



Cyrille J.-D. Javary

SAGESSE DE CONFUCIUS

Valeurs, propositions
et aphorismes pour
GRANDIR



EYROLLES



SAGESSE DE CONFUCIUS

Pédagogique et pratique, instruit et léger, ce guide complet présente l'histoire et l'actualité du message de Confucius, invitation à la joie profondément moderne, dans un processus de constante amélioration personnelle. Cet ouvrage commence par situer Confucius dans l'histoire de la Chine. Il décrit ensuite l'évolution et la postérité de sa pensée. Enfin, il présente l'enseignement de Confucius sur les questions politiques, sociales et personnelles.

■ Un auteur spécialiste ■ Une approche vivante ■ Un texte de référence



© François Lollichon

CYRILLE J.-D. JAVARY, né en 1947, est un sinologue non universitaire français. Il étudie le chinois à partir de 1975 avec Kyril Ryjik et part séjourner à Taïwan entre 1979 et 1981. Depuis 1984, il a accompagné près de 70 voyages en Chine continentale. Il est formateur en entreprise, à la collaboration et à la négociation avec des partenaires asiatiques. Spécialiste de la pensée chinoise traditionnelle (traducteur du Yi Jing, grand livre du Yin et du Yang), il est l'auteur d'une quinzaine d'ouvrages (Albin Michel, Signatura, Picquier...) et de plus de 200 articles dans différents magazines.

www.editions-eyrolles.com

SAGESSE DE CONFUCIUS

Cyrille J.-D. Javary

SAGESSE DE CONFUCIUS

Groupe Eyrolles
61, bd Saint-Germain
75240 Paris Cedex 05
www.editions-eyrolles.com

Illustrations des cartes : Antoine Moreau-Dusault

Mise en pages : Istria

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage, sur quelque support que ce soit, sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

© Groupe Eyrolles, 2016
ISBN : 978-2-212-56414-3

SOMMAIRE

Introduction	9
Confucius vu par l'Occident	9
<i>Au temps des missionnaires chrétiens</i>	<i>9</i>
<i>Au siècle des Lumières.....</i>	<i>11</i>
<i>Et aujourd'hui ?.....</i>	<i>12</i>
Comment lire ce livre ?	12
La question des sources	14
<i>Le Lunyu</i>	<i>15</i>
<i>Les Mémoires Historiques de Sima Qian.....</i>	<i>15</i>
<i>Sources complémentaires.....</i>	<i>16</i>

Partie 1 Confucius et son temps17

Chapitre 1 De la naissance de la Chine à celle de Confucius ... 19

Une civilisation ancestrale.....	20
Des Trois Augustes à Yu le Grand	21
La dynastie des Shang	23
La dynastie des Zhou	23
Les origines de Confucius	27
<i>L'État de Lu</i>	<i>27</i>
<i>Kong He, le père de Confucius</i>	<i>28</i>
<i>Après le décès du père de Confucius.....</i>	<i>31</i>
Les dates officielles de Confucius.....	32

Chapitre 2 De l'élève sans maître au premier des professeurs 35

-536 Confucius se consacre à l'étude.....	36
-534 Confucius devient intendant	38
-533 Confucius fonde une famille.....	40
-531 Confucius au service du souverain de Lu	41
-528 Confucius porte le deuil de sa mère	41
-521 Confucius ouvre son école	43
-517 Le temps de l'exil	45

-501 Le temps de la reconnaissance	46
-500 le sommet de sa carrière politique	47
-497 Confucius doit démissionner	48
<i>Confucius et la princesse Nan Zi</i>	49
<i>Confucius et le gouverneur Shen Zhuliang</i>	50
<i>Confucius face à son échec</i>	51
-483 Confucius devient grand-père	52
-480 Les deuils se multiplient dans l'entourage de Confucius ...	53
-479 Confucius s'éteint	54

Chapitre 3 Visage et tombeau de Confucius 55

Les portraits de Confucius	55
<i>Portrait physique</i>	55
<i>Portrait moral</i>	57
<i>Confucius au quotidien</i>	64
La « forêt des Kong »	67
<i>Un lieu de sépulture</i>	67
<i>Un lieu de naissance</i>	68

Partie 2 De Confucius au confucianisme71

Chapitre 4 La naissance du confucianisme 73

Les Entretiens	73
<i>Un récit relaté par plusieurs générations</i>	73
<i>Leur réception en Occident</i>	75
Les grands thèmes de la pensée de Confucius	77
<i>Un style particulier</i>	79
<i>L'apprendre</i>	80
<i>L'amitié</i>	82
<i>L'Être Accompli, le confucéen modèle</i>	83
Les autres courants de pensée	85
<i>Le taoïsme</i>	85
<i>Le légisme</i>	87

Chapitre 5 Les vicissitudes du confucianisme à travers les siècles 89

Les continuateurs	90
-------------------------	----

<i>Mengzi</i>	90
<i>Xunzi</i>	92
Le rejet de l'héritage confucéen par le premier empereur de la dynastie des Qin	92
<i>Un pouvoir autocratique</i>	93
<i>Un piège cruel</i>	94
<i>Brûler les livres et enterrer les lettrés</i>	95
Le confucianisme de la dynastie des Han	96
<i>Han Wudi fait du confucianisme l'idée nationale</i>	96
<i>Dong Zhongshu et le système « Yin-Yang Cinq Agir »</i>	97
<i>Les examens impériaux</i>	98
De la dynastie des Tang à la dynastie des Song	101
<i>La naissance du néoconfucianisme</i>	101
<i>Une construction fidèle à l'enseignement de Confucius ?</i>	103
Sous la dynastie des Ming, de la momification à la détestation	104
L'héritage de Confucius au xx ^e siècle	105
<i>La campagne « Vie nouvelle » de Tchang Kai-Shek</i>	106
<i>Mao et le « Grand Bond en avant »</i>	108
<i>L'enseignement de Confucius réhabilité</i>	109
<i>Tian An Men à nouveau</i>	110
<i>Lee Kwan-Yu et les « valeurs asiatiques »</i>	112
<i>Le double retour de Confucius</i>	114

Chapitre 6 Ce qui fut reproché à Confucius 119

La naïveté de son projet	119
Être passéiste	120
Être rigide	122
Être misogyne	122
Ses silences	125
À quoi peut nous servir Confucius aujourd'hui ?	128

Partie 3 L'enseignement de Confucius 131

Chapitre 7 Comment mieux gouverner un pays 133

L'exemplarité du souverain	135
Le domaine religieux	137

Richesse et enrichissement	138
Le rituel	142
Chapitre 8 Comment mieux gouverner ses rapports	
avec les autres	145
Des hommes droits	145
Juger la moralité d'un acte	146
L'élégance dans la modestie	148
L'humanisme	151
La simplicité	151
L'amitié	151
Rectifier les noms	154
Rendre la justice	155
Chapitre 9 Comment mieux se gouverner soi-même.	157
Le domaine religieux et la mort	158
Corriger ses fautes	161
Ne pas juger les autres	161
Le devoir d'humanité (仁 rén)	162
Épilogue	167
Index des notions	173
Index des noms de personnes	175
Bibliographie	179
Traductions des <i>Entretiens</i>	180
Texte des <i>Entretiens</i> en chinois	180
Du même auteur	180
Confucius et ses principaux disciples	183

INTRODUCTION

« Confucius », le nom sous lequel on connaît le plus célèbre de tous les Chinois, n'est pas un mot chinois. Il s'agit de la latinisation créée par les missionnaires jésuites du XVII^e siècle, de l'appellation de grande politesse kǒng fūzǐ (孔夫子), littéralement : le « maître accompli » (夫子 fūzǐ) ayant comme nom de famille 孔 kǒng (en chinois, le titre suit toujours, le patronyme). Cependant en Chine, et particulièrement dans les textes auxquels il sera fait référence ici, on utilise habituellement l'appellation de simple politesse : kǒng zǐ (孔子), littéralement « maître Kong ».

S'il se trouve que Confucius nous parvient par l'intermédiaire des missionnaires, ce n'est pas par hasard, ni par admiration, mais plutôt par tactique. Les Jésuites se sont intéressés à Confucius non pas parce qu'ils pensaient que ses idées méritaient d'être diffusées en terres chrétiennes, mais plutôt parce qu'elles pouvaient les aider à diffuser leurs propres convictions religieuses auprès des Chinois.

Confucius vu par l'Occident

Au temps des missionnaires chrétiens

Les Jésuites qui, à la suite de Matteo Ricci, allaient « à la Chine » (comme on disait alors) avaient vite compris qu'il ne serait pas possible d'évangéliser un pays de si vieille culture en utilisant les mêmes arguments que ceux employés vis-à-vis des indigènes d'Afrique noire ou d'Amérique latine.

Ils eurent alors l'idée de rechercher dans l'héritage culturel chinois des traces du message chrétien qu'il leur suffirait alors de révéler pour convaincre les « célestes », comme on a longtemps appelé les sujets de l'empereur, lui-même « Fils du Ciel ». C'est ainsi que trouvant parmi les citations de Confucius la phrase : « *Sur terre, tous les hommes sont frères* », ils s'en sont emparé avec gourmandise, arguant que Confucius montrait là une sorte d'intuition du message de Jésus, mais qu'il lui avait manqué la complète révélation chrétienne, celle que justement ils apportaient.

Pour élégant qu'il apparaisse, ce stratagème souffre malheureusement d'un grave défaut : Confucius n'a jamais pu prononcer cette phrase ! Pour la simple raison que le mot « frère » n'existe pas en chinois. Comme le mot « sœur » d'ailleurs. Pourquoi ? Parce qu'ils sont beaucoup trop imprécis, hiérarchiquement parlant. En revanche, les mots « frère aîné », « frère cadet », « sœur aînée », « sœur cadette », « oncle aîné », « tante cadette », etc., existent depuis bien longtemps et ils étaient naguère encore très courants, jusqu'à ce que la loi sur l'enfant unique les fassent (momentanément) tomber en désuétude.

Traduite mot à mot, cette phrase dit : « *Sur terre, tous les rapports humains (sont du type) : frère aîné/frère cadet* ». L'idée de Confucius est double. D'abord il souligne le fait que tous les humains forment une famille, et ensuite qu'à l'intérieur de cette famille, comme à l'intérieur de toutes les familles, les relations sont hiérarchisées, les aînés primant sur les cadets. Voilà qui, on en conviendra, est assez différent du message d'égalité fraternelle entre tous les humains que le christianisme a apporté et que l'apôtre Paul a résumé par cette formule surprenante : « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ* » (Galates 3,28).

Au siècle des Lumières

La première traduction en langue occidentale des *Entretiens* que Confucius avait avec ses disciples date à peine de trois siècles (1687). Mais ce n'est qu'au siècle des Lumières que l'on a véritablement découvert Confucius en Occident. *L'Encyclopédie* de Diderot lui consacre un long article mais encore entaché de nombreux préjugés. À l'occasion de la première exposition sur Confucius à Paris en 2003, Patrick Sabatier note que les premiers à s'être intéressé à Confucius furent « *Leibniz et Voltaire qui y avaient trouvé un moraliste pragmatique, épris de civilité et d'équité, agnostique et ne se préoccupant guère de l'au-delà, proche d'un Montaigne. Mais aussi théoricien politique et social à l'opposé de Machiavel, rejetant le primat de la loi comme celui de la répression comme outils de pouvoir, plaidant pour la suprématie de l'esprit sur la force et de l'éducation sur la naissance. Il incarna à son époque le passage d'une compréhension divine, magique, du monde à une compréhension humaine, rationnelle. Pour la première fois c'est l'être humain et non les dieux, les démiurges et autres héros qui sont au centre de la réflexion*¹. »

Voltaire en effet avait dans son bureau à Ferney un portrait de Confucius sous lequel il avait composé ce quatrain :

« *De la seule raison salutaire interprète,
Sans éblouir le monde, éclairant les esprits,
Il parla qu'en sage et jamais en prophète,
Cependant on le crut, et même en son pays.* »

1. Journal *Libération*, 30 octobre 2003.

Et aujourd'hui ?

Qu'en est-il ? Confucius est-il un vieux sage, une figure poussiéreuse de l'Antiquité chinoise ? Ou bien est-il encore un maître capable de nous aider à vivre dans le monde d'aujourd'hui ? De quelle utilité peut nous être ce Chinois qui vivait à l'autre bout de la Terre et presque à l'autre bout du temps ? À cette question la réponse est triple.

- La première raison est que l'objectif qui sous-tend tout l'apport de Confucius – améliorer son comportement individuel de manière à faire baisser le niveau d'agressivité dans les relations sociales – est, hélas, toujours parfaitement d'actualité.
- La deuxième est que l'approche de Confucius est un des meilleurs chemins pour se familiariser avec les particularités propres à l'esprit chinois.
- La troisième est l'actualité littéraire, cinématographique et politique dont Confucius est l'objet en Chine contemporaine depuis une centaine d'années.

Comment lire ce livre ?

Il est divisé en trois parties, chacune distribuée en trois chapitres.

La première partie est consacrée à Confucius lui-même et au décor qui l'entoure. Le premier chapitre présentera à la fois l'ancienneté de la Chine, bien plus lointaine qu'on ne le pense généralement, avec tout ce passé mythologique et historique auquel Confucius se réfère souvent pour poser les bases de la société moderne à laquelle il aspire. Le deuxième brosera à large traits la vie de Confucius sans négliger les éléments personnels, voire ordinaires, ses goûts vestimentaires, ses habitudes culinaires, ses lectures, ses distractions, tous ces éléments qui en Occident sont rarement pris en compte dans la présentation des grandes figures intellectuelles, mais qui, dans l'optique chinoise, sont

des éléments d'importance, par leur signification symbolique et éducative. Le troisième, commençant par une analyse des représentations de Confucius, de plus en plus trompeuses au cours des siècles, se terminera par une promenade dans un endroit extraordinaire : la « forêt des Kong », le lieu où il repose, et où, au fil des siècles, furent enterrés tous ses descendants en ligne directe avec leurs familles et ce durant soixante-seize générations, créant ainsi le plus grand cimetière privé du monde.

La deuxième partie, enjambant les siècles, est consacrée au confucianisme depuis ses premiers continuateurs jusqu'à ceux qui aujourd'hui, se réclament de son message. Un premier chapitre, survolera la construction de la doctrine confucéenne, parmi les autres doctrines – taoïsme, légisme, etc., qui constituent elles aussi des domaines fondateurs de la conscience chinoise –, revenant à la surface au cours de l'histoire, comme le légisme pendant la période maoïste. Un deuxième chapitre traitera de l'établissement du confucianisme comme idéologie d'État, qui structurera l'organisation politique chinoise pendant plus de deux mille ans, depuis l'époque impériale, jusqu'aux actuelles Écoles du Parti. Il s'intéressera aux évolutions de la pensée confucéenne, en particulier au renouveau « néoconfucianisme » qui, au XIII^e siècle, allait contribuer à rigidifier la philosophie politique chinoise pendant sept siècles aboutissant aux humiliations répétées face aux agressions mandchoues puis européennes et japonaises. Pour en arriver au XX^e siècle où apparaîtront les pires manifestations de la détestation du confucianisme, avant l'étonnant « *come-back* » qui se manifeste depuis quelques décennies. Un troisième chapitre s'intéressera aux différents reproches qui furent formulés à l'encontre de Confucius et de sa pensée.

Après ce détour par la Chine moderne, la troisième partie nous ramènera ici et maintenant, c'est-à-dire à nous-mêmes, pour découvrir et explorer l'enseignement de Confucius tel qu'il peut nous aider au jour le jour, pour gouverner un État, dans un

premier chapitre ; pour gouverner ses rapports avec autrui, dans un deuxième chapitre ; et pour mieux se gouverner soi-même, dans un troisième.

Enfin, grâce à l'éclairage humaniste que le grand biologiste Albert Jacquard (1925-2013) porte, à partir de l'ADN, sur l'exigence de la dignité humaine, apparaîtra l'actualité de l'enseignement de Confucius.

En annexe sous forme de cartes détachables, on trouvera un portrait des principaux disciples de Confucius, ceux qui sont le plus souvent cités dans les *Entretiens*. Dans le corps de l'ouvrage, leurs noms apparaissent précédés du signe *. Tous ces dessins sont des reconstitutions aléatoires et imaginatives puisqu'il n'existe aucun portrait authentique aussi bien de Confucius que de ces disciples.

La question des sources

Le personnage de Confucius est paradoxal, dans la mesure où, malgré une certaine abondance de documents, du plus connu des Chinois, on ne sait pas grand-chose de sûr. Deux dates : sa naissance, en -551, sa mort, en -479, et c'est à peu près tout. Et encore, il y a des érudits qui les trouvent contestables.

D'où provient alors la foule d'informations dont on dispose à son sujet ? De différentes sources dont le degré d'historicité va du sérieusement fiable au parfaitement légendaire.

Laissant aux spécialistes le soin de démêler l'historique de l'hagiographique, nous puiserons aux deux sources. Pourquoi ? Parce que les informations réelles comme les récits légendaires ayant été répétés et enseignés de générations en générations pendant si longtemps qu'au niveau de la présence culturelle de Confucius, ils ont autant d'importance.

Les sources historiques les plus fiables se trouvent principalement dans deux ouvrages : le Lunyu et les *Mémoires Historiques* de Sima Qian.

Le Lunyu

Le Lunyu, les *Entretiens*, est la retranscription de notes prises par les disciples de Confucius, ou les disciples des disciples, sans doute achevé d'être mis en forme moins de deux générations après la mort de Confucius. Bien que certains historiens pensent que les derniers chapitres sont des ajouts tardifs, l'ensemble présente une réelle cohérence, ce qui en fait une source des plus fiables.

Il en existe aujourd'hui plusieurs traductions en français (une liste est présentée en fin d'ouvrage). Pour chaque citation, dont le texte proposé est une adaptation de l'auteur, la référence sera indiquée en note sous la forme : *Entretiens* X/Y, le premier chiffre se référant au chapitre, le second au paragraphe. Par exemple la phrase « *sur terre toutes les relations sont du type frère aîné / frère cadet* » dont il a été question plus haut est indiquée : *Entretiens* 12/5. Cependant comme il n'existe pas à ce jour d'accord général sur le découpage en paragraphes des chapitres du Lunyu, il se peut que le chiffre s'y référant ne corresponde pas toujours à celui des différentes traductions. Cependant si décalage il y a, il ne compte que quelques unités en plus ou en moins dans le même chapitre.

Les *Mémoires Historiques* de Sima Qian

Les *Mémoires Historiques*², œuvre de Sima Qian, le grand historien chinois, réputé pour sa probité et son honnêteté. Écrit de

2. *A contrario* de la grammaire française, l'adjectif de ce mot porte une majuscule pour indiquer qu'il traduit un second mot chinois du titre d'origine. Cette particularité sera appliquée tout au long de l'ouvrage.

-109 à -91, cet ouvrage monumental (une traduction complète a été publiée au printemps 2015³) retrace toute l'histoire de la Chine depuis les origines (mythologiques) jusqu'à la dynastie Han (de -206 à 212 de notre ère) qui l'avait commandité.

Que son auteur ait placé le chapitre sur Confucius dans le volume intitulé « La vie des hommes illustres de l'Antiquité » montre qu'à peine quelques siècles après sa mort, Confucius était déjà célèbre. Un autre fait confirme cela : Confucius apparaît fort souvent dans différents textes de ses adversaires idéologiques. Le taoïste Zhuangzi, par exemple, le met en scène une bonne quinzaine de fois tout comme Liezi, autre taoïste, maître du vide parfait. Il est remarquable d'ailleurs que dans ces ouvrages, Confucius bien que présenté de manière critique, n'est jamais raillé avec brutalité, comme il le sera dans les années 1970, durant la seconde partie de la Révolution Culturelle.

Sources complémentaires

Enfin beaucoup d'informations sur Confucius se trouvent dans les différents ouvrages qui furent jadis composés pour l'éducation des jeunes générations. Le plus répandu est le Kongzi jiaoyu (孔子家語), littéralement : « Dits de l'école de Confucius ». C'est une compilation rassemblée à partir du II^e siècle avant notre ère à partir de matériaux anciens et finalement mise en forme cinq siècles plus tard. On y trouve une myriade d'anecdotes savoureuses et de saynètes édifiantes, entremêlées de rébus littéraires et d'allusions numériques. Il s'en dégage pourtant, là aussi, une singulière cohérence qui, vraisemblablement, tient au fait que tous les récits qui y sont rassemblés sont représentatifs de l'enseignement du maître parce qu'ils furent composés par des lettrés qui en étaient imprégnés et qui cherchaient sincèrement à le transmettre.

3. Sima Qian, *Mémoires historiques*, traduction intégrale par Jacques Pimpaneau, Éditions You Feng, 2015.

PARTIE 1

CONFUCIUS ET SON TEMPS

DE LA NAISSANCE DE LA CHINE À CELLE DE CONFUCIUS

- Une civilisation ancestrale
- Des Trois Augustes à Yu le Grand
- La dynastie des Shang
- La dynastie des Zhou
- Les origines de Confucius
- Les dates officielles de Confucius

À la naissance de Confucius, les deux plus grands empires qui ont précédé dans le temps la civilisation chinoise, l'assyrien et l'égyptien, sont déclinants. Deux siècles plus tard, ils tomberont l'un et l'autre sous les coups d'Alexandre le Grand. Pendant ce temps, une bourgade du Latium voit son étoile monter face à ses voisins étrusques. Son empire sera immense et glorieux, mais il finira par s'écrouler laissant l'Europe et les riverains de la Méditerranée en proie aux invasions venues de haute Asie.

À rêver un instant à ce que serait aujourd'hui la puissance de l'Europe si l'Empire romain d'hier avait subsisté jusqu'à nos jours, avec la riche diversité de ses paysages et de ses peuples, avec l'unité politique du système impérial et l'unité linguistique du latin, on a un commencement d'idée de ce que le passé historique représente pour les Chinois d'aujourd'hui : un enracinement dans le temps et l'espace, sans aucun autre équivalent dans l'histoire du monde.

Une civilisation ancestrale

À la naissance de Confucius, la Chine se sait déjà *ancestrale*. Les Chinois de ce VI^e siècle avant l'ère commune savent parfaitement que leur culture remonte à des temps immémoriaux. Décrivant la Chine comme une nation « plus vieille que l'histoire » dans son discours de janvier 1964, prononcé à l'occasion de l'instauration de relations diplomatiques réciproques, le général De Gaulle employait une de ces images saisissantes dont il avait le secret, mais il restait en deçà de la réalité.

Sans avoir besoin de remonter jusqu'aux temps les plus anciens (Teilhard de Chardin découvreur de l'« homme de Pékin », qui vivait il y a 500 000 ans), quelques traits archaïques et spécifiques de la singularité chinoise sont à souligner.

À la différence des autres civilisations nées sur le continent eurasiatique, qui toutes sont le résultat de migrations ou de conquêtes, la civilisation chinoise est la seule qui habite depuis toujours dans le pays où elle est née : le bassin du Fleuve Jaune. Là, les Chinois cultivent les céréales depuis que celles-ci font partie du patrimoine de l'humanité, c'est-à-dire à compter d'aujourd'hui, environ huit à dix mille ans⁴. Les villages préhistoriques, comme Ban Po près de Xi'an, montrent que bien des principes qui, aujourd'hui encore, structurent le mode de penser chinois, y étaient déjà familiers alors qu'aucune forme connue de société n'existait encore sur les bords du Nil, de l'Euphrate ou du Jourdain jusqu'à ce que l'agriculture y apparaisse dans tout le « croissant fertile », favorisant l'apparition de plusieurs civilisations.

L'ancienneté historique des civilisations sumérienne et égyptienne est un point de vue trompeur. Bien sûr l'une et l'autre savaient écrire deux à trois millénaires avant que les Chinois n'inventent l'idéographie. Mais dès les premiers siècles de l'ère

4. Voir à ce sujet : Cyrille Javary, *La Souplesse du dragon*, Albin Michel, 2014.

actuelle, hiéroglyphes et cunéiformes avaient complètement disparu au profit de l'alphabet que les marchands phéniciens avaient inventé et disséminé tout autour de la Méditerranée, quelques centaines d'années auparavant.

Bien plus que la date de sa naissance, ce qui enracine l'ancienneté d'une civilisation, c'est sa continuité sur un même territoire. C'est pour cela que la civilisation chinoise se perçoit elle-même comme un fossile vivant. Fossile parce que ses racines remontent au temps de la préhistoire, vivant parce que les figures légendaires qui l'enracinent dans son sol sont toujours présentes, étonnamment réapparues à l'issue de la période maoïste qui avait cru les éradiquer.

Aussi quand nous verrons Confucius prendre comme exemples les grands héros de l'antiquité chinoise, il n'y a pour lui rien que de très naturel. Mais pour nous qui sommes issus d'une civilisation bien moins ancienne, cinq siècles si l'on considère le monde moderne, un millénaire pour l'occident chrétien, deux si l'on remonte jusqu'à l'Empire romain, cette continuité abasourdit. Et que penser des récentes manifestations de cette permanence du passé ? Que signifie cette montagne près de Zhengzhou érigée en forme du visage de l'Empereur Jaune (qui n'a jamais existé) ou encore de la présence, à l'automne 2014, du Premier ministre de la République populaire de Chine à Qufu, la ville natale de Confucius, pour les cérémonies du 2 566^e anniversaire de la naissance du sage ?

Des Trois Augustes à Yu le Grand

Une caractéristique qui différencie les récits fondateurs de la mythologie chinoise de ceux des autres cultures du continent eurasiatique tient au fait que les figures emblématiques qui s'y trouvent ne sont jamais des figures de dieu(x) créateur(s), mais

des souverains humains dont le rôle est de favoriser le passage progressif de la sauvagerie à la civilisation.

Les plus anciens sont les Trois Augustes (三皇 sān huáng) : Fu Xi, Nu Wa et Shen Nong. Confucius n'en parle pas, ils ont été « inventés » quelques siècles après lui, vers le début de la période impériale quand tout le passé de la Chine a été « reconstruit » pour enraciner dans le long temps la récente fondation de l'organisation impériale.

Après eux, viennent les Cinq Souverains (五帝 wǔ dì), commençant avec l'Empereur Jaune (黃帝 huáng dì) et se terminant avec Yao (堯 (S 尧)⁵ yáo) et Shun (舜 shùn). L'Empereur Jaune, Confucius n'en parle pas non plus, son image a elle aussi été popularisée à l'époque impériale. Cependant, en Chine, le fait de n'avoir jamais existé ne vous empêche nullement d'avoir un tombeau où l'on vous rend hommage. Celui de l'Empereur Jaune est dans la province du Shaanxi et l'on a vu le Premier ministre Wen Jiabao s'y rendre. Son tombeau est aussi évoqué à moins d'une centaine de kilomètres de là, dans le grand hall d'entrée du musée de la Révolution à Yan'an (où, à l'issue de la Longue Marche, se sont réfugiés les survivants de l'Armée Rouge poursuivis par Tchang Kai-Shek). Yao et Shun, en revanche sont nommément cités dans les *Entretiens* (Yao cinq fois et Shun sept fois). Confucius les prend comme exemples de souverains humbles et désintéressés, si peu avides de pouvoir qu'ils étaient toujours prêts à le céder, à quiconque leur paraissait supérieur à eux-mêmes.

À leur suite vient Yu le Grand (大禹 dà yǔ, cité cinq fois dans les *Entretiens*), vénéré pour avoir asséché par un incessant travail de drainage le territoire chinois dévasté par un terrible déluge. Yu le Grand est aussi honoré pour avoir fondé la première *dynastie* chinoise en instituant le principe de la succession héréditaire.

5. Les idéogrammes cités sont d'abord présentés en graphie traditionnelle. Quand il existe une forme simplifiée, celle-ci est donnée entre parenthèses, précédée de la lettre S.

taire. Cette dynastie, les Xia (夏 xià, citée cinq fois), longtemps considérée comme légendaire et maintenant archéologiquement fondée, montre surtout comment les héros mythologiques chinois balisent le passage de la préhistoire à l'histoire dans une continuité enracinée dans son sol.

La dynastie des Shang

À la suite des Xia, viendra la deuxième dynastie, les Shang (商 shāng), qui règnera du xvi^e au xi^e siècle avant notre ère, et qui est remarquable autant pour la magnificence de ses bronzes funéraires que pour l'invention de l'écriture idéographique (vers le xiii^e siècle). Apparus en relation avec les pratiques oraculaires sur omoplates de bovidés puis sur carapaces de tortue, les premiers caractères chinois seront aussi à l'origine des textes du Yi Jing (易 經 (S 经) yì jīng), le grand livre du Yin et du Yang dont la totalité des commentaires officiels seront attribués à Confucius au début de l'empire)⁶. Mentionnée sept fois dans les *Entretiens*, cette dynastie se clôt par le règne d'un tyran d'une telle cruauté qu'il sera renversé par une coalition des peuples vassaux des Shang.

La dynastie des Zhou

Lui succède alors la glorieuse dynastie des Zhou (周 zhōu), citée une douzaine de fois dans les *Entretiens*, qui va marquer l'imaginaire chinois en profondeur. D'abord parce que son règne s'étendra sur près de huit cents ans (de -1050 environ jusqu'à l'instauration de l'empire en -256), ensuite parce que ses héros fondateurs, célébrés par de multiples récits, danses, cérémo-

6. Voir à ce sujet : *Yi Jing, le livre des changements*, traduction par Cyrille Javary, aidé de Pierre Faure pour les commentaires d'attitude, Albin Michel, 2002.

nies d'hommage, etc., – comme en Grèce les personnages de la guerre de Troie –, étaient connus de tous les Chinois, ce qui explique pourquoi on les retrouve à différentes reprises dans les *Entretiens*.

Le plus important d'entre eux, l'ancêtre fondateur, recevra comme nom de culte le titre de « souverain-écriture » (文王 wén wáng, évoqué dans les *Entretiens* 9/5), d'abord parce que c'est à lui que sera attribuée la rédaction des paragraphes les plus anciens des soixante-quatre chapitres du Yi Jing, ensuite parce que cet hommage à l'écriture deviendra l'archétype de la prééminence en Chine du « civil » sur le « militaire ». Primauté que confirme le destin de son fils, le « souverain-guerre » (武王 wǔ wáng, évoqué trois fois dans les *Entretiens*), qui commanda la rébellion contre son suzerain, le tyran Shang qu'il exécutera. Car en Chine, à l'inverse de la Grèce antique, les héros guerriers n'ont pas bonne presse. Cela se voit à la longévité que leur accorde leurs biographies légendaires. Le « souverain-guerre » meurt jeune laissant comme successeur un fils encore enfant. La régence et l'éducation de ce jeune dauphin seront assurées par son oncle Zhou Gong (周公 zhōu gōng), le sage duc des Zhou qui écrira pour l'éducation de son neveu les paragraphes explicatifs des soixante-quatre chapitres du Yi Jing.

Mais leur victoire va poser aux Zhou un grave problème de philosophie politique : comment, parvenus au pouvoir par le pire crime qui soit dans un système féodal, tuer son suzerain, peuvent-ils maintenant exiger loyauté et obéissance de leurs nouveaux vassaux ?

Pour sortir de cette difficile situation, ils vont inventer une théorie politique qui est toujours d'actualité en Chine : le « mandat du ciel » (天命 tiān mìng, cité trois fois dans les *Entretiens*).

Le « mandat du ciel »

L'idée de base de cette théorie est que le ciel, ce régulateur impersonnel de la bonne marche des saisons, « donne mandat » à une famille, c'est-à-dire lui délègue le soin d'organiser son efficace au niveau de la terre de Chine. C'est pour cette raison qu'à partir des Zhou, le souverain chinois sera toujours appelé « fils du ciel » (天子 tiān zǐ) puisqu'il en est le simple administrateur terrestre. Mais qu'un descendant de cette lignée par une attitude dépravée ne remplisse plus la tâche confiée à ses ancêtres, alors le ciel « change le mandat » (革命 gé mìng), c'est-à-dire qu'il le retire au fautif pour le confier à quelque autre prince qui va renverser le mauvais souverain, prouvant par sa victoire que c'est bien à lui que le ciel a maintenant confié le soin d'administrer la terre de Chine.

Trois millénaires plus tard, à la fin du XIX^e siècle, les lettrés chinois traduisant les œuvres de Karl Marx, ont été fort intrigués par le mot « révolution » qui y apparaît plus d'une fois. En fin de compte, pour le traduire en idéogrammes, ils ont tout simplement utilisé la vieille expression : « changement de mandat » dont nous venons de parler.

Que ce binôme 革命 gé mìng, inventé pour justifier l'élimination d'un mauvais souverain soit devenu en chinois contemporain, l'écriture du concept de « révolution » n'est pas anodin. Pour l'esprit européen la « révolution » est un changement de *régime*, pour un esprit chinois, cela n'évoque qu'un changement de personnes dans la continuité d'un régime. Il n'est pas exagéré alors de se poser la question : la Chine a-t-elle vraiment changé de *régime* depuis deux ou trois mille ans ? En tous cas, cela explique comment des penseurs anciens comme Confucius peuvent être aujourd'hui perçus comme parfaitement contemporains.

Parmi les héros fondateurs de la dynastie des Zhou, Confucius vouait une admiration particulière à Zhou Gong, à tel point qu'il dira, un jour de découragement : « *Que je me sens vieux ! Et cela fait si longtemps que Zhou Gong n'est pas venu me visiter en rêve*⁷. » Sans doute est-ce parce qu'il se rêvait lui-même occu-

⁷. Entretien 7/5.

pant une place d'éducateur et de conseiller des princes à l'instar de celle qu'avait tenue Zhou Gong à son époque.

La dynastie des Zhou a instauré une ère de paix et d'ordre qui a duré moins longtemps qu'elle. En particulier parce que la structure féodale mise en place à l'origine s'est émiettée en une mosaïque de fiefs qui, avec le temps, se sont petit à petit affranchis des rapports de vassalité qui les reliaient au pouvoir central. Les principautés vont s'arroger de plus en plus de prérogatives rituelles naguère réservées au seul « fils du ciel ». Par exemple, le chef d'une des trois familles qui usurpaient le pouvoir à Lu, la province natale de Confucius, le seigneur Ji Huanzi, alors que son rang hiérarchique ne l'autorisait lors des cérémonies rituelles à n'aligner que quatre rangs de huit danseurs, osait en aligner huit rangées, privilège réservé au seul souverain⁸.

Pour tout dire, du vivant de Confucius, le système féodal des Zhou n'est déjà plus que l'ombre de lui-même. Étiemble le compare à l'état du royaume de France au x^e siècle : un pouvoir royal faible (les rois fainéants) et moqué par des seigneuries qui ne cessent de guerroyer entre elles⁹.

Mais eu égard au niveau culturel qui régnait en Chine à cette époque, à juste titre nommée « période des royaumes combattants » (戰國 (S 战国) zhàn guó, -475 – -221), il serait plus tentant de la comparer au *quattrocento* italien. Avec un mélange de sauvagerie et de ruses, de raffinement et de cruauté typique des cours de la Renaissance italienne, les principautés chinoises luttaient entre elles pour établir leur hégémonie sur les autres, jusqu'à ce que finalement la plus brutale d'entre elles, l'État de Qin, les dévore toutes, l'une après l'autre, finissant par unifier la Chine et instaurer un empire qui allait durer jusqu'au siècle dernier. Mais ne brûlons pas les étapes.

8. *Entretiens* 3/1.

9. Étiemble, *Confucius de -551 ? à 1985*, Gallimard, 1966 (édition de poche revue et augmentée dans la collection « Folio Essais », 1985).

Les origines de Confucius

Confucius était de noble ascendance, le clan des Kong étant apparenté à l'ancienne dynastie des Shang. Comme le « changement de mandat » n'impliquait pas l'anéantissement du lignage ancestral, les Zhou avaient confié au frère du souverain Shang déchu une petite province : l'État de Song, afin qu'il puisse y poursuivre le culte de ses ancêtres familiaux. C'est là que vivaient les plus lointains parents de Confucius dont il connaissait le nom jusqu'à une dizaine de générations en arrière.

Issu de cette brillante ascendance, le clan des Kong se montrait très respectueux de l'ordre établi. Cependant à l'époque de Confucius, il était ruiné et des luttes intestines avaient obligé ses membres à fuir la province de Song pour aller chercher refuge dans la principauté de Lu où ils ne possédaient pas d'autre statut social que celui de gens instruits. On est en droit de penser que ce décalage entre un passé glorieux et un présent trivial ait contribué à forger chez Confucius cette conviction sur laquelle il allait asseoir son enseignement : la valeur humaine prévaut sur l'origine sociale.

L'État de Lu

L'État de Lu est une petite principauté située au sud-ouest de l'actuelle province du Shandong, cette péninsule qui, à l'autre extrémité du continent eurasien, s'enfonce dans la mer de Chine, comme une sorte de Finistère en miroir. En serré entre deux puissants voisins, l'État de Qi au Nord et l'État de Wu au Sud, le Lu n'a pas une excellente réputation. On peut s'en apercevoir en remarquant que l'idéogramme de son nom 魯 lǔ, est formé par l'association du mot « parler » (言) et du caractère « poisson » (魚), évoquant ceux qui parlent (qui pensent) comme les poissons, ce qui explique sa signification usuelle : stupide, borné, lent d'esprit, rustique, vulgaire !

Pourtant, avant de s'enorgueillir d'être le pays natal de Confucius, l'État de Lu tirait gloire d'abord d'avoir été fondé par Zhou Gong, le sage duc des Zhou, qui deviendra le grand modèle de Confucius et aussi de ce que c'est sur son territoire que se dresse l'imposante silhouette du Mont Tai (泰山 *tài shān*), la plus vénérée des cinq montagnes sacrées de la Chine ancienne.

Kong He, le père de Confucius

Kong He (孔紂), né vers -619, dont le nom « de courtoisie » (celui que l'on employait en public) était Shuliang He (叔梁紂), était un colosse de dix pieds de haut (2,20 mètres) et un militaire, ce qui n'a jamais été très honorifique en Chine (sauf durant la Révolution Culturelle). Mais il était d'une bravoure et d'une force exceptionnelle. Au cours d'un siège, il conduisit une incursion à l'intérieur de la citadelle assiégée, y entrant par une porte qui avait été laissée ouverte. Las, c'était un piège, les assiégés avaient intentionnellement laissé l'accès libre ; à peine le commando fut-il entré dans la place, qu'une lourde herse s'abattit devant la porte, leur barrant la route. Ils auraient été pris au piège si, par la seule force de ses bras, Shuliang He n'avait réussi à soulever la herse, lui permettant ainsi qu'à ses hommes de s'échapper.

En récompense de ses services, il fut nommé gouverneur de la petite ville de Zou (鄒 *zōu*), une sous-préfecture située dans le district de la rivière Si (泗水 *sì shuǐ*), à quelques dizaines de kilomètres de l'actuelle ville de Qufu (曲阜 *qū fù*). Homme admiré et respecté, le seul souci de Shuliang He lui venait de sa famille. Son épouse principale lui avait donné neuf filles. D'une épouse de second rang, il avait eu un fils, mais celui-ci était infirme, boiteux peut-être, en tous cas inapte à la transmission du culte des ancêtres. Le gouverneur se désespérait de voir ainsi s'éteindre la prestigieuse lignée des Kong quand, à

l'âge de soixante-cinq ans, une rencontre inopinée allait faire tourner son destin et par là celui de toute la Chine. L'histoire mérite d'être racontée plus en détail, comme le fait Jean Lévi, en s'appuyant sur le grand savant japonais Shirakawa Shizuka¹⁰.

La rencontre des parents de Confucius

Par un jour de printemps, Yan Zhengzai (顏徵在 yán zhēng zài), la fille d'un chef de quartier de la ville dont Shuliang He était le gouverneur, était allée se promener dans les landes sauvages qui entouraient la cité. Elle avait quinze ou seize ans à peine et était issue de l'ethnie des Yi, un peuple d'origine indigène, assimilé, mais de culture non chinoise. Comme beaucoup de femmes du peuple Yi, Yan Zhengzai était un peu chamane et ce qu'elle allait chercher dans les landes, c'était les plantes avec lesquelles elle composait philtres et remèdes pour le voisinage. Ce jour-là le gouverneur revenait de Qufu, la capitale de l'État de Lu. Voyant le ciel se couvrir de lourds nuages noirs, il décida de quitter la route habituelle pour couper par la lande mais l'orage s'abattit sur lui avec violence. Apercevant une petite hutte, il alla s'y abriter. À l'intérieur, il découvrit Yan Zhengzai qui y avait elle aussi trouvé refuge. Les foudres du ciel les poussèrent l'un vers l'autre, ils s'unirent *sauvagement* dit le texte des *Mémoires Historiques*. « Sauvage » est en effet un des sens courants de l'idéogramme 野 yě, celui qui est employé par l'historien Sima Qian pour qualifier cette union qui bouscule les convenances : non seulement elle a lieu en pleine nature, mais elle concerne des gens de conditions sociales et d'ethnies différentes. Par la suite, quand Confucius commencera à recevoir un culte officiel, le caractère « irrégulier », voire « illicite, inconvenant » – les autres sens de l'idéogramme 野 yě –, sera interprété comme signalant simplement la grande différence d'âge entre les amants (cinquante ans), qui bien qu'officielle-

10. Jean Lévi, *Confucius*, Pygmalion, 2002 (édition de poche dans la collection « Spiritualités vivantes », Albin Michel, 2003).

ment réprouvée, était une entorse encore acceptable. Comme à la suite de cette rencontre, Yan Zhengzai tomba enceinte, le gouverneur lui promit alors que, nonobstant tout ce qui socialement les séparait, si elle mettait au monde un garçon, il l'épouserait officiellement.

Portée par cet espoir, la jeune fille alla souvent prier au mont Ni (尼 ní) une haute colline non loin de la ville de Zou dont le sommet présente la curieuse particularité d'être relevé sur ses bords, ce qui fait qu'en son centre les eaux de pluie s'accumulent, transformant l'endroit en lieu de prédilection pour la gent grenouille. À tel point qu'on disait alentour qu'il y régnait une divinité puissante : le Seigneur Noir, dieu-roi des grenouilles ! Yan Zhengzai alla le prier, lui promettant, s'il lui venait un fils, de lui vouer un culte particulier.

Une naissance légendaire

Un soir, au cours de sa grossesse, Yan Zhengzai vit en rêve cet Esprit des eaux du mont Ni, qui lui disait : « *Votre fils sera un grand sage. Il naîtra dans un mûrier creux.* » Yan Zhengzai s'enquit alors pour savoir si alentour n'existerait pas quelque lieu appelé « mûrier creux ». Elle avait vu juste, au sud de Zou il y avait une grotte qui portait ce nom. « *Parfait, dit-elle, je vais y aller pour accoucher.* » Et les légendes de narrer que durant la nuit où elle accoucha une source d'eau tiède jaillit au fond de la grotte afin de laver le nouveau-né, que deux dragons vinrent monter la garde de chaque côté de l'entrée de la grotte (comme plus tard les chiens-lions à la Cité interdite¹¹) et que cinq vieillards porteurs des essences des Cinq Planètes s'y présentèrent, pendant que des chants célestes se faisaient entendre dans les cieux alentours. Une scène féerique ; remplacez les dragons par des anges, les vieillards par des rois-mages et voilà une sorte de

11. Voir à ce sujet : Cyrille Javary, *Dans la Cité pourpre interdite*, Picquier poche, 2009.

Bethléem chinois. Il n'y manque que Joseph, mais la raison en est cruelle.

Shuliang He, en effet, n'a semble-t-il pas pu honorer sa promesse de mariage avec Yan Zhengzai car il semble bien que sa joie à l'annonce de la naissance d'un descendant mâle fut telle que son vieux cœur n'y résista sans doute pas, et qu'il mourut peu de temps après. L'histoire officielle dit : « quelques années après » mais, suivant Jean Lévi, il y a toutes raisons de penser que ce fut bien plus tôt.

À peine l'enfant fut-il langé qu'on remarqua une étonnante particularité : les bords de son front étaient relevés, donnant à son crâne une forme très inhabituelle, concave en son centre. Mais l'anomalie fut jugée parfaitement appropriée : c'était le Seigneur Noir, dieu du mont Ni, qui avait apposé sa marque sur l'enfant. Aussi reçut-il comme prénom personnel : « colline » (丘 qiū) et comme appellation sociale : Zhongni (仲尼 zhòng ní), littéralement : le puîné (puisque son père avait déjà un fils) du mont Ni (où sa mère avait été prier).

Après le décès du père de Confucius

La mort inopinée du gouverneur Shuliang He allait peser sur le destin de son fils car les épouses en titre, jalouses de la parturition de l'adolescente étrangère, lui interdirent de prendre part aux cérémonies d'enterrement du gouverneur, allant même jusqu'à lui cacher l'emplacement de sa tombe. Il est curieux de remarquer que Confucius, qui fera de la piété filiale et du culte des lignées ancestrales une des bases de son enseignement, non seulement ne connut jamais son père, mais resta longtemps sans même savoir où se trouvait sa tombe qui était celle de toute sa famille depuis que les Kong avaient quitté l'État de Song.

Veuve solitaire, Yan Zhengzai éleva comme elle put son jeune enfant, gagnant vraisemblablement sa vie comme guéris-

seuse, la spécialité des populations non chinoises (non Han) du Shandong. Confucius grandit donc dans une famille qu'on appelle aujourd'hui « monoparentale » et qu'il y a une cinquantaine d'années on aurait dit « élevé par une fille-mère d'assez basse condition sociale » ! Étonnante enfance pour lui qui descendait d'une haute lignée. De plus, n'ayant reçu aucun bien en héritage, toute son existence il fut obligé de travailler pour gagner sa vie. On peut mieux comprendre l'importance de tout cela dans les grandes orientations de sa vie future.

Les dates officielles de Confucius

Confucius est né le 11^e jour du 10^e mois de la 21^e année du règne du duc Xiang, c'est-à-dire le 28 septembre de l'an -551 et il serait mort soixante-douze ans plus tard au printemps de -479. Cependant Simon Leys fait remarquer que « *la précision de ces dates officielles est telle, surtout celle de sa naissance, qu'elles suscitent immédiatement le scepticisme. Mais, ajoute-t-il, comme pour toutes les dates de sa vie, il faut s'en contenter car la science moderne n'a rien de mieux à proposer*¹² ».

Vivre soixante-douze ans, un âge fort avancé pour l'époque, témoigne certes d'un souffle vital personnel puissant, mais aussi d'un grand respect pour la valeur allusive des nombres. La tradition attribuera à Confucius trois mille disciples, parmi lesquels soixante-douze ont mieux compris et mis en pratique son enseignement.

12. Simon Leys in *Les Entretiens de Confucius*, traduit par Pierre Ryckmans, préface d'Étienne, Gallimard, 1987.

Des chiffres symboliques

Ces chiffres, comme tout chiffre dans la tradition chinoise, doivent être pris plus pour leur valeur allusive que quantitative.

Trois, pour des raisons graphiques, est une manière de dire « beaucoup ».

Mille, pauvrement valorisé par exemple par rapport à dix mille, est rattaché à l'idée d'enseignement de base. Le b.a.-ba de l'apprentissage des idéogrammes est un texte appelé le « rouleau en mille caractères » parce qu'il est constitué de mille mots tous différents.

Quant à *soixante-douze*, en tant que produit de six (emblème d'une organisation globale) par douze (emblème des heures du jour, des mois de l'année, des années zodiacales), et en tant que quotient de trois cent soixante (jours de l'année) par cinq (éléments), il est l'emblème d'une confrérie bien organisée¹³.

Confucius ne pouvait pas être, comme Laozi, une ombre évanescence qui naît à quatre-vingt-un ans (*neuf fois neuf*) et qui finalement disparaît sans mourir. Il fallait que les bornes de sa vie soient des marques visibles de ce que la postérité entendait qu'il représente. Ces bornes, Confucius en précisera le déroulé dans un paragraphe des *Entretiens*¹⁴ qui, négligeant son enfance, débute à l'âge de quinze ans, comme nous allons le voir au chapitre suivant.

13. Voir à ce sujet : Cyrille Javary, *L'Esprit des nombres écrits en chinois*, Signatura, 2008, réédition 2011.

14. *Entretiens* 2/4.

DE L'ÉLÈVE SANS MAÎTRE AU PREMIER DES PROFESSEURS

- Confucius se consacre à l'étude
- Confucius devient intendant
- Confucius fonde une famille
- Confucius au service du souverain de Lu
- Confucius porte le deuil de sa mère
- Confucius ouvre son école
- Le temps de l'exil
- Le temps de la reconnaissance
- Le sommet de sa carrière politique
- Confucius doit démissionner
- Confucius devient grand-père
- Les deuils se multiplient dans l'entourage de Confucius
- Confucius s'éteint

De Confucius, Étiemble disait : « *Moins saint que Louis IX, qui perd sa croisade, et moins retors que Louis XI qui gagne la Bourgogne, il y a du Socrate en lui et du Montaigne ; en moins dialecticien que le premier et en moins psychologue que le second*¹⁵. »

Montaigne l'humaniste aurait certainement aimé l'avoir pour ami, quant à Socrate, son quasi contemporain, il partageait avec Confucius « *la conduite et l'expérience morale* », comme le note François Jullien qui ajoute : « *De même que Confucius se tient*

15. Étiemble, *op. cit.*

prudemment à l'écart des spéculations cosmologiques ou religieuses, Socrate est celui qui – selon la formule de Cicéron – va tirer la philosophie de la recherche des secrets cachés de la nature, pour l'appliquer aux devoirs humains de la vie commune¹⁶. »

-536 Confucius se consacre à l'étude

Confucius a maintenant quinze ans et, ainsi qu'il le dit lui-même dans un résumé rythmique des moments clefs de sa vie, il « se consacre à l'étude¹⁷ ». C'est-à-dire qu'il commence l'éducation destinée aux jeunes fils des nobles, les *jun zi* (君子 jūn zǐ, littéralement : enfant 子 zǐ, de prince 君 jūn). Plus tard, reprenant cette appellation féodale, Confucius va en faire un idéal, en lui donnant une signification toute nouvelle.

À l'époque, la formation traditionnelle des jeunes nobles se déclinait en six « arts » groupés par paires : l'écriture idéographique et le calcul arithmétique, pour la maîtrise intellectuelle ; la musique et la danse pour la maîtrise corporelle ; la conduite des chars et le tir à l'arc, pour la maîtrise du couplage entre humain et animal pour le char et entre action et moment pour l'arc.

Des concours d'archerie

À la période féodale, des concours officiels d'archerie avaient lieu tous les cinq ans¹⁸. Ils servaient à revalider les titres de noblesse et se déroulaient en musique. Les participants devaient non seulement toucher le centre de la cible, mais leur flèche devait s'y ficher à un moment précis de la mélodie, témoignant ainsi de la double maîtrise de l'archer à la fois de son tir et aussi du moment de l'impact. On lit toujours cela dans deux idéogrammes. Le premier est le caractère 中 zhōng, qui se retrouve aujourd'hui dans le nom officiel de la Chine 中国 zhōng

16. François Jullien, *Le Détour et l'Accès*, Grasset, 1995.

17. *Entretiens* 2/4.

18. *Entretiens* 3/7 et 3/16.

guó. Représentant à l'origine une flèche fichée au centre d'une cible vue par la tranche, sa signification est : « milieu, juste, parfait ». Le second est l'idéogramme « tirer à l'arc » (射 shè) qui n'est composé ni du mot « arc », ni du verbe « tirer », mais de l'association du signe du corps (身 shēn) et de celui du poulx (寸 cùn) en tant que manifestation du rythme.

Confucius était un bon archer, il est même précisé qu'à la chasse, il ne tirait que les oiseaux en vol, jamais ceux qui étaient posés¹⁹.

Jeune adolescent, Confucius étudie avec ferveur, mais qui fut son maître ? Un érudit de la ville de Zou, une relation de son père décédé (car sa mère n'avait vraisemblablement pas de quoi lui payer un précepteur privé), on l'ignore toujours. Interrogé à ce sujet, un de ses disciples qui avait l'art de la repartie, Zigong le raisonneur*, s'en tire par une pirouette : « *La doctrine de Wen et Wu [les rois-fondateurs de la dynastie des Zhou] n'est jamais tombée dans l'oubli ; les sages en possèdent l'essentiel, les gens ordinaires des détails. On peut donc l'apprendre de tout un chacun*²⁰. » Il faut donc se résigner : de celui que la postérité désignera comme le « premier des professeurs » (先師 (S 师) xiān shī), on ne connaît aucun professeur. Sans doute est-ce là le destin des grands innovateurs et de tous ceux qui inventent une pratique avant eux inconnue. Tel Freud qui ne fut jamais psychanalysé, Confucius qui, comme le fait remarquer Jean Lévi, « *inventera la relation de maître à disciple en la substituant à la relation hiérarchique féodale de suzerain à vassal*²¹ », n'a lui-même jamais été disciple de quiconque.

19. *Entretiens* 7/27.

20. *Entretiens* 19/22.

21. Jean Lévi, *op. cit.*

-534 Confucius devient intendant

Dans la Chine de cette époque, on pensait qu'on est sérieux à dix-sept ans. C'est à cet âge que Confucius reçoit son premier emploi. Comme il sait écrire et calculer, il est chargé des comptes de l'intendance et du bétail dans le domaine d'une riche famille.

C'est vraisemblablement aussi à cette époque qu'en souvenir de son père, le prince de Lu lui offre un char, deux chevaux et un serviteur pour qu'il puisse se rendre à Luoyang la capitale royale afin d'y approfondir sa connaissance des rites (d'autres biographies, moins convaincantes, situent ce voyage seize ans plus tard, vers -518). Malgré l'affaiblissement politique de la dynastie des Zhou, réduisant le domaine royal à un petit territoire autour de la capitale, Luoyang restait un lieu solennel chargé de l'aura des rois fondateurs de la dynastie des Zhou.

C'est là qu'intervient la rencontre entre Confucius et Laozi, l'image tutélaire du taoïsme. Laozi dit-on, (car il y a toutes les chances pour que le personnage lui-même n'ait aucune réalité historique) y occupait alors le poste d'archiviste à la cour royale ce qui expliquerait que le jeune Confucius soit allé lui rendre visite.

Confucius et Laozi

La politesse chinoise prescrit que lorsque qu'on vient vous rendre visite chez vous, vous devez raccompagner votre hôte jusqu'à son domicile ou, s'il est trop loin, au moins jusqu'à son moyen de transport. Coutume qui est toujours vivace en Chine où, par exemple, les clients des salons privés des grands restaurants sont raccompagnés jusqu'à leur véhicule par toute l'équipe du personnel affecté à ce salon.

Laozi raccompagne donc son jeune visiteur jusqu'à son char et, au moment de le quitter, lui aurait dit quelques phrases peu amènes visant directement ce qui allait devenir l'un des fondements de l'éthique confucéenne : « *Tous ces anciens dont vous parlez, leurs os sont tombés en poussière. Abandonnez donc cet air arrogant, vos désirs insatiables, votre mine apprêtée et vos ambitions excessives. Tout cela n'est d'aucun avantage.* »

Voilà qui va durablement sceller la rivalité entre le courant confucéen, légitimiste, au service de l'Empire et le courant taoïste, anarchiste et qui se montrera rétif à toute forme d'organisation sociale jusqu'à ce que, pour contrer l'influence grandissante du bouddhisme, il finisse par s'organiser lui-même en divers mouvements sectaires et religieux.

Bien qu'elle ne soit mentionnée nulle part en dehors des écrits taoïstes, cette entrevue est restée célèbre. Évoquée à cinq reprises dans les écrits de Zhuangzi, le grand continuateur de Laozi, on la voit représentée, dès le début de la dynastie des Han (vers -150) dans les tombeaux de Wuliang (province du Shandong où se trouvait l'État de Lu). Or, dans ces gravures en ronde-bosse, entre Laozi et Confucius, on aperçoit un jeune enfant tenant à la main un jouet formé d'une roue fixée au bout d'un manche. Il s'appelle Xiang Tuo, et c'est une sorte de surdoué qui à plusieurs reprises va « moucher » Confucius.

Confucius et Xiang Tuo

Un jour, alors qu'il est occupé à construire avec des planchettes de bois une citadelle en miniature au beau milieu d'un chemin, voilà que Confucius y passe avec son char. Comme l'enfant continue tranquillement sa construction, Confucius s'arrête et lui demande : « *Pourquoi n'écarter-tu pas ta construction devant mon char ?* » Xiang Tuo lui répond sans sourciller : « *J'ai toujours entendu dire que ce sont les chars qui contournent les villes et non les villes qui s'écartent devant les chars.* » Étonné par la vivacité du garçonnet, Confucius lui propose alors de se promener ensemble pour converser un peu. Ce à quoi Xiang Tuo, raillant par ricochet les principes essentiels qu'enseignera Confucius, répond : « *J'ai dans ma famille un père auguste que je dois servir ; une tendre mère que je dois nourrir ; un sage frère aîné dont je dois suivre les conseils ; un faible frère cadet que je dois instruire ; et un maître éclairé sous la direction duquel j'étudie. Comment trouverais-je le loisir d'aller me promener avec vous ?* »

Dans une autre version, Confucius et Xiang Tuo échangent des devinettes. L'enfant demande : « *Combien y a-t-il d'étoiles dans le ciel ?* » Confucius lui répond : « *C'est trop loin, contentons-nous de ce que nous avons près des yeux.* » Et Xiang Tuo lui rétorque : « *Combien y a-t-il de poils dans vos sourcils ?* »

-533 Confucius fonde une famille

Confucius a dix-huit ans lorsqu'il épouse une demoiselle Jing Guan, dont on ne sait rien à part le fait qu'elle était, comme lui, originaire d'une famille exilée de l'État de Song. Ce seul détail laisse à penser que le mariage tient déjà plus de l'accord entre familles que de l'inclination entre fiancés, habitude qui perdurera jusqu'à fort récemment.

L'année suivante naît un fils qui recevra comme nom social : Kong Boyu et dont l'appellation personnelle sera : Li (carpe) car, à l'occasion de sa naissance, le duc de Lu avait fait porter une carpe comme cadeau de bienvenue. Ce fils vivra longtemps dans la maison de Confucius, mais il semble bien qu'il était déficient mental. C'est en effet ce que suggère ce curieux passage des *Entretiens* où l'on voit Confucius rabrouer son fils adulte en lui demandant : « *As-tu pratiqué le Zhou Nan et le Shao Nan*²² ? » Il s'agit du nom de deux chapitres du *Livre des Odes*, un recueil de poésies anciennes que tout gentilhomme de l'époque se devait de connaître par cœur et dont il était élégant d'émailler ses propos. Confucius, travaillant sur les *Classiques* à la fin de sa vie, aurait sélectionné trois cent cinq poèmes sur les trois mille que ce recueil comptait à l'origine. Les deux chapitres qu'il recommande à son fils comptent l'un onze et l'autre quatorze poèmes, soit vingt-cinq pièces en tout. Mais comme à l'époque de ce dialogue, Confucius n'a pas encore pratiqué cette sélection, vingt-cinq pièces c'est à peine 1 % du recueil original. L'admonestation de Confucius prend alors un tour différent, ce n'est plus celle d'un professeur irrité par la paresse d'un élève, mais celle d'un père souffrant de la déficience de son enfant. Et la conclusion de ce passage : « *Qui n'étudie pas le Zhou Nan et le Shao Nan c'est comme s'il se tenait le visage collé contre un mur* » montre bien un père angoissé par

22. *Entretiens* 17/9.

l'incapacité de sa propre descendance. Ce mur est l'image de ce qui interrompt la transmission. Face à ce fils, impuissant à intégrer, donc à transmettre, la culture classique à la base de son enseignement, Confucius se retrouve dans la position de son propre père, se désolant qu'aucun fils ne soit apte à lui succéder.

-531 Confucius au service du souverain de Lu

Confucius a vingt ans et il étrenne son premier emploi officiel. Le duc Zhao souverain de Lu le nomme vérificateur des poids et mesures sur tous les marchés de la principauté. Il occupera ce poste une dizaine d'années, y puisant la conviction que c'est sur le terrain qu'un serviteur de l'État acquiert le meilleur de ses capacités. Legs de Confucius, ce processus de formation des futurs fonctionnaires de l'État, qui deviendra la norme à partir de l'époque impériale, continue aujourd'hui d'être à l'ordre du jour en Chine avec les « Écoles du Parti » qui, à chaque échelon, installent leurs meilleurs éléments à des postes de responsabilités réelles et de plus en plus importants.

-528 Confucius porte le deuil de sa mère

Confucius a vingt-trois ans lorsque meurt sa mère, âgée seulement de trente-huit ans. Il voudrait qu'elle soit enterrée aux côtés de son père, mais la branche paternelle ne lui a toujours pas indiqué l'emplacement de la tombe familiale. Finalement, émue par l'affliction dont il fait preuve lors du deuil de sa mère, et aussi consciente du fait qu'il est maintenant le seul descendant mâle en mesure de perpétuer les sacrifices rituels du culte aux ancêtres, sa famille l'acceptera dans la lignée et lui indi-

quera l'emplacement du tombeau du défunt gouverneur dans lequel il déposera les restes de sa mère.

Confucius va ensuite porter le deuil de sa mère pendant plus de deux ans. En fait, pendant vingt-sept mois.

Un deuil de vingt-sept mois

La tradition fixait la durée rituelle du deuil parental à vingt-sept mois car c'est la somme des neuf mois de gestation avec les dix-huit mois durant lesquels l'enfant est totalement dépendant de ses parents. L'enfant devenu adulte consacre ainsi au souvenir de ses géniteurs une durée équivalente à celle que ceux-ci lui avaient consacrée lors de sa naissance.

La coutume du deuil parental aura un impact très favorable sur la culture et la création artistique chinoises. Intervenant généralement à l'âge où les lettrés fonctionnaires sont au sommet de leurs talents et de leurs connaissances, comme durant cette période de deuil aucun service officiel n'était exigé d'eux (bien que les émoluments attribués à leur poste continuaient de leur être versés), les mandarins lettrés profitaient de ce temps d'inactivité obligée pour peindre, écrire ou poursuivre des recherches encyclopédiques ou pratiques.

Cette coutume, qui demeurera en vigueur dans la classe lettrée tout au long de l'histoire de la Chine, et qui a considérablement enrichi tout le patrimoine poétique, littéraire, scientifique et pictural chinois, avait pourtant à l'époque de Confucius des détracteurs.

Confucius et Zai Wo, dialogue sur la durée du deuil

Un jour, un disciple nommé Zai Wo, le mauvais garçon du groupe, discute de la durée du deuil parental avec Confucius : « *Près de trois années de deuil pour ses père et mère, c'est bien long. [...] Quand une récolte est finie une nouvelle récolte la remplace. Une année de deuil ce serait bien assez non ?* » Confucius lui répond : « *Après un an, pourrais-tu recommencer d'un cœur léger à manger du*

riz blanc et à te vêtir de soies fines ? » (Les rituels prescrivaient pour la période du deuil une nourriture fruste et une vêtue grossière). Zai Wo répond : « Sans aucune difficulté » ce à quoi Confucius rétorque : « Si tu peux le faire d'un cœur léger, vas-y. Quand une personne honnête est en deuil, les nourritures délicates lui paraissent insipides et il ne prend aucun plaisir à écouter de la musique. Son confort habituel le met mal à l'aise et c'est pourquoi il y renonce. Mais toi si tu peux en jouir d'un cœur léger, vas-y. » Une fois le disciple sorti, Confucius ajoute en le désignant : « Celui-là est vraiment inhumain. Pendant les trois premières années de son existence un enfant ne quitte pas le giron de ses parents. Les trois années de deuil sont une coutume observée partout. On croirait vraiment que cet homme n'a pas joui trois ans durant de l'affection de ses parents²³. »

-521 Confucius ouvre son école

Confucius, qui vient d'avoir trente ans, va alors « se jeter à la mer » (下海 xià hǎi). Apparue dans les années 1980 pour évoquer un fonctionnaire quittant la sécurité de l'emploi garanti à vie pour se lancer dans les périls de l'entreprise privée, cette expression, pour anachronique qu'elle soit, marque bien l'importance du tournant qui est en train de se jouer, à la fois à ce moment de la vie de Confucius et dans l'histoire récente chinoise.

Confucius quitte son poste de vérificateur des poids et mesures pour ouvrir la première école privée du monde : « *J'offre mon enseignement à quiconque me rémunère, ne fut-ce que de quelques lamelles de viande séchée*²⁴. » Le propos semble aujourd'hui anodin, voire trivial, mais à l'époque où il est prononcé, il est difficile d'imaginer proposition plus révolutionnaire. Dans un système féodal, seuls les fils de nobles ont droit à l'instruction. En proposant son enseignement contre rémunération, Confucius brise un

23. *Entretiens* 17/21.

24. *Entretiens* 7/7. Depuis lors, la viande séchée, une des réussites de la cuisine chinoise, est restée le cadeau idéal à faire à un professeur.

tabou et proclame un point de vue novateur : la seule noblesse qui vaut est celle du cœur, pas celle du sang. Non seulement il fonde ainsi ce qu'on appellera plus tard l'humanisme, mais il grave dans le cœur des Chinois cette qualité qu'ils honorent toujours : le respect pour l'étude. Car si la noblesse du sang se reçoit, la noblesse du cœur s'acquiert. C'est une propension ouverte à quiconque se sent poussé par le souci de s'améliorer sans cesse. Ce que Confucius nomme « étudier », n'a rien à voir avec le savoir livresque. Il le dit lui-même sans barguigner : « *Qui mange avec mesure (sans se goinfrer) et ne vit pas uniquement pour le confort ou l'apparat, agit avec zèle et se montre prudent en paroles ; qui cultive la droiture et fréquente ceux qui sont dans la bonne voie afin de rectifier la sienne, celui-là, on peut vraiment dire qu'il aime l'étude*²⁵. »

L'ouverture de l'école de Confucius était totale : « *En fait d'enseignement, disait-il, je ne prône aucune discrimination*²⁶ », et la grande variété de ses disciples en témoigne. Certains étaient très riches (Zigong*), d'autres très pauvres (Yan Hui*) ; certains étaient des intellectuels (Ziyou*) ; certains des bagarreurs (Zilu*), certains étaient de haut lignage (Zhihua*), d'autres des fils de paysans (Zhonggong*). Il a même un jour morigéné ses proches disciples qui avaient barré l'accès à son enseignement à un jeune gamin natif du bourg de Huxiang qui avait la réputation d'être un repaire de brigands : « *Laissez-le venir, ne le repoussez pas. Pourquoi tant de sévérité ? Ce garçon s'est lavé les mains avant de venir, considérons seulement cela et ne tenons pas compte du reste*²⁷. »

Dans son école, seule compte l'ardeur. Il a clairement indiqué son refus de prendre en charge les élèves qui étaient incapables de développer par eux-mêmes ce qu'il enseignait : « *Je n'éclaire*

25. *Entretiens* 1/14.

26. *Entretiens* 15/39.

27. *Entretiens* 7/29.

que les enthousiastes, je n'ouvre ma porte qu'à ceux qui trépignent d'apprendre. Je ne guide que ceux qui brûlent de s'exprimer et ne m'engage qu'auprès de ceux qui ont des choses à dire. Mais si après que j'ai soulevé un angle de la question, l'élève n'est pas capable d'en déduire les trois autres, je ne lui répète pas la leçon²⁸. »

Enfin, posant l'exigence morale au premier rang, Confucius va faire éclore une nouvelle classe sociale qui longtemps n'existera nulle part ailleurs qu'en Chine, un groupe aussi qualifié du point de vue moral que professionnel : la classe des « lettrés » qui administrera la Chine durant toute la durée de l'empire, même aux périodes cruciales de désunion politique.

-517 Le temps de l'exil

Quatre ans à peine après l'ouverture de son école, à cause de troubles politiques dans le pays de Lu, Confucius est contraint de partir pour un premier exil qui va durer deux ans. Lorsqu'il revient à Lu, les intrigues politiques sont telles qu'il sera *persona non grata* pendant plus d'une dizaine d'années. Il va mettre à profit cette période de retrait pour former des disciples et commencer à réviser les textes anciens qui deviendront les « Classiques ». Il connaît donc bien les aléas du pouvoir et sait de quoi il en retourne quand il dit : « *Dans un pays où règne la voie [道 dào, ici dans le sens de : bon gouvernement], se montrer ; dans un pays où ne règne pas la voie, se cacher²⁹. »*

28. *Entretiens* 7/8.

29. *Entretiens* 7/13.

-501 Le temps de la reconnaissance

Confucius voit enfin, à cinquante ans, la reconnaissance sociale de ses talents politiques. Le duc Ding, succédant à son frère à la tête de l'État de Lu, le nomme gouverneur de la ville de Zhongdou. Pour l'esprit chinois, férù de symbolique chiffrée, l'événement est normal puisque cinquante est l'emblème d'un achèvement.

La légende confucéenne donnera de son gouvernorat l'image d'un véritable âge d'or. On disait par exemple qu'à Zhongdou personne ne ramassait une bourse tombée par terre dans la rue ! Que les marchands de cadenas faisaient faillite, car plus personne ne verrouillait sa porte.

Un an plus tard, devant ces spectaculaires résultats, le duc Ding demande à Confucius si la méthode de gouvernement, qui avait si bien réussi à Zhongdou, pouvait être appliquée avec le même succès à l'ensemble du pays. On retrouve ici un trait caractéristique de la gouvernance à la chinoise. Au lieu de décréter de grandes réformes qu'on applique d'un seul coup à l'ensemble du pays, on essaye d'abord dans un coin ; si ça marche, alors on généralise à plus large échelle.

Une méthode de réformes qui perdure

Vingt-cinq siècles plus tard, Deng Xiaoping n'a pas procédé différemment, lorsque revenu au pouvoir à peine deux ans après la mort de Mao et la fin de la Révolution Culturelle, il demande à Zhao Ziyang, son Premier ministre de « *décollectiviser le Sichuan* », sa province natale. L'opération ayant réussi (la production agricole qui stagnait depuis dix ans avait augmenté de 50 % en un an), il lui demande alors d'étendre à la Chine toute entière le processus de démantèlement des « communes populaires ». Ensuite, ce pas franchi, Deng va continuer, lançant à partir des années 1980 les zones économiques spéciales, des régions particulières où la législation socialiste ne s'appliquait pas et où les entreprises bénéficiaient d'énormes avantages. La première d'entre elles sera située à Shenzhen, qui présente le double avantage d'être à la fois à côté de Hong-Kong (ce qui est bon pour les investissements) et en même temps fort loin de Pékin (ce qui est bon pour le pouvoir au cas où l'expérience échouerait).

Confucius ayant répondu positivement à la demande du duc Ding, il entre au gouvernement de l'État de Lu comme ministre des Travaux publics.

Cette année-là, une entrevue diplomatique avec le souverain de Qi, ce dangereux et puissant voisin qui menaçait l'État de Lu, se tiendra au lieu-dit Jiagu. Confucius, en faisant échouer le piège tendu par le souverain de Qi (il démasquera des tueurs déguisés en danseurs) y démontrera ses talents d'homme d'État.

-500 le sommet de sa carrière politique

Quatre ans plus tard, à cinquante-quatre ans, il est nommé ministre de la Justice de Lu et l'année suivante, conseiller personnel du duc. À ce poste, il montrera une grande fermeté, par exemple en réclamant l'exécution d'un grand officier noble qui jetait le désordre dans le gouvernement.

Bien entendu, l'hagiographie confucéenne va surenchérir sur les effets immédiatement positifs de la nomination de Confucius. Sima Qian, par exemple, raconte sans sourciller qu'il ne s'était pas passé trois mois que « *les marchands d'agneaux et de porcs ne faussaient plus les prix ; que les étrangers venant des quatre points cardinaux n'avaient pas à recourir aux tribunaux, car on les traitait comme s'ils avaient été dans leur propre pays, etc.*³⁰ »

L'idyllique description de l'historiographe se termine cependant par une touche qui n'annonce pas que du bien pour les femmes chinoises : « *Dans les rues, les hommes et les femmes se tenaient séparés dans leurs cheminements.* » On voit poindre ici une misogynie qui, déjà en germe à l'époque de Confucius, deviendra étouffante à l'époque des Han et reviendra cycli-

30. Sima Qian, *Mémoires Historiques*.

quement, jusqu'à nos jours, peser cruellement sur le destin des femmes chinoises.

Ironie de l'histoire, c'est justement la sensualité et l'attrait pour les jolies femmes qui va finalement briser l'action bienfaisante de Confucius sur son pays natal.

-497 Confucius doit démissionner

Au royaume de Qi, après l'échec du piège de l'entrevue de Jiagu, on était très préoccupé par l'ascendant de Confucius sur le duc Ding. Les stratèges de Qi ont alors ourdi une nouvelle ruse jouant sur le point faible du souverain de Lu : son goût immodéré pour les jolies femmes et les chevaux magnifiques.

Soi-disant comme gage de ses intentions pacifiques, le prince de Qi envoya en cadeau au duc Ding soixante-douze chevaux de belle race et quatre-vingt-une danseuses de magnifique prestance. L'effet du stratagème ne tarda pas : délaissant toutes les affaires d'État, le duc Ding ne quittait plus ses appartements que pour ses haras. Outré par un comportement si éloigné de celui d'un souverain digne de ce nom, Confucius manifesta sa réprobation de la seule manière possible en Chine : en démissionnant de son poste³¹.

Est-ce à cette occasion qu'il prononça la phrase (qui apparaît deux fois dans les *Entretiens*): « *Je n'ai jamais rencontré personne qui aimât la vertu autant que le sexe*³² » ? On ne sait pas, mais ce n'est pas la seule fois que ses difficiles rapports avec les femmes vont lui causer du tort comme nous le verrons bientôt.

Confucius quitte à nouveau son pays natal. Comme après lui Descartes et Voltaire, il va à la recherche d'un prince qui

31. C'est la dialectique décrite par l'hexagramme 47 du Yi Jing « Épuisement ». Voir à ce sujet *Yi Jing, le livre des changements*, *op. cit.*

32. *Entretiens* 9/18 et 15/13.

voudrait bien lui donner la possibilité de mettre en pratique, en vrai grandeur, les idées qu'il enseigne. Recommence alors pour lui et les fidèles qui l'accompagnent une errance qui, cette fois, va durer une quinzaine d'années.

Ces voyages seront l'occasion de nombreuses anecdotes, péripéties, événements, rencontres qui remplissent à loisir certains paragraphes des *Entretiens* et encore plus ceux des ouvrages hagiographiques quand sa doctrine deviendra morale d'État. L'épisode de la veuve et du tigre en est un exemple parmi les plus connus.

La veuve et le tigre

En chemin, Confucius et sa troupe entendent un jour les gémissements d'une femme pleurant auprès d'une tombe le décès de son fils qui, après son mari, avait été dévoré par le tigre habitant les montagnes des alentours. Plein de compassion, Confucius demande à la veuve éplorée : « *Pourquoi est-ce que vous ne changez pas de pays ?* » Celle-ci lui répond alors : « *Ici le gouvernement est bon et les impôts pas trop élevés !* » Alors, Confucius se retourne vers ses disciples et dit : « *Voyez, un mauvais gouvernement est plus féroce qu'un tigre.* »

Confucius et la princesse Nan Zi

Au cours de ses pérégrinations, Confucius, invité par le duc Ling souverain de la principauté de Wei, un petit État à l'ouest de Lu, va résider quelque temps dans cette principauté. L'épouse du duc Ling, la princesse Nan Zi (« Dame du Sud »), aussi célèbre pour sa beauté que pour sa dépravation (la rumeur courait qu'elle se livrait à l'inceste avec son fils), exprima le désir de rencontrer Confucius. Après quelques hésitations, il déféra à l'invitation et se rendit au palais. L'entrevue eut lieu selon les règles, dans une pièce séparée par un rideau qui cachait la princesse à la vue du visiteur. Après avoir été introduit, Confucius se prosterna le premier, la princesse lui répondit en se pros-

ternant à son tour, geste qui, disent les textes, firent tinter les pendeloques de jade disposées sur sa coiffure. À la suite de cette scène, d'une sensualité toute chinoise, Confucius et la princesse eurent une discussion dont malheureusement il n'existe nulle trace.

Mais dès qu'il s'en fut retourné, Confucius essuya la critique de son disciple impétueux Zilu* le bretteur, indigné que son maître ait pu accepter une entrevue avec une femme de si mauvaise réputation. Dûment rapportée dans les *Entretiens*³³, cette scène souligne, en creux, le degré d'intimité que Confucius entretenait avec ses disciples. Il est vrai que Zilu, parce qu'il était presque du même âge et qu'il le suivait depuis si longtemps était bien le seul à pouvoir oser morigéner son maître. Confucius est pris dans une délicate contradiction. D'un côté, il était habituel à l'époque qu'un visiteur de marque (et Confucius n'était pas entré au royaume de Wei comme un proscrit ou un fuyard, mais comme un ancien ministre) réponde à une invitation de l'épouse du souverain du lieu. De l'autre, la réputation de la Dame du Sud ne plaidait pas en sa faveur. En réponse aux critiques de Zilu, Confucius ne sut que répéter : « *Si j'ai mal agi, que le ciel me rejette, que le ciel me rejette*³⁴ », défense embarrassée mais qui, à y bien regarder, est une manière de ne pas se justifier.

Confucius et le gouverneur Shen Zhuliang

Quelques années plus tard, Confucius va séjourner dans la ville de She, dont le gouverneur, Shen Zhuliang, était un personnage ambigu. Il avait une certaine réputation de sagesse, mais s'étant arrogé le titre de duc auquel il n'avait pas droit, il ne se conduisait pas en gentilhomme. Et voilà qu'il demande abruptement à Confucius : « *Qu'est-ce qu'un bon gouvernement ?* » La

33. *Entretiens* 6/29.

34. *Entretiens* 6/28.

réponse de Confucius sera prudente dans sa forme, le gouverneur est un homme puissant et sa question n'est pas que théorique, et en même temps tout à fait représentative d'un point de vue chinois : « *Quand les proches approuvent et que les distants s'approchent*³⁵. » Au lieu de définir directement un bon gouvernement, Confucius le définit par ses effets. Et il complète sa réponse en quittant la ville de She. La prudence n'est pas la seule raison de ce départ, il vient en effet de recevoir l'annonce que le prince de Jin, un grand État à l'ouest du Fleuve Jaune, l'appelle à son service pour lui confier le poste de Premier ministre. Confucius va pouvoir enfin appliquer ses idées politiques en vraie grandeur et montrer au monde leur efficacité.

Confucius face à son échec

Avec ses disciples installés sur la berge, il voit une barque qui traverse le fleuve. De loin, on distingue mal que le drapeau qu'elle porte est en berne. Le canot accoste, un officier s'approche et demande : « *Êtes-vous Confucius du pays de Lu ?* – *Oui.* – *Eh bien, j'ai un message pour vous : le prince de Jin est mort et son fils ne désire pas vous recevoir.* » Et sans ajouter un autre mot, il tourne les talons et rembarque. Confucius, qui a maintenant soixante-sept ans – ce qui est très vieux pour l'époque –, vient de réaliser qu'il est un raté, que jamais il ne pourra réaliser le rêve de sa vie. Assis en demi-cercle derrière lui, les disciples qui ont compris la situation, restent silencieux, on n'entend que le bruissement de l'eau qui s'écoule en contrebas.

Et voilà que, brusquement, Confucius se relève, se tourne vers eux et leur dit d'une voix forte : « *Comme ce fleuve, toujours aller de l'avant, jour et nuit* », ajoutant : « *Allez en route nous rentrons à la maison, mes élèves m'attendent*³⁶. »

35. *Entretiens* 13/16.

36. *Entretiens* 9/17, la dernière phrase n'est pas dans le texte, mais elle cadre avec la situation.

Renonçant à chercher une charge officielle, il vient de décider de consacrer l'énergie qui lui reste à vivre à enseigner et à préciser les notions qui lui tiennent à cœur. Pour cela, il accueille une nouvelle génération de jeunes disciples qui ont tous entre vingt et trente ans et qui seront formés par les anciens disciples, ceux de la première génération. C'est pour cette raison que dans les *Entretiens* se trouvent tant de citations directement attribuées à des disciples, sans référence à Confucius. Ils sont devenus des transmetteurs et le Lunyu un enseignement collectif et non l'œuvre d'un seul penseur. Confucius va utiliser le temps qu'il lui reste pour corriger et mettre en ordre le *Livre des Odes*, le *Livre des Documents*, le *Classique des Changements* et les *Printemps et Automnes*.

-483 Confucius devient grand-père

L'année suivante, Confucius voit naître son unique petit-fils Kong Ji (孔伋), courtoisement nommé Zisi (子思 zǐ sī), parfois honoré par le titre de « maître ». Comme l'enfant n'a que deux ans à la mort de son grand-père, Confucius ne saura jamais le rôle essentiel que ce petit-fils tiendra dans la transmission de son enseignement. C'est à lui en effet que sera attribué « l'Invariable Milieu » (aussi appelé « Régulation ordinaire » 中庸 zhōng yōng), un texte qui sera appris par cœur par toutes les générations de lettrés du début à la fin de l'empire. Formé par maître Zeng*, Zisi prendra à la mort de ce dernier (en -436) la direction de l'école fondée par son grand-père qu'il tiendra jusqu'à sa mort à l'âge de quatre-vingt-deux ans. À sa suite, les directeurs de cette école vont se succéder de père en fils.

-480 Les deuils se multiplient dans l'entourage de Confucius

L'année -480 sera endeuillée par la mort de son fidèle Zilu* puis par celle de son malheureux fils et quelques mois plus tard par celle de Yan Hui* son disciple favori, à peine âgé de trente-deux ans. Yan Hui qui est cité une vingtaine de fois dans les *Entretiens*, toujours loué pour son ardeur, son talent, son intelligence et sa modestie, était celui sur lequel Confucius comptait pour poursuivre son enseignement après lui. Il manifesta un tel chagrin à l'annonce de sa disparition que les disciples l'en ont blâmé³⁷.

Voilà qu'au grand soir de sa vie, quasiment au même âge que son père, Confucius se retrouve dans la même situation : sans descendance, ni familiale ni spirituelle. Pourtant, il n'en tirera pas d'amertume. Il le dit lui-même dans la dernière phrase du premier paragraphe du premier chapitre des *Entretiens* : « *Rester méconnu des gens et ne point s'en irriter, n'est-ce pas digne d'un homme de bien ?* »

Jusqu'au bout il gardera ce regard ironique envers lui-même, alliant malice et humour, un trait de son caractère trop souvent occulté. Ne disait-il pas à l'âge de soixante-dix ans, à la fin de ce résumé rythmique des moments-clefs de sa vie commencée à l'âge de quinze ans : « *À soixante-dix ans, je peux maintenant suivre toutes les inclinations de mon cœur sans enfreindre aucune règle*³⁸. » De cette dernière phrase, les disciples, et surtout la postérité, ont voulu voir la profession de foi d'un sage conscient d'être parvenu au plus haut degré de la sagesse. N'est-ce pas plutôt le sourire d'un vieil homme dont maintenant les désirs ne peuvent plus prêter à conséquences. Et comme l'ajoute avec

37. *Entretiens* 11/10.

38. *Entretiens* 2/4.

malice Jean Lévi : sagesse si l'on veut, mais sagesse imposée par l'âge qui, autant que l'étude, a calmé ses appétits³⁹.

-479 Confucius s'éteint

Au printemps de l'année -479, Confucius s'éteint paisiblement à l'âge de soixante-douze ans. Ses disciples l'enterrent au nord de Qufu, sous un simple tumulus de terre couvert d'herbe vivace. En -402 Zisi sera le premier descendant direct à être enterré à côté de lui dans ce qui deviendra un endroit extraordinaire, la « forêt des Kong » que nous allons visiter au chapitre suivant.

39. Jean Lévi, *op. cit.*

VISAGE ET TOMBEAU DE CONFUCIUS

- Les portraits de Confucius
- La « forêt des Kong »

Les portraits de Confucius

À quoi pouvait ressembler le visage de Confucius ? Impossible de répondre à cette question, aucun portrait exécuté de son vivant ne nous est parvenu. Tous ceux que l'on voit aujourd'hui sont des représentations *a posteriori*, aussi réalistes et fidèles que les portraits que nous avons de Jésus ou de Bouddha.

L'historien Sima Qian offre bien dans ses *Mémoires Historiques* une description de Confucius, mais l'apparence du maître y tient surtout de la représentation des canons idéologiques et numérolologiques de l'époque. Pourtant l'historien note d'abord que Confucius mesurait plus de deux mètres. Le fait est plausible, son père était crédité d'une grande taille et l'on trouve parmi certaines statues en terre cuite de l'armée spectrale qui garde le tombeau de Qin Shi Huangdi à Xi'an des soldats qui ont cette taille. Le reste, comme nous allons le voir, est plus symbolique.

Portrait physique

« Son visage comportait cinq saillies. » Selon la physiognomonie de l'époque, c'était une particularité du meilleur augure, puisqu'elle soulignait, la mystérieuse homothétie par laquelle

le visage de Confucius coïncidait avec l'aspect sous lequel les Chinois d'alors se figuraient la terre de Chine : une grande plaine centrale stabilisée (il y a des tremblements de terre en Chine) aux cinq orientes par des pics majestueux. Et Confucius, qui est né à l'ombre du plus vénéré d'entre eux, le Tai Shan, entretenait avec la montagne un rapport très particulier, dont témoignent les tribulations de sa naissance évoquées par ses noms « colline » et « cadet (du mont) Ni ». Sima Qian ensuite détaille les saillies de son visage ce qui produit une figure surprenante : « *Ses yeux étaient saillants, son nez était proéminent avec de larges narines, il avait une pomme d'Adam accusée, des oreilles plates et des incisives supérieures écartées l'une de l'autre et proéminentes.* »

En orthodontie, l'écartement des incisives s'appelle un diastème, mais son nom le plus courant en Occident (depuis Aristote qui le mentionne déjà) est « dents du bonheur » ou « dents de la chance ». Ce détail, surprenant chez un homme généralement perçu comme austère, sera scrupuleusement reproduit dans les portraits imaginés au cours des dynasties. Pourquoi ? Parce que l'esprit chinois postule que le visible témoigne de l'invisible et que dans l'incarnation de chacun toutes les particularités corporelles font écho à des spécificités psychologiques. De même qu'il aurait été inimaginable de représenter Mao sans sa verrue sur le menton (elle est située à un point du visage associé, dans la physiognomonie chinoise, à une grande force vitale), les incisives de Confucius s'allongeant vers l'extérieur sont le témoignage naturel de la propension du maître à être porté vers les autres.

Un autre détail en revanche qui n'apparaît que dans les représentations les plus récentes (et pour cela les plus souvent reproduites) et reflète les préjugés des époques ultérieures, ce sont ses ongles longs. À partir du ^{xvi}^e siècle, les ongles longs sont devenus le stéréotype du mandarin décadent, désœuvré et méprisant envers ceux qui travaillent, ce qui est un véritable déni de

la réalité de Confucius qui, tout au long de son existence, a travaillé pour gagner sa vie.

Bien sûr sa condition sociale ne fut pas toujours misérable ; employé d'une grande famille, on lui fournira chevaux et serviteurs pour ses voyages ; conseiller du prince, il aura résidence, serviteurs et écurie, mais il gardera de ses années de dénuement un sentiment de compassion envers les pauvres qui n'était pas courant à l'époque pour un fils de noble. Un jour, à Zisi* le pur, un de ses disciples qui lui servait d'intendant, Confucius avait donné neuf cent mesures de grains. Comme ce dernier les refusait, Confucius lui avait dit : « *Prends-les, comme cela tu pourras en donner à tes voisins et aux gens des villages alentour*⁴⁰. »

Portrait moral

Heureusement, mieux que les images frelatées des dynasties réactionnaires, nous disposons d'un document unique : un portrait de Confucius par lui-même. Portrait moral s'entend, mais si saisissant que l'histoire mérite d'être contée.

Le silence de Zilu

Un jour, Shen Zhuliang, le gouverneur de la ville de She que nous avons déjà rencontré, reçoit Zilu* le bretteur impétueux, et lui demande de lui parler de son maître⁴¹. Quelle fut alors la réponse de Zilu ? Le silence !

Incroyable ! Zilu, le plus ancien disciple de Confucius, à la question du gouverneur, reste bouche close, ce qui n'était ni poli, ni prudent – Confucius recommandait bien à ses élèves : « *Devant un supérieur, ne pas parler quand on vous le demande c'est de l'impolitesse*⁴². » C'était surtout incompréhensible. L'hagiographie ultérieure, pour sauver la face de Zilu, dira qu'il s'est tu parce que « *Confucius est trop grand pour être enfermé dans une simple description* ».

40. *Entretiens* 6/5.

41. *Entretiens* 7/19.

42. *Entretiens* 16/6.

Mais répondre ainsi c'est verser dans le culte de la personnalité et confondre l'enseignement avec l'enseignant.

La réponse silencieuse de Zilu ayant été par la suite rapportée à Confucius (on peut imaginer par quelque disciple peu bienveillant), ce dernier fait venir à lui Zilu et, sans lui faire le moindre reproche, lui dit simplement : « *Quand le gouverneur t'a interrogé, pourquoi ne lui as-tu pas répondu : "Confucius, est un homme dont l'ardeur d'apprendre, l'enthousiasme pour l'étude peut lui faire oublier de manger et qui dans sa joie de réussir [sous-entendu : à agir avec justesse] en arrive à oublier l'inquiétude, même à l'âge où l'on sent la vieillesse approcher"*⁴³ ? »

Il y a plus d'un enseignement à tirer de cette description. D'abord en remarquant que si Zilu ne répond pas c'est justement parce qu'il avait appris de Confucius qu'il ne faut jamais juger les autres, ni en bien ni en mal. Ensuite, comme le fait François Jullien, en soulignant que le plus remarquable de cet autoportrait est que Confucius ne parle pas de lui, mais seulement de ce qui l'anime. Il se résume lui-même à un double mouvement : la recherche, si ardente qu'il en oublie même de se nourrir, et la joie d'y parfois parvenir, si intense qu'il en oublie même de vieillir, ajoutant que « *l'objet, ni de la quête, ni du bonheur ne sont précisés. Qu'il ne s'agit pas d'un savoir ou même d'un objet. [...] Le maître ne se décrit pas comme détenteur de sagesse ou de connaissances, il se résume à son désir de s'améliorer sans cesse*⁴⁴. »

Il ne faut pas y voir une suspecte modestie chinoise, simplement le fait que cette tension vaut plus à ses yeux qu'un quelconque résultat qui ne saurait être que temporaire. C'est dans ce continuel désir d'aller toujours de l'avant, comme les fleuves, que Confucius nous montre où trouver en nous-même une joie véritable.

Dans le rythme binaire auquel il se résume, le premier temps est celui de l'étude, la recherche, si ardente qu'il peut même en oublier de manger. Le fait est quasiment extravagant pour les

43. *Entretiens* 7/19.

44. François Jullien, *op. cit.*

Chinois, seul peuple au monde à avoir un proverbe disant : « *La nourriture est aussi importante que le ciel* » (民以食為天 mín yǐ shí wéi tiān). La grève de la faim des étudiants rassemblés place Tian An Men au printemps 1989 est certainement une des choses qui ont le plus frappé à l'époque car c'était la première fois que ce mode de revendication était utilisé en Chine.

Le deuxième temps est celui de la joie d'être parvenu à un résultat, joie qui fait oublier toute inquiétude, même celle de vieillir, puisqu'elle témoigne que le « moteur moral » est toujours en pleine activité. Point n'est besoin alors que soit précisé l'objet de la quête, ou celui du bonheur. Il ne s'agit ni d'une connaissance, ni d'une doctrine qui puisse être définie en soi. Seule compte l'alternance rythmique de ces deux moments.

Mais entendons-nous bien, oubli de manger, oui, mais pas refus ascétique de se nourrir ; oubli des soucis, oui, mais tout en restant préoccupé des problèmes du monde. La logique d'enthousiasme et de dépassement dans laquelle est emportée l'existence, toute désireuse de s'élever, en vient même à faire oublier, sourire en coin du maître, sa limite naturelle la vieillesse qui vient, mais qui du coup, alors importe moins.

Et en y regardant de plus haut, ne pourrait-on pas aller jusqu'à dire que cet autoportrait de Confucius pourrait tout aussi bien s'appliquer à la Chine elle-même ? N'est-ce pas dans ce constant renouvellement d'elle-même qu'elle tire sa permanence ? Après tout, son livre-maître n'est-il pas le Yi Jing, le grand livre du Yin et du Yang qui souligne dans ses *Commentaires Canoniques* (les « Dix Ailes », attribués en bloc à Confucius) qu'à l'image de la ronde des saisons, la seule pérennité réside dans le changement ?

À partir des Han, l'officialisation de l'idéologie confucéenne par le pouvoir impérial va contribuer à figer l'image de Confucius, transformant le maître vivant en un pédant solennel et pompeux, perclus de mornes stéréotypes. À tel point que la fraîcheur vivifiante de certaines de ses réponses rapportées dans

les *Entretiens* va fort embarrasser les commentateurs ultérieurs. En voici un exemple avec ce passage qui relate une des plus longues discussions du maître avec quelques disciples.

Discussion à loisir

Un jour que Zilu* le bretteur impétueux, Zheng Dian le musicien, Ran Qiu (Ziyou*) l'habile diplomate et Gongxi Chi (Zhihua*) le maître de l'étiquette étaient tous les quatre assis autour de Confucius, celui-ci leur dit : « *Oubliez un instant que je suis votre aîné. Vous demeurez dans la vie privée⁴⁵ et vous avez souvent le sentiment que le monde ne reconnaît pas vos mérites ; mais si vous aviez l'occasion de déployer vos talents, que feriez-vous ?* »

Zilu répond d'un élan : « *Donnez-moi un État pas trop petit, coincé entre des voisins puissants, envahis par des armées ennemies et ravagé par la famine ; je prendrais le pouvoir et en trois ans je ranimerais le moral de la population et je remettrais le pays sur pied.* »

Le maître sourit : « *Et toi Ran Qiu ?* »

Il répond : « *Donnez-moi un domaine de soixante ou soixante-dix lieues. Je prendrais les choses en main, et en trois ans j'assurerais la prospérité des habitants. Mais pour ce qui est de leur développement spirituel par les rites et la musique, là, bien sûr, il faudrait un vrai sage.*

— *Gongxi Chi, et toi ?*

— *Sans dire que j'en serais capable, je souhaiterais ceci : dans les cérémonies du temple ancestral, à l'occasion d'une rencontre diplomatique, par exemple, portant chasuble et barrette, j'aimerais pouvoir jouer le rôle d'un modeste auxiliaire.*

— *Et toi Dian ?* » Zheng Dian, qui jusque-là jouait de la cithare en sourdine, pince une dernière note, dépose son instrument, se redresse et dit : « *Mon choix est bien différent de ceux de mes condisciples. Après ces beaux discours, je crains qu'il ne paraisse incongru.* »

Le maître dit : « *Pas de souci ! Il s'agit simplement pour chacun de confier les souhaits de son cœur.* »

Zheng Dian dit alors : « *Vers la fin du printemps, en tunique légère, j'aimerais, avec cinq ou six jeunes hommes et six ou sept jeunes garçons, aller me baigner*

45. « Demeurer dans la vie privée », c'est-à-dire « être chez soi » (et non dans une résidence officielle), est une expression traditionnelle signifiant que l'on n'a aucun poste de fonctionnaire, ce qui, pour les lettrés de l'école de Confucius, signifie abruptement « être au chômage ».

dans la rivière Yi ; ensuite nous irions sentir la brise sur la terrasse des Danses pour la Pluie puis on rentrerait tous ensemble en chantant ».

Le maître pousse un soupir et s'exclame : « *Je suis avec toi.* »

Spontanée, la réponse de Confucius (que l'on pourrait aussi bien rendre par : « je suis d'accord », « je t'approuve », « je te comprends ») est apparemment paradoxale, tant le souhait de Zheng Dian paraît discordant par rapport à ceux de ses disciples. Et pourquoi Confucius soupire-t-il ? Voyons d'abord la suite du passage.

Confucius s'explique

Les trois premiers disciples prennent congé mais Zheng Dian s'attarde. Il demande : « *Que pensez-vous de leurs souhaits à tous les trois ?* »

Le maître dit : « *Chacun a simplement parlé selon son cœur.* »

L'autre reprend : « *Maître pourquoi avez-vous souri aux paroles de Zilu ?*

— *On gouverne un pays par les rites. Il tient un langage de fier-à-bras, c'est pourquoi j'ai souri. Quant à Ran Qiu, ce qu'il avait en tête, en fait, n'était-ce pas un véritable État ? Bien sûr : où aurait-on jamais vu un territoire de soixante à soixante-dix lieues, qui ne fut un véritable État ? Et Gongxi Chi, ne rêvait-il pas d'un gouvernement, lui aussi ? Une rencontre diplomatique dans un temple ancestral : de quoi pourrait-il s'agir, sinon d'une affaire d'État ? Et si Gongxi Chi ne devait y remplir qu'une fonction d'acolyte, qui donc pourrait y jouer le premier rôle⁴⁶ ?* »

La présence de Gongxi Chi, né en -509, conduit à penser que cette scène a vraisemblablement eu lieu vers -484, lorsque Confucius est de retour à Lu. Il a alors près de soixante-dix ans, Zilu soixante et un ans, Ran Qiu trente-huit ans, Gongxi Chi vingt-cinq ans et Zheng Dian quarante et un (ou quarante-six) ans. Sauf Zilu, tous pourraient être ses fils, ce qui explique la mention préliminaire : « *Oubliez un instant que je suis votre aîné.* » L'âge des participants apporte une autre précision : ce

46. *Entretiens* 11/26.

sont des hommes faits, à l'école de Confucius depuis longtemps, et pourtant ils sont inemployés.

Fidèle à son tempérament, Zilu propose un programme plein d'allant et de fureur qui amène Confucius à sourire. Ran Qiu, toujours plus pondéré, propose un plan plus pacifique. Il n'y a plus d'ennemis ni de famine juste une recherche de bien-être. Confucius n'a pas souri à sa proposition, tout comme à celle de Gongxi Chi le passionné de rituels et d'étiquette et qui ne rêve que d'assister en tant que modeste auxiliaire (après tout il n'a que vingt-cinq ans) à une rencontre solennelle entre grands du monde d'alors.

Durant tout le temps de ces échanges, Zheng Dian jouait de son instrument. La musique dans cette scène n'est pas mentionnée pour indiquer une ambiance « décontractée », mais pour souligner l'unisson entre Zheng Dian et Confucius. La musique qui intervient à plusieurs reprises dans les *Entretiens* est pour l'esprit chinois l'emblème d'une entente harmonieuse, entre époux comme entre amis, c'est un élément invisible qui relie et qui procure de la joie.

Zheng Dian ne quitte pas la pièce avec les trois premiers, il « s'attarde » et poursuit la discussion, sans doute pour que nous puissions mieux comprendre la signification de ce qui s'est passé.

À sa première question, fidèle à son principe de ne pas juger les gens, Confucius répond d'une manière neutre, ce qui oblige Zheng Dian à lui demander pourquoi il a répondu au souhait de Zilu par un sourire. Simplement pour que, sans le blesser, il puisse comprendre que son projet est impossible à réaliser, parce que trop volontariste. Le dire directement à Zilu aurait été aussi indélicat qu'inefficace. Zilu, qui fréquente Confucius depuis une quarantaine d'années, devrait quand même avoir assimilé la suprématie des rites pour galvaniser un peuple. Le sourire de Confucius, tout comme son soupir, ne sont pas des

reproches, mais des indications qui doivent, comme un ressort, armer la réflexion du disciple.

La manière dont ensuite Zheng Dian commente les projets des deux autres est aussi une manière délicate de demander à Confucius pourquoi il n'a pas souri à leur énoncé. La glose traditionnelle dit que c'est parce qu'ils sont plus modestes. Cependant le long soupir poussé par Confucius à la suite de la réponse de Zheng Dian est là pour exprimer une certaine forme de déception du maître devant l'inadaptation des désirs de ses élèves par contraste avec l'adéquation à la situation de celui de Zheng Dian. Ce qu'y apprécie Confucius c'est que son choix n'est pas abstrait ou rêvé comme celui des trois autres, il est marqué dans le temps « *vers la fin du printemps* » ; il est rituel « *en tunique légère* », le vêtement est celui qui convient à la saison ; il est en accord avec le lieu, la rivière Yi n'est pas loin et elle accompagne l'histoire de Confucius en amont comme en aval⁴⁷ ; il est en accord avec le passage des générations et l'enseignement, tous les compagnons dont parle Zheng Dian pourraient être ses enfants (les caractères employés le précisent, les « jeunes hommes » ont l'âge de porter le bonnet viril, à partir de vingt ans, et les « jeunes garçons » entre quinze et vingt ans) ce qui n'est pas sans signification dans la mesure où Zheng Dian qui n'apparaît que dans ce seul paragraphe des *Entretiens* est surtout connu pour avoir été le père de maître Zeng*, l'un des deux seuls disciples à recevoir le même titre (« maître ») habituellement réservé à Confucius.

Enfin, et ce n'est pas là le moins important, le souhait de Zheng Dian évoque aussi l'accord avec les courants subtils de la nature (sur la terrasse des *Danses pour la Pluie* avaient lieu des cérémonies chamaniques pour éviter la sécheresse) et le vent qu'il

47. La Yi (沂河 yí hé) se jette dans la rivière Si (泗水 sì shuǐ) qui arrose la ville de Zou dont Shuliang He, le père de Confucius était gouverneur. Par ailleurs, sur la stèle qui orne la tombe de Zisi, le petit-fils de Confucius enterré près de lui, il est écrit : « *le cont-nuateur du pays de (la rivière) Yi* » : 沂國述 yí guó shù.

propose de « sentir » est, comme la musique, un autre élément invisible très présent dans la symbolique chinoise⁴⁸. Enfin, le projet de Zheng Dian se termine par un retour ponctué de déclamations chantées qui fait ici écho à la cithare dont il jouait en sourdine.

Confucius au quotidien

Sous l'apparent désordre que présente le texte des *Entretiens*, on devine parfois que la structuration de la vingtaine de ses chapitres doit relever de ce goût pour la symbolique numérique dont l'esprit chinois ne cesse de se rassasier. Il se trouve en tous cas qu'au beau milieu de l'ouvrage, le dixième chapitre semble spécialement consacré à la description de la vie quotidienne de Confucius, sa gestuelle, ses vêtements, ses manières, sa table. Certains détails sont aujourd'hui vieillis, mais d'autres, particulièrement les manifestations de politesse, restent toujours d'actualité en Chine. On y lit par exemple : « *Il saluait les mains jointes à droite et à gauche ceux qui étaient en fonction*⁴⁹. » Ce geste est toujours actuel, particulièrement employé par qui se trouve en situation d'être applaudi par une foule, par exemple de spectateurs. Applaudir qui vous applaudit est une manière, toute dialectique, de remercier ceux qui sont en train de vous remercier.

Ses vêtements

On lit plus loin : « *Ses vêtements, devant comme derrière, n'avaient pas un seul pli*⁵⁰. » Moins banale qu'il n'y paraît, on retrouve dans cette notation ce côté propre qu'affectionnent les Chinois et surtout les Chinoises. Pourquoi ? Parce que les vêtements

48. Cf. *Entretiens* 9/18 dont il sera question dans le chapitre 7.

49. *Entretiens* 10/3.

50. *Ibid.*

que l'on offre au regard des autres sont non une manière de se distinguer du groupe, mais un hommage célébrant l'entourage.

La politesse

Plus loin encore dans le même paragraphe, est écrit : « *L'invité ne se retournera plus*⁵¹. » Les Chinois, qui vivent depuis toujours dans un pays surpeuplé, savent bien que la politesse est l'art du vivre ensemble. À son départ, l'invité se doit de se retourner plusieurs fois pour saluer en remerciant son hôte qui alors devait lui rendre son salut en le raccompagnant. Raccompagner son invité est toujours une marque de civilité fort appréciée, à laquelle il est poli de répondre en priant son hôte d'« épargner ses pas » (留步 liú bù). Mais comme à chaque salut devait correspondre, par réciprocité, une contre-salutation, le savoir-faire rituel convient ici pour apprécier le moment où ce jeu d'écho s'arrête, lorsque « *l'hôte ne se retournera plus* ». Simplement, ses principes, communs à toutes les civilisations, ont depuis longtemps en Chine été portés à un degré de raffinement tel qu'ils nous semblent, à nous Occidentaux, exagérés, voire hypocrites. Pourtant, ils restent toujours présents et prégnants dans la Chine actuelle.

Ses manières de table

Un long paragraphe de ce même chapitre est consacré à ce que mangeait (ou ne mangeait pas) Confucius. On y mesure combien diffère l'appréciation chinoise d'avec celle que nous portons sur les penseurs occidentaux. Dans son appartement de la rue Rollin, Descartes nous assure qu'il *était* parce qu'il *pensait*, mais nulle part il ne nous dit ce qu'il pressentait quand il mangeait. Montaigne non plus, et Platon encore moins. Quant à Socrate la seule chose dont on est sûr qu'il l'ait ingurgité est le poison qui le tuera.

51. *Ibid.*

Rien de si morbide avec Confucius. Le paragraphe de ce dixième chapitre, qui s'intéresse à ce qu'il mange et à la manière dont il le mange, est entièrement construit avec des phrases négatives. Plutôt que ce qui était servi à sa table, on y détaille ce qu'il ne mangeait pas, avec des conseils qui n'ont rien perdu de leur pertinence. Par exemple : « *Si le riz était gâté, la viande ou le poisson avarié et avec une mauvaise odeur, il n'en mangeait pas* » ; « *Si le plat n'était pas approprié (en heure dans la journée ou en saison dans l'année) il n'en mangeait pas* » ; « *Il ne mangeait pas la charcuterie du marché* », parce qu'il ne savait pas ce qu'il y avait dedans ; il ne mangeait que la charcuterie cuisinée dans sa maison ; « *Si la viande était gâté ou la découpe incorrecte, il n'en mangeait pas* » ; « *Il ne mangeait jamais plus de viande que de riz.* » Qui pourrait trouver à redire à tout cela ? Et pour ceux qui semblent trouver à cette table en harmonie avec les règles et les saisons un côté un peu trop austère, que la dernière phrase du paragraphe les rassure : « *En ce qui concerne le vin, la quantité n'était pas limitée, tant qu'il ne se troublait pas* » (le verbe pouvant s'appliquer au vin, comme au buveur).

Bien sûr quand on lit : « *Il ne conversait pas en mangeant, il ne parlait pas au lit*⁵² », on reste perplexe, en tout cas en ce qui concerne la première phrase. Surtout quand on connaît l'extraordinaire brouhaha qui règne dans les restaurants chinois. Sans doute cela est-il une marque de la jovialité naturelle du peuple chinois qui maintenant peut s'exprimer au grand jour. Cependant, on trouve aussi un souvenir de cette considération du repas pour ce qu'il est et non un long moment de convivialité comme on a tendance à le vivre en Europe. Il n'est nullement impoli quand on invite un ami chinois à dîner dans un bon restaurant de le voir s'en aller à peine le dernier plat servi.

52. *Entretiens* 10/8.

La « forêt des Kong »

À sa mort, les disciples vont enterrer leur maître dans un domaine situé à quelques kilomètres au nord de la ville de Qufu, sous un simple tumulus de terre recouvert d'herbe, sans aucune marque décorative extérieure. Ce tombeau existe toujours, mais aujourd'hui devant le tumulus se dressent deux grandes stèles l'une derrière l'autre. Elles ont été érigées à l'époque des Song (XI^e-XIII^e siècles, l'époque du « néoconfucianisme » un important mouvement philosophique dont il sera question dans la partie suivante), la première par un empereur qui voulait que tous sachent qu'il était venu jusqu'ici pour honorer Confucius, la seconde dans le même but auquel s'ajoutait le dessein de masquer la première aux yeux de chacun.

Un lieu de sépulture

Si le tombeau du sage n'a guère changé depuis qu'il y repose, alentour en revanche le paysage est devenu une véritable forêt. D'abord parce que, dit-on, les disciples ont planté autour du tumulus des dizaines d'arbres, thuyas, genévriers, pins, acacias, ramenés de toutes les provinces de Chine. Ensuite parce qu'à la mort de Zisi, petit-fils de Confucius et premier directeur de l'école confucéenne, il a été collégalement décidé d'installer sa tombe à côté de celle du maître. Par la suite, on installa non loin celle de son descendant direct, l'arrière-arrière-petit-fils de Confucius, avec autour de lui son épouse et tous les membres de sa famille. Et ainsi de suite, de générations en générations, sans la moindre interruption jusqu'à nos jours, jusqu'à la soixante-seizième génération. C'est pour cela que rapidement l'endroit a pris le nom de « forêt (de la famille) des Kong » (孔林 kǒng lín), « forêt » étant aussi à prendre dans son sens figuré : multitude.

Un cimetière vivant

S'étendant aujourd'hui sur plus de deux cents hectares, c'est le plus vaste et le plus ancien cimetière privé du monde. Dans un incroyable enchevêtrement de tumulus, de statues, de stèles commémoratives, d'autels votifs en pierre, rayonnant autour de la tombe de Confucius et globalement regroupés selon les dynasties de l'histoire chinoise, on y compte deux cent mille tombes, dont cent trente mille portent distinctement Kong comme nom de famille. Pourquoi presque le tiers des tombes portent-elles un nom différent ? Tout simplement parce qu'il s'agit des épouses des descendants du maître et que depuis toujours en Chine, les épouses gardent toute leur vie le nom que leur a transmis leur père.

La généalogie des descendants directs de Confucius qui, on s'en doute, est tenue avec grand soin, comptait en 1937 cinq cent soixante mille noms. Cependant, un nouveau recensement, réalisé en 2009, et qui, pour la première fois – signe des temps –, faisait figurer les femmes sur l'arbre généalogique familial, présentait trois millions de noms de descendants du sage de Qufu. La forêt des Kong à Qufu est un endroit magique, un havre de paix et de vie. On n'y ressent rien de la tristesse désolée des cimetières d'Europe où l'alignement des tombes rapprochant des gens qui dans leur vie n'avaient rien en commun choque les Chinois. Ici la mort est vaincue par la force vitale de la continuité familiale. Nulle part ailleurs dans le monde, aucune lignée, fut-elle royale ou impériale, ne peut se targuer d'une telle continuité ininterrompue sur soixante-dix-sept générations, qui n'a d'égal que l'enracinement de la Chine entière dans son sol et dans son histoire.

Un lieu de naissance

Le texte des *Entretiens*, qui lui aussi accompagne la Chine des millénaires, est également né depuis cette forêt unique. Autour du tumulus de leur maître en effet, les disciples entretiendront le grand deuil de trois ans que l'on doit à la mort de ses parents.

Les plus zélés d'entre eux s'y construisant même une cabane juste à côté pour mieux veiller leur maître.

Ensuite, ils partiront sillonner toute la Chine d'alors, allant interroger toutes les personnes qui avaient rencontré leur maître et particulièrement les disciples des disciples directs.

Et c'est ainsi que, par recoupements continuels, se constituera le texte des *Entretiens*. C'est aussi pourquoi l'ouvrage comporte beaucoup de citations qui ne sont pas des paroles du maître mais d'autres personnages.

Et puis quand furent construites les premières lignes de chemin de fer en Chine au XIX^e siècle, la ligne nord-sud : Pékin-Shanghai et la ligne est-ouest : Qingdao-Xi'an, on s'aperçut qu'elles allaient se croiser à Qufu. Alors, il fut décidé que chacun des deux tronçons feraient, à l'approche de Qufu, une large boucle pour ne se croiser qu'à Yanjiu, une gare distante d'une vingtaine de kilomètres du Qufu, pour ne pas troubler le sommeil du maître.

Mais l'histoire moderne allait se charger de bousculer cette tradition et nous verrons dans la partie suivante ce qu'il est advenu, au XX^e siècle, de Kong Decheng, le soixante dix-septième descendant en ligne directe de Confucius.

PARTIE 2

DE CONFUCIUS AU CONFUCIANISME

LA NAISSANCE DU CONFUCIANISME

- *Les Entretiens*
- Les grands thèmes de la pensée de Confucius
- Les autres courants de pensée

Nous avons laissé les disciples autour de la tombe de leur maître, pratiquant le grand deuil de trois ans dû à la mort de ses parents.

Ce délai écoulé, ils ne resteront pas inertes. Ils vont parcourir les royaumes chinois, à la recherche de toutes les personnes qui ont été en contact avec Confucius pour leur poser à chacune d'entre elles, les mêmes trois questions :

- « De quoi vous souvenez-vous de ce que notre maître vous ait dit ? »
- « À votre avis qu'est-ce que cela signifie ? »
- « D'autres nous ont dit que notre maître avait dit ceci, cela, etc. Pensez-vous que ces phrases soient exactes ? Et si c'est le cas, à votre avis, quelle est leur signification ? »

Les Entretiens

Un récit relaté par plusieurs générations

Il faut bien entendu rester très prudent face à ce genre de récit plus édifiant qu'historique, reconstituant *a posteriori* la genèse d'un texte fondateur. La seule chose tout à fait certaine est que

Confucius, s'il a beaucoup compilé l'héritage écrit déjà très important de son temps, n'a jamais rien signé de sa main, à l'instar de Socrate son quasi contemporain. Ce qui fait dire à François Jullien : « *La sagesse jaillissait encore de la fraîcheur de l'entretien et ne naissait pas encore couchée dans les livres*⁵³. » Sauf qu'à l'inverse de Socrate, dont nous n'avons accès à l'enseignement qu'au travers des écrits de Platon et de Xénophon, avec Confucius, un livre, les *Entretiens* nous permet d'entrer en contact directement avec les paroles du maître, presque comme si nous étions assis sur les nattes de son école.

Cependant, nous ne disposons d'aucune indication sur la manière dont l'enseignement oral du maître est devenu un écrit. La seule indication, ô combien furtive, d'une transcription directe de ses mots rapporte qu'un jour le disciple Zizhang*, le formaliste assidu, ayant interrogé Confucius sur la manière d'agir, ce dernier lui aurait répondu : « *Ayez des paroles empreintes de sincérité et de loyauté. Et des actions empreintes de sérieux et de déférence. Ainsi même chez les Man [les barbares non chinois qui habitaient au sud de la Chine] ou chez les Mo [les barbares non chinois qui habitaient au nord-est de la Chine] votre action prédominera.* » Et le passage se conclut en indiquant que Zizhang « *écrit (書 (S 书) shū) cela sur sa ceinture de cérémonie (afin de ne jamais l'oublier)*⁵⁴ ». Signalant cette unique mention d'une inscription des paroles de Confucius, Béatrice L'Haridon, ne peut s'empêcher d'ajouter avec humour que le livre de Confucius n'est pourtant pas le résultat des ceintures de ses disciples mises bout à bout⁵⁵. Pourtant, à la lecture des *Entretiens* l'impression d'un puzzle prévaut, tant la cohérence formelle semble mise de côté. Il faut donc en conclure que l'ouvrage qui nous a été transmis est le résultat d'une construction étalée sur plusieurs générations. Ce qui ne retire rien à son authenticité, car il ne faut pas sous-

53. François Jullien, *op. cit.*

54. *Entretiens* 15/6.

55. *Le Point*, hors-série n° 12, Confucius le vrai maître de la Chine, juin-juillet 2012.

estimer la puissance de la mémoire humaine en ces temps sans appareils ni papier.

Tel qu'il se présente aujourd'hui, le texte des *Entretiens* forme un tout petit livre : une édition complète peut tenir dans une boîte d'allumettes. Mais les Chinois aiment bien les livres de petite taille avec lesquels on peut avoir fort à penser et à agir. Il compte en tout une dizaine de milliers d'idéogrammes (on en met trois mille dans une page de quotidien), répartis en vingt chapitres qui se présentent comme des notes d'élèves prises de façon désordonnées et, présentées telles quelles ou comme les « *cut up* », ces compositions littéraires aléatoires que prisait aux États-Unis dans les années 1950 William Burroughs et les poètes de la *beat generation*.

Leur réception en Occident

Hegel, le grand Hegel, n'apprécia pas du tout les *Entretiens*. Il n'y trouvait, dit-il, aucune « construction », aucun « système philosophique » digne de ce nom. Et il avait tout à fait raison, on n'y trouve en effet rien de ce qu'en Occident on appelle une « construction » philosophique ; aucune architecture d'idée, aucun système complet d'explication du monde ; aucune tentative pour tenter de résoudre des questions métaphysiques, comme ce qui se passe après la mort ? On y trouve en revanche beaucoup de réponses aux questions que se pose toute personne essayant de mener une vie droite. Et aussi d'excellents conseils aidant à mieux vivre en bonne entente, entre êtres humains, objectif qui, on en conviendra, est autant d'actualité aujourd'hui qu'il y a vingt-cinq siècles et pour lequel, les grandes architectures intellectuelles comme celles construites par Hegel ou Kant, manquent parfois d'efficacité.

« La pierre angulaire de la plus ancienne civilisation vivante »

Des *Entretiens*, le grand sinologue belge Pierre Ryckmans (1935-2014) disait que « *dans toute l'histoire du monde, nul livre n'a exercé durant une plus longue période une plus profonde influence sur un plus grand nombre de gens* », ajoutant aussi qu'il reste « *la pierre angulaire de la plus ancienne civilisation vivante de notre planète*⁵⁶ ».

Ayant également inspiré tous les peuples d'Asie orientale, il n'est pas exagéré de dire qu'aucun texte au monde n'a été autant lu, commenté, appris par cœur par autant de gens sur terre. Si la Bible, est certainement le livre qui a été le plus traduit au monde, cela ne dit rien de ses lecteurs. Pour ce qui est des *Entretiens*, il faut prendre en compte la *pondération* chinoise ; dès que l'on multiplie les millions de lettrés par les vingt-deux centaines d'années de l'empire durant lesquelles ce texte était le pivot de la culture toute entière, l'assertion de Pierre Ryckmans devient parfaitement justifiée.

Premières traductions

Répandu depuis les Han dans toute la sphère culturelle chinoise, le texte des *Entretiens* a mis bien longtemps avant d'être connu en Occident. Sa toute première traduction, rédigée en latin par Philippe Couplet remonte à 1687. Elle porte comme titre : *Sermones ratiocinantium*, qui signifiait à l'époque : « Entretiens des rationalistes », d'où subsiste son titre le plus courant : *Entretiens*, parfois remplacée par *Analectes*, un mot savant, du grec *analektos* qui signifie « ce qui est recueilli », apparu au XIX^e siècle pour désigner des anthologies érudites.

56. Pierre Ryckmans (Simon Leys), *Les Entretiens de Confucius*, Gallimard, 1987. Éd. de poche 2011, introduction.

Les dialogues de Confucius

Le titre original Lunyu (論語 (S 论语) lún yǔ) combine deux idéogrammes, qui, lorsqu'ils sont utilisés indépendamment, signifient pour le premier : « examiner, discuter, choisir » (論 (S 论) lún), et pour le second : « paroles, propos, dire, s'entretenir » (語 (S 语) yǔ). Ensemble, ils forment un binôme dont la signification courante « choix de propos » rend mieux compte de l'ouvrage. En effet, parmi les cinq cent seize paragraphes qui le composent, seulement un quart sont des dialogues (le plus souvent réduits à la forme : un disciple interroge à propos de tel sujet, le maître répond) et plus de la moitié, de simples déclarations. Ces paragraphes sont regroupés en chapitres, chacun nommés à la chinoise, c'est-à-dire par les premiers idéogrammes de leur premier paragraphe. Souvent négligé dans les traductions occidentales, ce titrage (ainsi que son explication) est un des grands mérites de la traduction de la Pléiade⁵⁷.

Cependant, il faut reconnaître que, si certains chapitres présentent une réelle cohérence interne, d'autres beaucoup moins. C'est pourtant dans cet état que ce texte fondateur sera fixé par la dynastie des Han (206 avant l'ère commune, 212 après) et transmis tel quel jusqu'à nos jours. Ce qui oblige à admettre, quoi que nous puissions en penser aujourd'hui, que tout ce qui nous y surprend – désordre, incertitudes, lacunes, répétitions, etc. – a été, pendant deux mille ans, jugé philosophiquement important et pédagogiquement justifié.

Les grands thèmes de la pensée de Confucius

« Pédagogiquement justifié » voilà qui n'était pas du tout l'avis de Hegel. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, le maître de l'idéalisme allemand présente Confucius comme une sorte de sous-Cicéron « *qu'il aurait mieux valu, pour la réputation du*

57. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » 2009.

plus renommé des philosophes chinois, qu'on ne l'eut point traduit », dit-il avec une pointe de fiel. Bien que teinté du mépris colonialiste qui au XIX^e siècle va supplanter l'admiration du Siècle des lumières pour la méritocratie des examens impériaux, le jugement d'Hegel est juste sur un fait : les *Entretiens* ne sont pas un ouvrage philosophique au sens qu'en Occident, depuis les anciens Grecs, on donne à ce mot.

Philosophe, sage ou saint ?

Puisque « philosophe » ne convient pas pour Confucius, le titre de « sage » lui correspondrait-il mieux ? Si l'on évoque un personnage qui en toutes circonstances fait montre d'une attitude irréprochable, alors c'est un « saint » dont on parle et Confucius qui au cours de sa vie s'est souvent laissé emporter par la colère ou par la déception, et qui maintes fois s'est trompé dans son évaluation de la situation ou de ses conséquences, ne mérite pas ce titre. Mais si on désigne quelqu'un qui, tant bien que mal, tente de diffuser autour de lui un climat de bienveillance abaissant le niveau d'agressivité et élevant le niveau de droiture, alors oui, le titre de sage lui convient.

Confucius en effet n'enseigne aucune théorie, il propose juste une manière de vivre, entre humains, de façon plus humaine. Sa visée est strictement horizontale. Jamais elle ne se hausse en direction des essences célestes, jamais elle ne penche vers les ténèbres infernales. La transcendance, comme la métaphysique, ce qui se passe après la mort, tout cela sont, à son avis, des domaines sans réponses tant que nous serons vivants ; seul lui importe les conséquences pratiques de ces questions dans la vie de tous les jours. Il faut voir là moins la manifestation d'un agnosticisme militant qu'une conséquence naturelle de la particularité chinoise.

Agricole et sédentaire, cultivant les céréales depuis que celles-ci font partie du patrimoine de l'humanité, c'est-à-dire au bas mot huit à dix mille ans, la civilisation chinoise habite depuis toujours le pays où elle habite maintenant. C'est pour cela qu'à la

différence de toutes les autres civilisations nées sur le continent eurasiatique, l'idée d'un Dieu créateur lui a été depuis longtemps tellement étrangère, qu'aujourd'hui encore sa langue ne possède toujours pas un mot qui y corresponde.

Quand vous habitez depuis très longtemps au même endroit, la question de l'origine des choses, de la création du monde, perd son acuité au profit de l'immanence perpétuelle et cyclique de la ronde des saisons.

Et puis, de cet enracinement dans les temps néolithiques, sans solution de continuité, l'esprit chinois a conservé une étonnante acuité dans la perception des flux invisibles, en particulier ceux qui animent et parcourent les lieux comme les êtres vivants. Et ils en ont tiré des réalités tout à fait opératives, telles l'acupuncture et la géomancie.

Un style particulier

Les propos de Confucius ne sont pas insipides, ils sont incitatifs. Interrogé sur une question précise Confucius ne donne pas la solution ; il répond par un propos volontairement décalé dans le but d'enclencher une réflexion personnelle chez son interlocuteur.

Un exemple de cette manière d'enseigner par « induction » apparaît en creux dans cet échange entre Confucius et Zigong*, le disciple raisonneur qui lui avait un jour demandé : « Que pensez-vous de : pauvre sans servilité, riche sans arrogance ? » Confucius lui avait répondu : « C'est déjà bien, mais mieux serait : pauvre et joyeux, riche et poli. » Zigong, ayant compris pourquoi Confucius préférait une formulation positive, lui proposa en retour une citation du Canon des Poèmes : « Tailler, puis limer ; sculpter puis polir », en terminant par cette question : « N'est-ce pas là ce que vous voulez dire ? ». Confucius, ayant compris que Zigong l'avait bien suivi, s'exclama joyeusement :

« Ah ! Zigong, on t'enseigne une chose et tu es capable d'en déduire toi-même le reste⁵⁸. »

Confucius n'enseigne pas un catéchisme, il apprend à réfléchir par soi-même ; il apprend à ses élèves à trouver, en leur for intérieur, l'attitude appropriée même dans des circonstances inédites. Confucius n'explique pas, il incite. Au lieu de clore la question, ses réponses ouvrent un chemin. « *Le propos confucéen partage avec la maxime telle que la pratique, par exemple, La Rochefoucauld, le choix de la "brièveté", choix qui tend à rendre plus actif l'esprit de l'auditeur ou du lecteur. [...] Sa parole laisse d'autant plus à penser, qu'elle commence seulement à dire*⁵⁹. » Et Rémi Mathieu de renchérir en citant Confucius lui-même : « Étudier, c'est avancer, ce n'est pas atteindre », à l'unisson avec Jean Lévi qui souligne qu'« à celui qui l'écoute, l'apparente vacuité des propos de Confucius est source de perplexité, perplexité qui appelle la réflexion. »

L'apprendre

L'usage traditionnel chinois de titrer les chapitres d'un ouvrage classique par leurs premiers mots du texte, met dans le cas des *Entretiens* particulièrement en lumière le premier mot du premier paragraphe du premier chapitre : « étudier », ou mieux « apprendre » (學 (S 学), xué). Voilà posé d'emblée l'axiome fondateur de la pensée de Confucius : originellement ni bon ni mauvais, l'être humain est fondamentalement perfectible. La mesure de la qualité humaine d'une personne se lit à son désir de s'améliorer.

Ce n'est pas le moins du monde par hasard que « l'apprendre » a été placé à la proue des *Entretiens*. L'ouvrage, dit Anne Cheng, « ne s'ouvre pas sur un quelconque endoctrinement mais sur la réso-

58. *Entretiens* 1/15.

59. François Jullien, *op. cit.*

lution d'apprendre prise par celui qui s'engage sur le chemin de l'existence. Plus qu'une démarche intellectuelle, c'est à une expérience de vie à laquelle Confucius nous convie. » Ajoutant d'ailleurs qu'il n'y a « aucune coupure entre la vie de l'esprit et celle du corps, entre théorie et pratique, le processus de pensée et de connaissance engageant la totalité de la personne. L'apprendre est une expérience qui se pratique quotidiennement, qui se partage avec autrui et qui est source de joie en elle-même et pour elle-même⁶⁰. »

L'idéogramme qui écrit l'idée d'« apprendre », 學 xué, éclaire cela. Sa forme traditionnelle associe deux éléments : au-dessus (réduit à trois traits dans la forme moderne simplifiée 学) la représentation de deux mains () manipulant les tiges d'achillée avec lesquelles on consulte le Yi Jing, le grand livre du Yin et du Yang, en tant que « manuel d'aide à la prise de décision ». Le nom de ces tiges (爻 yáo) deviendra par la suite celui des lignes redoublées (yin) ou continues (yang) dont l'assemblage sur six niveaux construit les hexagrammes du Yi Jing⁶¹, cet ouvrage fondateur que Confucius est réputé avoir étudié avec tant d'ardeur qu'il en usa trois rouleaux. La partie inférieure de ce caractère représente un enfant (子) sous une sorte de cloche (宀). L'agrégation de ces deux images fait surgir l'idée d'apprendre comme ce qui permet de soulever le couvercle qui nous isole, afin d'augmenter notre niveau de bonne intelligence avec le monde extérieur au moyen d'une pratique efficace. Étudier n'est pas bûcher ; il n'y a rien de livresque ici, même si, dans l'école de Confucius, la connaissance des textes anciens constitue une part de l'étude, cela n'est qu'une aide permettant d'affiner le discernement afin de discriminer l'attitude juste et celle qui est inappropriée. Étudier est un apprentissage, pas une fin en soi.

60. Anne Cheng, *Entretiens de Confucius*, Seuil, 1981, introduction.

61. Voir à ce sujet : Cyrille Javary, *Le Yi Jing*, « Lexio Poche », Cerf, 2014, réédition de l'ouvrage paru en 1989 dans la collection Bref.

Or pour l'esprit chinois, qu'il s'agisse de l'apprentissage d'une technique physique (qi gong, judo, etc.), d'un art (musique, calligraphie, etc.), ou d'une juste conduite, l'apprentissage suit toujours le même cours. Rémi Mathieu le dit bien : « *Apprendre (en chinois), c'est apprendre à faire*⁶². » Or, le premier de tous les apprendre, c'est l'écriture et cela se fait en recopiant inlassablement les idéogrammes. On apprend d'abord par imitation, ensuite par répétition, de manière à ce que, finalement, ce qui était extérieur à soi au départ, devienne, au final, partie intégrante de soi-même. Quiconque a vu un maître de Tai Ji Quan exécuter la suite des mouvements qui composent une « forme » n'y voit rien que de tout à fait naturel. Ce n'est que lorsqu'on cherche à l'imiter qu'on s'aperçoit qu'il s'agit du résultat d'un long travail préalable⁶³.

L'apprentissage des enseignements de Confucius ne dépare point de ce processus. Zhu Xi, un philosophe du XII^e siècle dont nous reparlerons, fait remarquer que les propos de Confucius, à première lecture, paraissent « fades », nous dirions aujourd'hui « banals ». Il est sûr que les mots des *Entretiens* n'ont point l'étrangeté dont certains penseurs occidentaux habillent leur vocabulaire afin de mieux souligner la novation de leurs constructions intellectuelles. Zhu Xi poursuit en disant que les phrases de Confucius sont comme le thé : pour être savourées elles doivent « infuser ».

L'amitié

Si l'« apprendre », ouvre le premier paragraphe des *Entretiens*, l'« amitié » apparaît dès la seconde phrase de ce paragraphe initial. Le lien entre amis tient en Chine une importance d'une ampleur méconnue en Occident, parce que, dans le cadre

62. Rémi Mathieu, *Confucius l'invention de l'humanisme chinois*, Médicis Entrelacs, 2006.

63. Voir à ce sujet, J. F. Billeter, *Un paradigme*, Allia, 2012.

strictement hiérarchisé des cinq relations sociales définies par Confucius, c'est la seule qui soit horizontale et qui puisse être choisie. Une grande partie des poèmes classiques décrivant la douleur des amis que les vicissitudes de la vie séparent témoignent de l'importance de l'amitié au cœur des Chinois. Citons-en comme simple exemple le « poème d'adieu », composé par Du Mu qui vivait au IX^e siècle, magnifiquement traduit par François Cheng (voir p. 153).

Ce paragraphe initial des *Entretiens* se termine par cette phrase que nous avons déjà rencontrée et qui aujourd'hui résonne comme une évocation prémonitoire par Confucius de ce qui allait être son propre destin : « *Rester méconnu des gens et n'en concevoir aucune amertume, n'est-ce pas là le comportement d'un être accompli ?* »

L'Être Accompli, le confucéen modèle

Confucius ne se souciait pas de savoir si les êtres humains sont naturellement bons ou mauvais, il laissera ce genre de débat à ses successeurs. Une seule chose comptait pour lui : l'être humain est perfectible. Être humain, pour lui, n'est pas un état mais une propension, une façon d'exister toujours en changement comme nous l'avons vu dans la manière dont il se décrit lui-même.

Une redéfinition de la noblesse

Héritier d'une morale aristocrate qui ne distingue que deux sortes de gens : les nobles et les plébéiens, Confucius va utiliser ces deux notions qui parlent directement à ses concitoyens, en les chargeant d'un sens aussi nouveau que révolutionnaire par rapport à l'organisation féodale de la société de son époque. Il décidera d'appeler « noble » tout être qui se hausse sans cesse et « plébéien », « mesquin », « vaurien » quiconque se conduit avec bassesse fût-il prince de haut lignage. Par cette réévalua-

tion des noms, il propose à chacun un idéal de belle qualité : apprendre à gérer son attitude quotidienne selon une problématique souveraine.

Noble, c'est-à-dire de noble lignage, se dit en chinois : 君子 jūn zǐ, littéralement « fils de noble ». En choisissant d'utiliser cette expression pour désigner l'idéal moral qu'il propose à ses élèves, Confucius posait ouvertement cette idée scandaleuse pour son temps : la noblesse est ouverte à tous ceux qui la recherchent, indépendamment de son « origine de classe », comme on dira du temps de Mao.

En prônant l'idée que n'importe qui, pourvu qu'il travaille à sa propre amélioration, peut devenir un « noble », comme par l'ouverture à tous de son école, Confucius affirme que seule la noblesse du cœur, celle qui s'acquiert par le travail sur soi, a de la valeur à la différence de la noblesse du sang. En France, il faudra attendre vingt-trois siècles pour entendre le 27 avril 1784, Figaro, le valet de chambre du comte Almaviva, dire sur la scène du théâtre de l'Odéon à son maître dans la pièce de Beaumarchais : « *Monsieur le comte, vous vous êtes juste donné la peine de naître et rien de plus*⁶⁴. »

Une nouvelle classe sociale, les « lettrés »

Mais avec l'ouverture de son école, Confucius allait aussi « inventer » une nouvelle classe sociale, composée de ceux que l'on appellera plus tard les « lettrés » et qui pendant deux mille ans vont administrer l'empire.

Dans le texte des *Entretiens*, le personnage du *jun zi* est très souvent cité, particulièrement suivant le procédé de la mise en parallèle. En réponse à une question qu'on lui pose sur une attitude à tenir, Confucius préfère, au lieu d'asséner une solution toute faite, proposer à son interlocuteur deux attitudes entre

64. Beaumarchais, *Le Mariage de Figaro*, 1778. La première représentation date de 1784.

lesquelles il laisse chacun libre de choisir. Celle qu'il pense être adéquate est attribuée au *jun zi*, l'autre, dissonante, au *xiǎo rén* (小人), littéralement les « petites gens », « les gens de peu », qu'en tant que contre-modèle on peut rendre par « être petit », « être mesquin ».

Mais, pour nous qui ne sommes pas Chinois « *jun zi* » (prononcer : *djun zeu*) est une expression qui ne nous parle pas beaucoup. Pour nous aider à entrer dans la démarche à laquelle Confucius nous convie, il nous faudrait un modèle avec un nom plus familier.

Aussi, à partir de cette deuxième partie, dans les paragraphes des *Entretiens* qui seront cités, chaque fois que l'expression *jun zi* apparaîtra, elle sera remplacée par : « confucéen ». Bien entendu, le terme « confucéen » n'a jamais été employé par Confucius, ni par ses continuateurs, et d'ailleurs il n'existe pas en chinois où, depuis deux mille ans, on désigne ceux qui se rangent sous la bannière morale de Confucius par l'expression : *rú jiā* 儒家. Le principal avantage à utiliser le terme « confucéen » dans la traduction des paragraphes des *Entretiens* est que sa familiarité linguistique nous aide à nous les approprier, ne serait-ce qu'en facilitant leur mémorisation.

Les autres courants de pensée

Le taoïsme

Dans les langues occidentales, comme en chinois, « taoïsme » désigne une école de pensée centrée sur la notion de tao. Il n'est donc pas inutile de regarder d'un peu plus près l'idéogramme qui la représente : 道 (*dào*). Ce mot, resté extrêmement courant aujourd'hui comme dans l'Antiquité, recouvre des significations assez diverses. Fondamentalement, comme nous l'a appris le grand sinologue suisse Jean-François Billeter, il désigne le

fonctionnement des choses. C'est ainsi qu'il doit être compris dans cette phrase essentielle du « Grand Commentaire⁶⁵ » où apparaissent pour la première fois les mots Yin et Yang dans leur sens philosophique : « *Une fois Yin, une fois Yang, c'est ainsi que tout fonctionne.* »

一	陰	一	陽	之	謂	道
yī	yīn	yī	yáng	zhī	wèi	dào
un	Yin	un	Yang	cet ensemble	est appelé	fonctionnement

Le premier sens, le plus usuel, du mot *dao* est trivial : « voie, voies », c'est-à-dire routes, chemins, le lit d'un fleuve, mais aussi son cours, ou celui d'un repas : dào chā (道叉) par exemple, mot à mot « fourche de voies », signifie simplement « aiguillage ». De cette idée de chemin, et de cheminement, son usage courant s'est étendu à : « moyen, méthode, procédé, manière de faire ». « Comprendre », par exemple, se dit zhī dào (知道) c'est-à-dire littéralement : « le moyen (dào) de savoir (zhī) ». Les Dào shì (道士) ceux que nous appelons par comparatisme inapproprié les « prêtres taoïstes » ou pire les « maîtres du Dao » sont en fait « ceux qui connaissent (shì) les conduites appropriées (dào) dans les circonstances graves de la vie ».

Son second niveau de sens est plus social, voire politique puisqu'en Chine, ces deux strates sont confondues par le poids de la démographie. *Dao* signifie alors « règle des actions humaines, doctrine, principe, conduite de la société par le souverain, conduite de sa famille par le père », etc. De là, il prendra le sens de « dire (quelque chose en rapport avec la conduite à tenir), exprimer (par exemple, des condoléances), parler (de la conduite à tenir), expliquer (une voie à suivre) ». La phrase : Dào bu shì 道不是, littéralement : « ne pas être (avoir été) *dao* » est une manière polie de présenter des excuses. À l'époque de la

65. Le « Grand Commentaire » regroupe les 5^e et 6^e chapitres des *Commentaires Canoniques* du Yi Jing dont la rédaction sera, sous les Han, attribuée à Confucius.

Révolution Culturelle, on rencontrait couramment des slogans comme : « La lutte entre la voie socialiste et la voie capitaliste » (社会主义同资本主义两条道的斗争 shèhuì zhǔyì tóng zīběn zhǔyì liǎng tiáo dào de dòuzhēng) dont la lecture mot à mot est : « *Socialisme avec capitalisme, deux dao en lutte* ». Enfin, ce n'est que dans le contexte spécifique du taoïsme que ce mot prend le sens particulier de la réalité profonde du mouvement spontané qui anime ce qui existe, même si le taoïsme n'est pas dupe du fait que cette réalité profonde, la nommer c'est déjà la dénaturer. C'est pourquoi le Dao De Jing s'ouvre sur cette contradiction :

« *Voie qu'on énonce n'est pas la Voie
nom qu'on prononce n'est pas le Nom*⁶⁶ »

Les confucéens insisteront sur la conduite à tenir en toutes circonstances, les taoïstes sur l'identification à ce qui conduit toutes les contingences. La différence entre les deux doctrines ne viendra pas de divergences à propos du *dao*, mais de la conduite à tenir à son égard : « *L'être humain possède la capacité de développer la voie, ce n'est pas la voie qui développe l'être humain*⁶⁷. »

Le légisme

Si l'on trouve dans le Dao De Jing des attaques directes contre les principes confucéens comme :

« *Étudier* [le premier mot des Entretiens], *chaque jour un peu plus*
*Suivre le dao, chaque jour un peu moins*⁶⁸ »

les attaques les plus virulentes viendront du courant de « l'école des Lois » ou légisme. Le principe du légisme est le renforce-

66. Claude Larre, *Tao Te King*, Desclée de Brouwer, 1977.

67. *Entretiens* 15/29.

68. Claude Larre, *op. cit.*, chapitre 48.

ment de l'État au moyen de lois simples et si sévères que nul n'ose les enfreindre. Shang Yang (商鞅 shāng yǎng), mort en -385, fut l'un des principaux représentants de ce mouvement. Par ses violentes diatribes : « *Le sage fait la loi, le sot la subit. Le premier modifie les rites, le second en est l'esclave. Les confucéens, prisonniers du carcan des règlements et bridés par la morale sont incapables de discuter des réformes à entreprendre. Prince n'ayez point de scrupules, la morale change avec les époques* », Shang Yang persuada le duc Xiao, souverain de l'État de Qin, de mettre en œuvre d'importantes réformes qui allaient démultiplier la puissance du pays et lui permettre finalement de conquérir un par un tous les autres royaumes de l'époque. Ironie de l'histoire, Shang Yang fut lui-même victime de l'intransigeance des lois qu'il avait mises en place. À la mort du duc Xiao, il fut accusé de rébellion ; durant sa fuite, arrivant à une auberge, le patron refusa de l'héberger car il n'avait pas les papiers d'identité nécessaires, loi qu'il avait fait promulguer. Sa capture et sa mort brutale sont à l'origine d'un dicton très connu en Chine : « *Être victime de sa propre loi* » (作法自斃 zuò fǎ zì bì).

LES VICISSITUDES DU CONFUCIANISME À TRAVERS LES SIÈCLES

- Les continuateurs
- Le rejet de l'héritage confucéen par le premier empereur de la dynastie des Qin
- Le confucianisme de la dynastie des Han
- De la dynastie des Tang à la dynastie des Song
- Sous la dynastie des Ming, de la momification à la détestation
- L'héritage de Confucius au xx^e siècle

Méconnu, raillé même, Confucius le fut assez de son vivant. Il va cependant rapidement occuper une place centrale dans la culture chinoise ce qui lui vaudra le surnom de « roi sans couronne ».

Anobli de titres de plus en plus prestigieux au fil des dynasties, il va accompagner tout le cours de l'histoire chinoise et, durant le xx^e siècle, comme nous allons le voir plus en détail, il sera à plusieurs reprises voué aux gémonies avant d'être ensuite porté au pinacle.

Les continuateurs

Mengzi

Le premier grand continuateur de Confucius sera Mengzi (孟子 mèng zǐ, que les Jésuites latiniseront en Mencius), né vers -380 et mort vers -301. La tradition dit que c'est auprès de Zisi, le petit-fils de Confucius, qu'il aurait appris l'enseignement du maître, mais les dates de leurs vies respectives rendent impossible une transmission aussi directe.

Moraliste rigoureux, Mengzi bataille avec hauteur contre toutes les dérives de son époque :

- contre les légistes et leur pragmatisme brutal basé sur une légitimation bureaucratique de l'espionnage mutuel, et assorti d'un catalogue déclinant châtiments cruels et récompenses simplistes censé produire la paix sociale par une sorte de réflexe pavlovien ;
- contre les penseurs de la guerre et leurs développements stratégiques faisant peu de cas des milliers de vies humaines fauchées sur les champs de batailles ;
- contre les économistes agrariens pour qui les valeurs non marchandes sont inexistantes ;
- contre les utopistes prototaoïstes qui ne songent qu'à leur propre conservation corporelle individuelle ;
- et même contre certains confucéens qui étaient déjà devenus des automates du rituel.

Contre tous ceux-là, pour faire prévaloir les idées confucéennes, Mencius n'avait pas trop de ses qualités littéraires et polémistes, dont tous louent le haut niveau. Sa position s'appuie sur la puissance de la vertu qui, pour lui, s'enracine dans la présupposition de la bonté naturelle de l'être humain.

Il fut le premier à radicaliser la position de Confucius sur l'impératif d'un gouvernement vertueux, à ses yeux seule source

de la légitimité politique du souverain. Celui-ci, comme nous l'avons vu, ne règne que par la grâce du mandat qui lui est octroyé par le ciel.

Mais pour lui comme pour Confucius, le mot « ciel » ne désigne aucunement une entité divine créatrice du monde, mais simplement le régulateur impersonnel qui assure la bonne marche des saisons et la paix des royaumes.

Mengzi va être novateur en précisant que le souverain tire ce mandat, non du ciel lui-même mais du peuple qui constitue « *les yeux et les oreilles du ciel* ». Le glissement du ciel qui délègue au peuple qui, par assentiment, remet la puissance au souverain aura de grandes conséquences.

On voit naître ici une conception politique différente de celle qui, à peu près à la même époque, voit le jour dans les cités grecques, conception à partir de laquelle l'Occident, après être passé par une kyrielle de systèmes politiques, finira par construire sa propre pratique de la démocratie.

Sur l'agora athénienne, comme sur les rives du Fleuve Jaune, il semble que ce soit le peuple qui décide, mais l'un débat de son propre destin, l'autre en cas de mauvais fonctionnement change le souverain, pas le système. Mengzi aura cette image parlante : « *Le peuple est au souverain ce que l'eau est au bateau. L'eau porte le bateau, mais si l'eau est en colère, elle se soulève et renverse le bateau.* » De fait, toutes les dynasties de l'histoire chinoise sont tombées emportées par des révoltes populaires. Et la dernière d'entre elles, celle qui aujourd'hui gouverne la Chine est extrêmement attentive à ce que le peuple pense de son action.

Pour Mengzi, l'idée de souverain « de droit divin », qui sera longtemps familière en Occident, tout comme son corollaire, l'abomination du régicide, sont impensables. Alors qu'on lui demandait ce qu'il pensait de l'assassinat du dernier souverain de la dynastie Shang par une coalition de vassaux révoltés par sa tyrannie, il répondra : « *Je n'ai pas entendu parler de l'assassinat*

d'un souverain par ses vassaux mais de l'exécution d'un brigand qui opprimait son peuple. »

Xunzi

Le second grand continuateur de Confucius, Xunzi (荀子 xún zǐ), né vers -300 et mort vers -215, a toujours été bien moins populaire que Mengzi. Cela tient peut-être au fait qu'il était beaucoup plus pessimiste au sujet de la nature humaine. Pour lui, elle est foncièrement mauvaise. Cependant, Xunzi ne croit pas pour autant à une quelconque prédestination. En vrai confucéen, il pense que rien n'est joué d'avance. Puisque chacun est responsable de ce qu'il fait de son destin, tous peuvent, et doivent, « apprendre » de manière à tendre vers le bien.

Socialement, la méchanceté foncière de l'être humain doit être contenue non seulement par les règles et les rites, mais aussi par des lois et des peines clairement définies afin que chacun puisse y trouver des repères et des encouragements dans la recherche du bon comportement.

C'est au moment où Xunzi disparaît que se produit le second grand basculement de l'histoire chinoise : la création de l'empire, huit siècles après la fondation de la féodalité par les Zhou.

Le rejet de l'héritage confucéen par le premier empereur de la dynastie des Qin

En 221 avant l'ère commune, l'État de Qin (prononcer *tchin*), renforcé par l'application du système légiste de Shang Yang, conquiert un par un les différents « Royaumes Combattants » qui constituaient la Chine de Confucius. Alors le roi Zheng, son souverain, se pare d'un titre à la mesure de son pouvoir : 皇帝 huáng dì, combinant en un seul mot les titres des Trois

Augustes (*huang*) et des Cinq Souverains (*di*) de la mythologie chinoise. C'est ce titre sans équivalent ni en Chine ni ailleurs qui sera rendu en langue occidentale par « empereur » alors qu'en Chine et dans toute l'Asie le roi Zheng sera connu comme Qin Shi Huangdi (秦始皇帝 qín shǐ huáng dì), littéralement : Premier Auguste souverain (du pays) de Qin. L'aura de ce souverain fut telle que le nom de son État d'origine deviendra « Chine », le nom que les peuples d'Asie et d'Europe donneront à son empire.

Dans la région de Xi'an, les distances se comptent en kilomètres autant qu'en millénaires. C'est en effet non loin de là, à Yan'An, qu'il y a moins d'un siècle, Mao Zedong, à l'issue de la Longue Marche, a installé la base rouge à partir de laquelle il allait à son tour conquérir la Chine entière et l'unifier sous sa férule.

La rencontre géographique de ces deux géants n'apparaît pas comme anecdotique aux yeux des Chinois, tant leurs rôles historiques abondent en échos. L'un et l'autre ont fait prendre un tournant décisif à l'histoire de leur pays, modifiant tout sur leur passage, y compris les signes d'écriture, ce qui n'est pas rien au pays de l'idéographie ; l'un comme l'autre se sont appuyés sur une idéologie autoritaire tellement implacable qu'elle sera jetée aux orties dès la première génération de leurs successeurs.

Un pouvoir autocratique

Comme Mao Zedong, Qin Shi Huangdi détestait les confucéens qui l'insupportaient par leurs critiques incessantes de sa brutalité et leur refus de le servir. Il les considérait comme des vétillieux liés à la culture féodale du passé, mais ce qu'il redoutait surtout c'était leur liberté d'expression qui menaçait son pouvoir autocratique. Vingt-deux siècles plus tard, on entendra les Gardes Rouges lancer le même genre de vindicte à l'encontre des lettrés confucéens.

Pour se débarrasser définitivement d'eux, le Premier ministre de Qin Shi Huangdi, le chancelier Li Si, ourdit un stratagème perfide. Après avoir unifié la Chine, Qin Shi Huangdi avait normalisé son empire. Poids, monnaies, écartement des essieux des chars, etc., tout ce qui était disparate dans chacun des anciens États devait être remplacé par les mesures en usage au royaume de Qin. À cet édit, fort sage dans son principe, Li Si suggéra à son souverain d'ajouter un domaine supplémentaire : celui des signes d'écriture.

Ceux-ci, en effet, au fur et à mesure de l'affaissement de l'autorité centrale, s'étaient différenciés au fil des siècles et au gré des provinces, produisant des graphies de plus en plus éloignées. Il était donc utile qu'ils soient à nouveau harmonisés, c'est-à-dire normalisés. Dans ce but, une mesure simple avait été décrétée : seule la graphie en vigueur dans le royaume de Qin serait désormais légale et toutes les variantes régionales seraient abolies.

Un piège cruel

Mais dans la mise en œuvre de cette sage décision, le chancelier Li Si allait glisser un détail maléfique. Pour que soient définitivement effacées les graphies proscrites, expliqua-t-il, il fallait détruire tous les textes écrits auparavant. Bien entendu, pour ne pas perdre les trésors techniques et littéraires accumulés depuis l'invention des idéogrammes, un millénaire auparavant, tous les textes jugés utiles seraient préalablement recopiés en graphie officielle.

Le piège était parfait car, s'il était clair que tous les livres anciens allaient être détruits, il n'était nulle part précisé qu'ils seraient tous recopiés. Dans l'esprit de Li Si, seuls les ouvrages techniques traitant d'agriculture, de médecine, d'industrie ou de divination seraient intégralement recopiés. Quant à ceux traitant de sujets plus sensibles, comme la philosophie politique

par exemple, ne seraient recopiés que ceux jugés... idéologiquement conformes.

Ainsi, sous couvert d'une mesure objectivement avisée, l'édit visait à l'élimination de l'ensemble des ouvrages menaçants pour le pouvoir impérial, au premier rang desquels les écrits des confucéens.

Brûler les livres et enterrer les lettrés

Ordonné en -213, l'ordre terrible tenait en quatre caractères 焚書坑儒 fén shū kēng rú : brûler les livres, enterrer les lettrés. Tous les lettrés devaient remettre aux officiers impériaux la totalité des ouvrages en leur possession. Ces derniers les triaient, puis inspectaient les demeures. Si l'on y découvrait des volumes proscrits qui avaient été cachés pour les soustraire aux perquisitions, les lettrés étaient, séance tenante, condamnés à être enterrés vif à côté des bûchers où se consumaient les lamelles de bambous (le papier ne sera inventé que trois siècles plus tard) des exemplaires qu'ils avaient tenté de dissimuler. Malgré l'effroi de ce supplice, nombreux furent les lettrés confucéens qui cachèrent des exemplaires dans les murs de leur maison. Ce calme héroïsme, aidé par la mémoire des plus âgés, permit quelques dizaines d'années plus tard d'effacer les effets de ce crime contre la culture. Dès le début de la dynastie suivante, la quasi-totalité des textes confucéens purent être reconstitués.

Vouloir éradiquer tout ou partie du passé de la Chine est une tâche malaisée ; vingt-deux siècles plus tard, les Gardes Rouges en feront l'expérience.

Le confucianisme de la dynastie des Han

Comme Deng Xiaoping à la suite de Mao, la dynastie des Han (-206 – 220) avait recueilli l'héritage d'un pays unifié au forceps. Tout en préservant le cadre institutionnel et social créé par le premier empereur Qin Shi Huangdi, les Han se rendirent rapidement compte que pour assurer la stabilité sociale et l'harmonie politique, le confucianisme était bien plus efficace que la sévérité du légisme et l'individualisme du taoïsme. Ils avaient également vite compris l'intérêt qu'ils pouvaient trouver dans les principes enseignés par Confucius, notamment l'accent qu'il mettait sur l'obéissance des sujets envers leur souverain.

Han Wudi fait du confucianisme l'idée nationale

Le quatrième empereur de la dynastie des Han, Han Wudi (漢 (S汉) 武帝 hàn wǔ dì), dont les cinquante-quatre années de règne (de -141 à -87) sont un des sommets de l'histoire chinoise, prit une décision radicale : il expulsa de sa cour tous les fonctionnaires d'obédience légiste ou taoïste, pour ne garder auprès de lui que les lettrés confucéens. Pour ritualiser (on dirait aujourd'hui : communiquer sur) le caractère irrévocable de son choix, il alla en personne à la Forêt des Kong, s'incliner devant le tombeau de Confucius, afin d'introniser solennellement la doctrine confucéenne comme idéologie nationale et morale d'État.

À partir de ce moment-là, dans chaque ville de l'empire assez importante pour être protégée par un rempart, furent institués des édifices que les guides touristiques nomment des « temples à Confucius », simplement parce qu'au milieu de leurs salles un hall abrite une tablette dédiée à Confucius. Mais parler ici de « temple » revient à projeter nos propres structures religieuses sur une réalité toute différente. Le culte qui est rendu à Confucius dans ces bâtiments n'a rien à voir avec une quelconque déifica-

tion d'un être humain. Il s'agit plutôt d'une marque de gratitude et de piété filiale.

Des autels de la piété filiale

Les Chinois, qui sont des gens polis, estiment qu'il est bon qu'un remerciement rituel soit prononcé envers ceux qui les ont précédés et qui les ont aidés à se cultiver. C'est la raison pour laquelle ces bâtiments portent le nom de « wén miào » (文廟), littéralement « autels de la piété filiale » (廟 miào) dédiés à qui nous a civilisés (文 wén). En fait, au-delà des cérémonies officielles d'hommage à Confucius, ces institutions jouaient un rôle que l'on peut comparer à celui dévolu aux MJC, les Maisons des Jeunes et de la Culture, fondées après la guerre à partir des idées du ministre du Front Populaire, Léo Lagrange.

À cause de l'incendie des livres ordonné par le premier empereur, les lettrés Han auront, dans un premier temps, quelques difficultés à reconstituer l'héritage textuel de l'école confucéenne. Mais, grâce d'une part au courage de lettrés qui, au péril de leur vie, avaient caché des exemplaires chez eux, et d'autre part aux qualités mémorielles des intellectuels de l'époque qui connaissaient les textes par cœur, cet héritage a pu être non seulement complètement reconstitué, mais surtout développé, intellectuellement et socialement.

Dong Zhongshu et le système « Yin-Yang Cinq Agir »

Dong Zhongshu (董仲舒 dǒng zhòng shū, environ -179 – -104), un lettré confucéen qui était écouté par l'empereur Han Wudi, fut le grand personnage de cette période charnière où se tressa un lien durable entre l'évolution historique de la Chine et le legs de Confucius.

Son importance vient de ce qu'il a théorisé et enraciné dans le mode de penser chinois, tant au niveau de la politique impériale qu'à celui des soins médicaux à apporter à un patient, toute une

perspective dynamique du vivant qui avait été proposée avant lui par Zou Yan (鄒衍 zōu yǎn, -305 – -240) : le système « yīn yáng wǔ xíng » (陰陽五行) que l'on connaît maintenant sous le nom de « Yin-Yang Cinq Agir » et que, naguère, on appelait à tort par comparatisme avec la cosmogonie grecque : la théorie des « Cinq Éléments ».

Zou Yan développa une perspective selon laquelle le développement de tout système vivant passe par cinq phases en même temps successives et constitutives qui entretiennent entre elles des rapports antagonistes d'engendrement et de maîtrise. Il en déduisit une justification des successions dynastiques qui avait l'avantage de régler d'une manière encore plus abstraite la question du remplacement d'un souverain par un autre. Par rapport à l'ancienne théorie du « changement de mandat », la vision de Zou Yan présentait l'avantage de ne plus placer l'histoire dynastique sous le destin d'une entité extérieure, si vague soit-elle, mais sous une rythmique représentative du fonctionnement vital lui-même.

Si les Han vont largement exploiter la théorie de Zou Yan dans le domaine politique, puisqu'elle justifiait leur pouvoir, sous l'impulsion de Dong Zhongshu c'est surtout dans le domaine médical qu'elle allait produire ses résultats les plus importants et les plus durables par un grand affinement de l'analyse Yin Yang.

Les examens impériaux

Dong Zhongshu avait également suggéré à l'empereur Han Wudi de recruter les fonctionnaires non pas à partir de leur rang nobiliaire mais en fonction de leurs connaissances et de leurs capacités intellectuelles. Celles-ci étant appréciées au moyen d'examens officiels, ouverts à tous, et auxquels les jeunes postulants seraient préparés dans les « wén miào ». C'est l'origine des « examens impériaux », le plus singulier legs que Confucius

et ses convictions sur l'importance de l'éducation apporta à la Chine impériale et à toute la sphère culturelle chinoise : Corée, Vietnam et Japon.

Standardisé six siècles plus tard à partir des Tang et pratiqué jusqu'en 1905, le système de recrutement par examens, qui ouvrait la porte à tous les postes de fonctionnaires jusqu'à celui de Premier ministre, a procuré à la Chine et à ses voisins un énorme avantage à deux niveaux.

Le premier était, à chaque génération, de mettre à la disposition du gouvernement la quasi-totalité des meilleurs cerveaux du moment, puisque les épreuves étaient ouvertes à tous sans distinction. Bien sûr quand on était fils de lettré on avait plus de chance de réussir les épreuves organisées en trois échelons – régional, provincial et national. Mais quand, dans un village, on repérait un gamin intelligent, les paysans se cotisaient pour lui payer des leçons et si, finalement, il devenait gouverneur de la région, il n'oubliait pas à qui il devait cette promotion. L'Occident médiéval, comme les sociétés de castes, en refusant l'instruction à une majeure partie de sa population, se privait de cet avantage. L'avantage induit de ce système résolument méritocratique fut la création d'une classe sociale dont l'homogénéité s'enracinait dans le fait qu'elle était éduquée à partir d'un corpus livresque commun : les « Classiques confucéens », corpus qui enracinait chez tous un très fort sentiment d'appartenance culturelle.

Le second avantage de ce système vient de l'importance donnée à l'induction personnelle à partir de données traditionnelles, dont nous avons vu la place primordiale dans la pédagogie de Confucius. Cela favorisa en Chine une floraison d'inventions pratiques qui, de siècles en siècles, accrurent la richesse de l'empire et le bien-être des citoyens, faisant de la Chine, jusqu'à la Renaissance, l'endroit du monde le plus civilisé.

Les grandes inventions de la Chine des Han

Les quatre inventions les plus connues (boussole, papier, imprimerie et poudre à canon) ne sont que l'écume d'un catalogue qui en comporte des centaines d'autres, d'importance tout aussi capitale⁶⁹. Prenons simplement quelques exemples : le fer des socs de charrue à versoir qui, à l'époque de Confucius, multipliaient les rendements agricoles (au grand dam des taoïstes⁷⁰) et qui n'arriva en Europe qu'à partir du XII^e siècle ; le semoir en ligne (on estime qu'en Occident plus de la moitié du grain était perdu chaque année ; une parabole de Jésus-Christ exprime cela) ; le harnais d'épaule en usage en Chine dès le V^e siècle avant l'ère commune et qui mettra près de dix-sept siècles à parvenir en Occident. Avant, les paysans européens étranglaient leurs chevaux avec des sangles passées autour de leur cou, ce qui les rendait inaptes à tirer de lourdes charges. Résultat, les céréales que l'Italie de l'Antiquité produisait en suffisance, n'arrivaient pas jusqu'à la capitale, faute de harnais efficace. Ce qui a rendu Rome de plus en plus tributaire des importations de grains arrivant par bateaux de contrées de plus en plus lointaines comme l'Égypte, nourrissant l'évidence d'une politique impérialiste qui allait finir par désagréger l'Empire.

L'Occident, bien que disposant avec le latin d'une langue de communication comprise par tous les clercs, n'utilisera ce formidable levier intellectuel qu'à partir de la Renaissance, lorsque l'Église catholique cessera de bloquer le développement scientifique, par exemple en autorisant les dissections pour l'enseignement médical.

À partir du III^e siècle de l'ère commune, en raison de la chute des Han et de l'émiettement du pouvoir politique qui s'en est suivi, s'ouvrit une période de retrait du confucianisme provoquée conjointement par l'arrivée de la religion bouddhiste et la fondation du taoïsme religieux dans sa forme sectaire et mystique.

69. Voir à ce sujet : RKG Temple, *Quand la Chine nous précédait*, Bordas, 1993.

70. Dao De Jing, chapitre 80 : « Des engins à décupler, centupler le rapport / On n'en avait pas alors l'usage [...] / Manger avait alors du goût / L'habit seyait au corps / Il faisait bon être chez soi / On appréciait la vie simple », traduction de Claude Larre, *op. cit.*

De la dynastie des Tang à la dynastie des Song

La splendeur revint avec la somptueuse dynastie des Tang (618-907), une des plus riches de l'histoire chinoise, mais qui, minée de l'intérieur, fut finalement, comme beaucoup d'autres, renversée par une révolte paysanne.

S'ensuivit alors une nouvelle période d'émiettement et d'anarchie qui dura jusqu'à ce qu'en 960, un homme à poigne rassemblât à nouveau le pays et fondât la dynastie des Song, qui régna jusqu'à l'invasion mongole (1279).

Cependant Zhao Kuangyin, son fondateur savait bien que pour enraciner une dynastie, il ne suffisait pas de régner sur un territoire réunifié. Il fallait aussi une refondation sur de nouvelles bases idéologiques, une idée qui reviendra au ^{xx}^e siècle. Un vaste mouvement philosophique, basé sur une réinterprétation des textes de Confucius et de Mencius, appelé en chinois 理學 *lǐ xué*, littéralement « étude (*xué*) du principe constitutif fondamental (*lǐ*) », prit alors son essor. Son idée maîtresse était que la transmission authentique de l'enseignement de Confucius s'était arrêtée avec Mengzi et que l'instauration du confucianisme comme idéologie d'État par les Han l'avait figé dans son développement. Cependant, sur le plan de ce qu'on appellerait aujourd'hui le *soft power*, l'objectif politique de ce mouvement intellectuel était de combattre le bouddhisme et le taoïsme qui avaient l'un et l'autre pris une place jugée trop importante.

La naissance du néoconfucianisme

En fait, avec ce mouvement, fondamentalement réactif à l'origine, ce qu'on voit naître c'est le « confucianisme » dans ce que cette appellation comporte de pire. Et lorsque quatre siècles plus tard les Jésuites, par analogie avec le « néoplatonisme » de

la Renaissance lui donneront le nom de « néoconfucianisme », s'instaurera à son encontre une confusion qui perdure jusqu'à maintenant.

Le projet originel de ce mouvement n'était pas du tout d'œuvrer à une bienveillante synthèse et à une harmonieuse unification des trois enseignements traditionnels⁷¹, mais plutôt, comme le dit Anne Cheng, « *en débarrassant le confucianisme d'un certain nombre d'erreurs accumulées au cours des siècles, d'y retrouver de quoi combattre à la fois l'individualisme taoïste et la décourageante tendance bouddhiste à considérer le monde comme une illusion* ». Comment cela ? En construisant, « *à partir des bases confucéennes réinterprétées, une cosmologie et une théorie de la connaissance propres à rendre obsolètes celles du taoïsme et du bouddhisme*⁷² ».

Depuis une dizaine de siècles, en effet, le taoïsme religieux avait développé une cosmologie, certes nébuleuse, mais qui avait l'avantage d'être assez complète. Le bouddhisme, quant à lui, avait apporté à l'esprit chinois non seulement l'épistémologie mais aussi la métaphysique, les deux grandes lacunes du confucianisme originel.

Pour pallier ces défauts accumulés et pour qu'une réaction d'envergure soit efficace et acceptable par tous, il fallait qu'elle s'enracine dans le plus ancien du fonds commun chinois : le Yi Jing, le vieux *Classique des Changements*, dont la tradition a toujours attribué à Confucius la rédaction de l'ensemble des *Commentaires Canoniques*.

Les penseurs Song y trouvèrent des arguments qui leur permirent de conclure que le confucianisme, au-delà du niveau social et du monde humain, avait aussi une grande portée cosmique, dimension qui aurait sans doute fort éberlué Confucius lui-même.

71. Voir à ce sujet : Cyrille Javary, *Les Trois Sagesse chinoises. Taoïsme, Confucianisme, Bouddhisme*, Albin Michel, 2013 (réédition poche 2014).

72. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997.

Les néoconfucéens de la dynastie des Song, notamment les frères Cheng, prônèrent une réforme de la société qui allait museler la Chine pour sept siècles et, pire encore, torturer les femmes chinoises en faisant d'une mode stupide et cruelle, le bandage des pieds des petites filles, qui avait pris naissance dans les milieux nobiliaires pervers de la cour du x^e siècle, une « coutume » sanctifiée par le temps.

Zhu Xi (1130-1200), le plus influent d'entre eux, donna finalement à cette vision philosophique le nom de 道学 dào xué, littéralement « étude du dao », car il s'agit pour lui, *« en retrouvant ce qu'il estime être la voie de Confucius obstruée par le temps et les mécompréhensions, pour chacun de nous, de réaliser [dans tous les sens du terme] l'ordre céleste naturel tel qu'il se trouve intégralement en nous-mêmes⁷³ »*.

Une construction fidèle à l'enseignement de Confucius ?

Mais Confucius reconnaîtrait-il comme sien le rigorisme à quoi le néoconfucianisme va réduire son enseignement ? On peut en douter.

Comme le dit François Jullien, *« ce triomphe l'a condamné »*. Bien que, ajoute-t-il, ce soit là *« le cas de toutes les grandes pensées quand elles deviennent une orthodoxie »*. À la question : *« À quel prix une sagesse de la régulation personnelle, dont la subtilité vient donc de ce qu'elle n'a pas de position arrêtée, ne cessant de s'adapter à l'expérience en cours [...] peut-elle se transformer en idéologie dominante ? »*, il répond que *« l'enseignement moral du Sage perd la disponibilité antidogmatique qui était sa principale exigence pour sombrer dans des recommandations formelles »*, ce qui permettra à ses thuriféraires de transformer son discours allusif en *« un inventaire béatifiant – et bêtifiant – du moralisme »*. Le résultat ne

73. Ivan Kamenarovic in *Magazine Littéraire*, n° 491, novembre 2009.

se fera pas attendre : en devenant idéologie dominante, « *l'art de se conformer à ce qu'exige la circonstance pour en épouser le cours virera aux veuleries du conformisme*⁷⁴ ».

Pierre Ryckmans sera plus sévère : « *Pendant plus de deux mille ans, les empereurs de Chine ont organisé le culte de Confucius en une sorte de religion d'État [...] et la conséquence de ces manipulations idéologiques, fera que le nom même de Confucius va finir par devenir, au début du XX^e siècle, pour toute l'élite révolutionnaire, synonyme d'obscurantisme et d'oppression. [...] Ce confucianisme au service du prince fait un usage sélectif de tous les préceptes susceptibles de renforcer le respect des autorités, cependant que des notions, essentielles, l'obligation de justice qui doit toujours accompagner l'exercice du pouvoir et surtout le devoir moral qu'ont les intellectuels de critiquer les erreurs du souverain et de dénoncer ses abus, fût-ce même au prix de leur vie, potentiellement subversives, sont volontairement escamotées*⁷⁵. »

Sous la dynastie des Ming, de la momification à la détestation

Au début du XV^e siècle, la dynastie des Ming qui venait de chasser les Mongols avait commencé par une brillante période d'expansion. Elle menait des expéditions maritimes qui, sous la conduite de l'amiral Zheng He, allaient jusqu'en Afrique orientale. Et son troisième souverain, l'empereur Yong Le, ayant décidé le transfert de sa capitale de Nanjing (Nankin) à Beijing (Pékin), y faisait bâtir les magnifiques monuments que sont la Cité Interdite et le Temple du Ciel.

À la mort de ce dernier, survint un mouvement de bascule, ses successeurs furent saisis de frilosité et l'argent consacré à cette

74. François Jullien, *op. cit.*

75. Pierre Ryckmans, *op. cit.*

magnifique expansion fut employé à la reconstruction de la Grande Muraille à l'abri de laquelle les Ming allaient lentement s'avarier. À tel point qu'en 1644, une révolte populaire les emporta, provoquant l'invasion du pays par les Mandchous, un peuple non chinois, cousin des Mongols, qui règnera sur la Chine jusqu'en 1911.

Brutaux et ségrégationnistes au départ, les occupants mandchous ne tardèrent pas à vouloir se siniser, ce qui fut bénéfique pour la culture chinoise en raison de tous les travaux entrepris sur la langue, comme par exemple les recueils de littérature, et particulièrement le grand dictionnaire de quarante-huit mille idéogrammes commandé par l'empereur Kang Xi en 1710.

Mais ce mouvement culturel fut très négatif en ce qui concerne les textes classiques en général et les écrits confucéens en particulier. En effet, ces derniers furent diffusés dans une nouvelle édition qui avait pour caractéristique de regrouper les commentaires explicatifs les plus réactionnaires. Cela entraîna un dessèchement du confucianisme qui alla en s'aggravant avec le temps. Quant s'y ajouta, au XIX^e siècle, les brutales agressions militaires d'abord des pays occidentaux, ensuite du Japon, cela amena les lettrés chinois à porter sur l'ensemble de leur passé culturel un regard mortifié, accusant le confucianisme de la sclérose générale du système impérial.

L'héritage de Confucius au xx^e siècle

En août 1914, les Japonais, alliés des Franco-Britanniques, attaquèrent le port de Qingdao dans le Shandong et en délogèrent les Allemands qui l'avaient occupé militairement quelques dizaines d'années auparavant. Au printemps 1919, le congrès de Versailles, réglant les dernières séquelles du conflit, décida de laisser Qingdao aux Japonais, puisqu'ils y étaient déjà, sans penser une seule seconde qu'il aurait peut-être été plus juste de

restituer cette ville, chinoise depuis un millier d'années, à la Chine qui de plus avait rejoint le camp des alliés en 1917.

L'annonce de cette humiliation provoqua un tollé en Chine. À Pékin, intellectuels et étudiants se rassemblèrent spontanément à la porte Sud de la Cité Interdite, sur l'esplanade qui deviendra quarante ans plus tard la place Tian An Men, en scandant « à bas la boutique de Confucius ». C'est le « mouvement du 4 mai 1919 », qui marque la naissance du sentiment national chinois.

Les étudiants de 1919, comme plus tard ceux qui, en 1989, feront la grève de la faim sur la même place Tian An Men, ne s'insurgèrent pas contre une doctrine, mais contre une pratique. Ils ne criaient pas « à bas Confucius » mais « à bas la boutique de Confucius ». Ils s'insurgeaient contre la sclérose sociale, le conformisme rigide, la hiérarchie intouchable, prônés depuis Zhu Xi par les différentes dynasties réactionnaires. C'est au contraire au nom des valeurs enseignées par Confucius qu'ils se dressaient : l'exigence morale, la quête de justice, le rappel du devoir de critiques envers le prince et le père lorsque ceux-ci sont dans l'erreur, l'exigence à toujours préférer la voie juste à celle du pouvoir.

La campagne « Vie nouvelle » de Tchang Kai-Shek

Une quinzaine d'années plus tard, Tchang Kai-Shek, pour faire oublier sa cruelle trahison shanghaienne, lorsqu'il se fut débarrassé de ses alliés communistes en les jetant dans les chaudières des locomotives⁷⁶, lança un grand mouvement de réarmement moral : la campagne « Vie nouvelle ». Pour lui donner une assise philosophique et nationaliste, il y enrôla Confucius, ou plus exactement son soixante-dix-septième descendant en ligne directe : Kong Decheng, à l'époque encore un bambin (il est

76. Malraux raconte cet épisode tragique dans *La Condition humaine* (Gallimard, 1933).

né en 1920). La conséquence finale de cette mise sous tutelle, fut que, lors de la débâcle de 1949, le représentant vivant de la tradition confucéenne quitta le continent chinois pour l'île de Taïwan.

Ce départ posa à Mao Zedong un problème délicat. En tant que Chinois, il ne pouvait pas imaginer interrompre le rituel millénaire du culte rendu à Confucius. Mais en tant que révolutionnaire, il ne pouvait pas admettre que ce culte soit perpétré par quelqu'un qui s'était enfui avec les rats réactionnaires du Kuomintang. Il sortit de ce dilemme d'une manière très habile : en nommant Madame Kong Demao, la sœur aînée du soixante-dix-septième descendant, née en 1917 et qui, elle, était restée sur le continent, en charge du culte de son illustre ancêtre.

Mao faisait ainsi coup double. En faisant perdurer le culte ancestral rendu à Confucius, il était Chinois ; en le confiant à une femme, il était révolutionnaire.

Or cette habile solution, qui réglait la question sur le moment, est en train, avec le temps, de redevenir conflictuelle. Kong Decheng, le soixante-dix-septième descendant en ligne directe, est mort il y a quelques années. Son fils étant décédé de son vivant (comme celui de Confucius), c'est son petit-fils, Kong Chuichang, qui est devenu le soixante-dix-neuvième descendant en ligne directe. Il vit tranquillement à Taïwan et en 2000 est né son propre fils, Kong Youren qui un jour sera le 80^e descendant en ligne directe.

Pendant ce temps-là, sur le continent, Kong Demao, la sœur aînée bien que très vieille, semble toujours en vie. Elle a eu plusieurs enfants, mais à sa mort, quelle sera la légitimité de son fils Kong Keda pour perpétuer le culte de l'illustre ancêtre ? Taïwan ne le reconnaîtra pas ; pas plus que Pékin ne reconnaît Kong Chuichang. C'est un nœud méconnu des délicates relations entre le continent et la province insulaire.

Mao et le « Grand Bond en avant »

Revenons en arrière. En 1959, Mao lance le « Grand Bond en avant » une folie politique qui allait conduire à la mort par malnutrition environ une trentaine de millions de Chinois. Au Comité central, l'affaire ne passe pas et Mao y est finalement mis en minorité. Il doit abandonner à Liu Qiaqi la présidence de la République, éviction qu'il n'appréciera guère. Pour se venger de ce Parti qui l'a déchu, s'appuyant sur les deux seuls forces qui lui restent : l'Armée Rouge de son fidèle Lin Biao et les Gardes Rouges, ces jeunes qui, nés après la fondation de la RPC, n'avaient d'autre éducation que maoïste, il lance en 1966 la « Grande Révolution Prolétarienne » (文化大革命 wén huà dà gé mìng), où nous retrouvons l'expression « changement de mandat » (革命 gé mìng) choisie pour écrire en chinois le mot « révolution » (voir p. 25).

Le stratagème réussit en tous points et, moins d'un an plus tard, dans une Chine plongée dans le chaos, Mao triomphe devant un million et demi de Gardes Rouges réunis place Tian An Men, pendant que Liu Qiaqi et Deng Xiaoping vont être emprisonné pour le premier (et mourir l'année suivante faute de soins) et envoyé couper du bois dans une usine du sud de la Chine pour le second.

Mais une faille va bientôt apparaître. Lin Biao, dauphin officiel proclamé, est impatient de prendre le pouvoir. Il ourdit un complot contre Mao que ce dernier saura très bien déjouer. Découvert, Lin Biao s'enfuit, mais son avion s'écrase en Mongolie intérieure en 1971. La nouvelle de sa mort ne sera annoncée qu'un an après, car il fallait préparer les masses à l'idée que celui qu'on appelait le « plus proche compagnon d'armes du président Mao » était en fait un traître qui avait voulu tuer le fondateur de la République Populaire. Pour amoindrir le choc psychologique, on eut alors l'idée de ressortir Confucius de sa

boîte. En 1973 est lancée la grande campagne « critiquer Lin (Biao), critiquer Kong (fuzi) » (批林批孔 pī lín pī kǒng).

Cette seconde période de la Révolution Culturelle fut aussi insensée que la première. Les ouvriers, après leurs huit heures d'usine, se réunissaient pour des lectures critiques des *Entretiens*, afin d'en tirer des conclusions politiques radicales dans un vocabulaire qui paraît aujourd'hui assez incroyable. Voici par exemple un communiqué du « Groupe de critique de masse de l'université de Pékin et de Qinghua » publié en mai 1974 dans *La Chine en construction*⁷⁷ :

« Les tenants de la clique antiparti de Lin Biao ont déterré Confucius, ce cadavre politique fossilisé, ils ont débité sa camelote, et pris pour talisman son slogan : "Se modérer et en revenir aux rites". Ils ont ainsi dévoilé entièrement leurs desseins criminels : renverser en Chine la dictature du prolétariat au profit du capitalisme, restaurer le régime d'oppression du peuple par les propriétaires fonciers, pratiquer une dictature fasciste féodale et compradore et transformer la Chine en une colonie du révisionnisme soviétique. »

L'enseignement de Confucius réhabilité

Le cauchemar prend fin en 1976, après que, comme on disait alors, Mao est allé « rejoindre Marx ». Deng Xiaoping, qui trois fois déjà dans sa vie avait été destitué, revient à nouveau au pouvoir et entreprend de sortir la Chine de la misère où l'avaient plongée les trente ans de maoïsme. Pour y parvenir, il propose comme modèle de développement Singapour, un pays où Confucius est fort honoré et où il se rend dès l'automne 1977, son premier voyage à l'étranger, avant même les États-Unis.

77. Manuel édité par le gouvernement chinois et traduit en vingt-sept langues.

Dès l'année suivante, le gouvernement organise un premier colloque national visant à réhabiliter l'enseignement de Confucius. La préface d'une republication officielle des *Entretiens*, parue en 1983, donne la mesure du virage qui a été engagé.

« Confucius insistait sur le fait que tout est affaire d'éducation et non de classe. Par là il résistait aux bourgeois et aux capitalistes qui voulaient faire de l'éducation l'apanage des seuls mandarins. Pour lui l'éducation ne doit connaître aucune limite. Il répétait : "Demandez, questionnez, revoyez les vieilles théories, renouvelez-les." Tout son enseignement était le fruit de son expérience et d'une longue pratique. Les Entretiens révèlent un homme de grande pensée, un parfait éducateur, procédant avec méthode, pour donner une excellente formation. »

Tian An Men à nouveau

La mort de Mao en septembre 1976 clôt la Révolution Culturelle ; Deng Xiaoping revient au pouvoir. En quelques années, il rend au peuple chinois espoir et confiance. Le décollage économique est impressionnant, l'enrichissement personnel et le bien-être général augmentent rapidement, entraînant une corruption de plus en plus éhontée. À tel point qu'à la suite du décès de l'ancien Premier ministre Hu Yaobang en février 1989, les étudiants se rassemblent place Tian An Men pour rendre hommage à « l'incorruptible Hu Yaobang », à « l'honnête Hu Yaobang », etc.

Louanger avec éclat la probité de l'ancien dirigeant est une manière oblique, c'est-à-dire directe en chinois, de critiquer la corruption qui gangrène déjà les plus hauts niveaux de l'État et du gouvernement. On a cru en Occident que les étudiants demandaient un changement de régime, sans comprendre que

s'ils employaient les mots « démocratie » et « liberté », c'était, comme pour leurs prédécesseurs au même endroit le 4 mai 1919, plus pour attaquer les pratiques chinoises que pour défendre les idéologies occidentales. Les grévistes de la faim du printemps de Pékin avaient des exigences confucéennes et non pas idéologiques : ils ne voulaient pas un changement de régime, ils voulaient simplement que leurs dirigeants se montrent dignes du poste qu'ils occupaient et soient plus préoccupés du bien-être du pays que de leur fortune personnelle.

Et si Deng Xiaoping s'est résolu à employer l'armée, ce n'était pas pour enrayer une subversion populaire, mais pour sauver ses réformes, car les vieux dinosaures stalinoïdes de l'aile rigoureuse du PCC n'attendaient qu'un faux pas du petit renard du Sichuan pour le mettre en minorité et revenir aux bonnes vieilles méthodes de l'époque maoïste.

À l'automne de la même année, le Premier ministre Li Peng vint en personne à Qufu, présider les imposantes cérémonies organisées pour le 2540^e anniversaire de la naissance de Confucius. Jiang Zemin, alors secrétaire général du PCC, prononce devant la Conférence consultative politique du peuple chinois un discours dans lequel il insiste sur la nécessité d'*« intégrer la pensée traditionnelle de Confucius dans la nouvelle culture socialiste »*. Et il ajoute une idée nouvelle qui va faire florès : *« Le message le plus important du penseur est son insistance sur l'harmonie nationale et la stabilité politique. Respect de l'autorité, maintien de l'ordre établi et primauté des études doivent servir d'antidote aux idées occidentales et au libéralisme bourgeois. »*

C'est l'émergence du thème des « valeurs asiatiques » qui sera repris tout au long des années 1990, et dont le grand porte-parole sera Lee Kwan-Yu, le modèle de Deng Xiaoping, qui choisira Singapour comme première destination à l'étranger après son retour aux commandes de la Chine en 1978.

Lee Kwan-Yu et les « valeurs asiatiques »

Héros de la lutte pour l'indépendance de Singapour (1965), Lee Kwan-Yu, devenu Premier ministre de la ville-État, va museler l'opposition et placer entre parenthèses les velléités démocratiques, arguant que les contingences économiques ne peuvent s'accommoder des Droits de l'homme, car les objectifs du groupe leur sont supérieurs. Et pour légitimer sa politique, il disait : *« Selon le confucianisme, l'être humain fait partie de sa famille, la famille fait partie de son clan, et le clan de la société. Si vous voulez une société heureuse et équilibrée, il faut partir de l'individu qui doit être proprement éduqué dans sa famille. Il doit avoir une juste attitude envers ses parents, ses pairs et ses subordonnés et une bonne conduite envers ses supérieurs. Un autre grand avantage du confucianisme pour la croissance économique est qu'il met l'accent sur l'éducation, clef du développement technologique aujourd'hui. Dans tous les pays asiatiques prospères, les dépenses pour l'éducation sont élevées. Un honnête homme dans une société confucéenne est un diplômé. Vous pouvez avoir des machines ou des revenus pétroliers, mais sans un peuple éduqué, vous ne pourrez pas avoir de réelle transformation sociale⁷⁸. »*

« L'avènement de l'Asie-Pacifique est le fait nouveau qui, dans les années 1990, a conduit à la réévaluation positive de l'héritage du passé. Les pays nouvellement industrialisés de la région, Singapour en tête, attribuent leur miracle économique ni au modèle capitaliste ni à leur capacité à l'adapter, mais à leurs "valeurs asiatiques" intrinsèques, bien distinctes à leurs yeux des valeurs occidentales. Faisant fi de l'individualisme aveugle qui, de San Francisco à Melbourne, crée l'anarchie et la paralysie, les "petits dragons" (Corée, Taïwan, Hong Kong et Singapour) ne jurent que par la solidarité familiale, la soumission indiscutée à l'autorité politique quelle qu'elle soit, et le sacro-saint intérêt collectif qui doit toujours avoir le pas sur les intérêts privés », explique Ursula Gauthier qui poursuit

78. *China Daily*, septembre 1992.

en disant : « *Ce cocktail gagnant, Lee Kwan-Yu, auteur du décollage de Singapour et grand V.R.P. de l'asiatisme conquérant, y voit un héritage du confucianisme et de l'accent qu'il met sur la piété filiale, l'ordre social, l'obéissance aux supérieurs et le dévouement à l'État*⁷⁹. » Loin d'être un obstacle au développement, comme le croyaient les générations de Chinois du début du xx^e siècle, assoiffées de modernité occidentale, et comme l'enseignait doctement le sociologue Max Weber, la doctrine du Sage de Qufu serait au contraire un facteur favorable.

En Chine, ce renouveau du confucianisme arrive à point nommé. Contesté à l'intérieur, ostracisé à l'extérieur pour sa brutalité dans le règlement du Printemps de Pékin, le régime chinois s'y associe sans réserve en 1993 lors de la « Déclaration de Bangkok », signée par tous les pays autoritaires de la région, qui proclame une « version asiatique des Droits de l'homme ». Et Lee Kwan-Yu, invité d'honneur du symposium organisé en 1994 à l'occasion du 2 540^e anniversaire du sage, enfonce le clou dans une interview : « *Les libéraux occidentaux, surtout américains, ont défini pendant la guerre froide une alternative au communisme qui s'appuyait sur la liberté complète de l'individu, sa suprématie contre celle de la famille, du clan, de la société elle-même. Si l'individu est autorisé à faire ce qu'il veut, il deviendra, pensaient-ils, inventif et créatif. En fait, la société américaine n'a pas donné assez d'importance au bien-être public. Regardez le problème des armes ou de la drogue. Les libéraux ont extrapolé le succès de l'Amérique des débuts et l'ont transformé en dogme. Si nous procédons avec leur méthode nous allons vers le chaos*⁸⁰. »

79. Ursula Gauthier, *Le Volcan chinois*, Denoël, 1998.

80. *Le Point*, octobre 1995.

Le double retour de Confucius

Depuis, le confucianisme fait un double retour en Chine, à la fois institutionnel et médiatique.

À l'intérieur, la refonte des cursus scolaires lui accorde une place de plus en plus importante. Des filières de « philosophie confucéenne » sont instituées dans les universités, des sociétés savantes se créent et se réunissent en congrès annuels.

À l'extérieur, depuis 2004, des « Instituts Confucius » financés par le gouvernement chinois se répandent dans le monde à un rythme soutenu (dix ans après ils sont plus de cinq cents présents dans trente-sept pays) et ils sont une douzaine en France.

Mais revenons en Chine, dans la banlieue chic de Pékin, Feng Zhe a récemment ouvert une école primaire strictement confucéenne. Il explique à Caroline Puel : « *Pendant des générations, nous n'avons appris que des valeurs importées d'Occident, marxisme compris. Tout cela a forgé notre complexe d'infériorité. En redécouvrant notre culture, nous récupérons une confiance en nous. Et puis Confucius est universel. Ce n'est pas un dieu, c'est un sage et ses réflexions sont étonnamment adaptées à notre époque si changeante.* » Et il ajoute : « *Les parents d'aujourd'hui travaillent énormément ; ils délèguent donc toutes les tâches éducatives aux ayi (les nounous) et aux grands-parents, c'est-à-dire aux gens qui sont les moins cultivés. Résultat, nos enfants sont propres et bien nourris, mais ils ont la tête vide*⁸¹. »

Strictement traditionnelles, les méthodes pédagogiques de l'école de Feng, sont assez surprenantes. Elles s'articulent sur trois cycles de trois ans :

- de trois à six ans, les enfants apprennent par cœur les textes classiques en les répétant des centaines de fois (sans les comprendre car ces textes sont en chinois littéraire ancien

81. *Le Point*, décembre 2007.

bien plus différent du chinois parlé actuel que les dialogues de Platon du grec moderne) ;

- de six à neuf ans, ils lisent les mêmes textes, en essayant cette fois de les comprendre ;
- de neuf à douze ans, ils commencent à se les approprier.

Feng est persuadé qu'avec un tel entraînement, ses élèves n'auront aucun mal, l'heure venue, à apprendre très vite de nouvelles matières.

Caricature, peut-être, mais par certains côtés, assez proche de l'enseignement de Confucius qui développait chez ses disciples non des spécialisations mais des potentialités. Ne disait-il pas : « *Le jun zi, le confucéen accompli, n'est pas un pot*⁸² », expliquant par-là que ce qu'il cherche à développer chez ses élèves n'est pas une capacité propre à une fonction déterminée, un seul usage précis, comme une salière, mais une aptitude à savoir réagir avec justesse en n'importe quelle circonstance.

Depuis une décennie, les ouvrages au sujet de Confucius connaissent en Chine des succès soutenus. En 2003, Zhou Guodian, professeur à Pékin, publie un recueil d'historiettes confucianistes à l'usage des enfants qui s'est vendu à huit millions d'exemplaires.

En 2006, Yu Dan, quarante-deux ans, cheveux courts et allure moderne, enseignante à l'École normale de Pékin, est devenue une star en commentant des passages des *Entretiens* au cours de l'émission « Lecture Room » de CCTV, la chaîne culturelle de la télévision d'État. Elle en a tiré un livre intitulé : *Ce que j'ai appris du Lunyu*, qui s'est vendu à plus de 10 millions d'exemplaires (copies pirates non incluses). Traduit en plusieurs langues occidentales, il est paru en français sous le titre *Le Bonheur selon Confucius. Petit manuel de sagesse universelle*⁸³, titre

82. *Entretiens* 2/12.

83. Yu Dan, *Le Bonheur selon Confucius. Petit manuel de sagesse universelle*, Belfond, 2009.

racoleur qui donne une idée du contenu de l'ouvrage dans la mesure où le mot « bonheur » (福 fú) ne se trouve nulle part dans les *Entretiens*.

Début 2010, le film *Avatar*, dont les décors s'inspirent des brumes féeriques de Huang shan, la Montagne Jaune, arrive sur les écrans chinois. Sort en même temps *Confucius*, une énorme production chinoise, véritable monument national pour lequel les acteurs, tous prestigieux – à commencer par Chow Yun-Fat, le héros de *Tigre et dragon*, dans le rôle-titre –, avaient, par patriotisme, refusé tout cachet.

Deux mois plus tard, *Avatar*, qui connaît un énorme succès, est retiré des salles où le film sur Confucius ne se maintient que grâce aux matinées des lycées et collèges.

La jeunesse de l'enfant unique se reconnaîtrait-elle mieux dans le peuple bleu luttant contre les prédateurs économiques que dans la grandiloquente mise en scène de quelques années de la vie de Confucius ? Ou bien la lutte entre deux lignes, entre les promoteurs de l'utilité sociologique actuelle de Confucius et ceux qui n'y voient qu'un passéisme néfaste, fait-elle toujours rage au sommet de l'État ? Un épisode récent semble le confirmer.

En janvier 2011 est inaugurée, juste à côté de la place Tian An Men, devant l'entrée nord du musée de l'Histoire de Chine (dont l'entrée principale est place Tian An Men, face à l'Assemblée Nationale Populaire, une grande statue de Confucius, œuvre d'un sculpteur chinois très connu dans son pays, Wu Weishan. Indépendamment du fait que les qualités esthétiques de cette statue sont difficiles à discerner, sa masse imposante (neuf mètres de haut, dix-sept tonnes de bronze) et son emplacement (à une centaine de mètres du portrait de Mao) semblaient témoigner d'une véritable réhabilitation. Or, voilà que moins de trois mois plus tard, la statue a subrepticement disparu, sans explication officielle. De facétieux internautes chinois se sont demandé si elle avait été « harmonisée », euphémisme employé

par la police du Net pour faire disparaître les sites jugés politiquement indésirables ? D'autres se demandaient si Confucius n'avait pas été interpellé pour « crime économique », allusion apparente à l'artiste contestataire Ai Weiwei, qui venait juste d'être arrêté pour ce motif. Finalement, elle a réintégré, à l'intérieur du musée d'Histoire, dans une cour intérieure non accessible au public, une place moins conflictuelle.

CE QUI FUT REPROCHÉ À CONFUCIUS

- La naïveté de son projet
- Être passéiste
- Être rigide
- Être misogyne
- Ses silences
- À quoi peut nous servir Confucius aujourd'hui ?

La naïveté de son projet

Utopiste, Confucius l'était certainement. Comment penser autrement quand on l'entend dire : « *La vertu n'est jamais solitaire, on fait cercle autour d'elle*⁸⁴ », ou bien encore : « *Gouvernez (導 (S 导) dǎo) à force de lois (政 zhèng), maintenez l'ordre à force de châtiments, le peuple se contentera d'obtempérer sans éprouver la moindre vergogne. Gouvernez par la vertu (德 dé), harmonisez par les rites, le peuple connaîtra la honte et se tournera de lui-même vers le bien*⁸⁵. »

Mais comme le faisait remarquer Étiemble : « *À y bien songer, qu'est-ce qui a fait avancer le monde, sinon les utopies*⁸⁶ ? »

84. *Entretiens* 4/25.

85. *Entretiens* 2/3.

86. Étiemble, *op. cit.*

Être passéiste

Là aussi Étiemble remet les pendules à l'heure : « *Faire endosser à trois empereurs mythiques ses idées subversives, ce fut sa seule ruse, mais si pieuse ! Il avait compris qu'il ne pourrait faire accepter ses nouveautés qu'en les attribuant aux infaillibles souverains de temps si anciens qu'ils ne pouvaient qu'être paradisiaques. Dans une civilisation comme celle qui était la sienne, obstinément tournée vers le respect des aïeux et le culte des aïeuls, l'éloge d'un passé qu'on va inventer afin de cautionner un avenir qu'on cherche à bâtir, lui semblait la seule forme acceptable pour ses contemporains de son messianisme réformateur*⁸⁷. »

Le coup de génie de Confucius c'était, sous couvert de faire appel au passé, de favoriser l'émergence de temps nouveaux. Bien que, pour la forme, il s'en défende : « *Je n'invente rien, je transmets*⁸⁸ », l'originalité de son enseignement tient au choix qu'il fait des notions héritées du passé, auxquelles il donne un nouvel avenir. Il fera de même avec l'expression traditionnelle « fils de noble » (君子 jūn zǐ) à laquelle il donnera un sens inédit (voir p. 36), tout comme avec les textes classiques qu'à la fin de sa vie il « mettra en ordre », c'est-à-dire, arrangera de manière à ce qu'ils enracinent son enseignement. À l'inverse des dernières dynasties Ming et Qing (mandchoue) qui pervertiront son message jusqu'à la caricature, sa vision est le contraire d'une politique réactionnaire. Il ne cherche pas à revenir au passé, mais à retrouver ce qui dans le passé avait réussi à construire une grande dynastie. C'est une des raisons qui explique le renouveau dont il fait l'objet aujourd'hui.

Ni passéiste ni réactionnaire, la forme importait peu pour Confucius face à ce qu'elle pouvait apporter aujourd'hui. L'ancien ne l'intéressait que lorsqu'il était à même de nourrir

87. *Ibid.*

88. *Entretiens* 7/1.

le présent et de favoriser l'avenir. Il le disait sans barguigner : « *Quiconque est capable de "recuire" un savoir ancien, est apte à enseigner*⁸⁹. »

Succulente réponse, le verbe employé « recuire » (溫 (S 溫) wēn) désigne spécifiquement la cuisson à la vapeur des *jiao zi*, les « raviolis chinois », une autre sorte de lente *infusion*. Il n'y a qu'un Chinois pour employer dans un discours pédagogique des comparaisons culinaires. Jamais Descartes, Leibniz ou Hegel ne se seraient permis métaphore aussi triviale !

Et pourtant, à y resonger, l'image choisie par Confucius sonne tout à fait juste. C'est exactement ce que pensait Coluche quand il disait : « *Inventer quelque chose, ça consiste à ramasser les idées des autres et à en tirer des conclusions auxquelles ils n'avaient pas pensé eux-mêmes*⁹⁰. »

Puisque Coluche est invoqué, il y a une autre de ses bribes que Confucius aurait approuvée des deux mains : « *Ce n'est pas parce qu'on dit la vérité qu'on dit du mal et ce n'est pas parce qu'on dit du mal qu'on dit la vérité*⁹¹. » Ne lit-on pas en effet dans les *Entretiens* ce conseil si semblable : « *Un confucéen n'approuve pas un individu simplement parce qu'il soutient une certaine opinion, ni ne rejette une opinion au seul motif qu'elle émane d'un certain individu*⁹². » C'est-à-dire que, comme l'explique Anne Cheng, « *ce n'est pas parce qu'il dit quelque chose de bien qu'un être mauvais cesse de l'être ; l'approuver n'est pas l'absoudre. Mais ce n'est pas parce que quelqu'un est mauvais que l'on doit rejeter automatiquement tout ce qu'il dit ; l'écouter n'est pas non plus l'absoudre*⁹³ ». »

89. *Entretiens* 2/11.

90. Coluche, *Et vous trouvez ça drôle*, Le Cherche Midi, 1998.

91. *Ibid.*

92. *Entretiens* 15/23.

93. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*

Être rigide

Voilà bien le type de reproche que l'on peut faire au confucianisme étroit des dernières dynasties chinoises, qui ont transformé en conformisme étriqué l'ouverture à la particularité de chaque situation, caractéristique de l'enseignement de Confucius. Ne concluait-il pas une analyse de trois attitudes différentes en réponse à une situation de refus en disant : « *Je n'ai pas d'idées préconçues ; je ne suis jamais inconditionnel sur ce qu'il est possible ou impossible de faire ; acceptation ou refus, je n'exclus rien a priori*⁹⁴ ». « *Dans les affaires du monde, explique-t-il dans un autre paragraphe, le confucéen n'a pas une attitude rigide de refus ou d'acceptation ; il ne cherche pas plus à s'adapter qu'à s'opposer ; il est sans parti pris, le juste est sa seule règle*⁹⁵. »

Être misogyne

Voilà une autre tare du confucianisme réactionnaire injustement attribué à Confucius. Si dans son enseignement, comme dans son école, les femmes n'ont aucun rôle, c'est parce qu'à son époque on ne leur accordait qu'une place fort restreinte, en Chine comme dans le reste du monde. Parmi ses contemporains, Socrate, lorsqu'on lui demandait si un homme doit se marier, répondait : « *Mariez-vous. Si vous tombez sur une bonne épouse, vous serez heureux ; et si vous tombez sur une mauvaise, vous deviendrez philosophe, ce qui est excellent pour l'homme.* » Il est vrai que Xanthippe, son épouse dont il eut trois enfants, est devenue dans la littérature européenne l'incarnation de la mégère grincheuse et acariâtre, constamment en conflit avec son partenaire. Quant au Bouddha, autre contemporain de Confucius, il recommandait à ses disciples d'éviter les femmes,

94. *Entretiens* 18/8.

95. *Entretiens* 4/10.

et il refusa longtemps de les ordonner. Ce n'est que de guerre lasse, face aux demandes de ses proches, qu'il accepta de créer un ordre monastique féminin, soumettant cependant les nonnes au contrôle strict des moines de sexe masculin.

Des femmes qui ont jalonné la vie de Confucius, le tableau est assez pauvre. Nous avons vu comment sa mère, méprisée par les épouses officielles de son père, a dû vivre dans le rejet et la pauvreté. Quant à son épouse, on ne sait d'elle que son nom, celui d'une famille comme lui originaire de l'État de Song ayant émigré à Lu. Certaines sources disent que vers la fin de sa vie il aurait divorcé, mais le fait est peu assuré. De sa fille aînée, enfin, on ne sait rien sinon qu'il l'aurait donnée en mariage à un brave disciple, bien que ce dernier ait été emprisonné injustement parce qu'il prétendait comprendre le langage des oiseaux. Et au milieu de toutes ces figures furtives, brille l'ombre lascive de la trop belle princesse Nan Zi !

Dans les vingt chapitres des *Entretiens* le mot « femme » en tant que genre n'apparaît nulle part (et il n'existe toujours pas en chinois actuel). Il y a juste un passage (8/20) où il est question d'une épouse (婦 (S 妇女) fù nǚ) qui fait partie des dix ministres du roi Wu, le roi fondateur des Zhou. C'est un autre passage qui est toujours cité pour vilipender Confucius : « *Il est particulièrement difficile de se comporter envers les jeunes filles (女子) et les petites gens (小人). Lorsqu'on est trop familier (近), ils se croient tout permis (係), lorsqu'on est trop distant (遠), ils vous en tiennent rancune (怨)*⁹⁶. »

Benoîte Groult, dans un ouvrage roboratif⁹⁷, critique vertement Confucius de mettre dans le même panier « *les femmes et la populace* ». Or, la traduction sur laquelle elle s'appuie, est non seulement exagérée (« populace » pour « petites gens ») mais elle

96. *Entretiens* 17/25.

97. Benoîte Groult, *Cette mâle assurance*, Albin Michel, 1993.

est surtout incomplète, par omission de la deuxième phrase qui justement lui donne toute sa signification.

Le problème auquel répond Confucius n'émerge pas du tout à la question des genres, il est plus généralement relationnel et social. Le verbe employé (養 yǎng, rendu plus haut par « se comporter ») indique qu'il s'agit d'une relation d'autorité envers des serviteurs familiaux.

Dans ce sens, n'importe quel patron de PME comprend très bien la problématique posée par Confucius. Envers ses subordonnés, un chef d'entreprise doit, en fonction de chaque situation, trouver le milieu juste entre humanité et hiérarchie. Ce n'est pas un « juste milieu », lâchement tiède, ou bêtement géométrique, c'est l'attitude qui convient à la situation, dans la meilleure adéquation du moment. Un employé vient-il à commettre une faute, il doit être inflexible ; un autre vient-il de connaître un malheur dans sa famille, il doit être compatissant. Gilles Amado, professeur de psycho-sociologie des organisations de groupe HEC, ne dit pas autre chose : « *Il s'agit de la "juste" distance aux autres. Une trop grande distance peut être perçue comme de l'indifférence, une difficulté à supporter une certaine forme d'intimité et conduire en retour à une méfiance de la part du personnel. Entre le bel indifférent et le complice naïf, le dirigeant doit en permanence trouver un juste équilibre pour mener à bien sa mission*⁹⁸. »

À l'époque de Confucius, les femmes chinoises n'étaient plus respectées comme certaines avaient pu l'être quelques centaines de siècles auparavant, telle Dame Fu Hao, épouse de l'empereur Wu Ding qui vers -1300 commandait une armée de vingt-cinq mille soldats et qui fut enterrée avec tout son arroi de général. Elles sont cependant moins maltraitées qu'elles ne le seront sous les Han, qui tireront d'interprétations partiales des anciens

98. Gilles Amado, *Prise de poste. Les dilemmes du manager*, Pearson, 2008.

idéogrammes la justification théorique de leur misogynie⁹⁹. Et depuis lors, un courant puritain se développe dans les milieux lettrés aboutissant à l'époque de la dynastie des Song à l'incroyable supplice des pieds bandés qui va torturer les Chinoises pensant près de sept cents ans et qui aurait horrifié Confucius.

Ses silences

Une particularité de la psychologie chinoise en matière de communication, trop souvent oubliée en Occident, tient au fait que, dans tout message, ce qui n'est pas dit est aussi important que ce qui est dit. À partir de là, il faut considérer que ce qui ne se trouve pas dans les *Entretiens* fait partie intégrante de l'enseignement de Confucius. Or, justement, un paragraphe nous annonce, sans tourner autour du pot : « *Le maître ne parlait jamais de quatre choses : les idées fantaisistes et sans fondements ; les certitudes dogmatiques ; l'entêtement ; l'ego*¹⁰⁰. »

Pourquoi Confucius rejette-t-il les idées en l'air, parce que seul compte à ses yeux ce qui est validé par une pratique. C'est pourquoi il aurait sans doute désapprouvé l'article premier de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : « *Tous les citoyens naissent libres et égaux* », non pas par désapprobation du principe d'égalité qu'il pose, mais plutôt parce que sa rédaction lui serait apparue comme figée et manquant de réalisme. Son idée était plutôt que : « *Égaux à la naissance, les gens divergent par leur pratique*¹⁰¹. »

C'est un peu la même raison qui le conduit à rejeter les certitudes dogmatiques, parce qu'elles sont irréalistes, ne tenant pas compte de la particularité des situations et des personnes. Il

99. Voir à ce sujet l'article « Femme » dans Cyrille Javary, *Cent mots pour comprendre les Chinois*, Albin Michel, 2008.

100. *Entretiens* 9/4.

101. *Entretiens* 17/2.

s'en explique au cours d'une discussion avec Shen Zhuliang (le gouverneur de la ville de She que nous avons déjà rencontré).

Shen Zhuliang et Confucius

Cherchant à le prendre en défaut sur le sujet de la stricte observation des lois, Shen Zhuliang dit à Confucius : « *Chez nous, il y a un homme nommé Gong-le-droit (直躬 zhí gōng) parce qu'il est d'une droiture inflexible. Un jour, alors que son père avait volé un mouton, il est allé le dénoncer aux autorités.* » Confucius lui répond : « *Chez nous, on a une autre conception de la droiture : le père protège son fils, le fils protège son père. Voilà notre façon à nous d'être droit*¹⁰². »

Curieux dialogue ! Est-on pris dans l'antagonisme entre deux fidélités comme dans la tragédie grecque, dans un conflit de devoirs entre le respect dû à la loi et celui dû aux parents ? Il n'en est rien car, dans la perspective de Confucius, loyauté publique et loyauté familiale se recouvrent. Par homothétie, l'obéissance aux parents coïncide avec l'obéissance au prince. Un fils qui dénonce son père n'agit plus en fils ; contrevenant aux règles fondamentales de la piété filiale, il ne peut plus être qualifié de sujet loyal ou intègre¹⁰³. Le poète Henri Michaux l'avait bien remarqué : « *Le Chinois n'insiste pas sur les devoirs envers l'humanité en général, mais envers son père et sa mère ; c'est là où l'on vit qu'il faut que les choses aillent bien, ce qui parfois demande un certain doigté*¹⁰⁴. »

Confucius rejette l'entêtement pour la même raison que la rigidité dont on l'a affublé lui aurait énormément déplu. Pour lui, savoir changer d'attitude en fonction des circonstances n'est pas le signe d'une attitude pusillanime mais d'une position réfléchie. Il le dit avec humour :

102. *Entretiens* 13/18.

103. Jean Lévi, *op. cit.*

104. Henri Michaux, *Un barbare en Asie*, Gallimard, 1933 (réédition 1994).

« *Il n'y a que les gens suprêmement intelligents et les gens suprêmement bêtes qui ne changent jamais d'avis*¹⁰⁵. » Les confucéens savent s'adapter aux conjonctures, parce que l'étude leur apprend à différencier l'essentiel de l'anecdotique. Zixia* l'érudit est catégorique sur ce point : « *Les grands principes ne souffrent pas de transgressions ; les petits principes tolèrent des accommodements*¹⁰⁶. » Qui sait rester ferme sur l'important, s'ouvre une large marge de liberté pour les détails. Pour Confucius, par exemple, tenue et attitude ne sont pas du même ordre : « *Selon la tradition, la coiffe rituelle que l'on doit porter lorsqu'on est reçu en audience par son souverain doit être tissée de chanvre. De nos jours, pour la commodité, on adopte la soie. Bon, là-dessus je me range à l'usage général.* » Mais il ajoute aussitôt : « *Selon la tradition, à l'audience royale, on doit saluer le souverain à deux mains jointes, une première fois au pied des marches, une seconde fois en haut de l'estrade. De nos jours, on ne salue plus qu'en haut des marches, c'est de l'impudence. Quitte à déroger à l'usage nouveau, je continuerai à saluer une première fois au pied des marches*¹⁰⁷. » Le matériau de la coiffe rituelle est secondaire, l'attitude de respect face au souverain est fondamentale. Confucius n'est jamais enfermé dans le rituelisme : « *Pour ce qui est des détails liturgiques, littéralement : du choix des vases sacrificiels en bois pour les fruits et en bambou pour les légumes et les viandes, il y a des sacristains préposés à cela*¹⁰⁸ », mais sur l'essentiel, il ne transige pas, quitte à passer pour un vieux réactionnaire.

Enfin, Confucius rejetait l'*ego*, le « moi », parce qu'il y voyait une incompréhension du rituel. Or, le rituel auquel il attachait beaucoup d'importance est une notion qui est trop souvent mal comprise, et qui donc mérite que l'on s'y penche d'un peu plus près.

105. *Entretiens* 17/3.

106. *Entretiens* 19/11.

107. *Entretiens* 9/3.

108. *Entretiens* 8/4.

À quoi peut nous servir Confucius aujourd'hui ?

Comment se fait-il que sa parole sonne toujours si juste aujourd'hui, alors qu'elle est venue d'un pays et d'un temps si lointains ? Peut-être parce que finalement notre époque ressemble assez à la sienne.

Au-delà du décor, cette ressemblance se situe dans la perception d'un tournant. Aujourd'hui, comme il y a vingt-cinq siècles sur les rives du Fleuve Jaune, l'ensemble de l'organisation sociale se trouve engagé dans une profonde mutation. Des inventions technologiques produisent des outils nouveaux dont la dissémination, en moins d'une génération, bouleverse l'organisation et les valeurs de la société toute entière, rendant le présent instable et le futur incertain.

De nos jours, c'est le transport aérien, le téléphone portable, Internet, etc. À l'époque de Confucius, ce qui bouscule l'ordre féodal ancien, c'est la généralisation du fer métallique, produit dans des fourneaux à basse température qui remplace le minerai de fer difficilement forgé au marteau. Car avec du bon fer, on fait des charrues puissantes et des épées mordantes. Les premières décuplent les rendements agricoles, ce qui conduit à une importante poussée démographique. L'augmentation de la population des différents royaumes est telle que la gestion féodale traditionnelle ne peut plus y suffire, rendant nécessaire la mise en place d'une nouvelle forme d'administration. Quant aux épées, elles bousculent les règles de la guerre. À l'antique joute en dentelles entre princes, échangeant d'élégantes invectives rimées entre deux duels ritualisés qui ne tuaient pas grand monde, succède le choc brutal d'armées immenses, dont les colonnes de fantassins en terre cuite qui gardent le tombeau de Qin Shi Huangdi à Xi'an donnent une image à faire frémir.

À quoi peuvent nous servir aujourd'hui les enseignements de Confucius ?

Extérieurement :

- à mieux comprendre les Chinois ;
- à nous enrichir de leur art de vivre ensemble.

Intérieurement :

- à nous rappeler de toujours chercher à nous améliorer ;
- à nous redresser lorsque nous traversons des situations difficiles ;
- à nous réveiller, lorsque la facilité nous amollit ;
- à développer en nous la vertu de bienveillance ou d'humanité, de manière à faire baisser le niveau d'agressivité dans tous les rapports humains dans lesquels nous sommes engagés, et pourquoi pas, entre nos deux peuples.

Si la place de Confucius reste encore ambiguë dans le cœur des Chinois, qu'y a-t-il dans son message qui puisse nous être utile à nous qui, comme les Chinois, vivons dans un monde que Confucius n'aurait jamais pu même envisager ? C'est ce que nous verrons dans une troisième partie.

PARTIE 3

L'ENSEIGNEMENT DE CONFUCIUS

COMMENT MIEUX GOUVERNER UN PAYS

- L'exemplarité du souverain
- Le domaine religieux
- Richesse et enrichissement
- Le rituel

À Zizhang* le formaliste qui lui demandait un jour ce qu'il faut faire pour bien gouverner, Confucius, peut-être un peu agacé par ce disciple obtus qui bûchait sans relâche plus pour avoir une charge que pour s'améliorer, lui a retourné : « *Cultiver les cinq trésors, éliminer les quatre fléaux*¹⁰⁹. »

Voilà bien une réponse chinoise, avec ce goût immodéré pour les chiffres et leur symbolique ! Le 5, pour l'esprit chinois, est l'emblème de ce qui fonctionne bien. Le 4, plus ambigu, tient son côté positif de son association avec la terre et son côté négatif de sa prononciation (sì) qui se rapproche, au ton près, du mot « mort » (死 sì). Dans les *Entretiens*, il sert aussi bien qualifier ce qui est à rechercher (5/16, 7/24) que ce que Confucius rejetait (9/4 et ici).

Zizhang, qui voudrait bien quelques précisions supplémentaires, n'hésite pas à les quémander : « *Que signifient les cinq trésors (ou les cinq qualités excellentes) ?* » Confucius détaille alors son point de vue : « *Être généreux sans dépenser, c'est-à-dire être charitable sans être prodigue ; encourager le peuple au labeur sans*

109. *Entretiens* 20/2.

susciter de rancune ; avoir des objectifs, mais pas de convoitise ; être digne sans arrogance ; être imposant sans être intimidant [...]. »

Zizhang trop content de ces réponses précises demande ensuite : « *Qu'entendez-vous par les quatre fléaux dans l'art de gouverner ?* » Et Confucius de lui répondre : « *Punir de mort au lieu d'instruire, c'est de la tyrannie ; exiger des récoltes sans avoir semé, c'est-à-dire attendre qu'un travail soit fait sans donner de délai, c'est de l'oppression ; être lent à émettre des ordres et prompt à exiger leur exécution, c'est de l'arbitraire ; donner à quelqu'un son dû tout en le faisant avec parcimonie, c'est de la mesquinerie.* »

Le duc Ding, souverain de Lu, demandait volontiers conseil à Confucius. Un jour, par exemple, il s'enquiert auprès de lui de savoir : « *Comment le souverain doit-il traiter ses ministres ? Comment les ministres doivent-ils servir leur souverain ?* » Confucius lui répond : « *Le souverain doit traiter ses ministres avec courtoisie [littéralement selon les rites], les ministres doivent servir leur souverain avec loyauté¹¹⁰.* »

Il faut souligner le balancement caractéristique de la réponse de Confucius. Souverains et ministres ne sont pas au même niveau hiérarchique, ils n'ont pas à avoir l'un envers l'autre le même niveau d'exigence. Bien sûr l'inférieur doit être loyal envers son supérieur, mais en revanche, le supérieur doit se conduire de manière chevaleresque envers ceux qui lui sont inférieurs. Et cela, qui est valable à tous les niveaux du différentiel hiérarchique, sera justement ce qui sera, parfois très volontairement, oublié par les dynasties réactionnaires qui loueront le message de Confucius en le détournant de ce qui fait son honneur, pour n'en faire qu'un instrument d'asservissement à ceux qui gouvernent en oubliant les devoirs dus à ceux qu'ils gouvernent.

Une autre fois le duc Ding demande à Confucius : « *Existerait-il une maxime qui, à elle seule, pourrait assurer la grandeur et la pros-*

110. *Entretiens* 3/19.

périté d'un pays ? » À cette question, Confucius, fidèle à son habitude, répond en deux temps. Il va d'abord, à la chinoise, commencer par prendre poliment ses distances : « Aucune maxime ne saurait avoir un tel pouvoir ni exercer une telle influence. » L'énonciation d'humilité nécessaire face à un prince ayant été donnée, la réponse véritable peut alors être délicatement glissée. Mais pas à la manière d'un jugement personnel, plutôt sous la forme impersonnelle et prudente d'un dicton populaire : « Cependant, on entend dire : il est difficile d'être souverain, il n'est pas facile d'être ministre [ou d'être sujet, le mot ministre pouvant selon le contexte avoir le sens de "sujet", les ministres étant par définition aux ordres du souverain]. » Et il poursuit : « C'est pourquoi le souverain qui aurait compris par cette seule maxime la difficulté de sa tâche serait certainement prêt à réaliser la grandeur de son pays. » Le duc Ding répliqua alors : « Existe-t-il une maxime unique qui pourrait à elle seule détruire un grand pays ? » Confucius une nouvelle fois commence par déminer le terrain en répondant prudemment : « Aucune maxime ne saurait vraiment produire un tel effet. Toutefois, il y a bien ce dicton : "Tout le plaisir d'être chef, c'est de n'être jamais contredit." N'être pas contredit quand on est dans le bon, c'est tant mieux ; mais si on se trompe et qu'il n'y a personne pour vous le dire, c'est alors qu'on pourrait dire : "Une seule phrase suffit à détruire l'État"¹¹¹. »

L'exemplarité du souverain

Lorsque Confucius revient à Lu, le seigneur Ji Kang, puissant chef d'une des trois familles qui avaient usurpé le pouvoir, y régnait sans partage. Un jour, ce puissant hégémon sondant Confucius sur la bonne méthode de gouvernement, lui demande abruptement : « Tuer les hors-la-loi [littéralement : 無 (S 无) 道 wú dào, les « hors la (bonne) voie »] pour encourager les

111. *Entretiens* 13/15.

bons citoyens [littéralement : 有道 yǒu dào les « dans la (bonne) voie »], *pensez-vous que ce soit une bonne méthode ?* » Confucius lui répond : « *Le prince, pour gouverner, n'a pas besoin de tuer. Quand le prince désire ardemment le bien, le peuple alors vit dans ce qui est bien. La vertu des gentilshommes est (puissante) comme le vent, celle des petites gens (du peuple) est pareille à l'herbe. L'herbe toujours se couche dans la direction du vent*¹¹². » Dans sa réponse à l'usurpateur, Confucius emploie l'expression *jun zi* (ici rendue par « gentilshommes ») en jouant à la fois sur sa signification féodale usuelle, « les nobles princes qui gouvernent selon le droit » ; et en même temps sur la signification nouvelle qu'il lui a donnée en la proposant comme idéal à ses disciples, ceux qui par l'étude parviennent à la noblesse du cœur et ont de ce fait légitimité à gouverner.

Plus qu'une image oratoire, l'allégorie de l'herbe (草 cǎo) employée ici par Confucius va prendre une place très importante dans la culture lettrée. L'idéogramme qui signifie « herbe » au sens propre, mais aussi « brouillon » au sens figuré. C'est à cause de ce double sens qu'il sera choisi pour nommer le style le plus étincelant de la calligraphie chinoise, le « style d'herbe » (cao shu) dans lequel la virtuosité du trait prime sur la lisibilité. Ce qui n'a aucune importance dans la mesure où ce n'est pas le message en lui-même qui importe mais le tracé qui donne à voir le passage du souffle, du Qi, exactement comme les herbes révèlent la direction du vent.

L'exemplarité de ceux qui gouvernent les autres n'est pas une exigence uniquement confucéenne, elle est reconnue en tous temps et en tous lieux, mais en Chine la réponse de Confucius produit un curieux effet de contraste avec le chapitre 74 du Dao De Jing de Laozi dans lequel on lit : « *Un peuple insouciant de la mort l'effrayerez-vous par la peine de mort ? Rendez-lui plutôt la*

112. *Entretiens* 12/19.

peur de la mort. Les factieux s'ils s'en trouvent prenez-les et mettez-les à mort. Qui alors se permettra de bouger¹¹³ ? »

Le domaine religieux

Parmi les domaines dont Confucius se refusait à parler, il y avait les esprits, les mânes et tout ce qui relève des croyances. Pourtant on trouve dans les *Entretiens* certains commentaires à propos des cérémonies religieuses qui semblent de bien actuelle sagesse.

Un jour, lors d'une cérémonie d'hommage en l'honneur des rois fondateurs du royaume de Lu, un disciple se penche vers Confucius et lui chuchote la question suivante : « *Est-ce que les défunts à qui nous offrons tous ces plats en offrande sentent l'odeur des mets que nous avons confectionnés pour eux ?* » Autrement dit : est-ce que les fantômes existent ? Est-ce que les morts ont une existence réelle ? Confucius, hésite d'abord, car on ne bavarde pas durant une cérémonie rituelle, et puis, jugeant la question suffisamment importante pour mériter réponse, il lui répond : « *Ne suffit-il pas que nous soyons réunis en leurs noms¹¹⁴ ?* »

Belle réponse. Érudant le sujet de la question de son disciple, qui relève uniquement de la croyance (de la vie après la mort nous ne saurons rien tant que nous ne serons pas morts), la réponse de Confucius s'en tient au seul niveau humain, pointant le bénéfice moral que les vivants retirent lorsqu'ils se rassemblent pour célébrer les défunts.

Ce point de vue sera précisé dans un autre paragraphe par la voix de maître Zeng* : « *Quand les morts sont honorés et que la mémoire des plus anciens ancêtres reste vivante, la force d'un peuple atteint*

113. Claude Larre, *op. cit.*

114. Gore Vidal, *Création*, Grasset, 1983 (édition originale Random House, 1981).

*sa plénitude*¹¹⁵. » C'est à cette aune-là qu'il faut comprendre la floraison des musées en Chine. En 1985, il y en avait à peine une trentaine. Trente ans plus tard, il en existe plus de trois mille ! Sans compter les innombrables et grandioses cérémonies commémoratives y compris les visites des dirigeants sur les tombeaux des personnages légendaires comme l'Empereur Jaune ou leur évocation par exemple lors de la cérémonie d'ouverture des jeux Olympiques en 2008. L'idée qui se résume au fait qu'il faut honorer les défunts pour le bien-être des vivants et elle se déploie dans l'idée que l'âme d'un peuple s'enracine dans le fait que ce type de rituel doit être encouragé parce qu'il reconforte ceux qui le pratiquent et qu'enfin témoigner du respect aux morts nous rappelle que chaque peuple est toujours le dernier maillon d'une longue chaîne.

Richesse et enrichissement

L'enrichissement ! Voilà une question sur laquelle peu de gens s'accordent. Les protestants et les catholiques par exemple n'ont pas du tout la même position à ce sujet. En Chine cependant, l'enrichissement n'a jamais été considéré comme une question morale, bien au contraire. Aucune boutique, aucun temple (qu'il soit taoïste, bouddhiste, musulman, qu'importe) sans qu'il y ait quelque part une statue ou une image de « l'esprit de l'enrichissement » (神財 (S 財) cái shén), parfois simplement évoqué par la calligraphie de son nom. Et parmi les mille souhaits de nouvel an, le plus courant, aussi banal que notre « bonne année, bonne santé », s'énonce littéralement « respectueuses salutations, enrichissez-vous » (恭喜發 (S 發財) (S 財) gōng xǐ fā cái).

115. *Entretiens* 1/9.

Pour l'esprit chinois, s'enrichir n'est ni un but ni un mal, mais une réalité naturelle, aussi évidente et nécessaire qu'éduquer ses enfants ou entretenir ses parents devenus vieux. L'argent en Chine est considéré comme une énergie, un flux, bien plus qu'une réalité matérielle. Passionnés par le vivre, soucieux d'en jouir jusqu'à la dernière goutte, les Chinois se sont toujours efforcés de favoriser, de réguler, de préserver le flux vital qui irrigue aussi bien leur corps, que leurs demeures et leurs entreprises. S'assurer une bonne « santé » financière leur semble aussi naturel et bénéfique que de faire des exercices physiques. Or, un flux vital, comme tout flux, a autant besoin d'être alimenté que d'alimenter à son tour, c'est-à-dire, de circuler. Une manifestation de ce point de vue est visible dans le binôme qui écrit le mot « banque » : 銀行 yín háng, qui combine le mot « argent » 銀 yín, avec le caractère 行 qui signifie « marcher, faire tourner, faire agir » (c'est précisément ce mot qui désigne, dans la médecine chinoise les « Cinq Agir » – il est alors prononcé xíng –, la rythmique à cinq temps qui orchestre le fonctionnement de l'ensemble des systèmes vivants).

L'enrichissement donc ne pose à Confucius aucune réticence d'ordre moral, seule lui importe, comme toujours, la manière de faire, la pratique. C'est ainsi que lui, qui était fils de noble, n'hésitait pas à dire : « *S'il était possible de s'enrichir sans compromission, je serais le premier à le faire, même en étant postillon. Mais comme cela ne semble guère possible, je préfère poursuivre la manière vers laquelle j'incline*¹¹⁶. »

Gongxi Chi (Zhihua*), un de ses disciples réputé pour son savoir en matière d'étiquette et de convenances, avait un jour été envoyé en ambassade dans un État voisin. Ran Qiu (Ziyou*) le diplomate demanda alors à ce que soit versée à la mère de Gongxi Chi une allocation de grain puisque son fils, en mission extérieure, ne percevait plus ses émoluments habi-

116. *Entretiens* 17/11.

tuels. Confucius acquiesça, disant : « *Qu'on lui fasse parvenir un "boisseau" [environ 50 kg].* » Ran Qiu, estimant que ce n'était pas suffisant demanda un supplément. Confucius céda et dit : « *Va pour un demi boisseau de plus [75 kg].* » Mais en fait, Ran Qiu s'arrangea pour que lui soit porté dix fois plus. Cela déplut à Confucius qui apostropha son disciple en lui faisant remarquer : « *Gongxi Chi a été envoyé en mission, vêtu de fines fourrures et dans un char attelé de chevaux bien gras* », ajoutant pour conclure : « *J'ai toujours entendu dire qu'un confucéen s'employait à secourir les besogneux, plutôt qu'à enrichir les riches*¹¹⁷. »

Enfin, à considérer l'enrichissement au niveau politique, c'est-à-dire dans le rapport entre l'enrichissement personnel et le bon gouvernement, Confucius, dans une longue citation où il commence par indiquer « *quand le monde est en ordre, montrez-vous ; quand le monde est en désordre, cachez-vous* », précise ce propos général en l'appliquant directement à la question de l'enrichissement en disant : « *Il est honteux de devenir riche et honoré quand le pays est mal gouverné. Il est honteux de demeurer pauvre et obscur quand le pays est bien gouverné*¹¹⁸. »

Confucius, Yin Yang oblige, aime construire ses réponses en deux parties, exposant dans l'une l'attitude qu'il recommande et dans l'autre celle qu'il désapprouve. Si la première partie de ce passage est facile à comprendre (quand la mafia est au pouvoir, s'enrichir n'est guère noble), la seconde en revanche, plus subtile, ouvre une perspective intéressante. Qu'est-ce donc qu'un bon gouvernement ? Pour le pragmatisme de l'esprit chinois, la réponse est plus simple : un bon gouvernement est d'abord celui qui augmente le bien-être matériel de ses sujets.

Lorsqu'un pays est bien gouverné, les populations y affluent, ce qui accroît sa richesse ; et en retour la tâche d'un bon gouvernement consiste à se préoccuper d'abord d'enrichir ses citoyens.

117. *Entretiens* 6/4.

118. *Entretiens* 8/13.

Dans ces conditions, rester soi-même pauvre, c'est aller à contre-courant de la bonne politique de son gouvernement, voire s'y opposer, voilà pourquoi cela est honteux. Alors qu'en circonstance aussi heureuse, s'enrichir, c'est pousser dans le sens de l'action de ce bon gouvernement. C'est à ce genre de plaidoyer, ancré dans l'âme chinoise, que l'on peut mesurer l'accord bien plus que majoritaire (au sens démocratique du mot) qui unit le peuple chinois avec son gouvernement actuel.

Un autre exemple : en route vers la capitale de l'État de Wei, vers -496, Confucius converse avec Ran Qiu (Ziyou*) l'habile diplomate qui partage son char. Alors qu'il est à l'intérieur de ce puissant État, il s'exclame : « *Quelle population nombreuse !* » À cette époque, la prospérité d'un État était directement liée à l'importance de sa population, car les paysans fournissaient une importante contribution sous forme d'impôts en nature et constituaient une importante force de travail que l'on pouvait mobiliser pour des travaux d'envergure. Mais, à la différence des esclaves de l'Antiquité et des serfs du Moyen Âge occidentaux, les paysans chinois n'étaient pas des manants (du latin *manere* : rester), ils n'étaient pas attachés à la terre qu'ils cultivaient. Il y a eu, bien sûr, à différentes époques, des transferts forcés de populations, mais en règle générale, lorsque les paysans n'étaient pas satisfaits de leur sort, ils s'en allaient planter leur riz ailleurs. Les variations de population constituaient une sanction immédiate et implacable de la bonne ou mauvaise gouvernance d'un pays. Pratiquement, la puissance d'un État, l'aura de son souverain pouvaient se mesurer à la population qui avait choisi de se fixer dans ses domaines. L'appréciation de Confucius sonne donc comme la reconnaissance d'une gouvernance efficace de l'État de Wei. Ran Qiu en profite pour demander à Confucius de pousser plus loin son appréciation d'une bonne gouvernance, en lui demandant : « *Une fois qu'on a attiré à soi une population nombreuse, que faut-il faire ?* » et Confucius lui répond tout de go : « *Enrichissez-les.* » Ran Qiu pose alors une troisième ques-

tion : « *Et une fois que l'on a enrichi les gens, que faut-il faire ?* » Confucius, fidèle à ses principes, lui répond alors : « *Il faut les enseigner*¹¹⁹. »

Le rituel

À cause de sa fonction sociale – relier, former un esprit de corps, forger une sensation communautaire –, le rite fait partie des rares éléments communs à toutes les sociétés de l'Antiquité. Aujourd'hui, dans les sociétés modernes, urbaines et individualistes, le rite a mauvaise presse. Il passe pour une attitude hypocrite, une simagrée qui bride l'expression de la personnalité. À cela, l'image que l'on a des rites chinois ajoute l'impression d'une complexité qui les rend assez ridicules, comme le raillait le poète Henri Michaux : « *Quand vous sortez avec un supérieur, appliquez la règle n° 72 du manuel ; avec un professeur, la règle n° 18, pour rentrer chez vous, la règle n° 44, ensuite appliquez le rite C et, si un Mandarin se trouve en visite avec le bonnet B4, saluez-le avec le cérémonial 422, en disant les paroles 4007*¹²⁰. »

Mais Pierre Ryckmans lui répond que « *l'impression que nous avons de l'exagération de l'importance que les Chinois semblent accorder au rite, n'est finalement qu'une simple question de langage. Il suffit dans un texte chinois de remplacer rites par convenances morales ou mœurs civilisées pour que l'on saisisse aussitôt à quel point les valeurs confucéennes sont remarquablement proches de certains principes de philosophie politique inventés par le siècle des Lumières. Montesquieu, en particulier, a développé des notions qui rejoignent sans le vouloir l'idée confucéenne selon laquelle le gouvernement des rites est préférable au gouvernement des lois*¹²¹. »

119. *Entretiens* 13/19.

120. Henri Michaux, *op. cit.*

121. Pierre Ryckmans, *op. cit.*

« Les rites sont dans le temps ce que la demeure est dans l'espace. Car il est bon que le temps qui s'écoule ne nous paraisse point nous user et nous perdre comme la poignée de sable, mais nous accomplir. Il est bon que le temps soit une construction. Ainsi, je marche de fêtes en fêtes d'anniversaires en anniversaires et de vendanges en vendanges. »

Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*¹²²

Confucius aurait apprécié cette phrase de Saint Exupéry, dans la mesure où elle explique une valeur du rite qu'on oublie trop souvent. Par sa simple répétition rythmique, le rite produit un effet d'entraînement moral. Grâce à l'intériorisation du rituel, l'honnêteté peut devenir une seconde nature. Sans avoir besoin des lois et des châtiments, elle incitera à agir mieux. « *Sans la tempérance que procure le rituel, politesse et respect deviennent flatteuses laborieuses, prudence réservée devient timidité peureuse, audace et bravoure deviennent rebellions séditeuses, droiture et franchise deviennent intolérances injurieuses*¹²³. » Par ailleurs, maître You, un des deux seuls disciples de Confucius, avec maître Zeng*, à être gratifié du titre de « maître » habituellement réservé à Confucius, dit : « *Dans la pratique des rites, c'est l'harmonie qui prime. [...] Il est toutefois une chose à éviter : cultiver l'harmonie pour l'harmonie, au lieu de se régler sur le rituel*¹²⁴. »

À la différence de Hobbes, pour qui l'homme est un loup pour l'homme dont la violence doit donc être contenue par les lois, Confucius pense que les humains sont des êtres naturellement sociaux car ils naissent dans un groupe familial et grandissent dans l'attachement spontané entre parents et enfants. Le rite n'est là que pour renforcer et réguler cet élan affectif vers autrui.

122. Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*, Gallimard, 1948.

123. *Entretiens* 8/2.

124. *Entretiens* 1/12.

Le conformisme raillé par Michaux aurait autant déplu à Confucius, car il ne s'agit plus de rite, mais de ritualisme, une forme vide qui a perdu toute signification. Le rite n'est pas une prescription, mais une indication générale, comme celles qui se trouvent au début des partitions musicales.

Dans le *Livre des Rites*, l'un des quatre grands Classiques dont la tradition attribue la compilation et la vérification à Confucius lui-même, on lit au chapitre qui traite des offrandes à faire aux esprits des défunts, cette recommandation : « *Les offrandes aux défunts ne doivent pas être trop fréquentes, cela les rendrait inopportunes, donc irrespectueuses ; elles ne doivent pas non plus être trop rares car ce serait une marque d'indifférence et d'oubli.* »

Entre ces deux extrêmes, c'est à chacun d'inventer sa manière d'accorder son rapport personnel avec les défunts, ceux de sa famille, ceux de son clan, ceux de son pays, etc. Et l'on retrouve ici le balancement entre autorité et humanité. Il n'y a pas d'attitude juste une fois pour toute, il y a une adaptation constante de l'attitude à la situation.

Dans cette perspective, loin d'être ce qui réduit à néant la spontanéité individuelle, le rite devient au contraire ce qui permet à chacun d'être toujours totalement soi-même en faisant corps avec la situation.

Cette conception chinoise du rituel apparaît clairement lorsqu'on rapproche la forme traditionnelle de l'idéogramme « rite » (禮 (S 礼) lǐ) avec l'un des idéogrammes les plus employés pour désigner le corps humain 體 (S 体) tǐ ! Les deux mots ont en commun leur partie droite qui évoque des rituels agraires et saisonniers, combinée à gauche en commun le signe général des affaires religieuses pour le rite et le signe général des os et de la chair pour le corps. Cette similitude graphique n'est pas le fait du hasard mais l'affirmation que pour l'esprit chinois suivre les rites, c'est à chaque fois faire corps avec le moment.

COMMENT MIEUX GOUVERNER SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES

- Des hommes droits
- Juger de la moralité d'un acte
- L'élégance dans la modestie
- L'humanisme
- La simplicité
- L'amitié
- Rectifier les noms
- Rendre la justice

Des hommes droits

L'ambition de Confucius est de former des hommes droits au service de leur pays. Mais l'exigence de rectitude qu'il demande à ses élèves, ceux-ci ne la trouvent pas forcément dans les princes qui les emploient. Faut-il alors modeler sa conduite en fonction du degré de droiture de celui qu'on sert ? La question n'a pas vieilli ; aujourd'hui ici, comme hier à l'école de Confucius, le problème se pose de la même façon : quel type de loyauté un confucéen doit-il adopter vis-à-vis de son supérieur lorsque l'attitude de celui-ci n'est pas conforme aux principes enseignés par le maître ? Que faire alors ? Imiter Zola écrivant en 1898 sa lettre

« J'accuse » au président de la république Félix Faure ? Braver les mauvais chefs quitte à risquer le martyr ? Cette position, celle de l'intellectuel occidental, voire du héros bouddhiste, n'est pas celle de Confucius. Face à un mauvais gouvernement, tout en spécifiant de « *ne jamais se départir de la droiture* », Confucius conseille simplement de « *parler avec prudence* » (littéralement « avec la modestie d'un petit-fils »)¹²⁵.

Juger la moralité d'un acte

Pour Confucius, le seul étalon acceptable pour juger de l'adéquation morale est en chacun de nous. C'est pourquoi ce diapason, comme un luth qu'on accorde, comme un couteau qu'on affûte, doit constamment être affiné par l'étude de façon à pouvoir, au-delà de la mouvance des circonstances, toujours distinguer l'action appropriée à chaque moment en particulier.

Bien que de quarante-six ans plus jeune que Confucius, maître Zeng* est un grand disciple connu pour la rigueur avec laquelle il considérait chacune de ses actions, s'autoexaminant chaque jour, principalement sur trois points : « *Ai-je manqué de loyauté dans mes engagements envers autrui ? Me suis-je montré digne de la confiance de mes amis ? Ai-je mis en pratique ce qu'on m'a enseigné*¹²⁶ ? »

Confucius et maître Zeng*

Un jour où les pas de ce brillant jeune homme l'amènent à l'école de Confucius. Sa réputation est telle que les disciples ordinaires sont autorisés à assister à l'entretien. Il faut imaginer la scène : Confucius et maître Zeng sont l'un et l'autre sur une estrade légèrement surélevée, assis en tailleur sur des nattes de roseaux (la chaise n'arrivera en Chine que mille ans plus tard), et les disciples ordinaires

125. *Entretiens* 14/4.

126. *Entretiens* 1/4.

se tiennent respectueusement en contrebas. Confucius et son hôte discutent librement ensemble, malheureusement le paragraphe des *Entretiens* ne nous livre que la fin de leur échange : Confucius dit : « Ô Shen [la différence d'âge entre eux deux l'autorisait tout à fait à s'adresser à lui par son prénom de courtoisie et non par son titre officiel], *tu sais bien que tout mon enseignement est tissé d'un seul fil.* » Son hôte sourit et répond simplement : « *En effet !* » Confucius s'incline alors et sort, laissant son visiteur seul sur l'estrade. Un frisson parcourt l'assemblée des disciples ordinaires assis en contrebas ; quel pourrait bien être ce fil unique qui relierait tout l'enseignement du maître, qu'ils s'efforcent d'apprendre du mieux qu'ils peuvent ? Mais aucun ne bouge, car s'enquérir auprès du célèbre visiteur serait avouer devant tous que ce fil unique qui relie tout, on ne le connaît pas, donc qu'on est un très mauvais disciple. Finalement, l'un d'eux ose perdre la face devant tout le monde et poser à maître Zeng la question qui brûle toutes les lèvres : « *Qu'a voulu dire notre maître ?* » Celui-ci sourit et puis, touché par l'ardeur de ces disciples qui, pour la plupart, sont encore plus jeunes que lui, il consent à répondre : « *L'enseignement du maître consiste en une seule chose : exigence (envers soi-même), indulgence (envers autrui), un point c'est tout*¹²⁷. »

Les idéogrammes rendus ici par « indulgence » (恕 shù) et « exigence » (忠 zhōng) ont la particularité d'être l'un et l'autre écrits avec le signe du cœur, significateur général des pensées et des sentiments. C'est donc l'autre élément constitutif qui va nous éclairer sur leur signification.

Dans le caractère « exigence », le signe du cœur est associé au caractère 中 zhōng, que nous avons vu évoquer la justesse par l'image d'une flèche traversant la cible en son milieu. C'est le versant Yang, dirigé vers l'extérieur, de l'enseignement de Confucius : avoir envers autrui l'attitude qui convient à la personne et à la situation. L'exigence soulignée par le mot « zhōng » désigne toujours aujourd'hui non seulement l'exigence de fidélité, de loyauté, d'honnêteté en général, mais particulièrement celle que les supérieurs doivent avoir envers leurs inférieurs.

127. *Entretiens* 4/15.

Dans le caractère « indulgence », qui signifie toujours aujourd'hui « être bienveillant, tolérant, indulgent ; pardonner », le signe du cœur est associé au mot 如 *rú*, qui évoque une idée de conformité, d'équivalence. C'est le versant Yin, dirigé vers l'intérieur, de l'enseignement de Confucius : se comporter envers les autres comme on voudrait qu'ils se comportent envers soi-même.

C'est précisément ce mot que Confucius choisira pour résumer toute sa doctrine en réponse à la question de Zigong*, le brillant et raisonneur : « *Maître, y aurait-il une seule parole qui pourrait servir de guide pour toutes les circonstances de la vie ?* » Mais comme un seul mot lui semblait quand même insuffisant pour déployer sa pensée, il ajoute alors cette phrase essentielle, comme une sorte de définition de la mansuétude contenue dans l'idée d'indulgence, mais dont la signification est bien plus large : « *Ne jamais faire aux autres ce qu'on n'aimerait pas qu'ils nous fassent*¹²⁸. »

Ce principe, qui apparaît à cinq reprises dans les *Entretiens* sous différentes formulations et que les commentateurs chinois appellent la « règle d'or » tant il est en accord avec l'idée confucéenne de ne trouver qu'en soi-même les principes de la conduite morale, c'est l'impératif kantien énoncé deux mille ans avant le fondateur de l'idéalisme allemand.

L'élégance dans la modestie

En -484, l'État de Qi envahit l'État de Lu qui perd une première bataille. Les troupes de Lu doivent décrocher et le général Meng Zhifan, qui les commande, reste seul en arrière pour s'assurer que tous ses hommes sont saufs. Finalement, lorsqu'il arrive aux portes de la capitale, voyant que sur les remparts tous les regards sont tournés vers lui, il fouette avec véhémence son cheval et

128. *Entretiens* 15/24.

rentre en disant : « *Ce n'est pas par courage que je suis resté le dernier, c'est parce que ce maudit cheval ne voulait pas avancer*¹²⁹. »

La modestie n'est pas une vertu en Chine, mais une défense qui peut prendre la forme d'une parure. Défense contre la pression sociale, qui n'est jamais favorable à celui qui se met en avant. Un proverbe résume cela : « *Le clou qui dépasse, c'est celui qui reçoit le coup de marteau* » et aussi une phrase du Dao De Jing, attribuée à Laozi : « *Le bel arbre attire la cognée.* »

Si en Occident, l'individualisme, l'audace, la pulsion prométhéenne à dérober le feu aux dieux est une valeur valorisée et poussée dans l'éducation, il n'en est pas de même en Chine.

« Démarche analytique ou démarche sensitive, logique ou émotion, à chacun sa vérité. Pour les Occidentaux, l'enchaînement de leurs analyses logiques se heurte à une appréhension souple, en apparence "irrationnelle" des problèmes. Comme si, au lieu de céder à une démonstration cartésienne, les Asiatiques se complaisaient dans une série de coups de projecteurs, sans logique apparente, visant à ressentir le problème, à défaut de s'en fabriquer une image à l'occidentale. Et pourtant, cette approche asiatique est terriblement concrète. Car la réalité n'est pas abstraite : elle est activité. C'est l'action qui compte plus que la perception, la pratique plutôt que la théorie, le détail particulier plutôt que le concept universel. »

Jacques Graveriau, *L'Asie majeure*¹³⁰

Cela explique les difficultés des entreprises françaises en Chine, lorsqu'elles organisent des séances de *brainstorming* avec leurs employés chinois et s'étonnent que ceux-ci ne disent rien. La modestie est une défense de type judo. On ne dit pas « je pense que... », c'est inutilement risqué (autant du temps des empereurs que de celui du maoïsme), on dit « j'ai entendu dire

129. *Entretiens* 6/15.

130. Jacques Graveriau, *L'Asie majeure*, Grasset, 2001.

que... » ; comme cela, si cet avis est inopportun, on est à l'abri (tout en l'ayant fait passer). Répondre à côté n'est pas hypocrisie mais prudence, ce trait propre à la culture chinoise, est toujours parfaitement d'actualité.

À l'époque de Confucius, trahisons, disgrâces et rébellions étaient monnaies courantes. Un jour, pendant ses années d'errance, dans l'État de Wei (où il avait séjourné et aussi répondu à l'invitation de la trop belle princesse Nan Zi), le prince et son fils entrèrent en conflit brutal. Les disciples aimeraient bien savoir la position de Confucius dans ce délicat conflit de légitimité. Mais comment lui demander, car le sujet est politiquement dangereux et hautement explosif. Zigong* le raisonneur se dévoue pour aller questionner le maître¹³¹. Mais il va le faire indirectement, en lui demandant son avis sur deux personnages semi-légendaires, qui eux aussi avaient été en conflit avec leur père. Mythique, l'histoire était connue de tous, et l'appréciation que l'on pouvait porter sur l'attitude de l'un et de l'autre fournissait une sorte d'étalon moral à partir duquel on pouvait inférer un jugement sur une autre situation politique, sans que jamais il ne soit explicitement exprimé. Et Pierre Ryckmans, dans une note à propos de ce paragraphe ne manque pas de souligner que « *cet art de traiter d'un sujet par le biais d'un autre, apparemment sans rapport et sans en faire explicitement mention et de prendre clairement position tout en parlant d'autre chose est encore aujourd'hui la manière dont les débats politiques se déroulent en Chine*¹³². »

131. *Entretiens* 7/15.

132. Pierre Ryckmans, *op. cit.*

L'humanisme

Lorsqu'il était ministre, Confucius avait chez lui de nombreux serviteurs, garçons et filles, et il avait envers eux une attitude empreinte d'une humanité fort rare à son époque.

Un jour, alors qu'il était en conseil à la cour, on vint le prévenir que ses écuries étaient en train de brûler. Il rentra précipitamment et, à peine arrivé chez lui, il ne s'enquit que d'une seule chose : « *Y a-t-il eu des blessés*¹³³ ? » Si aujourd'hui pareille préoccupation paraît normale, il faut se rappeler qu'à l'époque un cheval coûtait quatre fois plus cher qu'un palefrenier.

La simplicité

On entend souvent dans les milieux romantiques une affligeante sottise : « *La seule chose que je sais, c'est que je ne sais rien.* » À Zilu* l'impétueux qui l'interrogeait au sujet du savoir Confucius propose une formule autrement plus juste : « *Je vais te dire ce qu'est le savoir. Le savoir, c'est connaître ce qu'on sait, et reconnaître ce qu'on ne sait pas*¹³⁴. »

L'amitié

Depuis que Confucius en a serti la valeur dans le cœur de ses concitoyens, l'amitié est restée une vertu essentielle pour les Chinois. Parmi les cinq relations sociales qu'il a définies (souverain/sujet ; père/fils ; aîné/cadet ; mari/femme ; amis), c'est la seule qui soit horizontale, non hiérarchisée, et c'est elle qui, pour cela, rend les quatre autres supportables.

133. *Entretiens* 10/10.

134. *Entretiens* 2/17.

La deuxième phrase du premier paragraphe des *Entretiens*, celle qui vient juste après la valorisation de l'étude n'est-elle pas :
« *Voir des amis qui viennent de loin pour vous rendre visite, n'est-ce pas là une grande joie ?* »

De la valeur de l'amitié, il en a persuadé pour longtemps ses compatriotes. La tristesse des amis que la vie sépare constitue le thème de quasiment la moitié des poèmes chinois. En voilà un exemple, avec ce quatrain du poète Du Mu (杜牧 dù mù, 803-852).

Poème d'adieu¹³⁵

多	情	卻	似	總	無	情
duō	qíng	què	sì	zǒng	wú	qíng
grande	passion	pourtant	comme	ressembler	sans	passion

Une grande passion ressemble à l'indifférence

唯	覺	樽	前	笑	不	成
wéi	jué	zūn	qián	xiào	bù	chéng
seulement	ressentir	coupe	devant	sourire	ne pas	pouvoir

Devant la coupe, nous restons muets, sans sourire

蠟	燭	有	心	還	惜	別
là	zhú	yǒu	xīn	huán	xī	bié
bougie		avoir	cœur	encore	regretter	séparation

C'est la bougie qui brûle les affres de l'adieu

替	人	垂	淚	到	天	明
tì	rén	chuí	lèi	dào	tiān	míng
pour	humains	verser	larmes	jusqu'à	ciel	clair

Jusqu'au jour, pour nous, elle verse des larmes

135. Traduit par François Cheng.

L'amitié d'un Chinois, lorsqu'elle est donnée, ce qui peut prendre du temps, est inoxydable. Mais dans ce domaine aussi, le discernement est essentiel. « *Pour un confucéen, loyauté et fidélité sont fondamentales. Ne vous liez pas d'amitié avec ceux qui ne partagent pas vos exigences* [sous-entendu : à chercher à vous améliorer sans cesse]¹³⁶. »

Il faut voir là le report au niveau de l'amitié d'une autre idée de Confucius : l'efficacité de l'osmose. Elle agit dans un sens positif quand elle conduit à la diffusion autour de soi d'un climat favorable, mais elle peut aussi agir dans un sens négatif, quand de mauvaises fréquentations tirent vers le bas. Or justement, « *le confucéen vise le haut ; l'être mesquin vise le bas*¹³⁷ », ce que Pierre Ryckmans éclaire par un brillant ajout : « *Chacun suit sa pente ; l'être mesquin en la descendant, le confucéen en la remontant*¹³⁸. »

Mais concernant l'amitié, il y a bien plus grave : « *Faire semblant de rechercher l'amitié de quelqu'un envers qui on nourrit secrètement une profonde animosité.* » Citant quelqu'un dont on ne sait pas grand-chose, Confucius déclare avec netteté : « *Zuo Qiuming trouvait cela honteux, moi aussi*¹³⁹. »

Rectifier les noms

Un jour, Zilu* l'impétueux pose à Confucius cette question étrange : « *Imaginons que vous soyez en charge du gouvernement, quelle serait la toute première mesure que vous prendriez ?* » Et Confucius de répliquer tout de go : « *Rectifier les noms*¹⁴⁰ ! »

136. *Entretiens* 1/8 et 9/25.

137. *Entretiens* 14/23.

138. Pierre Ryckmans, *op. cit.*

139. *Entretiens* 5/25.

140. *Entretiens* 13/3.

Que veut-il dire par là ? Certainement pas compiler un dictionnaire. Non, son projet est d'ordre moral. D'après lui, les noms, lorsqu'ils sont adéquats, sont autant des injonctions que des dénominations. Aussi, lorsqu'ils sont justes, ils aident à discerner l'attitude à tenir envers ce qu'ils désignent. Rectifier les noms est donc un acte de vertu sociale.

Aujourd'hui, en Occident, il n'y a plus de « vieux », à la place il y a des personnes du « troisième âge », des « seniors », etc. C'est bien dommage car lorsqu'il y avait des vieux, chacun savait que c'était à eux qu'il fallait céder sa place dans l'autobus.

Le romancier Michel Schneider écrivait il y a une vingtaine d'années : « *On change les mots faute de changer les choses. Ou bien pour ne pas les changer peut-être* » ajoutant : « *Le cancer fait peur, appelons-le "longue maladie". Les pauvres sont laids, qu'ils cèdent la place aux "économiquement faibles". Et selon le même principe, les aveugles deviendront des "malvoyants" ; les homosexuels, des "gays" ; l'avortement, une "interruption volontaire de grossesse" qui, encore trop explicite, deviendra finalement une IVG.* » Et il conclut en disant : « *L'euphémisation croissante promet toujours la fin du mal et du malheur à nos sociétés se voulant plus consensuelles et égalitaires qu'elles ne le sont.* »

Rendre la justice

Zilu* le bretteur qui a un tempérament de chevalier, ayant un jour demandé à Confucius : « *Un confucéen doit-il estimer la bravoure ?* » s'est entendu répondre : « *Un confucéen place la justice au-dessus de tout. Un confucéen rempli de bravoure mais manquant de justice devient un rebelle. Un être mesquin rempli de bravoure mais manquant de justice devient un bandit*¹⁴¹. » La justice est une

141. *Entretiens* 17/23.

revendication essentielle que Confucius a ancrée dans le cœur du peuple chinois.

Un disciple dont on n'a pas gardé le nom a demandé : « *Rendre le bien pour le mal, qu'en pensez-vous ?* » Cette question, à laquelle d'autres, Jésus par exemple, ont apporté une réponse, n'a pas plu à Confucius qui a vertement répondu : « *Mais si vous récompensez le mal par le bien, par quoi récompenserez-vous le bien ? Récompensez le bien par le bien et le mal par la justice*¹⁴². »

Si de nos jours, sur l'Internet chinois, les messages politiquement dissidents sont pourchassés par le régime, on néglige souvent le fait qu'ils sont très minoritaires face aux dénonciations des multiples injustices quotidiennes des petits potentats locaux qui trouvent sur la toile une caisse de résonance d'une ampleur et d'une efficacité méconnue en Occident.

142. *Entretiens* 14/33.

COMMENT MIEUX SE GOUVERNER SOI-MÊME

Au programme

- Le domaine religieux et la mort
- Corriger ses fautes
- Ne pas juger les autres
- Le devoir d'humanité

Au cours de leurs pérégrinations d'un État à l'autre, Confucius et ses disciples sont amenés à traverser les landes désolées du pays de Chen. La troupe avait prévu de se ravitailler dans la seule ville existant sur le parcours, mais quand ils arrivent en vue de celle-ci, elle est en flammes. Les combats l'ayant ravagée, impossible d'y trouver quoi que ce soit pour se nourrir. Les disciples, pourtant solides gaillards, commencent à ressentir durement les griffes de la faim. Au cours d'une halte, Zilu* le bretteur rentre en grande colère. Il va trouver Confucius, se campe devant lui et s'exclame : « *Maître, comment se peut-il que des gens comme nous [le texte porte l'expression : jun zi, confucéen] puissent tomber en pareille disgrâce ?* » Confucius qui était en train de jouer de la cithare, sourit, achève l'accord qui était sous ses doigts et lui répond d'une voix tranquille : « *Bien sûr, mon petit, que des confucéens peuvent tomber dans la plus extrême détresse. Mais eux savent y faire face sans se plaindre. Ce sont les gens de*

peu d'envergure qui, en pareille situation, se laissent aller au ressentiment. » Et le passage se termine par cette notation : « *Zilu comprit, et rougit*¹⁴³. »

Le domaine religieux et la mort

Confucius ne cherche ni échappatoire ni justification à la finitude de la condition mortelle, il ne cherche pas comme, dans les religions indo-européennes, à sauver les âmes au détriment des corps. Le plus grand lettré chinois francophone contemporain, François Cheng, le rejoint sur cette proposition assumant la donnée même de la vie dans sa dimension finie¹⁴⁴. Il explique en effet que la vie a imposé la mort comme une de ses propres lois. Ce qui fait, continue-t-il, que la mort *révèle* la vie comme seul principe absolu, ajoutant à cela cette citation tirée du Yi Jing : « *La vie engendre la vie sans arrêt*¹⁴⁵. »

La foi chinoise n'est d'aucune façon une quête de salut individuel après la mort, à la suite de Confucius elle s'enracine dans l'effort pour ne pas couper le lien entre les disparus et leurs descendants. L'éternité n'est pas dans l'âme, mais dans la trace, dans l'exemple que l'individu laisse, dans ce qu'il transmet. Vivant il est un exemple, mort il continue d'inspirer ses descendants.

Quelle peut être la position d'un confucéen honnête vis-à-vis des pratiques religieuses ? Confucius l'a précisé d'une simple phrase : « *Respecter les dieux et les diables, tout en les tenant à distance*¹⁴⁶. » Les idéogrammes, ici traduits par « diables » (鬼 guǐ) et « dieux » (神 shén), remontent au plus lointain passé chamanique de la Chine et leur signification, notamment dans

143. *Entretiens* 15/2.

144. François Cheng, *Cinq méditations sur la mort, autrement dit sur la vie*, Albin Michel, 2013.

145. Yi Jing, Grand Commentaire.

146. *Entretiens* 6/22.

la médecine chinoise où ils apparaissent dans le nom de certains points d'acupuncture, ne sera fixée qu'au cours de la dynastie des Han. À l'époque de Confucius, ils désignent encore les diables maléfiques (guǐ) et les esprits protecteurs (shén). Cependant, replacer cette citation dans son contexte en ouvre une interprétation plus générale sur le rapport avec l'idée de religion, paysanne ou instituée. Le paragraphe entier est une réponse de Confucius à Fan Chi le cocher qui l'interroge sur la « sagesse » (ou la « sagacité », le caractère est 知 zhī, la sagesse s'écrivant aujourd'hui : 智 zhì, avec l'élément de la parole en plus). Selon son habitude, Confucius répond par un couple de phrases dont la première est : « *Servir le peuple selon la justice* (義 (S 义) yì) », c'est-à-dire assurer au peuple ce à quoi il a droit, lui rendre son dû en toute équité. Quant à la seconde, c'est celle qui nous occupe : Quel est le rapport entre les deux ? D'abord la position du gouvernant. La religion n'a jamais été en Chine une question religieuse, mais politique. Les dieux locaux étaient institués par l'empereur, comme étaient nommés par le gouvernement les fonctionnaires qui administraient les provinces.

Pourquoi faut-il alors respecter les diables et les dieux, simplement parce qu'il y a des gens qui croient en leur existence. Quoi qu'il pense en son for intérieur de l'inexistence des dieux et des diables et du fait qu'il vaut mieux s'en tenir à distance, Confucius dit que leur manquer de respect est irrespectueux non envers ces entités mais envers ceux qui les respectent avec sincérité. Confucius ne répond pas au niveau métaphysique, il s'en tient au seul niveau humain, même quand il effleure le domaine spirituel.

Sensible comme le sont tous les Chinois à la sensation de l'invisible, Confucius sacrifiait « *aux ancêtres et aux esprits comme s'ils étaient réellement présents* », ajoutant même : « *Si je n'y suis pas moi-même, j'estime qu'il n'y a pas sacrifice*¹⁴⁷ » car l'importance de ces cérémonies était à ses yeux de produire du lien social.

147. *Entretiens* 3/12.

Mais que la question glisse du niveau social et en vienne à se poser au niveau individuel, alors sa réponse est différente. À Zilu* qui lui demandait : « *Comment faut-il servir les mânes et les esprits ?* » Confucius répond abruptement à son vieux compagnon : « *Tu ne sais pas encore servir les humains, comment voudrais-tu servir les mânes et les esprits ?* » Le verbe employé ici pour « servir » (事 shì) a un double sens : il désigne à la fois le service féodal dû à son suzerain et le service rituel dû aux ancêtres défunts, ce qui explique que Confucius l'emploie dans les deux cas. Quant aux « mânes et aux esprits », ce sont les guǐ 鬼 et les shén 神, rencontrés ci-dessus et dont il était conseillé de se tenir éloigné. Confucius rabat la question de Zilu sur le seul domaine où une réponse valable peut être proposée, le monde des vivants. Aussi quand Zilu, qui était têtu, reprend en demandant : « *Oserais-je vous interroger sur la mort ?* » il se fait alors plus vertement rabrouer : « *Tu ne sais encore rien de la vie, comment voudrais-tu comprendre quelque chose à la mort*¹⁴⁸ ? »

La mort, le seul mystère commun à tous les humains sous toutes les latitudes, Confucius en a personnellement souffert, lui qui la même année perdit son fils et Yan Hui le disciple bien-aimé, celui sur qui il espérait fonder sa postérité intellectuelle. Mais face à la douleur causée par la perte d'un être cher, une phrase des *Entretiens*, attribuée à Ziyou*, nous indique ce sur quoi il faut s'appuyer lorsqu'on y est confronté lors du décès d'un proche : « *Les rites de deuils sont là pour fatiguer la douleur et c'est tout*¹⁴⁹. » Les rites de deuil servent un double but : accompagner ceux qui partent vers là où ils vont et aider ceux qui restent à repartir dans le mouvement de la vie. La question qui taraudait Zilu trouve là sa plus belle réponse.

148. *Entretiens* 11/11.

149. *Entretiens* 19/14.

Corriger ses fautes

« *Commettre une faute et ne pas s'en corriger, c'est ça la faute*¹⁵⁰. »

Voilà peut-être l'un des enseignements les plus roboratifs que nous apporte Confucius. Le premier, et sans doute le plus important, est qu'à ses yeux la faute n'a jamais la gravité d'un péché. Fauter est normal, humain, il est arrivé à chacun, une fois ou l'autre, de ne pas réagir de façon appropriée à une situation donnée. Mais dès lors que l'appréciation de la faute n'est redevable ni d'un commandement tombé du ciel ni d'une loi sortie d'un palais, mais du seul jugement que l'on porte sur elle, elle perd alors une grande partie de sa gravité. Et à qui s'en aperçoit, elle peut alors se transformer en tremplin vers une amélioration ultérieure.

Pour Confucius, bien moins que la faute elle-même, ce qui est fautif, c'est l'inadvertance. Qui est incapable de s'apercevoir qu'il a mal agi, sera impuissant à se corriger. On retrouve ici l'importance que Confucius porte à l'étude en ce qu'elle sert à aiguïser le discernement permettant une discrimination plus fine de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas. À ses yeux, la seule chose vraiment fautive, n'est pas la faute, mais l'indolence. Ne pas saisir l'occasion de l'erreur commise pour en prendre conscience, s'en désoler ou s'en culpabiliser, au lieu d'en profiter pour avancer, voilà la véritable faute. La seule faute que l'on doit se reprocher n'est pas d'avoir commis une faute, mais de ne pas en avoir profité pour s'améliorer.

Ne pas juger les autres

Parmi tous les enseignements que l'on peut tirer de la fréquentation de Confucius, l'un des plus importants est de toujours

150. *Entretiens* 15/30

différencier entre les personnes et leurs actes, de manière à ne juger que les actes et jamais les gens.

Cependant, les jugements portés sur les actes doivent aussi savoir se distancier des sentiments que la personne peut faire naître autour d'elle.

Une juste mesure bien subtile

Zigong* le raisonneur, pose un jour cette question : « *Tous ses voisins l'aiment. Qu'en pensez-vous ?* » Confucius lui répond : « *Ça ne veut encore rien dire, il faut y aller voir de plus près.* » Zigong reprend alors : « *Tous ses voisins le détestent. Qu'en pensez-vous ?* » Confucius lui renvoie la même réponse, car être aimé de tout le monde ne suffit pas plus pour se prononcer sur la qualité de quelqu'un qu'être détesté de tous. La juste mesure est plus subtile, c'est pourquoi Confucius ajoute cette précision : « *Il vaudrait mieux que tous ses bons voisins l'aiment et que tous ses mauvais voisins le détestent*¹⁵¹. »

Mais un vrai confucéen, comme Confucius lui-même, n'a pas besoin de maître pour avancer dans l'amélioration personnelle. Celui que la postérité nommera le « *premier des professeurs* » ne disait-il pas : « *Prenez trois passants au hasard des rues, il s'y trouvera forcément l'un d'eux pour m'apprendre quelque chose. Des qualités du meilleur j'en ferai un modèle, des défauts du pire j'apprendrai à m'en garder*¹⁵². »

Le devoir d'humanité (仁 rén)

Dans l'idéal confucéen, le perfectionnement de soi est à la fois un but et une méthode. La méthode consiste à accéder à la meilleure part de sa nature propre afin d'être capable d'agir en vue du bien d'autrui autant que du sien. Le but est la diminution de

151. *Entretiens* 13/24.

152. *Entretiens* 7/22.

l'agressivité dans les rapports entre les humains. À cette valeur essentielle, qui est pour lui une simple extension à l'ensemble du genre humain des sentiments issus de la piété filiale, Confucius donnera un nom spécifique « rén ».

L'idéogramme qui écrit cette notion novatrice en son temps est aussi simple à lire qu'impossible à traduire. Il est formé par l'association du signe général des affaires humaines (亼, contraction graphique usuelle de 人) avec le chiffre 2 (二). Avant d'aller plus loin, portons sur ce mot un regard à la chinoise en remarquant ce qui en est absent. Il ne décrit pas un sentiment (on n'y trouve pas le signe du cœur que nous avons rencontré dans les mots « exigence » et « indulgence ») ; il ne parle pas de rite (il ne comporte pas le signe des affaires religieuses), ni d'un idéal inaccessible (il comporte le signe des affaires humaines).

Que signifie donc l'assemblage idéographique : « humain-2 » ? Signe-t-il la dualité entre le corps et l'esprit, pour nous familière depuis que Descartes l'a posée ? Confucius aurait été bien étonné par le fameux « *Je pense donc je suis* » du philosophe méditatif, non pour ce qu'il dit, plutôt pour le contexte de cette assertion. Lorsqu'il rédige le *Discours de la Méthode*, Descartes est seul. « *Il s'est retranché du monde, et durant le rigoureux hiver 1636-1637, se réchauffant auprès d'un poêle, il cherche la vérité au fin fond de lui-même, au cours de longues méditations solitaires* », dit Jean-François Billeter. Jamais Confucius n'aurait imaginé une situation pareille. Car pour lui, comme le souligne le sinologue suisse, « *la réalité humaine première n'est pas la personne, mais l'association hiérarchisée de deux personnes : souverain/ministre (ou souverain/sujet) ; père/fils ; frère aîné/frère cadet ; mari/femme* » reprenant là les relations sociales définies par Confucius (voir p. 151).

Comment alors rendre la signification de ce caractère dont Confucius a fait son drapeau, mais qu'il s'est bien gardé de définir avec précision ?

Provisoirement par « devoir d'humanité » et « bienveillance ».

Si Confucius a donné autant d'importance à ce devoir d'humanité, c'est parce qu'à ses yeux il contient l'amour d'autrui, le respect, la piété filiale, la sincérité, l'observance des rites, etc.

Le devoir d'humanité plus qu'une vertu, mieux qu'une qualité est « *une propension envers les humains qui inclut dans sa pratique la bienveillance, la tolérance, qui vont de pair avec la modestie, une attitude volontaire de mise en retrait de soi, dans le but d'une diminution des conflits potentiels avec autrui*¹⁵³ ».

Comme pour la règle d'or, « *le ren c'est vouloir pour autrui ce qu'on voudrait pour soi-même. De celui qui serait ainsi capable de se donner en exemple, on peut dire qu'il offre la recette du ren*¹⁵⁴ ».

Si pour Confucius le *ren*, la vertu d'humanité, est la qualité suprême c'est parce qu'elle contient aussi la bonté, la bienfaisance, la générosité, l'oubli de soi-même. Qui la pratique est non seulement pleinement humain, mais aussi armé pour la vie : « *Celui qui est sans humanité (ren) ne saurait tenir longtemps ni dans l'adversité, ni dans la prospérité*¹⁵⁵ ».

Pourtant il ne faut pas voir dans cette bienveillance confucéenne une sorte d'amour universel qui s'appliquerait sans discernement. Il s'agit plutôt d'un sentiment fort et parfois héroïque : « *Seul quelqu'un de plein d'humanité sait bien aimer et bien haïr*¹⁵⁶. » Quand on est pénétré du sens de l'humain, on aime ce qu'il y a de bon chez les gens et on déteste ce qu'ils ont de mauvais. Cultiver la bienveillance et le devoir d'humanité, ce n'est pas aimer tout le monde ; il y a dans la vie des choses et des gens qui sont détestables et que l'on doit détester.

153. Yasushi Inoué, *Confucius*, Stock, 1993.

154. *Entretiens* 6/30.

155. *Entretiens* 4/2.

156. *Entretiens* 4/3.

Peut-on éprouver de la haine ?

À Zigong* qui lui demandait si un confucéen pouvait éprouver de la haine, Confucius a répondu : « *Bien sûr. Il déteste ceux qui parlent des défauts des autres, les inférieurs qui calomnient leurs supérieurs, ceux dont le courage n'est pas tempéré par des mœurs civilisées, ceux qui sont impulsifs et entêtés*¹⁵⁷. »

Mais alors comment faire régner dans le monde cette vertu d'humanité ? « *Qui saurait faire régner cinq choses dans le monde, réaliserait le ren : déférence (恭), tolérance (寬), bonne foi (信), diligence (敏) et générosité (惠). La déférence garantit des insultes. La tolérance se concilie tous les cœurs. La bonne foi suscite la confiance des gens. La diligence assure le succès. La générosité permet de commander aux autres*¹⁵⁸. » Et à Fan Chi le cocher qui lui demandait lui aussi en quoi consiste le *ren* ? Le maître a répondu : « *Commencer par le plus difficile et ne récolter qu'en dernier lieu*¹⁵⁹. »

157. *Entretiens* 17/24.

158. *Entretiens* 17/16.

159. *Entretiens* 6/22.

ÉPILOGUE

« *La vie d'un être ne vaut que par la droiture. Sans droiture, elle ne tient qu'au hasard*¹⁶⁰. » Confucius pensait pouvoir résoudre tous les problèmes d'un monde en mutation par la morale et sur ce point il a échoué, comme il a échoué socialement. Mais ce double échec est un grand bienfait, car sinon nous n'aurions pas les *Entretiens*.

Occupé à gérer les affaires d'un État, Confucius aurait dû fermer son école et ses disciples ne se seraient sans doute pas acharnés à rassembler les mots de son enseignement.

D'autre part, cet échec est lui-même un enseignement dans la mesure où il nous apprend à la fois que la morale ne peut pas tout résoudre et ensuite que cette constatation ne doit en aucun cas nous décourager de poursuivre chacun notre effort d'amélioration individuelle.

Persévérer

Une nuit que Zilu* l'impétueux avait à sortir de la ville de Qufu, il se présente à la grand-porte du rempart qui était close à cette heure tardive. Il hèle le gardien qui lui demande alors : « *D'où viens-tu ?* » Et Zilu de lui répondre : « *De chez maître Kong. – Ah oui, celui qui dit que, même si cela semble impossible, il faut quand même persévérer*¹⁶¹. »

Les gardiens jouent des rôles importants dans les récits philosophiques chinois. Il y a Yin Xi, le gardien de la passe de Hangu qui arrête Laozi fuyant l'incurie de la cour des Zhou et qui lui demande de lui laisser quelque chose ; ce sera le texte du Dao

160. *Entretiens* 6/19.

161. *Entretiens* 14/38.

De Jing. Quant au gardien de la porte du rempart, ce qu'il nous laisse à son insu, c'est un grand encouragement qui, à travers les âges, rejoint cette phrase de Charles le Téméraire, dernier duc de Bourgogne, reprise par Guillaume d'Orange, comte de Nassau (1533-1584), chef de l'insurrection néerlandaise contre le joug espagnol et père de la nation batave : « *Point n'est besoin d'espérer pour entreprendre ni de réussir pour persévérer.* »

Ce qui fonde le message de Confucius, au contraire d'un dogme, c'est juste une manière d'être, intelligente et bienveillante qui « *ne vise pas à ériger un point de vue général, celui de la théorie qui, dans l'optique grecque, embrasse la diversité du réel, sous le regard planificateur de la raison. [...] Au lieu de dresser un vaste panorama il balise un cheminement, il ouvre des aperçus*¹⁶². »

Il existe aujourd'hui, parmi nous, des confucéens qui s'ignorent. En leur honneur, j'ai fondé il y a quelques dizaines d'années un club virtuel à leur enseigne. L'un de ses premiers membres, malheureusement trop tôt disparu, était Coluche (1944-1986) ; un autre fut Albert Jacquard (1925-2013), qui fut d'ailleurs étonné et ravi d'apprendre qu'il en faisait partie. Il devait sa nomination à un long entretien, qu'il avait donné en 2000 au magazine *Nouvelles Clés*. Il y expliquait que la théorie de l'ADN avait eu pour conséquences essentielles de rendre :

- irréfutable la théorie de l'évolution ;
- caduque la frontière entre les objets inanimés et les êtres vivants ;
- crucial un problème moral inédit qui se résume à la question : comment justifier l'exigence de dignité à laquelle je prétends en tant qu'être humain, si je suis incapable de préciser ce qui me différencie en tant qu'être humain ?

162. François Jullien, *op. cit.*

À cela Albert Jacquard répondait : « *La théorie de la complexité a montré que ce qui nous différencie des autres créatures biologiques est de trois ordres :*

- *le développement de la réflexion. En nous faisant passer du constat des événements à l'interrogation sur leurs causes, il nous a fait ajouter une dimension au cosmos : la projection dans le futur, la finalité ;*
- *le développement de la science. Il nous a obligés à une responsabilité supplémentaire : celle de notre avenir collectif, humain, écologique, il nous a fait devenir coauteurs de notre histoire ;*
- *le développement de la conscience. Chapitre particulier dans le lent développement de la complexité, amorcé depuis le Big Bang, ce saut qualitatif inattendu a produit l'apparition du seul "être" plus complexe que chaque être humain : l'ensemble des humains ! Il nous a fait alors devenir coauteurs de nous-mêmes. »*

Cette perspective, positionne alors chaque être humain d'une manière plus dialectique, c'est-à-dire moins solitaire. Chacun y est vu comme le produit d'une double rencontre, étant à la fois :

- un individu, fruit de la nature, résultant de la rencontre silencieuse et biologique d'un ovule et d'un spermatozoïde ;
- une personne, fruit de tous ses échanges avec les autres membres de l'espèce humaine.

Ce point de vue permet alors de différencier l'attitude morale à avoir envers l'une ou l'autre de ces réalités :

- L'individu : produit aveugle et muet des forces naturelles, est une poussière d'étoile. Il n'y a rien en lui de particulièrement respectable. Sa finalité n'est pas tellement différente de celle de tous les êtres vivants, c'est vivre, et pour cela l'emporter sur les autres. De son point de vue, tout ce qui restreint son efficacité envers ce but est nuisible. Dans un monde d'individus, la morale est un handicap, donc une aberration.
- La personne : pour un être humain évolué, l'individu n'est pas un objet isolé, mais le support d'une personne qui est

acteur dans un réseau. Son objectif n'est plus alors la victoire *sur* les autres, mais l'enrichissement par l'échange *avec* tous. Cessant de concevoir l'autre comme un danger potentiel dont il faut se méfier, on le perçoit alors comme une source d'où peut jaillir l'essentiel.

Ce constat mène alors à une attitude de respect envers autrui qui modifie radicalement la finalité de nos actions. Celles-ci cessent d'être individuelles : c'est-à-dire uniquement préoccupées des intérêts de notre individu pour devenir personnelles, au sens où leur but est la construction d'une personne.

La morale, de ce point de vue, cesse de tomber du ciel, elle émerge naturellement de l'ensemble des règles qui systématisent cette finalité.

L'expérience de ce territoire commun, partagé avec les autres, s'étend bien au-delà de ce que les animaux évolués savent transmettre dans l'ordre de la meute ou du troupeau. Il concerne ce qu'il y a de plus profond en chacun de nous : désirs, espoirs, craintes, interrogations, émotions, projets.

Cet « entre-deux » avec nos semblables qui fait surgir en nous cette personne humaine, là où la complexité issue des enchevêtrements de l'ADN n'avait pu produire qu'un organisme, Albert Jacquard a été étonné et ravi quand il a appris que Confucius lui avait depuis longtemps donné un nom : le 仁 rén, ce sentiment d'humanité dont il a fait le socle de son enseignement, et que Mencius, son continuateur allait résumer en une formule qui tient en trois idéogrammes : 仁 人 也 rén rén yě. Le premier mot c'est le *ren*, le sentiment confucéen d'humanité, le deuxième (qui se prononce aussi *rén*) est le caractère désignant les humains en général, et le troisième un idéogramme soulignant une identité entre les deux mots qui le précèdent.

Comment rendre en français une formule aussi condensée de l'équivalence confucéenne entre être humain et pratiquer le sentiment d'humanité ? Peut-être en jouant sur le fait qu'en

français le mot « être » peut être aussi bien un verbe qu'un substantif. Une possible traduction de cette formule emblématique de la pensée confucéenne, lui rendant quelque peu sa roborative rugosité phonétique, serait alors :

« *Le devoir d'humanité, c'est être humain.* »

INDEX DES NOTIONS

B

Bouddhisme 102

C

Cinq Éléments (théorie des) 98

Classique des Changements (voir Yi Jing) 52, 102

Commentaires Canoniques 59, 102

D

Dao De Jing 87, 136, 149, 168

Deuil 35, 41, 53

Deuil (rite de) 42, 43, 68, 73, 160

Devoir d'humanité 162, 164, 165, 170, 171

E

Enrichissement 110, 138, 139, 140, 141, 170

Examens impériaux 78, 98

Exigence morale 14, 45, 106, 145, 147, 154, 163, 168

F

Fantômes 137

Femmes 47, 48, 68, 103, 122, 123, 124, 151, 163

Forêt des Kong 13, 54, 67, 68, 96

G

Gardes Rouges 93, 95, 108

Gouverner 13, 133, 134, 136, 145, 157

Grand Bond en avant 108

Grand Livre du Yin et du Yang (voir Yi Jing) 23, 59, 81

H

Han (dynastie) 16, 39, 47, 59, 76, 77, 86, 89, 96, 97, 98, 100, 101, 124, 159

Herbe (style d') 136

Hiérarchie 10, 26, 37, 83, 106, 124, 134, 151, 163

Humanisme 44, 151

Humour 53, 74, 126

I

Individualisme 96, 102, 112, 149

Indulgence 147, 148, 163

Instituts Confucius 114

Invariable Milieu 52

Inventions chinoises (grandes) 100

J

Justice 104, 106, 155, 156, 159

L

Légisme 13, 87, 96

Lettrés 16, 25, 42, 45, 52, 60, 76, 84, 93, 95, 96, 97, 105

Livre des Odes 52

Livre des Rites 144

M

Mandat (changement de) 25, 27, 98, 108

Mandat du ciel 24, 25, 91

Mémoires Historiques 15, 29, 55

Ming (dynastie) 89, 104, 105, 120

Misogynie 47, 122, 125

N

Néoconfucianisme 13, 67, 101, 103

O

Ongles longs 56

P

Printemps et Automnes 52

Q

Qin (dynastie) 26, 88, 89, 92, 93, 94

Qing (dynastie) 120

R

Réformes 46, 88, 103, 111

Règle d'or 148, 164

Relations sociales 12, 83, 151, 163

Ren (voir Devoir d'humanité) 162, 163, 164, 165, 170

Révolution Culturelle 16, 25, 28, 46, 87, 108, 109, 110

Rigidité, rigide 13, 106, 122, 126

Rituels 26, 41, 42, 43, 62, 63, 65, 90, 97, 107, 127, 133, 137, 138, 142, 143, 144, 160

S

Sexe 48

Shang (dynastie) 19, 23, 24, 27, 91

Song (dynastie) 27, 31, 40, 67, 89, 101, 102, 103, 123, 125

Symbolique des chiffres 33, 46, 64, 133

T

Tang (dynastie) 89, 99, 101

Taoïsme 13, 38, 85, 87, 96, 100, 101, 102

Tian An Men (place) 59, 106, 108, 110, 116

V

Valeurs asiatiques 111, 112

Vie nouvelle 106

X

Xia (dynastie) 23

Y

Yi Jing 23, 24, 52, 59, 81, 102, 158

Yin-Yang Cinq Agir 97, 98, 139

Z

Zhou (dynastie) 19, 23, 24, 25, 26, 27, 37, 38, 92, 123, 167

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

A

Ai Weiwei (artiste) 117
Alexandre le Grand (général) 19
Amado, Gilles (écrivain) 124

B

Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de (écrivain) 84
Billeter, Jean-François (sinologue) 85, 163
Burroughs, William (écrivain) 75

C

Cheng, Anne (sinologue) 80, 102, 121
Cheng, François (écrivain) 83, 153, 158
Cheng, frères (penseurs) 103
Chow Yun-Fat (acteur) 116
Coluche (comédien) 121, 168

D

Deng Xiaoping (homme politique) 46, 96, 108, 109, 110, 111
Descartes, René (penseur) 48, 65, 121, 163
Diderot, Denis (écrivain) 11
Ding (duc) 46, 47, 48, 134, 135
Dong Zhongshu (penseur) 97, 98
Du Mu (poète) 83, 152

E

Empereur Jaune (empereur mythique) 21, 22, 55, 138
Étiemble (écrivain) 35, 119, 120

F

Fan Chi (cocher) 159, 165
Faure, Félix (homme politique) 146
Feng Zhe (directeur d'école) 114
Fu Hao (Dame) 124
Fu Xi (empereur mythique) 22

G

Gaulle, Charles De (homme politique) 20
Gauthier, Ursula (journaliste) 112
Gravereau, Jacques (économiste) 149
Groult, Benoîte (auteure) 123

H

Han Wu di (empereur) 96, 97, 98
Hegel, Georg Wilhelm (penseur) 75, 77, 121
Hobbes, Thomas (penseur) 143
Huangdi (voir Empereur Jaune) 55
Hu Yaobang (homme politique) 110

J

Jacquard, Albert (biologiste) 14, 168, 170
Jiang Zemin (homme politique) 111
Ji Huanzi (souverain) 26
Ji Kang (souverain) 135
Jin (prince de) 51
Jullien, François (sinologue) 35, 58, 74, 103

K

Kang Xi (empereur) 105
Kong Boyu (fils de Confucius) 40
Kong Chuichang (79e descendant de Confucius) 107

Kong Decheng (77e descendant de Confucius) 69, 106, 107
 Kong Demao (sœur aînée de Kong Decheng) 107
 Kong He (voir Shuliang He) 28
 Kong Keda (fils de Kong Demao) 107
 Kong Youren (80e descendant de Confucius) 107

L

Laozi (penseur) 33, 38, 39, 136, 149, 167
 Lee Kwan-Yu (homme politique) 111, 112, 113
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (penseur) 11, 121
 Lévi, Jean (historien) 29, 31, 37, 54, 80
 Leys, Simon (voir Ryckmans, Pierre) 32
 L'Haridon, Béatrice (chercheur) 74
 Liezi (penseur) 16
 Lin Biao (homme politique) 108, 109
 Ling (duc) 49
 Li Peng (homme politique) 111
 Li Si (homme politique) 94
 Liu Qiaoqi (homme politique) 108
 Lu (duc de) 40
 Lu (prince de) 38

M

Mao Zedong (homme politique) 46, 56, 84, 93, 96, 107, 108, 109, 110, 116
 Marx, Karl (penseur) 25
 Mathieu, Rémi (sinologue) 80, 82
 Mencius (voir Mengzi) 90, 101, 170
 Meng Zhifan (général) 148
 Mengzi (penseur) 90, 91, 92, 101, 170
 Michaux, Henri (écrivain) 126, 142, 144
 Montaigne, Michel de (penseur) 11, 35, 65
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de (penseur) 142

N

Nan Zi (princesse) 49, 123, 150
 Nu Wa (impératrice mythique) 22

P

Paul (apôtre) 10
 Platon (penseur) 65, 74, 115
 Puel, Caroline (journaliste) 114

Q

Qin Shi Huangdi (empereur) 93, 94, 96, 128
 Qi (prince de) 48

R

Ricci, Mateo (missionnaire) 9
 Ryckmans, Pierre (sinologue) 32, 76, 104, 142, 150, 154

S

Sabatier, Patrick (journaliste) 11
 Saint-Exupéry, Antoine de (écrivain) 143
 Schneider, Michel (écrivain) 155
 Shang Yang (souverain) 88, 92
 Shen Nong (empereur mythique) 22
 Shen Zhuliang (gouverneur) 50, 57, 126
 Shirakawa Shizuka (écrivain) 29
 Shuliang He (père de Confucius) 28, 29, 31, 63
 Shun (empereur mythique) 22
 Sima Qian (historien) 15, 29, 47, 55, 56
 Socrate (penseur) 35, 65, 74, 122

T

Tchang Kai-Shek (homme politique) 22, 106
 Teilhard de Chardin, Pierre (savant missionnaire) 20

V

Voltaire, Jean-Marie Arouet dit (écrivain) 11, 48

W

Weber, Max (penseur) 113
 Wen Jiabao (homme politique) 22
 Wen Wang (souverain) 24, 37
 Wu Ding (empereur) 124

Wu Wang (souverain) 24, 37, 123
Wu Weishan (sculpteur) 116

X

Xanthippe (femme de Socrate) 122
Xénophon (penseur) 74
Xiang (duc) 32
Xiang Tuo (enfant) 39
Xiao (duc) 88
Xunzi (penseur) 92

Y

Yan Hui (disciple) 44, 53, 160
Yan Zhengzai (mère de Confucius) 29, 30, 31
Yao (empereur mythique) 22
Yong Le (empereur) 104
Yu Dan (auteure) 115
Yu le Grand (empereur mythique) 22

Z

Zai Wo (disciple) 42
Zeng, maître (disciple) 52, 63, 137, 143, 146, 147

Zhao (duc) 41
Zhao Kuangyin (souverain) 101
Zhao Zhiyang (homme politique) 46
Zheng Dian (disciple) 60, 61, 62, 63
Zheng He (navigateur) 104
Zheng (souverain) 92
Zhihua (disciple) 44, 60, 61, 139
Zhonggong (Disciple) 44
Zhou Gong (souverain) 24, 25, 26, 28
Zhou Guodian (professeur) 115
Zhuangzi (penseur) 16, 39
Zhu Xi (penseur) 82, 103, 106
Zigong (disciple) 37, 44, 79, 148, 150, 162, 165
Zilu (disciple) 44, 50, 53, 57, 58, 60, 61, 62, 151, 154, 155, 157, 160, 167
Zisi (disciple) 57
Zisi (petit-fils de Confucius) 52, 54, 67, 90
Zixia (disciple) 127
Ziyou (disciple) 44, 60, 61, 62, 139, 141, 160
Zizhang (disciple) 74, 133
Zola, Émile (écrivain) 145
Zou Yan (penseur) 98

BIBLIOGRAPHIE

- Ann-ping Chin, *Confucius, un sage en politique*, Seuil, 2010
(édition originale : *Confucius: A Life of Thought and Politics*, Yale university press, 2008).
- Flore Coppin et Morgan Marchand, *La Voie du go. Propos sur le jeu de go*, Chiron, 2006.
- Danielle Elisseeff, *Confucius, des mots en action*, coll. « Découvertes », Gallimard, 2003.
- Étiemble, *Confucius de -551(?) à 1985*, Gallimard, 1966
(édition de poche revue et augmentée dans la collection « Folio Essais », Gallimard, 1985).
- Yasushi Inoué, *Confucius*, Stock, 1993.
- François Jullien, *Le Détour et l'Accès*, Grasset, 1995.
- Jean Lévi, *Confucius*, Pygmalion, 2002 (édition de poche dans la collection « Spiritualités vivantes », Albin Michel, 2003).
- Rémi Mathieu, *Confucius, l'invention de l'humanisme chinois*, Médicis-Entrelacs, 2006.
- Régine Pietra, *La Chine et le confucianisme aujourd'hui*, Le Félin, 2008.
- Sima Qian, *Mémoires historiques*, traduction intégrale par Jacques Pimpaneau, Éditions You Feng, 2015.
- Nicolas Treiber, *La Philosophie de Confucius*, ESI, 2012.
- Gore Vidal, *Création*, Grasset, 1983 (édition originale Random House, 1981).
- Yu Dan, *Le Bonheur selon Confucius*, Belfond, 2009 (édition de poche chez Pocket, 2014).

Traductions des *Entretiens*

Entretiens de Confucius, traduits du chinois par Jean Lévi, Albin Michel, 2016.

Entretiens de Confucius, traduits du chinois par Anne Cheng, Seuil, 1981 (édition de poche aux Éditions Points, 2014).

Philosophes confucianistes, traduits et présentés par Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 2009.

Le Livre de la sagesse de Confucius, traduit et présenté par Eulalie Steens, Éditions du Rocher, 1996.

Confucius. Entretiens avec ses disciples, traduits par André Lévy, Flammarion, 1994.

Les Entretiens de Confucius, traduits par Pierre Ryckmans, préface d'Étienne, Gallimard, 1987.

Texte des *Entretiens* en chinois

论语Lúnyǔ 儿童中国文化导读。人民文学出版社 2004

论语 张燕婴 译注。中华书局 北京 2006

Du même auteur

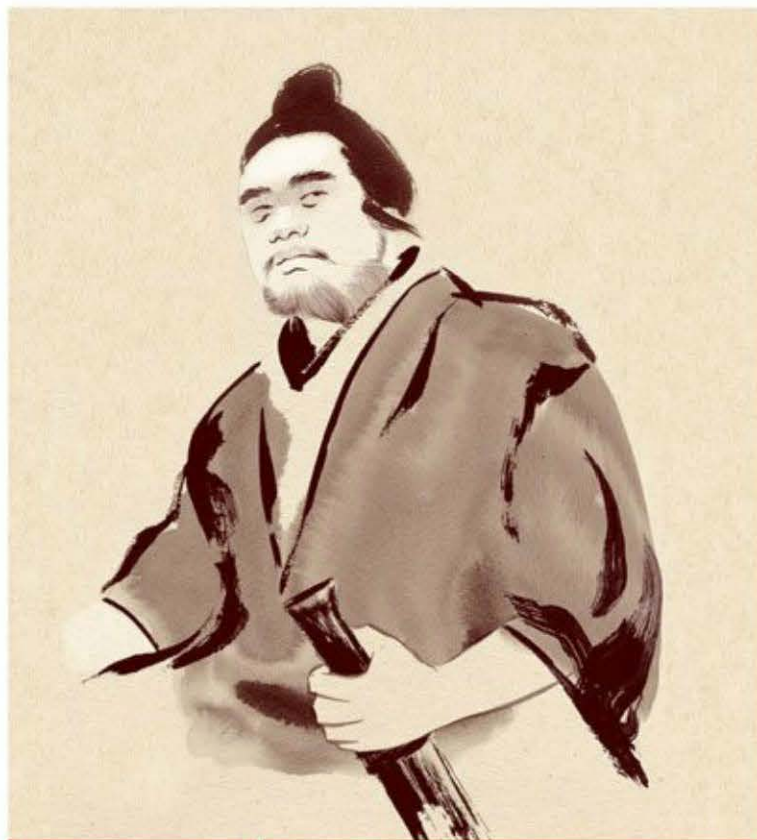
Confucius, vieux sage ou maître actuel ?, coffret 3 CD audio, Frémeaux 2015.

Le Yi Jing, « Lexio Poche », Cerf, 2014 (réédition de l'ouvrage paru en 1989 dans la collection « Bref »).

La Souplesse du dragon. Fondamentaux de la culture chinoise, préface de I. Kamenarovic, Albin Michel, 2014.

- 20 clés pour comprendre : Les sagesses chinoises* (collectif), Albin Michel, 2013.
- Les Trois Sagesses chinoises : Taoïsme, Confucianisme, Bouddhisme*, Albin Michel, 2010 ; édition de poche, 2012.
- La Chine nouvelle, être riche est glorieux*, avec A. Wang, « Petites Encyclopédies », Larousse, 2006 ; réédition, 2012.
- Dans la Cité pourpre interdite*, illustré par Patrice Serres, Picquier Poche, 2009.
- Les Rouages du Yi Jing. Éléments pour une lecture raisonnable du Livre des Changements*, Picquier Poche, 2009.
- L'Esprit des nombres écrits en chinois. Symbolique Emblématique*, Signatura, 2008.
- Cent mots pour comprendre les Chinois*, Albin Michel, 2008.
- Paroles de Confucius*, « Carnets de sagesse », Albin Michel, 2005.
- Le Vieux Sage et l'Enfant. Introduction à l'œuvre du peintre traditionnel chinois Fan Zeng*, Albin Michel, 2005.
- « Shanghai 2030 » in *Shanghai vu par les écrivains français* (collectif bilingue), Éditions de la ville de Shanghai, 2004.
- Le Discours de la tortue. Découvrir la pensée chinoise au fil du Yi Jing*, Albin Michel, 2003.
- Yi Jing, le Livre des changements*, traduction du chinois (commentée avec l'aide de Pierre Faure), Albin Michel, 2002.

CONFUCIUS ET SES PRINCIPAUX DISCIPLES



子路

ZILU
le bretteur impétueux

ZILU | le bretteur impétueux

*Né en -542.
Il avait neuf ans de moins que Confucius.*

D'origine paysanne, il suivit Confucius pendant quarante ans, n'hésitant pas parfois à le sermonner. Confucius, admirait son courage, sa loyauté et son talent d'administrateur, mais lui reprochait sa fougue et son manque de jugement.

Nommé magistrat, son administration fut fort appréciée. Sa mort brutale au cours d'une rébellion est à l'image de la violence de l'époque : de son corps, on fit une chair à pâté confite dans du vinaigre, que l'on vendit sur les marchés.

Cité 39 fois dans le Lunyu.



子貢

ZIGONG
le raisonneur

ZIGONG | le raisonneur

*Né en -520.
Il avait trente et un ans de moins que Confucius.*

Habile marchand, devenu fort riche par son sens des affaires, c'est lui qui faisait vivre le groupe durant les voyages de Confucius. Son aisance en société, son éloquence et ses capacités politiques en firent un des meilleurs disciples, mais Confucius avait pressenti que son manque de souplesse et d'empathie l'empêcherait d'atteindre le niveau suprême.

Après avoir veillé six ans la tombe de Confucius, il devint, à quarante-sept ans, le chef du mouvement confucéen.

Cité 33 fois dans le Lunyu.



子淵

YAN HUI
le disciple favori

YAN HUI | le disciple favori

Né en -521.
Il avait trente ans de moins que Confucius.

D'humble condition, il était du même clan que Yan Zhengzai, la mère de Confucius. Bien que très introverti, il était le disciple préféré de Confucius qui louait sa vertu et fondait sur lui de grands espoirs.

À vingt-neuf ans, ses cheveux blanchirent d'un coup. Lorsqu'il mourut trois ans plus tard, en -489 Confucius fondit en sanglots et, à des disciples choqués par ce chagrin excessif, il répondit : « *Mais pour qui montrerais-je un tel chagrin si ce n'est pour celui-là.* »

Cité 20 fois dans le Lunyu.



子有

ZIYOU
l'habile diplomate

ZIYOU | l'habile diplomate

*Né en -522.
Il avait vingt-neuf ans de moins que Confucius.*

Administrateur compétent, habile politique, diplomate souple et conciliant, c'était l'opposé de Zilu. Il accompagna Confucius dans ses exils, mais il le déçut en lui avouant que, bien qu'appréciant son enseignement, il avait du mal à le suivre (*Entretiens* 6/12).

Quand, en -492, un poste lui fut offert à Lu, il abandonna le groupe pour s'y rendre aussitôt. Cependant, sa position à Lu facilita grandement le retour définitif de Confucius dans son pays natal.

Cité 12 fois dans le Lunyu.



子夏

ZIXIA
l'érudit

ZIXIA | l'érudit

*Né en -506.
Il avait quarante-cinq ans de moins que Confucius.*

Il vécut très vieux. Toujours en fonction à la cour de l'État de Wei à soixante-treize ans, il remit au prince Wan des copies des Classiques compilés par Confucius. Il est connu comme un lettré exigeant et excessivement cultivé, bien que d'une compréhension sans grande envergure.

À sa mort, on raconte que son fils pleura tellement son père qu'il en devint aveugle.

Cité 18 fois dans le Lunyu.



子張

ZIZHANG
le formaliste assidu

ZIZHANG | le formaliste assidu

*Né en -503.
Il avait quarante-huit ans de moins que Confucius.*

Décrit dans les Entretiens comme manquant de mesure (11/16 et 11/18) et de lucidité (12/6 et 12/10), il étudiait chez Confucius surtout pour obtenir une charge officielle. Quand il tomba malade et qu'il fut proche de la mort, il appela son fils Shanxiang et lui dit : « On parle de sa fin quand il s'agit d'un homme supérieur et de sa mort quand il s'agit d'un petit homme. Puis-je penser qu'il s'agisse pour moi de la première catégorie ? »

Cité 12 fois dans le Lunyu.



子輿

ZIYU
Maître Zeng

ZIYU | Maître Zeng

*Né en -505.
Il avait quarante-six ans de moins que Confucius.*

Bien que décrit dans les Entretiens comme lent à comprendre et balourd (11/18), il est le seul parmi les disciples (avec maître You) à recevoir le titre de « maître », habituellement réservé à Confucius.

Considéré comme le second meilleur disciple après Yan Hui, il fut un écrivain prolixe, composant une dizaine d'ouvrages, notamment le *Classique de la Piété Filiale* sous la direction de Confucius lui-même et la *Grande Étude*.

Cité 10 fois dans le Lunyu.



子游

ZIYOU
le bon gouverneur

ZIYOU | le bon gouverneur

*Né en -506.
Il avait quarante-cinq ans de moins que Confucius.*

Après s'être distingué par ses études littéraires lorsqu'il était disciple de Confucius, il fut nommé gouverneur de la ville de Wucheng dont il réussit, dit-on, à transformer le caractère des habitants en leur enseignant le rituel et la musique. Il fut félicité par Confucius pour ce résultat.

Cité 8 fois dans le Lunyu.



仲弓

ZONGGONG
le noble roturier

ZHONGGONG | le noble roturier

*Né en -522.
Il avait vingt-neuf ans de moins que Confucius.*

Il avait une grande réputation d'intégrité et de vertu, mais pas celle d'être un beau parleur. Son père était mauvais, mais Confucius disait que cela ne devait pas être porté à son discrédit. Et à ceux qui doutaient qu'il fût qualifié pour occuper de hautes responsabilités politiques, à cause de ses origines modestes, Confucius, qui estimait que ses seuls talents constituaient la meilleure des qualifications, lança : « *Il a l'étoffe d'un prince.* »

Cité 7 fois dans le Lunyu.



子華

ZHIHUA
le maître de l'étiquette

ZHIHUA | le maître de l'étiquette

*Né en -509.
Il avait quarante-deux ans de moins que Confucius.*

D'origine noble, il était célèbre pour son savoir en matière d'étiquette, de rituel et de convenances (*Entretiens 5/8*).

C'est à lui que les disciples s'adressèrent pour arranger les funérailles de Confucius.

Cité 5 fois dans le Lunyu.



子騫

ZIQIAN
l'affamé

ZIQIAN | l'affamé

Il avait quinze (certains disent cinquante) ans de moins que Confucius.

Réputé pour sa vertu morale et son amour filial, c'était un des disciples favoris. La première fois qu'il rencontra Confucius, il avait l'air de quelqu'un d'affamé, mais plus tard il respirait plénitude et satisfaction. Interrogé sur ce changement, il dit :
« Les leçons du Maître et l'exemple de mes condisciples ont pénétré mon esprit. Je sais maintenant la voie que je dois suivre et celle que je dois éviter, d'où ma satisfaction. »

Cité 5 fois dans le Lunyu.



子羔

ZIGAO
le juge équitable

ZIGAO | le juge équitable

Né en -521 (ou -511).

Il avait 30 (ou 40) ans de moins que Confucius

Il était chétif et laid, mais intelligent et talentueux, bien qu'il soit présenté dans les *Entretiens* (11/18) comme niais, stupide, borné. Après avoir fréquenté l'école de Confucius, il occupa un poste de juge criminel dans l'État de Wei.

Confucius le louait pour sa capacité à rendre une justice sévère avec un tel esprit de bienveillance que les gens qu'il condamnait ne lui tenaient pas rigueur de ses arrêts.

Cité 2 fois dans le Lunyu.



伯牛

BONIU
le vertueux

BONIU | le vertueux

*Né en -544.
Il avait seulement sept ans de moins que Confucius.*

Lorsqu'il fut nommé ministre de la Justice de l'État de Lu, Confucius, qui le louait pour sa vertu (*Entretiens* 11/3), engagea Boniu comme gouverneur de la ville de Zhongdu. Boniu étant tombé malade (on pense qu'il avait contracté la lèpre), Confucius, venu prendre de ses nouvelles, lui serra la main par la fenêtre et s'écria : « *Il est perdu, c'est son destin ! Dire qu'un tel homme puisse être victime d'un tel mal.* »

Cité 2 fois dans le Lunyu.



子思

ZISI
le pur

ZISI | le pur

*Né en -515.
Il avait trente-six ans de moins que Confucius
qu'il servait comme intendant.*

Il était réputé pour sa pureté et sa modestie et aussi
pour sa joie alors qu'il était très pauvre. À la mort de
Confucius il vécut dans l'obscurité.

Le chapitre 14 des *Entretiens* est traditionnellement
attribué à ses disciples.

Cité 2 fois dans le Lunyu.



孔夫子

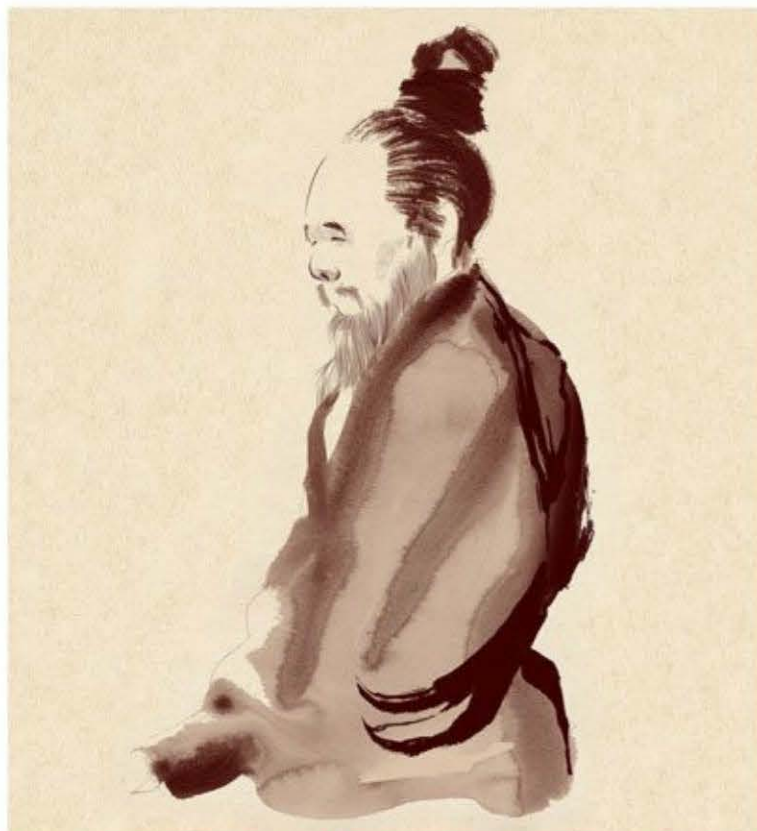
CONFUCIUS

CONFUCIUS

« Étudier une règle de vie et la mettre en pratique
au moment opportun, n'est-ce pas là une grande
joie ! »

Entretiens 1/1

(cf. Sagesse de Confucius, p. 80)



孔夫子

CONFUCIUS

CONFUCIUS

« Comme ce fleuve toujours aller de l'avant, le
jour comme la nuit. »

Entretiens 9/17

(cf. *Sagesse de Confucius*, p. 51)

Dans la même collection

