, mais sitôt qu'elle sombra dans l'anarchie, il sembla être devenu stupide. Il est plus facile d'imiter sa sagesse que sa stupidité ».

actions eussent été très dissemblables, cela ne préjuge en rien de la réalité d'une école ou d'une tradition confucianiste ; à ce compte-là, pourquoi ne pas s'interroger sur la pertinence de la notion de « christianisme », sous prétexte qu'il a abrité en son sein des individualités aussi diverses et ayant eu des actions aussi opposées que Saint Augustin, Savonarole, François d'Assise ou Ignace de Loyola ! Ou encore faudrait-il proscrire le mot « socialisme » de notre vocabulaire parce que des gens aussi différents que Blanqui, Jaurès, Noske ou Manuel Valls s'en réclament. En troisième lieu, ces biographies sont des récits *construits*, obéissant à des modèles préétablis et répondant à certaines fins idéologiques, on ne peut les lire comme si, entièrement transparents, ils donnaient un accès immédiat à la réalité historique.

Nicolas Zufferey fait remarquer par ailleurs que dans le chapitre XXX du *Zhuangzi* Zhuangzi lui-même porte l'habit lettré : *ru fu* 儒服.²⁵ À bien lire le texte il n'est pas sûr que maître Zhuang soit ordinairement habillé en lettré. On peut tout aussi bien comprendre que le prince héritier recommande au philosophe de ne pas paraître devant son père, entiché de spadassins et de fiers à bras, en habits de lettré, mais de prendre soin de se travestir en bretteur.²⁶ Nous voyons en effet le même Zhuangzi se présenter devant un autre monarque sous sa vêtue ordinaire qui est celle des taoïstes : sandales de corde éculées, robe de bure rapiécée serrée à la taille par une ficelle.²⁷ Même en supposant que le personnage de maître Zhuang mis en scène par le *Zhuangzi* ait porté ample robe, bonnet rond et souliers carrés cela n'aurait eu aucune signification, dans la mesure où cette tenue ne rend pas compte de la réalité mais constitue un accessoire commandé par les nécessités de l'intrigue.²⁸ Dans un autre chapitre mettant aux prises, de façon parfaitement anachronique, le même Zhuangzi et le

25 Il ne fait d'ailleurs que resservir un argument qui avait déjà été avancé par Zhang Taiyan dans son « *Yuanru* » : « Sur l'origine des "ru" » dès 1910.

26 Zufferey 2014 : 129–140. L'épisode occupe tout le chapitre XXX du *Zhuangzi* 莊子, cf. *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, *Zhuzi jicheng* III (Guo 1978 : 439–442) ; trad. Levi 2010 : 263–266. La formulation chinoise n'est pas claire : *Jin fuzi bi ru fu er jian wang, shi bi da ni* 今夫子必 儒服而見王, 事必大逆 : « Si maintenant vous vous présentiez devant le roi en habits de lettré, cela risquerait de tout gâcher ». On peut comprendre l'admonestation soit comme un avertissement général : ne se présenter en aucun cas en habits de lettré devant son furieux de père, soit comme répondant à la situation présente : ne pas comparaître devant le roi dans les mêmes habits de lettré que pour sa visite au fils. De toute manière, la phrase ne préjuge en rien de la défroque ordinaire du sage taoïste : Zhuangzi peut fort bien se présenter en lettré devant le fils qui aime les lettres, comme il adoptera plus tard, pour le circonvenir, la dégaine du bretteur devant le père qui aime les armes.

27 *Zhuangzi*, XX (Guo 1978 : 301 ; trad. Levi 2010 : 165).

28 Pour une analyse fouillée du chapitre, étudié tant sous l'angle de la structure narrative que dans ses implications philosophiques, on se reportera utilement à l'essai de Romain Graziani : « Persuasion à la pointe de l'épée » (Graziani 2011 : 117–159).

duc Ai de Lu (mort dans la réalité historique un siècle et demi avant lui), ce dernier plaisante le philosophe en lui faisant remarquer que parmi les innombrables lettrés que compte le Lu pas un seul n'a été converti à sa doctrine.²⁹ Ce qui tendrait à prouver qu'effectivement, si l'on prend l'historiette pour une transcription fidèle de la réalité, l'on pourrait être un « *ru* » en étant taoïste. Mais la suite de l'histoire montre bien qu'il s'agit là de prémisses indispensables au déroulement narratif grâce auquel l'auteur peut développer ses thèses et exercer sa verve satirique aux dépens de sa cible favorite : Confucius et les confucéens. L'intrigue a des raisons qui ont raison du réalisme. On se dit parfois que cela ne ferait pas de mal à nos sinologues de lire (ou de relire) Propp, Brémond ou Greimas.

Il est une autre occurrence, qui n'a pas été relevée par Zufferey, où un personnage est affublé de la robe lettrée, alors qu'en principe il se rattache à un tout autre courant de pensée que le Confucianisme. Il s'agit de Wu Qi 吳起 (mort en 380 av. J.-C.), célèbre stratège du Wei et dont un traité d'art de la guerre a été placé sous son patronage, le *Wuzi*. Wu Qi, nous dit l'opuscule, parut devant le souverain du Wei, revêtu de la longue robe des lettrés confucéens. Toutefois Wu Qi, d'après la biographie qu'en donne Sima Qian, avait étudié auprès d'un maître Confucéen – et quel maître : Zengzi, le bigot de la piété filiale ! Ce qui peut expliquer sa défroque. D'autre part, il devait circonvenir un prince, le marquis Wen de Wei, qui affichait un penchant pour la doctrine confucéenne, tout en nourrissant secrètement des visées expansionnistes et guerrières. Là encore, la mise de Wu Qi, homme de guerre revêtu de l'habit lettré, n'est rien d'autre que la focalisation emblématique de la psyché du souverain, dans un récit qui n'est pas le compte rendu de faits réels mais une fable. C'est au demeurant ce que fera remarquer le Wu Qi mis en scène par le *Wuzi*, trahissant ainsi sa nature fictionnelle, quand le monarque lui déclare n'avoir aucun goût pour la chose militaire : « Majesté, je me suis fait une spécialité de découvrir la vérité cachée sous le voile des apparences et de prévoir l'avenir par l'examen des faits passés. Alors pourquoi me dire le contraire de ce que vous pensez ? »³⁰

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

²⁹ Zhuangzi, XXI, (Guo 1978 : 313) ; trad. Levi 2010 : 174.

³⁰ *Wuzi* 吳子, I, 1 (*Wuzi* 1978 : 1) ; trad. J. Levi, « Le traité militaire de Maître Wou » in Levi 2007 : 145.

Bien que Michael Nylan s'emploie, depuis bientôt vingt ans, dans tous ses articles quel qu'en soit le sujet, – recourant s'il en est besoin au procédé rhétorique éculé mais efficace de la prétérition –, à enfoncer le clou d'une différence fondamentale entre « Ru » et confucéens,³¹ allant jusqu'à assimiler les « Ru » et les mohistes,³² les arguments qu'elle avance sont inconsistants et tiennent plus de la pétition de principe que de la preuve.³³

Telles sont les maigres pièces que nos censeurs ont à verser au dossier à charge pour proscrire l'usage du mot « confucianisme » ou « confucéen ». Bien entendu derrière cette querelle sémantique qui peut paraître byzantine, se cachent des enjeux plus sérieux ; en dissociant les deux notions à date ancienne on vise à faire disparaître le concept même de confucianisme. C'est ainsi que Csikszentmihalyi et Nylan en viennent à distinguer chez les confucéens les

31 Par exemple dans son article sur la façon « correcte », selon elle, de lire *Les Mémoires Historiques* de Sima Qian : « Therefore, I see no point in spilling more ink over the forced attribution of Sima Tan or Sima Qian to Confucian or Daoist “schools”. In two other essays, I have argued (1) that Ru refers to “professional classicists”, only a small subset of whom saw themselves as committed followers of Confucius ; and (2) that Sima Tan’s famous essay describes “techniques of governance” available to the ruler, rather than the personal ethical persuasions or text based scholastic lineages open to literate elites. There are no contemporary Confucian or Daoist “schools”, then, to which the Simas could possibly be assigned. » (cf. Nylan 1998–1999 : 229). Et encore elle revient à la charge dans l'une de ses dernières contributions à un ouvrage collectif (Nylan 2009).

32 Sur cette assimilation abusive, voir son article « Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking » (Nylan 2009a) ; pour une discussion intéressante de la signification du binôme, « Ru-Mo » apportant un démenti aux assertions de Michael Nylan, cf. Lee 2014.

33 Ainsi par exemple, alors que Xunzi, dans une de ses éruditions contre ces confucéens vulgaires *suru* 俗儒 qui déshonorent la doctrine du maître par leur conduite, les compare à des mohistes, et manifeste, par là-même, qu'il existe à ses yeux une coupure nette entre les deux courants, l'historienne déduit de sa diatribe que Xunzi range les mohistes dans la catégorie des confucéens vulgaires ! Ce qui revient à faire dire au philosophe le contraire de ce qu'il entend exprimer. Cf. Nylan 2009a : 9. Concernant le passage du *Xunzi*, analysé par Nylan, cf. *Écrits de Maître Xun*, VIII (trad. Kamenarović 2016 : 84) (reproduit sous une forme abrégée avec variantes dans le *Hanshi waizhuan*, 韓詩外傳 V, 5 (Xu 2005 : 172). Dans un article séminal rédigé en commun avec Mark Csikszentmihalyi sur l'absence de courants de pensée bien tranchés à l'époque des Royaumes combattants, la chercheuse affirme : « ... the Five Classics for example, could prove useful to many different persuaders promoting very different agendas ». (Csikszentmihalyi/Nylan 2003 : 65). Alors que les Cinq Classiques ne constituent nullement un fond culturel commun à toutes les écoles. Il est l'apanage des seuls confucéens. Il n'y a qu'eux, à date ancienne, pour fermer un développement discursif par une citation du *Livre des Odes*, du *Livre des Documents*, ou encore du *Livre des Mutations*. Ainsi on peut reconnaître l'appartenance à l'école confucianiste d'un écrit à la seule présence de vers du *Livre des Odes* ou de formules archaïsantes du *Livre des Documents*.

termes *Kongshi zhi menren* 孔氏之門人 « les élèves de l'école de Confucius » formant le groupe à proprement parler des disciples³⁴ par oppositions aux *zhuru* le groupe des lettrés, Confucius n'étant plus dès lors qu'un vague modèle, à la manière des saints rois Yao et Shun, sur lequel prendre exemple—tout au moins pour les lettrés ayant un certain sens éthique. C'est dire, en réalité, que l'école de Confucius cesse d'exister avec la mort du maître.

Le dossier de la défense

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

« Les écoles illustres » du *Hanfeizi*

Le premier témoignage, le plus accablant, contre la thèse soutenue par Eno, Zufferey et consorts est celui, célèbre, du chapitre L du *Hanfeizi* intitulé les « Écoles Illustres ». Je me contenterai de citer la première phrase : elle énonce comme un fait d'évidence que les *ru* sont les héritiers de Confucius comme les

34 Csikszentmihalyi/Nylan 2003 : 65. Le terme de *menren* 門人 « disciples » dans la périphrase *Kongshi zhi menren* tient à la nature même de l'enseignement prodigué dans les écoles et en premier lieu dans celle de Confucius qui inaugura cette pratique. Les leçons se dispensaient dans la seconde cour du logis du maître, celle de la salle principale, au fond de laquelle s'ouvrait la porte menant aux appartements privés. Les *menren* sont les élèves qui ont assisté personnellement aux leçons données par le maître *devant la porte*. Toutefois on peut fort bien être un disciple de Confucius – un confucéen, désigné du terme de *ru* en chinois –, sans avoir nécessairement été présent à ses cours, de même que l'on peut être lacanien sans avoir assisté aux séminaires du Maître dispensés à l'École Normale, rue d'Ulm. Toutefois un lacanien non « Ulmien », si je puis m'exprimer ainsi, sera un lacanien à part entière du point de vue de l'orthodoxie (ou de l'hétérodoxie selon le point de vue adopté) de l'école freudienne et ne se confondra pas avec la masse ordinaire des psy ; il en va de même des *ru*. Par ailleurs, on relèvera cette contradiction chez les négationnistes : si Confucius n'est qu'une création rhétorique (comme veulent nous le faire accroire Oliver Weingarten dans son article « The Sage as teacher and source of knowledge : editorial strategies and formulaic utterances in Confucius dialogues » et Michael Hunter dans l'ouvrage qu'il a tiré de sa thèse, *Confucius beyond the Lunyu*) se peut-il qu'une figure qui n'existe que sur des lattes de bambous puisse avoir des disciples faits de chair et d'os qui assistent à ses cours dans un logis bien réel, fait de bois et de briques ? Toute cette discussion serait donc oiseuse.

mohistes le sont de Mo Di : « Les écoles illustres sont celles des confucéens et des mohistes. Les confucéens *ru* se réclament de Confucius et les mohistes de Mo Di. Après la mort de Confucius sont apparues les écoles confucéennes de Zizhang, Zisi, du clan Yan, de Mencius, de Qi Diao, de Zhongliang, de Xunzi et du directeur de la musique Zichun (...) Ainsi depuis la disparition de leurs maîtres respectifs, les confucéens se sont divisés en huit groupes et les mohistes en trois écoles. »³⁵ Un tel morceau se passe de tout commentaire. Il devrait suffire à clore le débat.

Mais comme un unique témoignage n'a pas valeur de preuve, je convoquerai donc ensuite à la barre un passage du sommaire du *Huainanzi* où là encore une filiation claire est établie entre l'enseignement de Confucius et la doctrine des *ru* : « Confucius cultiva la voie du roi Kang et transmet les enseignements du duc de Zhou, et en instruisit ses soixante-dix disciples, il leur fit coiffer leur bonnet et leurs habits, les incitant à se perfectionner dans les anciens livres et documents. De la sorte est née l'école confucéenne : *gu ru zhe zhi xue sheng yan* 故儒者之學生焉 »³⁶

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

Il est toujours bon de faire appel à des témoins jouissant de la considération universelle ; Mencius est l'une des figures les plus révérees et dont les jugements font autorité. Nous produirons donc à la suite la réflexion qui lui est inspirée par les défections des élèves des sectes rivales : « Les transfuges du mohisme se réfugient nécessairement chez les sectateurs de maître Yang, les transfuges de Yang finissent nécessairement dans les bras des confucéens (*ru*). Ceux qui viennent à nous il faut les accueillir mais c'est tout. »³⁷ Il n'y a aucune ambiguïté dans la formulation du texte de Mencius ; les *ru* c'est lui et ses disciples. Or Mencius revendique haut et fort l'héritage confucéen et se rattache à sa lignée par l'entremise de Zisi, petit-fils du Maître. Les *ru* sont donc les confucéens, c'est-à-dire ceux qui se réclament de sa pensée et veulent la faire prévaloir dans les faits.

³⁵ Hanfeizi, L, (Wang 1986 : 351) ; trad. Levi 1999 : 528–529.

³⁶ *Huainan honglie jijie* 淮南鴻烈集解 (Liu/Feng 1978 : XXI : 8b) ; trad. Le Blanc/Mathieu 2003 : 1026.

³⁷ *Mengzi*, VII B/26 (Jiao 1978 : 586) ; trad. Le Blanc/Mathieu (dir.) 2009 : 533.

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

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

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

Chen She s'étant couronné roi, tous les lettrés de Lu, portant avec eux les instruments rituels de Confucius, se rendirent auprès de lui. Kong Jia se vit décerner le titre de Boshi, de lettré au vaste savoir, par Chen She. Il devait trouver peu après la mort en même temps que son souverain. Chen She avait soulevé la plèbe et avait pris la tête d'une armée faite de bric et de broc, constituée qu'elle était de conscrits révoltés ; il ne devait régner sur le Chu que quelques mois, et en moins d'une demi-année lui et ses troupes furent complètement anéantis. Sa situation était donc des plus précaire, et cependant les messieurs à large ceinture et à tablettes, portant les instruments rituels de Confucius vinrent les lui remettre en cadeau, en signe d'allégeance. Pourquoi donc ? Parce que plein de rancœur contre le Qin qui avait réduit en cendre leur patrimoine, ils avaient mis leur indignation au service du roi Chen. »³⁸

La suite du texte rapporte comment le confucianisme peu à peu acquiert la reconnaissance des souverains Han puis est promu orthodoxie officielle sous le règne de l'empereur Wu des Han. Il ne fait aucun doute pour Sima Qian qu'il y a une filiation directe entre Confucius et les *ru*. Ils en sont les héritiers ; n'ont-ils

38 *Shiji* 史記, 121 (Sima 1973 : 3116–3117) ; *Hanshu*, 88 (Ban 1974 : 3591–3593).

pas reçu en dépôt ses vases rituels, *liqi* 禮器 ? En outre Sima Qian se sert à plusieurs reprises du mot *ye* 業 pour désigner l'enseignement dispensé par un maître, mais qui, polysémique, signifie aussi travail, occupation, héritage, legs. Ainsi on trouve les expressions *jie shou ye yu Zixia zhi lun* 皆受業於子夏倫 : « Ils reçurent l'enseignement des Zixia » ; *xian zun fuzi zhi ye* 咸遵夫子之業 : « ils perpétuèrent l'enseignement (ou l'héritage) légué par le Maître » ; « *Yi Qin fen qi ye, ji yuan er fafen yu Chen Wang ye* 以秦焚其業, 積怨而發憤於陳王也 : ayant accumulé de la rancœur parce que le Qin avait brûlé leur enseignement (ou ce qui leur avait été légué) ils mirent leur indignation au service du roi Chen ». ³⁹ L'emploi du mot n'est pas anodin ; Sima Qian entend signifier dans ce préambule qui coiffe des biographies de doctes se succédant à des chaires académiques spécialisées dans l'étude d'un des Six Canons, que les confucéens sont les gardiens d'un héritage qui leur a été transmis de génération en génération depuis Confucius et qui a failli être détruit. Le *Hanshu* dans sa monographie sur les confucéens emploie l'expression *jiashi chuan ye* 家世傳業 pour désigner la « transmission lignagère (ou patrimoniale) » des classiques à partir des Han. ⁴⁰ Ce texte apporte un démenti cinglant aux analyses des auteurs de l'article révisionniste sur les écoles et lignages scolastiques pré-Han et Han. Aussi se sont-ils bien gardés de faire la moindre allusion aux passages importants, préférant se livrer à des remarques incidentes et triviales afin de noyer le poisson. Il est étonnant que le mot *runse* 潤色 « rendre onctueux et brillant » attire leur attention, sans même au demeurant qu'ils en fournissent une analyse satisfaisante, ⁴¹ de même qu'ils se livrent à des

³⁹ *Shiji*, 121 (Sima 1973 : 3117). *Œuvres*, XIV ; XIII (Levi 2010 : 124 ; 111–112 ; dans le premier il est question des Six Canons dont il aurait pris soin et dans le second des douze livres qu'il aurait rédigés.

⁴⁰ Cf., par exemple, *Hanshu*, 88, « *Rulin zhuan* » (Ban 1974 : 3613 ; 3615 ; 3621).

⁴¹ Csikszentmihalyi/Nylan 2003 : 73 : « *Despite some initial political successes attributed to the immediate disciples of Confucius, later rulers, outside the states of Qi and Lu were said generally to ignore methods “revived” by Confucius, until master-persuaders like Mencius and Xunzi managed to make Confucius's attainments seem more “glossy and appealing” (runse 潤色).* » En fait nos auteurs n'ont pas compris que, par ces deux simples mots, Sima Qian évoque la nécessité pour les Confucéens du milieu et de la fin des Royaumes combattants de recourir aux armes de leurs adversaires pour se faire entendre : à savoir l'art de l'éloquence, recoupant, le plus souvent, dans le monde chinois, la figure de style connue en Occident sous le nom d'hypotypose. Mencius se justifie de l'employer en raison de l'urgence des temps. Xunzi, lui aussi défend la rhétorique dans des termes qui répondent exactement à l'expression *runse* dont use Sima Qian : « Tous les hommes se plaisent à évoquer ce qu'ils chérissent. Il en va de même de l'homme de peu et à plus forte raison du sage. Quand il offre ses discours à autrui, il en veut ses périodes aussi précieuses que l'or, les pierreries, le jade ou les perles ; veut-il stimuler par ses conseils, il prend soin de les habiller des plus riches brocards et des plus fines broderies ;

considérations oiseuses sur le fait que c'est seulement avec le *Shiji* que Confucius est crédité de l'édition de l'ensemble des Cinq Classiques ; ce qui en outre est inexact : l'idée figure déjà dans le *Xinyu* où il est dit en toute lettres : « Un saint apparu dans la basse antiquité⁴² fixa le texte des Cinq Classiques et illustra les Six arts libéraux : *yushi hou sheng ding wu jing, ming liu yi* 於是後聖定五經，明六藝 ». ⁴³ Mais ils passent sous silence le fait que les lettrés de Lu se

quand il veut se faire entendre, il fait résonner dans ses paroles des mélodies plus pures que tous les carillons des pierres sonores, plus entraînantes que toutes les batteries de tambours et plus harmonieuses que tous les concerts de luths et de cithares. » (*Écrits de maître Xun*, V.19 (Kamenarović 2016 : 49). Pour l'analyse de la phraséologie de ce type de discours, voir J. Levi : « L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes Combattants » (Levi 1992). De même, il eût été intéressant de relever l'usage fait de la phraséologie du *Lunyu* par l'historien dans une monographie consacrée au destin de la classe des lettrés ; la phrase : *er fafen yu Chen wang ye* 而發憤於陳王也 est une réminiscence à n'en pas douter de formules de Confucius figurant dans le *Lunyu* telles que, en VII, 8 : « Je n'ouvre l'esprit que des enragés, je n'éclaire que les tourmentés *bu fen bu qi, bu fei bu fa* 不憤不啟，不悱不發 » et en VII. 20 : « Tu aurais dû lui dire que j'étais un homme à qui l'indignation (ou l'enthousiasme) fait oublier de manger *fafen wang shi* 發憤忘食 ».

42 Il s'agit de Confucius.

43 *Xinyu jiaozhu* 新語校注 (Wang 1997 : 18) ; trad. Levi 2003 : I : 24. Le *Xinyu*, remonte au tout début de la dynastie des Han, soit vers 200–190 avant notre ère, à en croire tout au moins la biographie que les *Mémoires historiques* de Sima Qian consacrent à son auteur, Lu Jia. La présence de l'expression *Wujing* « Cinq Classiques » a fait suspecter l'authenticité du texte. Toutefois les arguments prodigués ne sont guère concluants. Les « preuves » dont fait état dans les années trente un Sun Cizhou 孫次舟 ne résistent pas à l'examen. Selon lui, le binôme *wujing* n'étant pas attesté avant le règne de l'empereur Wu des Han, moment où fut instituée la charge de *Wujing boshi* « Docteur des Cinq Classiques », la rédaction de l'ouvrage ne saurait être antérieure à 140 avant notre ère (cf. Sun 1982 : 112–122). Il s'agit là d'un raisonnement circulaire qui suppose établi ce qui doit être démontré. On pourrait tout aussi bien décréter que le *Xinyu* étant authentique, l'expression *Wujing* est bien antérieure au règne de l'empereur Wu et que celui-ci ne fait que reprendre un terme déjà existant. C'est ce que sous-entend l'érudit Wang Liqi 王利器 dans sa note au binôme *wujing* de son édition critique de l'ouvrage (*Xinyu jiaozhu*, Wang 1997 : 18–19, n. 3 et 4 p). En réalité, l'expression est inscrite en filigrane dans le *Xunzi* qui énumère *cinq classiques* (les *Odes*, les *Documents*, les *Rites*, la *Musique* et les *Printemps et Automnes*) nécessaires à la formation de l'honnête-homme, liant ainsi l'apprentissage de chacun des classiques au développement d'une des Cinq Vertus, *Wu Xing* ou *Wu Chang* 常 (*Écrits de Maître Xun*, I-12, Kamenarović 2016 : 6). La découverte à Guodian d'un manuscrit sur les Cinq Vertus (dont une version commentée figure aussi parmi les textes sur soie de Mawangdui) atteste que le système des correspondances entre vertus morales et éléments, permettant d'inscrire les Canons dans un cadre cosmologique est déjà en place au IV^e siècle avant notre ère et que l'expression *Wujing* n'a rien d'incongru sous le pinceau d'un auteur du tout début des Han, comme Lu Jia. Il est possible par ailleurs qu'il faille interpréter le mot *jing* dans un sens différent de celui de « classique » : il peut être entendu en effet dans l'acception de « règles de comportement », à savoir la « trame » *jing* – sens premier du mot – morale

rendent auprès du roi Chen emportant avec eux la vaisselle sacrificielle du maître—leur patrimoine cérémoniel et culturel – ; pas plus qu'ils ne s'attardent sur l'emploi du mot *ye*, « instruction » mais aussi « legs », pourtant fondamental.

Bons et mauvais Confucéens chez Xunzi

Xunzi est lui aussi une notabilité jouissant d'une forte notoriété ; il s'est rendu célèbre pour ses déblatérations contre les tares de son siècle, n'hésitant pas à vitupérer son propre camp. Sa déposition peut nous être précieuse. Mais Xunzi n'est pas un homme commode. Et son témoignage est à son image : il est d'un maniement difficile. Un chapitre intitulé *Ruxiao* 儒效 « Modèle confucéen » ou « Exploits confucéens »⁴⁴ est une source de perplexité. Il embarrasse habituellement ses exégètes parce que l'emploi qui est fait du mot *ru* ne semble répondre à première vue ni au sens de « confucéen » ni à celui de « lettré ». Il cite comme modèle de *ru* (ou de *ru* ayant accompli des exploits) le duc de Zhou, dont l'action d'homme d'État fut exemplaire. Mais le duc de Zhou n'est ni confucéen puisqu'il vécut cinq cents ans avant la naissance de Confucius, ni n'est un lettré puisque les arts libéraux n'existaient pas à cette époque et qu'il se signala avant tout par son œuvre de législateur. Il faut comprendre en réalité qu'il n'est pas un modèle *de* confucéen mais un modèle *pour* les confucéens, et qu'étant un modèle pour les confucéens il devient rétroactivement aussi un modèle de confucéen. Modèle confucéen, le duc de Zhou l'est assurément puisqu'il était le modèle de Confucius, un Confucius qui, à en croire les *Entretiens* se serait exclamé : « Je décline, voici longtemps que je n'ai plus rêvé

constituée par les Cinq Vertus *Wuxing* 五行 sur lesquels s'appuient ou s'adosent les Cinq Classiques, qui se développent dans les Six Arts ou Disciplines, en sorte que les deux acceptions se recouvrent. En outre, l'idée que Confucius est responsable de la composition des classiques, ou tout au moins de leur compilation figure déjà dans le *Zhuangzi*. Au chapitre XIII, Confucius remet à Laozi, archiviste à la cour des Zhou, les douze livres qu'il a composés (*Zhuangzi jishi*, Guo 1978 : 212–213 ; Levi 2010 : 111) ; à la fin du chapitre XIV Confucius se lamente auprès du même Laozi sur son peu d'écho rencontré auprès des princes en dépit « des années passées à s'occuper des Six Classiques » (Guo 1978 : 234–235 ; Levi 2010 : 124). Toutefois la formulation dans ce dernier exemple est vague à dessein. On ne sait si par « s'occuper des Six Classiques » *zhi liu jing* 治六經, le texte entend leur arrangement ou leur étude. Sans doute pour *Zhuangzi* est-ce tout un. Quoi qu'il en soit, il ne fait guère de doute que dans l'épistémè, au sens foucauldien, du milieu des Royaumes combattants, la figure de Confucius est indissociable de la chose écrite, sous les doubles espèces de consommateur et/ ou de producteur de livres canoniques.

⁴⁴ *Écrits de Maître Xun*, VIII (Kamenarović 2016 : 69–74).

du duc de Zhou ! » et ce sont les institutions dont il sut doter la dynastie des Zhou que le Maître aurait voulu restaurer, les considérant comme les plus parfaites ayant jamais existé. Dans le système de pensée confucéen, étudier c'est imiter – tel est au demeurant l'un des sens du mot *xue* 學 ; c'est se conformer à un modèle et se construire une personnalité en se calquant sur lui. En coiffant un chapitre entièrement dévolu à la question de la conduite et de l'utilité sociale des « *ru* » par la figure tutélaire du duc de Zhou, éminent personnage sur lequel Confucius prit exemple avant de l'égaliser (sinon le dépasser), Xunzi entend bien montrer qu'il ne saurait y avoir de lettrés en dehors de la filiation confucéenne.

Dans la suite du chapitre, le philosophe dresse une typologie des individus répartis en quatre catégories : les hommes ordinaires – autant dire des animaux –, et trois classes de *ru* : les *suru* 俗儒, les « confucéens vulgaires », les *yaru* 雅儒, les « confucéens distingués », et les *daru* 大儒 les « confucéens éminents ». Ils se différencient en fonction de leur degré de conformité avec le modèle du Maître. Les parangons de lettrés éminents étant Confucius et son disciple Zhonggong. Fermes et respectés dans l'adversité et accomplissant une œuvre grandiose quand les circonstances ou la position qu'ils occupent leur permettent de déployer leurs ailes, ils agissent en tout rituellement et leurs propos sont toujours frappés au coin de la raison. Le lettré distingué imite les fondateurs des Zhou, s'en tient à une règle unique, illustre les rites et les convenances, pratique assidûment ses Classiques : il se conforme en somme absolument aux préceptes des *Entretiens*. Quant au confucéen de bas étage, il porte l'habit des confucéens mais se conduit en homme vulgaire et foule aux pieds tous les principes du Maître en prétendant les suivre. Ni il ne respecte les rites, ni il ne s'adonne à l'étude des Classiques ; il ne pense qu'à flatter les grands et se remplir la panse. Son comportement est celui de la foule, et ses propos ne se distinguent en rien de ceux des mohistes.⁴⁵ Ailleurs il stigmatise les « confucéens de bas étage » *jianru* 賤儒 qui poussant jusqu'à la caricature les enseignements qu'ils ont reçu de trois des plus importants disciples du Maître, finissent par trahir sa doctrine : ainsi en est-il des émules de Zizhang « qui le bonnet de travers et le verbe haut, adoptent le pas de Yu ou le trotinement de Shun » ; de Zixia qui « le bonnet et le vêtement impeccables, adoptent une mine sévère sans jamais proférer un mot » ; de Ziyou qui « paresseux et pusillanimes ne pensent qu'à se goinfrer sans la moindre vergogne, et se tournent les pouces sous prétexte de l'homme de bien ne doit pas user de sa force ».⁴⁶ Ces portraits de *ru* s'inscrivent dans le cadre délimité par la doctrine de Confucius, telle tout au moins que Xunzi la conçoit, et ses charges contre les

⁴⁵ Kamenarović 2016 : 83–85.

⁴⁶ Kamenarović 2016 : 60–61.

mauvais *ru* – ou confucéens – est du même ordre que l'anathème jeté du haut de sa chaire par un prédicateur fanatique contre les mauvais chrétiens. Et comme tout prédicateur, il déplore avant tout la perversion du message primitif reçu en héritage par les faux continuateurs de la doctrine, qui commettent de la sorte un véritable blasphème.

« Kong Machin » et les têtes de Turcs confucéennes chez Mozi

Mozi voue aux confucéens une haine inexpiable, il les accuse de tous les maux ; en particulier il considère que la pratique des enterrements somptueux est une ruine pour la société. Il les attaque aussi sur le plan doctrinal en se livrant à une critique acerbe de leurs principales notions comme celle de destin, dans des chapitres appelés « Contre le Destin » où sans les mentionner expressément ce sont eux qui sont visés. Une section spéciale est dévolue à la réfutation des thèses confucéennes dans les trois sections intitulée « Contre les Confucéens » (*Fei ru*) dont il n'a été préservée qu'une des trois variantes produites par un des rameaux de la secte. Il n'est pas dans mon propos de détailler les arguments que Mozi oppose aux thèses des confucéens ; la seule chose que j'aimerais relever ici c'est que l'auteur fait un amalgame entre les *ru*-sectateurs et héritiers de Confucius et Confucius lui-même, qu'il appelle au demeurant non pas bien entendu Maître Kong, ni même Zhongni 仲尼 ou Qiu 丘 mais Kong Mou 孔某 autant dire « Kong Machin ». Il fait intervenir Kong Machin pour montrer l'inconséquence de sa conduite et souligner à quel point il a agi en contradiction avec ses propres préceptes. Il ne fait aucun doute que pour Mozi il y a identité totale entre les membres de l'école de Confucius et les *ru*. « Kong Machin » et « *ru* truc » sont une seule et même chose, cela ne se discute même pas. Il finira d'ailleurs sa charge anti-confucéenne par ces mots qui ne souffrent aucune ambiguïté : « Les actes de Kong Machin sont les produits de ses attitudes intellectuelles. Tous ses émules, en fidèles disciples se sont employés à l'imiter. Or n'a-t-on pas vu Zigong et Zilu prêter main forte à Kong Kui quand il fomenta des troubles au Wei ; Yang Huo semer le désordre au Lu ; Bi Xi faire sécession à la tête de la place de Zhongmu et Qidiao finir mis en pièces. Peut-on imaginer rien de pire. Tels sont les exemples donnés par le maître à ses jeunes disciples. Or il est dans le rôle de ceux-ci de mettre en pratique les théories et d'imiter les actions de leur mentor. Quand on voit ce qu'a été la conduite de Kong Machin, on peut se douter de ce qu'est celle des lettrés confucéens ! (*Jin Kong Mou zhi xing ru ci, rushi ke yi yi yi* 今孔某之行如此， 儒士可以疑矣) »⁴⁷ Mozi

⁴⁷ Mozi, 39 (Wu/Sun 2012 : 188–189).

ne s'embarrasse pas de vérité historique ; ni Yang Huo ni Bi Xi n'ont jamais appartenu à l'école de Confucius ; Yang Huo aurait même été sa bête noire et son ennemi juré. Bi Xi se serait contenté de faire appel à ses services et celui-ci, pour finir, n'aurait pas donné suite à ses avances. Mais là n'est pas l'essentiel. Pour Mozi, Confucius et les *ru* doivent être mis dans le même sac ; qu'importe si dans ce sac se trouvent englobés des gens qui n'ont rien à voir avec la doctrine du Maître, pourvu que, personnages peu recommandables, ils eussent pu être ses élèves pour l'avoir côtoyé.

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

Notre dernier document sera une œuvre plus tardive, *La dispute sur le Sel et le Fer* (*Yantielun* 鹽鐵論) elle se donne pour la retranscription par Huan Kuan 桓寬, vers 40 avant notre ère, d'un débat qui eut lieu à la cour en 81 avant notre ère à propos des monopoles sur le Sel et le Fer, mais qui portait en réalité sur des questions de politique générale, entre des lettrés choisis pour leur orthodoxie confucéenne et les administrateurs chargés de la gestion des affaires. Les lettrés (formés de deux groupes : les lettrés proprement dit et les sages) réunis en cette occasion pour critiquer la politique du gouvernement revendiquent haut et fort leur appartenance confucéenne, et les membres du gouvernement qui leur répondent soutiennent eux des thèses légistes et affichent leur sympathie pour les grandes figures du légisme : Shang Yang, Shen Buhai et Li Si. Les deux camps s'affrontent sur tout. L'un des principaux points de litige porte sur le rôle historique de Confucius et sur l'efficacité des méthodes de gouvernement des confucéens (les *ru*) ses héritiers. La question de l'authenticité de l'œuvre n'importe en rien, car même si le *Yantielun* n'est pas un compte-rendu fidèle des débats qui eurent réellement lieu à la cour en 81 avant notre ère, ce n'est pas la réalité du débat qui nous intéresse ici mais la réalité du texte qui met en scène ce débat et qui exprime la façon dont une confrontation entre légistes et confucéens dans la seconde moitié du 1^{er} siècle avant notre ère était imaginée. En un mot notre objet n'est rien d'autre que les représentations mentales, lesquelles, rappelons-le, n'ont rien de fictif.

Un chapitre entièrement dévolu à l'appréciation du rôle historique de Confucius est tout à fait significatif ; il montre en effet comment la notion de *ru* présente un caractère ambigu. Le chapitre XI « *Lunru* », « Évaluation des Confucéens » offre ceci de paradoxal, que tout en établissant un lien entre Confucius et les *ru*, ceux-ci n'étant rien d'autre que ses héritiers et les propagateurs de sa doctrine et de ses méthodes de gouvernement, il semble donner une

extension plus large au concept que le simple cercle des tenants du confucianisme pour embrasser l'ensemble de ce que l'on appellerait aujourd'hui les « intellectuels ». La filiation entre *ru* et Confucius est établie d'emblée par le Grand secrétaire qui, prenant à partie les lettrés *xuezhe* 學者, représentants pour lui de la secte des confucéens (*ru*), leur jette à la tête les échecs lamentables de leur maître à penser et idole, échecs qui devaient se répéter par la suite chaque fois qu'un prince eut la mauvaise idée de mettre le confucianisme à l'honneur : « Vous vous prétendez les héritiers de Confucius ; vous vantez ses mérites et décrêtez qu'il fut le plus grand sage que la terre ait jamais porté. Pourtant, bien que votre saint patron ait rayonné entre les principautés de Lu et de Wei, et diffusé sa doctrine sur les rives de la Zhu et de la Si, il n'a jamais été capable d'amender un seul de ses disciples ni de répandre la paix sur son époque. L'état de Lu fut démembré de son vivant. Le duc Xuan de Qi appréciait les lettrés et leur enseignement. Mencius, Chunyu Kun et d'autres, bénéficiaient de gras appointements, sans remplir aucun office, avec pour unique mission de pérorer sur les affaires de l'État. Il y avait plus de mille de ces docteurs qui disputaillaient à l'académie Jixia 稷下 de Qi. Vous nous accorderez qu'en ces temps là les Gongsun Hong 公孫弘⁴⁸ courraient les rues ! Or c'est à cette époque que le faible royaume de Yan attaqua le pays, et son armée arriva d'une traite aux portes de la capitale, Linzi. Le roi Min dut s'enfuir et mourut à Ju sans que ces messieurs aient pu rien faire pour retourner la situation. Et quand le roi Jian fut capturé par le Qin avec toute sa cour, ils se montrèrent tout aussi impuissants à affronter le danger. Les confucéens n'ont jamais été capables d'assurer la paix à un pays et de faire respecter leur souverain. »⁴⁹

Cette diatribe est tout à fait remarquable, d'une part parce qu'elle établit une filiation entre Confucius et les *ru* ; le Grand Secrétaire considère que ceux-ci sont les héritiers du Maître, non pas seulement parce que celui-ci représente pour eux une vague source d'inspiration éthique ou une figure tutélaire, à la façon de Saint Hubert patron des chasseurs, mais parce que son action historique et sa doctrine inspirent tous leurs faits et gestes et leurs propos, comme le font la figure et les théories de Marx pour des marxistes. Attaquer Confucius c'est saper les fondements mêmes des thèses et de la *praxis* confucéennes. Mais d'autre

⁴⁸ Gongsun Hong (200–121 av. J.-C.) était un homme d'origine modeste qui se spécialisa sur le tard dans l'étude de la *Chronique des Printemps et des Automnes*, l'un des Cinq Classiques ; recruté comme Docteur à la cour de l'empereur Wu des Han dans son âge mûr, il ne commença véritablement sa carrière qu'à 66 ans, mais elle fut fulgurante, puisqu'il accéda au poste de Ministre. Confucéen ambitieux, vindicatif et atrabilaire, d'une austérité proverbiale – digne d'un mohiste disait-on –, il profita de son crédit auprès de l'empereur pour persécuter les tenants des doctrines rivales. Ici, le nom propre est une synecdoque pour désigner les « confucéens ».

⁴⁹ *La Dispute sur le Sel et le Fer*, XI (Levi 2010a : 62).

part, et c'est là tout l'intérêt du texte, dans un mouvement inverse, il procède à un amalgame, à des fins rhétoriques, entre le groupe des confucéens qui constitue une école aux contours parfaitement délimités, s'adonnant à des pratiques rituelles, soutenant un programme politique déterminé, agissant selon certains codes, pratiques, programme et actions qui s'inscrivent dans le cadre d'une doctrine philosophique, et un ensemble aux contours flous que j'ai appelé, faute de mieux, de façon anachronique, les intellectuels ; tout cela forme pour Sang Hongyang 桑弘羊, le Vice-Premier ministre, les adversaires dogmatiques, fumeux et bavards des hommes d'État réalistes, pragmatiques et compétents. C'est la raison pour laquelle on voit la totalité des membres de l'académie Jixia embrigadée dans les rangs des *ru*, des Confucéens !⁵⁰ La réponse des lettrés, qui est elle aussi rhétorique, accepte l'amalgame pour le retourner contre leurs détracteurs et contre-attaquer en se servant d'une allusion cachée aux *Entretiens de Confucius*. Les penseurs d'obédiences diverses enrôlés pour les besoins de la polémique dans les bataillons des partisans du Maître, vont resservir, légèrement recyclés, sous les espèces du *topos* éminemment confucéen des sages qui disparaissent ou émigrent sous un régime qui ne pratique pas la Voie : « Les lettrés lui firent des remontrances qui ne furent pas entendues. Découragés, ils se dispersèrent. Shen Dao et Jie Zi s'enfuirent, Tian Pian alla à Xue et Xunzi au Chu. Comme il ne restait plus un seul bon conseiller à l'intérieur de la principauté, tous les princes feudataires se liguerent pour l'attaquer. »⁵¹ On ne peut s'empêcher de penser à ce paragraphe du chapitre XVIII des *Entretiens de Confucius* : « Le Grand maître de musique Zhi se réfugia au Qi, le musicien du second service de table, Gan, se réfugia au Chu, celui du troisième service, Liao, au Cai, celui du quatrième service, Que au Qin, le tambour Fangshu s'enfuit jusqu'au fleuve Jaune, le tambourin Wu échoua au fin fond de la rivière Han, le Maître de Musique adjoint Yong et le lithophoniste Xiong se réfugièrent sur les rivages marins. »⁵²

Un amalgame comparable figure au chapitre XIX « Exaltation du sage » où l'objet du débat est l'opportunisme des confucéens, qui se précipitèrent dans les bras de Chen Sheng, un « conscrit en rupture de ban » emportant avec eux tout le bagage rituel du Maître, dans l'espoir de recevoir postes et prébendes. Le Grand secrétaire se contente de reprendre le texte de Sima Qian qui ouvre sa monographie

⁵⁰ L'académie Jixia, établie devant la porte Ji de la capitale du Qi, Linzi, par le roi Wei (356–320 av. J.-C.), était un lieu de discussions et d'échanges entre les différents chefs de file des courants philosophiques ou les dialecticiens de l'empire ; aussi s'y côtoyaient toutes sortes de maîtres dont la plupart n'avaient rien de confucéen.

⁵¹ Levi 2010a : 63.

⁵² Lunyu, XVIII.9 ; Levi 2018 : 131.

sur les confucéens, en lui donnant un tour péjoratif : « À peine un mois après la spectaculaire ascension de Chen Sheng, les confucéens et autres mohistes, escortés de leur ribambelle de disciples, arborant leurs longues robes, portant leur attirail rituel ainsi que le *Livre des Odes* et le *Livre des Documents* sur le dos, vinrent se prosterner à ses pieds pour lui offrir leurs services. Kong Jia devint le mentor du roi Chen Sheng et périt avec lui dans l'effondrement de son nouveau royaume au milieu des éclats de rire de tout l'empire. »⁵³ Le binôme Ru-Mo « les confucéens et les mohistes », que le Grand Secrétaire substitue à celui de *zhuru*, (« l'ensemble des confucéens ») utilisé par Sima Qian dans la monographie sur les lettrés confucéens, est assez surprenant dans ce contexte, puisque cela signifierait, si l'on prend le discours du Grand Secrétaire au pied de la lettre, que les mohistes ont été contaminés à tel point par leurs adversaires qu'ils sont prêts, vêtus de la longue robe à larges manches et du haut bonnet, signe distinctif de l'école rivale, à les accompagner avec tout l'attirail rituel et leurs livres saints, objets de leurs quolibets et invectives, et de le déposer de conserve au pied du nouveau roi ! Ils auraient été avalés par les confucéens. Les lettrés, dans leur réponse, sans se troubler outre mesure, reprennent eux aussi l'expression dissyllabique : « Si certains confucéens et mohistes (*Ru-Mo*) cherchèrent à le servir en dépit de ses méthodes contestables, c'est qu'il n'y avait plus de monarque depuis trop longtemps (...) Il était excusable que dans leur indignation certains lettrés se tournassent vers le roi Chen. »⁵⁴

Toutefois la contradiction disparaît si l'on se replace dans l'optique des protagonistes du débat. Du point de vue des lettrés confucéens, les différences entre écoles s'estompent face à l'ennemi commun – les administrateurs pragmatiques – qui leur rend sensible leur même appartenance à la sphère de la pensée ; du point de vue des administrateurs pragmatiques toutes les écoles se résorbent dans un usage immodéré du verbe sans aucune utilité pratique. Les Ru-Mo ne sont rien d'autre que le groupe de ceux qui font profession de discuter. Au demeurant cet emploi n'est pas unique ; il existe dans la littérature des Han antérieurs bon nombre d'occurrences où le binôme Ru-Mo désigne non pas le couple antithétique des mohistes et des confucéens, mais l'ensemble vague de ceux qui se sont spécialisés dans la connaissance et le débat, et ne permet donc pas de statuer sur les *rapports réels* entre les deux écoles à l'époque des Han, contrairement aux allégations de Michael Nylan.⁵⁵ En sorte que fondamentalement, ce qui ressort de

⁵³ *La Dispute* ..., XIX-3 (Levi 2010a : 108). Passage parallèle dans le *Shiji*, 121 (Ban 1974 : 3116–3117).

⁵⁴ *La Dispute* ..., XIX-4 (Levi 2010a : 109).

⁵⁵ Michael Nylan (Nylan 2009a) ; pour la réfutation de sa thèse, cf. l'article de Lee Ting-mien (Lee 2014) démontrant que la locution forme une totalité où chacun des éléments perd sa signification intrinsèque. En sorte que les « Ru-Mo » dans certaines occurrences ne désignent ni les Ru ni les Mo en particulier.

la lecture de la *Dispute sur le Sel et le Fer*, c'est l'assimilation des *ru* avec Confucius et son école.

Confucéens et rites funèbres

C'est une idée à la mode de voir dans les *ru* essentiellement des ritualistes spécialisés dans les cérémonies funèbres. Il est vrai que les rites de deuil ont une place centrale chez les confucéens ; mais de là à les cantonner dans ce rôle, en minimisant tous les autres aspects, en particulier la place tout aussi centrale de la pédagogie grâce à laquelle Confucius a su créer des rapports de personne à personne entièrement nouveaux il y a un pas à ne pas franchir. C'est pourquoi, avant de conclure sur cette question des confucéens et des *ru*, il me semble nécessaire d'en dire quelques mots. Les rites funéraires chez les confucéens ne se bornent pas à l'exécution de gestes cérémoniels. Ils s'inscrivent dans le cadre plus vaste de la piété filiale dont ils constituent si l'on peut dire le point d'orgue et la pierre de touche ; ils possèdent une dimension religieuse, affective, morale, et ontique, qui déborde la simple exécution de gestes protocolaires stéréotypés. La personne dans sa totalité se trouve mise en question à ce moment, sur le plan intime mais aussi social. Avec les inflexions que Zengzi donne à cet aspect de la doctrine de Confucius, s'est développé un culte dévot de la piété filiale, qui place le deuil et la manifestation codifiée de la douleur au centre des préoccupations de certains adeptes dont la vie est dès lors entièrement centrée sur le service dû aux parents, durant leur vie mais aussi après leur mort et encore plus à leur mort. Les funérailles prennent une importance démesurée. L'on se ruine pour honorer les défunts et l'on met ses jours en danger par des mortifications excessives afin de s'attirer une réputation de fils pieux. Se développent des pratiques morbides, qui ne sont pas sans rappeler certaines outrances mystiques du christianisme où le corps se doit d'être malmené et meurtri. Cette pratique est d'ailleurs condamnée ou brocardée par nombre d'auteurs du temps, de Mozi à Han Fei en passant par Zhuangzi. Ce dernier se contente au reste d'une simple fable qui vaut tous les discours : « Un habitant du Song qui logeait à proximité de la porte Yan de la capitale sut mener à la mort de son père un deuil d'une rigueur si exemplaire qu'il reçut un poste de fonctionnaire honoraire. Il fit des émules dans son quartier, où la moitié de ceux qui menèrent le deuil de leurs parents moururent de cachexie. »⁵⁶ Le *Liji*,

⁵⁶ Zhuangzi, XXVI (Guo 1978 : 406) ; trad. Levi 2010 : 233. Le même récit est fourni par Han Fei dans ses « Extensions III des énoncés canoniques » des « Charades Intérieures I : Les Sept Techniques », mais il sert à illustrer l'efficacité incitative du système des récompenses quand

ouvrage confucéen, entièrement dévolu au cérémonial considéré tant sous l'angle de la pratique que de la théorie, consacre une section entière aux rituels de deuil.⁵⁷ En sorte qu'en effet, à partir des Royaumes combattants, les confucéens peuvent apparaître comme de grands ordonnateurs de pompes funèbres. Toutefois c'est là un développement ultérieur et pathologique du confucianisme, auquel n'adhèrent ni les Xunzi ni même vraiment les Mencius. Confucius, au rebours de Zengzi, ne propose aucune définition de la piété filiale, il ne la fige dans aucun cadre prescriptif ou théorique. Il se contente de transformer son dire en fonction de celui à qui il s'adresse afin de lui fournir une incitation ou un avertissement. Ainsi en donne-t-il, dans les *Entretiens*, plus de quatre définitions différentes à quelques lignes d'intervalle à des interlocuteurs successifs.⁵⁸ Avec Zengzi, la piété filiale devient catéchisme et les funérailles de véritables messes. Des messes qui ne valent que comme spectacle. Elles sont une représentation dont la seule fonction est de donner à voir à la communauté la manifestation d'une douleur qui ne peut qu'être, le plus souvent, feinte puisqu'elle est jouée à l'unique intention des autres. S'ils ont par malheur manqué une des phases de la cérémonie, les différents moments des funérailles peuvent être répétés, pour le bénéfice de ces experts en funérailles que sont devenus les membres de l'école de manière qu'ils puissent jouir de la qualité de la prestation de l'organisateur des festivités et décerner des brevets de fils pieux. On goûte de l'ordonnance d'un deuil comme on goûte des différents services d'un banquet. Tel est du moins ce qui ressort d'un développement de la section consacrée aux questions funèbres du *Livre des Rites* où Zengzi considère comme naturel que l'on rejoue pour lui les séquences d'un enterrement lors de sa visite de condoléances, afin de rien manquer du spectacle ; il a le front de justifier cette profanation de l'essence même du Rite, en ergotant sur la nature et la fonction des différentes phases de la cérémonie.⁵⁹ Quand il n'est plus porté par le souffle de la chorégraphie existentielle qu'avait su créer Confucius, l'esprit du ritualisme formel se sclérose en attention vétilleuse et futile des détails cérémoniels. Il tourne au pharisaïsme. On discute largeur des ceintures de chanvre et hauteur réglementaire des bonnets. On invente des cas difficiles : quelle est la

il est judicieusement appliqué : après l'octroi d'un grade de fonctionnaire au fils pieux, l'année suivante ce sont dix hommes qui moururent à la suite de mortifications luctueuses (*Hanfeizi* XXX (Wang 1986 : 172) ; trad. Levi 1999 : 282.)

⁵⁷ Il s'agit du chapitre II, « Tangong », du *Liji* ; cf. Couvreur 1950 : I-1 : 107-263.

⁵⁸ Cf. *Entretiens*, II, 5 ; II, 6 ; II, 7 ; II, 8 (Levi 2018 : II : 8-9)

⁵⁹ *Liji*, « Tangong » ; Couvreur 1950 : t.I : 150. Il est vrai que Zengzi est contredit par l'un de ses pairs, Ziyou ; mais les objections de celui-ci se placent sur le seul terrain des règles protocolaires et non des sentiments intimes : le cercueil allant toujours de l'avant vers sa dernière demeure, il ne saurait y avoir retour en arrière, et on ne peut donc rejouer un rite de deuil.

tenue appropriée en cas de deuil simultané d'un frère aîné et d'une mère dans une maisonnée, etc.. On en arrive à l'histoire extravagante du Directeur de la musique Zichun, fondateur d'un des courants du confucianisme, qui s'enferma plusieurs mois chez lui sans plus sortir après s'être tordu la cheville et montra depuis lors une mine éplorée, parce qu'il avait failli à la piété filiale en se faisant un petit bobo au pied.

Les continuateurs de la doctrine substituent à la spontanéité du geste en soi une pensée réflexive qui établit une distance entre le discours et son objet. À l'immédiateté *parlante* du geste se surimpose un discours explicatif et justificatif. Dans les traités ritualistes, qui constituent une part non négligeable de la littérature confucéenne, se distinguent dès lors trois niveaux : le geste, sa signification immanente et le discours sur cette signification. Le confucianisme, issu de l'enseignement du Maître, est peut-être cela : le processus de dissociation de ces trois instances. Le discours sur le sacrifice et le rite se transforme en une théorie rationnelle extérieure à sa propre pratique portant un regard non pas critique, mais normatif. S'opère alors une idéologisation des formes rituelles qui aboutit à la perte du contenu religieux au profit de la Morale vue sous les seules espèces de la conformité sociale. Tout en précisant la fonction des rituels, qu'ils soient de sacrifice, d'accordailles, et encore plus de deuil, et en en fixant le protocole, les élaborations savantes des émules de Confucius justifient et glorifient la fonction orthopédique du rite ; elles instaurent un *écart*, non pour ménager un espace critique, mais pour que s'y loge une phraséologie apologétique et dogmatique, qui va faire des cérémonies funéraires le moment de vérité de la sociabilité du sujet.

C'est donc renverser le déroulement des faits par une projection rétrospective que d'établir une filiation entre une classe archaïque de spécialistes des rites de deuil et le confucianisme. En d'autres termes, le confucianisme a sécrété des spécialistes des rites luctuaires et ce n'est pas le milieu des experts ès funérailles qui a été le berceau du confucianisme.

De toute manière, on ne saurait détacher de ce contexte psychologique et moral les rites exécutés par les adeptes lors des enterrements ; et l'on ne peut assimiler les Confucéens à de simples agents de culte. Cela vaut au demeurant pour l'ensemble des rites confucéens qui possèdent un versant moral et cosmique. Car être « spécialiste des performances rituelles et de la chose écrite » pour reprendre la formule de Martin Kern, suppose une certaine conception de la norme sociale et religieuse, et une certaine place assignée au savoir. C'est donc adhérer à un corps doctrinal, où le rite joue plus ou moins le rôle du *logos* en Grèce ancienne. En un mot, c'est prétendre professer *en actes* l'enseignement de Confucius, même si celui-ci fait l'objet de distorsions, dès lors qu'il se fige en un canon rituel.

Les sinologues qui mettent en doute la pertinence du terme confucianisme ou confucéens pour traduire le vocable chinois *ru*, ne fournissent aucune raison valable permettant d'étayer leur assertion. Ni ils ne peuvent retracer les origines des *ru* (pas plus sur le plan sociologique que philologique) ni ils ne réussissent à démontrer que les deux notions de *ru* et de confucianisme ne se recouvrent pas. Si nous nous trouvons dans une situation d'inclusion, les confucéens formant une sous-catégorie de *ru* (ritualistes ou *classicists* pour recourir au vocable de Michael Nylan) nous devrions avoir des *ru* (de simples *classicists* n'adhérant pas à la doctrine de Confucius), des *Ru ru* (c'est à dire des lettrés gagnés à la doctrine du Maître) des *Mo ru* (lettrés mohistes), des *Fa ru* (lettrés légistes), des *Yang ru* (lettrés adhérant à la doctrine épicurienne de Yang Zhu) des *Dao ru* (lettrés taoïstes) et ainsi de suite ; or il n'existe que des *Ru ru*, l'espèce des simples *ru*, c'est à dire des lettrés n'appartenant à aucune école est purement et simplement introuvable. Ou plutôt si, mais elle prend une autre désignation : ce sont les *shi*, les « clercs » : Mozi parle effectivement de « *Rushi* » de « clercs confucéens » dans sa philippique contre les émules du Maître. L'expression est des plus légitimes : il est des lettrés, *shi*, qui adhèrent à la doctrine confucéenne *ru*.⁶⁰ Étant pléonastique, la formule « *Ru ru* » ne rencontre nulle part de réalisation linguistique, puisque tout *ru* est un *Ru*, si je puis m'exprimer ainsi. Quant aux autres binômes du type « *Mo ru* » ou « *Fa ru* » ils recèlent une contradiction dans les termes et, véritables monstruosité logiques, ils ne peuvent trouver de réalisation que sur le mode virtuel, dans la tête des négationnistes.

Il n'y a donc pas de *ru* avant Confucius, tout au moins jusqu'à ce jour nul n'a pu en retrouver la trace. Et, en dépit de ses proclamations sur les progrès de la recherche et des avancées spectaculaires accomplis ces derniers temps sur tous les fronts de la sinologie, bien dans la ligne de ces déclarations triomphalistes de médecins cherchant à masquer l'impuissance de la science devant certaines maladies, force est à Nicolas Zufferey de reconnaître que les efforts des chercheurs « n'ont abouti à aucune conclusion définitive »⁶¹ : en clair qu'on

⁶⁰ Dans le dialogue du *Zhuangzi* qui oppose le duc Ai de Lu à Zhuangzi, le souverain emploie précisément l'expression *ru shi* : « *Lu duo rushi* 魯多儒士 (Chez nous au Lu nous avons beaucoup de lettrés confucéens) » ; il est vrai qu'il ajoute : « *shao wei xiansheng fangzhe* 少為先生方者 (mais il y en a fort peu qui pratiquent vos recettes) » ; toutefois en cela il montre l'état de confusion mentale dans lequel il est ; il ne comprend pas qu'un confucéen qui adopte la doctrine de Zhuangzi cesse d'être confucéen. Et cela apparaît clairement dans la suite de l'anecdote, puisque, pour lui, le confucianisme ne se repère qu'à la défroque, alors qu'ainsi que le sage taoïste va s'employer à le lui démontrer « l'habit ne fait pas le moine » (cf. *Zhuangzi*, XXI (Guo 1978 : 313) ; Levi 2010 : 174).

⁶¹ Zufferey 2014 : 132 : « *The absence of definitive conclusions about the origins of the Ru need not blind us the fact that much progress in understanding those origins has been achieved. In order*

n'est pas plus avancé que du temps des Jésuites. Ou alors, si l'on suit Robert Eno, ils seraient les héritiers de danseurs portant des masques de singes. Ce qui s'accorde assez bien avec la théorie de Darwin, transposée dans le domaine du rituel, mais non avec la réalité historique. Il n'y a pas non plus de *ru* qui ne soient pas confucéens du temps de Confucius et après sa mort. Il s'en suit donc que les *ru* et les confucéens sont une seule et même chose, et que le terme de « confucéen » doit être maintenu comme le plus apte à traduire la réalité chinoise. Il rend justice aussi au caractère « philosophique » de la doctrine et en préserve la cohérence contre ceux qui voudraient le faire disparaître dans des « performances rituelles » et un vague patronage spirituel diffus dans la classe des « experts » en disciplines variées. Il va de soi que la masse des confucéens (*zhuru* 諸儒) n'étant ni des saints ni des héros, bon nombre d'entre eux, tout en prétendant adhérer à l'idéal du *junzi* 君子, de l'« homme de bien », tel que le prônait leur modèle Confucius, n'hésitèrent pas à se commettre avec le Premier empereur ou le Second empereur de la dynastie des Qin, espérant en tirer avantage. Cela prouve simplement qu'ils étaient vénaux et non qu'ils n'étaient pas confucianistes.⁶² La relation fournie par les *Mémoires Historiques* du célèbre épisode de l'exécution, en 212 avant notre ère, de quatre cent soixante lettrés par le Premier Empereur des Qin après la défection des mages chargés de lui procurer l'élixir d'immortalité est tout à fait caractéristique à cet égard, d'autant que, lu de façon superficielle, le récit peut prêter à méprise. L'empereur, furieux de la trahison des deux charlatans Housheng et Lusheng, décide de sévir contre les lettrés (*zhusheng* 諸生) de la capitale, les soupçonnant de répandre des bruits malveillants sur son compte ; il fait donc procéder à des enquêtes ; au cours de ces interrogatoires, les lettrés s'empressent de se charger les uns les autres ; quatre cent soixante d'entre eux seront donc inculpés à la suite de ces dénonciations et passés par le fil de l'épée.⁶³ Par *zhusheng*, contraction de *zhu rusheng* 諸儒生, il ne faut nullement entendre le groupe indifférencié des

to test or support their hypotheses, scholars (Chinese and Western) have combed through all manner of sources. They have unearthed unexpected materials, offered new interpretations, imagined new methods, and devised different approaches to the study of the problem, combining sociological, philological, textual, comparative, and philosophical methods. We may not be certain of the origins of the ru, but we now know many things about them, and a number of hypotheses are more convincing than others. » On ne saurait rêver plus pure langue de bois académique !

⁶² Sur des témoignages de la collaboration des lettrés confucianistes (*zhurusheng*) avec la nouvelle dynastie des Qin, cf. le *Hanshu*, 43 (Ban 1974 : 2124) et aussi les « Annales du règne de Qin Shihuangdi » des *Mémoires Historiques* de Sima Qian (*Shiji*, 6 [Sima 1973 : 258] ; trad. Chavannes 1967 : II : 180–181). Il semblerait que la lâcheté des intellectuels devant le Pouvoir soit une constante de l'Histoire et les confucéens ne dérogent pas à la règle.

⁶³ Ou enterrés vifs selon le sens que l'on donne au mot *keng* 坑.

spécialistes d'arts divers, telles les sciences occultes, mais les seuls confucianistes. La fin du développement lève toute ambiguïté : à la suite des mesures de rétorsion prises par Qin Shihuangdi, le prince héritier Fusu adresse une remontrance à son père, faisant valoir que : « la dynastie vient tout juste d'établir son autorité sur l'empire, et n'a pas encore su rassembler autour d'elle le peuple des confins ; les lettrés (*zhusheng*) n'ont tous que Confucius à bouche et en ont fait leur modèle. À vouloir les réprimer en abattant lourdement sur eux le glaive de la loi, il est à craindre que cela ne soit cause de troubles dans l'empire. »⁶⁴ Que la relation de Sima Qian soit véridique ou non importe peu ; ce qui transparaît dans ces lignes, en dehors de la folie du despote, sorte de préfiguration de Staline, qui reporte sur les lettrés, qui n'y peuvent mais, sa rage contre les magiciens qui ont abusé de sa confiance, c'est la parfaite adéquation entre la dénomination de *sheng*, équivalent de *rusheng*, et l'adhésion à la doctrine de Confucius.

Bibliographie

- Ban, Gu (1974) : *Hanshu* 漢書. Pékin : Zhonghua shuju.
- Biot, Édouard (trad.) (1975 [1851]) : *Le Tcheou-li ou Les Rites des Tcheou*. Taibei : Ch'eng-wen. (Reproduction de l'édition de 1851 [Paris : Imprimerie Nationale]).
- Chavannes, Édouard (trad.) (1967) : *Les Mémoires Historiques de Sse-ma Ts'ien*. Paris : Adrien Maisonneuve.
- Couvreur, Séraphin (trad.) (1950) : *La Chronique de la Principauté de Lou*. Paris : Cathasia.
- Csikszentmihalyi, Mark / Nylan, Michael (2003) : « Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China ». *T'oung Pao* 89 : 59–99.
- Eno, Robert (1990) : *The Confucian invention of Heaven*. Albany : State University of New York Press.
- Eno, Robert (2003) : « The Background of the Kong Family of Lu and the Origins of Ruism ». *Early China* 28 : 1–41.
- Feng, Youlan 馮友蘭 (1935) : *Zhongguo zhixue shi* 中國哲學史. Shanghai : Shangwu yinshuguan.
- Graziani, Romain (2011) : *Les Corps dans le taoïsme ancien : l'infirme, l'informe, l'infâme*. Paris : Les Belles Lettres.
- Guo, Qingfan (éd.) 郭慶藩 (1978) : *Zhuangzi jishi* 莊子集釋. *Zhuji jicheng*, t. III. Pékin : Zhonghua shuju.
- Guo, Moruo 郭沫若 (1962) : *Qingtong shidai* 青銅時代. Pékin : Shehui kexue chubanshe.
- Guo, Moruo 郭沫若 (1984) : *Guo Moruo quanji. Lishi bian* 郭沫若全集'歷史編. Pékin : Renmin chubanshe.
- Gao, Heng 高亨 (éd.) (1983) : *Zhouyi Dazhuan jinzhuzhu* 周易大傳今注. Qilu : Qilu shushe.
- Hanshi Waizhuan 韓詩外傳 (1978) : Pékin : Zhonghua shuju.
- Hu, Shi 胡適 (1999) : *Hu Shi wenji* 胡適文集. Pékin : Beijing daxue chubanshe.

⁶⁴ *Shiji*, 6 (Sima 1973 : 258) ; trad. Chavannes 1967 : II : 182.

- Hunter, Michael (2017) : *Confucius Beyond the Analects*. Leyde : Brill.
- Hunter, Michael / Kern, Martin (eds.) (2018) : *Confucius and the Analects Revisited, News Perspectives on Composition, Dating and Authorship*. Leyde/Boston : Brill.
- Jiao, Xun 焦循 (1978) : *Mengzi zhengyi 孟子正義. Zhuzi jicheng*. t. II. Pékin : Zhonghua shuju.
- Kamenarović, Ivan P. (trad.) (2016) : *Écrits de Maître Xun*. Paris : Les Belles Lettres.
- Klein, Esther (2018) : « Sima Qian's Kongzi and the Western Han Lunyu ». In : *Confucius and the Analects Revisited*. Éd. Michael Hunter et Martin Kern, Leyde/Boston : Brill, 241–267.
- Kern, Martin (2000) : *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang : Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven : American Oriental Society.
- Le Blanc, Charles / Mathieu, Rémi (dir., trans.) (2003) : *Philosophes taoïstes II : Huainan zi*. Paris : Gallimard.
- Le Blanc, Charles / Mathieu, Rémi (dir., trans.) (2009) : *Philosophes confucianistes*. Paris : Gallimard.
- Lee, Ting-mien (2014) : « When “Ru-Mo” May Not be “Confucians and Mohists” : The Meaning of “Ru-Mo” and Early Intellectual Taxonomy ». *Oriens Extremus* 53 : 111–128.
- Levi, Jean (1992) : « L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes Combattants ». *Extrême-Orient Extrême-Occident* 14 (*Regards Obliques sur l'argumentation en Chine*) : 50–64.
- Levi, Jean (trad.) (1999) : *Han-fei-tse ou le Tao du Prince*. Paris : Seuil.
- Levi, Jean (trad.) (2003) : *Nouveaux Principes de politique*. Paris : Zulma.
- Levi, Jean (trad.) (2007) : *Les Sept traités de la guerre*. Paris : Hachette.
- Levi, Jean (trad.) (2010) : *Les Œuvres de maître Tchouang*. Paris : Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- Levi, Jean (trad.) (2010a) : *La Dispute sur le Sel et le Fer*. Paris : Les Belles Lettres.
- Levi, Jean (2018) : *Les Deux arbres de la Voie II, Les Entretiens de Confucius*. Paris : Les Belles Lettres.
- Liu, Jie 劉節 (1956) : *Gushikaocun 古史考存*. Pékin : Renmin chubanshe.
- Liu, Wendian 劉文典 / Feng, Yi 馮逸 (éds.) (1978) : *Huainan honglie jijie 淮南鴻烈集解*. Taibei : Shangwu.
- Nylan, Michael (1998–1999) : « Sima Qian : A true Historian ? ». *Early China* 23.24 : 203–246.
- Nylan, Michael (2009) : « Classics without canonization : Learning and authority in Qin and Han ». In : *Early Chinese Religion, I : Shang through Han (1250 BC–220 AD)*. Éd. John Lagerwey et Marc Kalinowski. Leyde : Brill, 725–741.
- Nylan, Michael (2009a) : « Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking ». *Oriens Extremus* 48 : 1–19.
- Qian, Mu 錢穆 (1998) : *Qian Binsi xiansheng quanji 錢賓四先生全集*. Taibei : Lianjing.
- Sima, Qian 司馬遷 (1973) : *Shiji 史記*. Pékin : Zhonghua shuju.
- Sun, Cizhou 孫次舟 (1982) : « Lun Lu Jia Xinyu de zhenwei 論陸賈新語真偽 » [Discussion sur l'authenticité des *Nouveaux Principes de Politique* de Lu Jia]. In : *Gushi bian*, vol. VI. Shanghai : Guji chubanshe, 112–122.
- Thoraval, Joël (2007) : « La tentation pragmatique dans la Chine contemporaine ». In : *La pensée en Chine aujourd'hui*. Éd. Anne Cheng. Paris : Gallimard, 103–134.
- Wang, Liqi 王利器 (éd.) (1997) : *Xinyu jiaozhu 新語校注*. Pékin : Zhonghua shuju.
- Wang, Xianshen 王先慎 (éd.) (1986) : *Hanfeizi jijie 韓非子集解. Zhuzi jicheng*, t. V. Pékin : Zhonghua shuju.
- Weingarten, Oliver (2010) : *Textual Representations of a Sage : Studies of Pre-Qin and Western Han Sources of Confucius (551–479 BC)*. PhD thesis. Cambridge : Cambridge University.

- Weingarten, Oliver (2010a) : « The Sage as Teacher and Source of Knowledge : Editorial Strategies and Formulaic Utterances in Confucius Dialogues ». *Études Asiatiques* 68.4 : 1175–1225.
- Wu, Yujiang 吳毓江 / Sun, Qizhi 孫啓治 (2012) : *Mozi* 墨子. *Zhuzi jicheng*, t. IV. Pékin : Zhonghua shuju.
- Wuzi (1978) : *Wuzi* 吳子. *Zhuzi jicheng*, t. VI. Pékin : Zhonghua shuju.
- Xu, Weiyu 許維通 (éd.) (2005) : *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳. Pékin : Zhonghua shuju.
- Yang, Bojun 楊伯峻 (ed.) (1981) : *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注 IV. Pékin : Zhonghua shuju.
- Zhang, Taiyan 章太炎 (1996) : *Guogu lunheng* 國故論衡. In : *Zhang Taiyan juan* 章太炎卷. Éd. Anne Cheng, Pékin : Hebei jiaoyu chubanshe.
- Zufferey, Nicolas (2003) : *To the Origins of Confucianism : The ru in pre-Qin Times and during the early Han Dynasty*. Berne : Peter Lang.
- Zufferey, Nicolas (2014) : « On the Ru and Confucius ». In : *Confucius – The Analects*. (trad.) Simon Leys. New York : W. W. Norton & Company, 129–140.