

LES FIGURES DU CONTRE-POUVOIR EN CHINE PREIMPERIALE : DU DEVIN AU  
CONSEILLER-SAGE  
Hélène Simonian Gineste

La période préimpériale de la Chine correspond à trois dynasties qui se succèdent<sup>1</sup> jusqu'en 221 av. J.-C., date à laquelle le premier empire est créé par Qin Shi Huang : les dynasties Xia, Shang et Zhou<sup>2</sup>. La dynastie Xia revêt un caractère quasi-mythique<sup>3</sup>. Aux environs de XIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, elle laisse la place à la dynastie Shang qui s'efface à son tour au profit de la dynastie Zhou. Nous avons limité notre champ d'étude à ces deux dynasties historiques.

La dynastie Shang règne de 1766 à 1050 av. J.-C.<sup>4</sup>. Son système politique est relativement bien connu et stable. À partir des structures familiales, qui se sont élargies jusqu'à englober tout le groupe social<sup>5</sup>, des structures politiques et administratives se sont constituées, fortement marquées par leur imbrication dans le réseau des lignages<sup>6</sup> et des collèges cultuels consacrés aux cultes des ancêtres et aux dieux. L'étendue du fief et les fonctions administratives qui sont confiées par mandat royal à un noble, dépendent du nombre des ancêtres auxquels ce dernier est autorisé à sacrifier. Et ce nombre dépend de sa proximité lignagère avec la maison royale. Cette correspondance étroite entre liens familiaux, organisation culturelle et pouvoir politique va se maintenir sous la dynastie suivante : la dynastie Zhou (1050-256 av. J.-C.)

L'ordre Zhou repose également sur la royauté, l'hérédité des fonctions et des titres, un système religieux centré sur le culte aux ancêtres. Les fiefs sont toujours donnés aux membres de la lignée royale ou à des clans alliés, chaque noble pouvant rendre un culte au fondateur de la maison seigneuriale comme le roi en rend un au premier ancêtre de la maison royale.<sup>7</sup> La superposition des structures familiales, culturelles et politico-administratives qui s'emboîtent les unes dans les autres, selon un ordre graduel extrêmement pointilleux, n'est pas remis en cause<sup>8</sup>. Mais la dynastie des Zhou connaît une césure radicale, manifestée concrètement par le déplacement de la capitale à l'est et exprimée par la distinction introduite par les historiens entre les Zhou occidentaux (1050-771 av. J.-C.), et les Zhou orientaux (771-256 av. J.-C.).

---

<sup>1</sup> L'idée d'une réelle succession dans le temps de ces trois dynasties a été nuancée par Anne Cheng qui parle plutôt de « cultures en développement parallèle ou avec des intersections à partir d'un tronc commun ». Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, ed. du Seuil, 1997, coll. Points, Essais, p. 47.

<sup>2</sup> Pour la transcription phonétique du chinois, nous utilisons la transcription pinyin, la plus utilisée actuellement. Les traductions en français des expressions et des titres d'ouvrages, les noms latinisés d'auteurs chinois (tel Confucius) sont privilégiés dans le texte afin d'en faciliter la lecture.

<sup>3</sup> Cette dynastie est située au III<sup>e</sup> millénaire avant notre ère. Pour une présentation des origines légendaires de la Chine, voir Quang Dang Vu, *Histoire de la Chine antique*, ed. L'Harmattan, coll. Recherches asiatiques, tome 1, p. 77-106.

<sup>4</sup> Les dates indiquées sont celles fournies par Olivier Venture, *La pyro-ostéomancie sous les Shang et les Zhou occidentaux, formation et évolution d'une pratique rituelle royale*, in « Religion et société en Chine ancienne et médiévale », Dir. John Lagerwey, ed. Cerf/Institut Ricci, Paris 2009, coll. Patrimoines orientalisme. Ces dates doivent être relativisées proportionnellement à l'ancienneté des périodes auxquelles elles se rapportent. Les datations sont en effet très difficiles à établir avec certitude. Il faut les considérer avec souplesse. Pour une datation différente des dynasties, voir Léon Vandermeersch, *Wang Dao ou la voie royale*, Publication de l'école française d'Extrême-Orient, ed. You Feng, 2009, tome 1, p. 35. Pour l'exposé des difficultés de la datation chronologique, *ibidem*, p. 21-29. Cependant, les progrès réalisés grâce aux études des paléographes chinois ne justifie plus le parti-pris de Marcel Granet de considérer les trois dynasties comme purement légendaires et de tenir pour impossible toute perspective chronologique dans l'étude de la civilisation chinoise archaïque. Sur les apports et les limites de l'approche de Marcel Granet, voir Léon Vandermeersch, *ibidem*, p. 13-14.

<sup>5</sup> Léon Vandermeersch présente l'organisation administrative chinoise primitive comme une « excroissance sur la maison royale d'organes à finalités extraverties, religieuse et militaire », *op. cit.*, tome 2, p. 71.

<sup>6</sup> Cf. Léon Vandermeersch, *op. cit.* tome 2, p. 11

<sup>7</sup> Anne Cheng, *op. cit.* p. 48

<sup>8</sup> « L'emboîtement des collèges cultuels dirigés par un aîné définit, à chaque niveau, les rapports de subordination de chacun des membres du groupe familial, en sorte que les charges seigneuriales délivrées par mandat et la place dans le collègue cultuel coïncident, assurant la parfaite homothétie des structures politiques et du système de parenté. » Jean Levi, *Le rite, la norme, le tao. Philosophie du sacrifice et transcendance du pouvoir en Chine ancienne*, in « Religion et société en Chine ancienne et médiévale », précité, p. 166

Ce déplacement géographique de la capitale est le signe de l'affaiblissement du roi et marque le début du démantèlement du système des apanages et des alliances inter-claniques. C'est aussi le commencement d'une période agitée et violente (bien que féconde sur le plan économique et intellectuel<sup>9</sup>) qui se divise en deux périodes. Durant les « Printemps et Automnes » (722-481 av. J.-C.), la rivalité entre les vassaux du roi s'exacerbe. Par l'appropriation de territoires originellement soumis à l'autorité des rois Zhou, de vastes seigneuries se constituent. Durant les « Royaumes combattants » (403-256 av. J.-C.)<sup>10</sup>, elles deviennent des Etats indépendants, ayant chacun leur propre roi. La rivalité constante et violente de ces royaumes pour l'hégémonie s'achèvera par la victoire du roi de Qin qui unifiera pour la première fois le territoire chinois en fondant l'empire<sup>11</sup>.

On l'aura compris, dans les systèmes politiques Shang et Zhou, le roi et ses vassaux exercent un pouvoir qu'ils tiennent originellement de leurs ancêtres. La légitimité de leur pouvoir est fondée sur la possession d'ancêtres auxquels ils sont seuls autorisés à rendre un culte<sup>12</sup>. L'intensité de leur pouvoir se mesure en termes spatiaux. Elle dépend de la superficie du fief, elle-même fonction de la longueur de la lignée des ancêtres et de sa distance par rapport à la branche aînée régnante. Cette configuration exclut *a priori* tout contre-pouvoir. Le pouvoir joue forcément à plein, celui qui l'exerce en dispose à son gré..... si ce n'est que le pouvoir ne s'exerce jamais sans la présence en arrière-plan de deux figures : celle du devin et celle du conseiller-sage (le conseiller que le souverain reconnaît comme plus sage<sup>13</sup> que lui). Ces deux personnages centraux de la scène politique (le premier s'effaçant au profit de second à compter des Zhou orientaux), s'ils ne peuvent s'opposer à la volonté du détenteur du pouvoir, sont cependant susceptibles d'en modifier l'orientation (I) afin que la décision politique soit « correcte » (II).<sup>14</sup>

#### I LA FONCTION DU CONTRE POUVOIR : L'ORIENTATION DE LA DÉCISION POLITIQUE

Il serait faux de croire que, dans la Chine antique, le pouvoir s'exerce sans aucune limite. Un ensemble de croyances permet à des moyens d'inflexion de la volonté de s'exercer (A) et d'être acceptés puisqu'ils apparaissent dans l'intérêt même du décideur politique (B).

#### A L'INFLEXION DU COURS DU POUVOIR

Sous les Shang et les Zhou occidentaux, encastré dans le réseau des cultes et des lignages, le pouvoir s'exerce de façon rituelle, selon des formes qui contraignent le libre cours de la volonté en faisant intervenir la divination associée aux sacrifices (1°). Quand l'effritement de la monarchie sous les Zhou orientaux engendre une sécularisation de la divination (voire sa contestation), le personnage du conseiller-sage introduit une nouvelle forme d'orientation de la décision politique, autrement fondée (2°).

1°) La consultation oraculaire est une pratique très courante sous les dynasties Shang et Zhou. Il est possible d'en reconstituer certains aspects avec assez de certitude en confrontant des textes

---

<sup>9</sup> Marc Kalinowski, *La divination sous les Zhou orientaux (770-256 avant notre ère, in « Religion et société en Chine ancienne et médiévale »* précité, p. 103. Sur le plan intellectuel, il est patent que les premiers grands penseurs chinois sont contemporains de ces deux périodes. En ce sens, voir Anne Cheng, *op. cit.* p. 30

<sup>10</sup> On distingue sept grands Etats : Wei, Zhao, Han, Qi, Yan, Chu et Qin qui dominent d'autres petits Etats satellites.

<sup>11</sup> C'est le roi Zheng de Qi qui fonda l'empire, première unification de la Chine ; il prit alors le nom de Qin Shi Huangdi.

<sup>12</sup> Si bien que les simples particuliers qui n'appartiennent pas à la noblesse ne peuvent honorer leurs ancêtres par un culte. Ils peuvent seulement leur faire des offrandes. Le rite sacrificiel est réservé à l'aristocratie comme l'est le pouvoir politique. Voir Marc Kalinowski, *op. cit.* p. 168.

<sup>13</sup> Le sage n'est pas le saint dont la conduite exemplaire se conforme spontanément et parfaitement à la voie du Ciel (le Tao). Le sage est celui qui recherche le Tao et qui en a une connaissance plus avancée que les autres, et spécialement plus que le souverain.

<sup>14</sup> François Jullien insiste davantage sur l'efficacité recherchée par la pensée chinoise. François Jullien, *Traité de l'efficacité*, ed. Grasset, 1996, coll. Livre de poche, Biblio essais ; *Procès ou création*, ed. du Seuil, 1989, Livre de poche, Biblio essais. Mais cette efficacité n'est, en fait, que le résultat d'une décision « correcte », c'est-à-dire d'une décision qui suit le « cours des choses », qui exploite le « procès » spontané de l'univers.

anciens<sup>15</sup> et les découvertes faites sur divers sites archéologiques (tombes du pays de Chu notamment où des registres divinatoires et sacrificiels ont été retrouvés)<sup>16</sup>. Durant la dynastie Shang, la pratique de la divination s'est fortement développée, spécialement à partir du roi Wu Ding (aux environs de 1324 à 1265 av. J.-C.). On estime alors à plus de cinquante le nombre des devins royaux<sup>17</sup>. Les inscriptions gravées sur les supports de divination (omoplates de bovidés ou carapaces de tortues<sup>18</sup>) permettent aux historiens de connaître le consultant et l'objet de sa consultation. Ainsi, il a été possible de savoir que non seulement le roi et mais aussi les membres de l'aristocratie Shang recouraient à la divination et que les demandes d'oracle portaient sur des affaires d'Etat comme sur des affaires privées. Après le règne de Wu Ding, une évolution se manifeste. Le recours à la divination acquiert une régularité qu'il n'avait pas précédemment. Selon les historiens, cela signifie que la divination suit désormais l'évolution du culte aux ancêtres qui s'est intégré dans un cycle culturel annuel régulier, et que « la divination se présente également comme un rite, un rite qui devait être fait en préalable à toute action ».<sup>19</sup>

Sous les Zhou, la pratique des Shang semble d'abord avoir continué. L'ouvrage *Les rites des Zhou* décrit le ministère des cultes du roi comme comprenant 3673 fonctionnaires ou assimilés dont soixante-dix officiers majeurs. Au sein de ce ministère qui réunit devins et astrologues, l'activité de la divination se partage entre le Grand augure (chargé de la divination et de l'interprétation des rêves) et le Grand Scribe (notamment chargé d'assister les devins dans la fixation des jours fastes à la tenue des cultes réguliers<sup>20</sup>). Comme précédemment, les vestiges archéologiques confirment que les demandes d'oracle émanent du roi, des membres de la famille royale ou des grands officiers et portent sur toute question publique ou privée.

2°) Cependant, des transformations importantes apparaissent et se confirment surtout dans la seconde partie de la dynastie, celle des Zhou orientaux. D'abord, si le brûlage de la carapace de tortue est toujours pratiquée, on lui adjoint très souvent le tirage de l'achillée<sup>21</sup> (déjà pratiqué sous les Shang mais, semble-t-il, moins systématiquement). Or, cette méthode de divination par l'achillée échappe peu à peu au monopole des devins et des scribes. Les consultants y recourent seuls et interprètent eux-mêmes l'oracle. Cette sécularisation de la divination (disparition du lien entre divination et sacrifice religieux) va de pair avec la montée en puissance des conseillers. Dans les *Chroniques de Zuo*, de nombreux récits mettent en scène des conseillers qui critiquent le recours à la divination pour prendre les décisions. Certains récits montrent un conseiller délivrer une prédiction fondée sur ses capacités personnelles d'analyse et aller chercher ensuite une confirmation formelle de ses propres prédictions dans un passage du *Livre des mutations* qui sert normalement pour les oracles par le tirage des tiges d'achillée.<sup>22</sup>

Cette évolution vers le scepticisme vis-à-vis des arts mantiques et l'émancipation de la prédiction du cadre rituel coïncide avec l'évolution de la société pendant les « Printemps et Automnes » et les « Royaumes combattants ». Durant ces deux périodes, une profonde mutation se réalise. Le réseau des collèges culturels se désagrège en raison de la dévalorisation des cultes royaux, consécutive à

---

<sup>15</sup> Par exemple, pour la dynastie Zhou, *Les rites des Zhou (Zhouli)*, ouvrage rédigé au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, qui décrit de façon idéalisée la période des Zhou occidentaux ; *Les chroniques de Zuo, (Zuo zhuan)*, rédigées entre le IV<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècle, qui se présentent comme un commentaire du recueil d'Annales du pays de Lu attribué à Confucius.

<sup>16</sup> Pour cette confrontation, Marc Kalinowski, *op. cit.* p. 101-164.

<sup>17</sup> Olivier Venture, *op. cit.* p. 85.

<sup>18</sup> Pour l'explication du processus de divination, voir *infra*, II B.

<sup>19</sup> Olivier Venture, *op. cit.* p. 98, Léon Vandermeersch, *La conception chinoise de l'histoire*, in « La pensée en Chine aujourd'hui » (dir. Anne Cheng), ed. Gallimard 2007, Folio, Essais, p. 48.

<sup>20</sup> Pour une description détaillée de ce ministère, Marc Kalinowski, *op. cit.* p. 104.

<sup>21</sup> Pour l'explication de cette méthode, voir *infra*, II, B. Il faut ajouter que d'autres formes de divination se développent sous les Zhou comme l'interprétation des rêves (oniromancie), des présages et prodiges (événements naturels inexplicables ou inhabituels), l'astrologie et l'hémérologie. Il apparaît que ces autres formes de divination interviennent peu dans le champ de la décision à prendre qui seul nous intéresse ici. Nous n'en tiendrons donc pas compte pour notre propos.

<sup>22</sup> Ce recueil a d'abord été, sous sa forme ancienne, le *Livre des mutations des Zhou* (IX<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle), puis, ultérieurement, le *Livre des mutations* (Yi jing ou Yi King). Voir Marc Kalinowski, *op. cit.* p. 120.

l'affaiblissement du roi. S'y substitue un quadrillage de circonscriptions administratives directement soumises au pouvoir central de la principauté. La légitimité politique ne s'appuie plus sur les ancêtres et les dieux ; elle s'appuie sur un rapport de forces pour lequel importe non l'aval des puissances surnaturelles mais le discernement stratégique efficace. Dans ce cadre, se produit un mouvement de sécularisation et de déclin des formes traditionnelles, d'où émerge la figure du conseiller. On assiste à « la constitution d'une sphère politique autonome radicalement distincte de la pratique religieuse et soustraite à l'empire des dieux ou des esprits... »<sup>23</sup>.

Comme le devin, le conseiller-sage cherche à orienter la décision politique et, comme lui, il n'est accepté par le détenteur du pouvoir que dans la mesure où son intervention est un facteur de renforcement de la position de ce dernier.

## B LA PROTECTION DU DÉTENTEUR DU POUVOIR

Le détenteur du pouvoir accepte le contre-pouvoir quand il perçoit l'intérêt qu'il peut en retirer. En écoutant le devin, il va rechercher l'assentiment de puissances surnaturelles (1°). En écoutant le sage, il va rechercher le moyen de renforcer sa puissance (2°).

1°) L'intervention du devin se réalise dans un cadre institutionnel et religieux qui réduit ce dernier à un quasi-anonymat et le cantonne à une fonction technique<sup>24</sup>, totalement dépourvue de subjectivité. Les devins constituent en effet une catégorie de personnel, attaché à la cour du roi ou à l'entourage du seigneur et dont la charge semble avoir été héréditaire. Leur personnalité paraît ne pas avoir eu grande importance car le nom du pyromancien figure rarement sur les supports oraculaires alors que celui du consultant y figure toujours.<sup>25</sup>

La procédure de questionnement augural est très codifiée. Si l'on suit le déroulement des récits des *Chroniques de Zuo*, on peut se rendre compte qu'il se dégage un schéma en trois étapes de la demande d'oracle : la demande initiale suivie d'une prédiction négative, une proposition de sacrifices faite par le devin, une seconde prédiction favorable.<sup>26</sup> Il en ressort clairement l'insertion de la divination dans la pratique religieuse des sacrifices (tout au moins jusqu'à la fin des Zhou occidentaux). Le consultant ne demande pas tant qu'on lui prédise l'avenir mais qu'on lui indique quels sont les sacrifices à accomplir pour obtenir l'intercession de ses ancêtres auprès des puissances supérieures afin que son projet de décision trouve un terrain propice à sa réalisation et à son succès. Ce n'est donc ni son propre avis qu'exprime le devin (quand la consultation est formulée sous la forme d'une injonction simple) ni son propre choix (quand elle est formulée sous la forme de deux propositions opposées<sup>27</sup>). Le devin pyromancien se contente d'indiquer comment les puissances interrogées ont réagi à la demande divinatoire (première prédiction), quelles sont les actions à entreprendre pour gagner leurs faveurs (recommandation de sacrifices) et comment les sacrifices accomplis ont été accueillis, ce qui détermine le sens de la seconde prédiction.

Le consultant ne soumet donc son vouloir qu'à l'autorité des ancêtres et des divinités de l'acquiescement desquelles il lui paraît impossible de se passer en tant que chef du culte. En effet, il ne faut jamais perdre de vue que, durant toute la dynastie Shang et celle des Zhou occidentaux, le détenteur d'un pouvoir politique est avant tout le chef d'un collège culturel. Son rôle religieux est

---

<sup>23</sup> Jean Lévi, *op. cit.* p. 190. Le terme de « sage » doit ici être conçu de façon non moraliste.

<sup>24</sup> À la différence des chamans (*wu*), le devin ne se met pas en transe, n'use pas d'hallucinogènes et s'exprime dans un langage clair. Il maîtrise les techniques de préparation des supports de divination (os ou carapaces) et de brûlage. Sur les chamans chinois, Rémi Matthieu, *Les Wu : fonction, rites et pouvoirs de la fin des Zhou au début des Han (env. V<sup>e</sup>-env. I<sup>er</sup> siècle)*. *Approche d'un chamanisme chinois*, in «Religion et société en Chine ancienne et médiévale, précité. p. 277-304.

<sup>25</sup> Sur cet aspect d'anonymat des pyromanciens, Marc Kalinowski, *op. cit.* p. 111.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 146. Initialement, le sacrifice précédait la divination qui servait à recueillir le degré de satisfaction des dieux et des ancêtres à l'égard du sacrifice offert, qui lui-même déterminait le degré de soutien apporté à la demande du consultant. Pour la signification de l'intervention chronologique entre sacrifice et divination, voir Cyrille J.-D. Javary, *Le discours de la tortue*, Albin Michel, 2003 p. 78.

<sup>27</sup> Les demandes étaient formulées, soit par une injonction « puisse telle chose arriver .... », soit par une alternative du type « faut-il semer au jour X/ faut-il ne pas semer au jour X ». Pour une photo d'une carapace de tortue aux brûlages de question double, *ibidem*, p. 93.

fondateur de sa position et, au travers des sacrifices par lesquels il s'exprime, il lui permet de mettre en scène symboliquement, par le rituel sacrificiel, à la fois la différenciation d'une société de grades et une solidarité du haut en bas du corps social<sup>28</sup>. Dès lors, le recours au devin, étroitement associé à la religion, participe à la confortation de son pouvoir

2°) Sous la dynastie de Zhou orientaux, l'importance du devin est en déclin. Le souverain<sup>29</sup> recherche le conseiller avisé qui lui permettra de consolider son pouvoir et d'étendre son emprise territoriale. Pour répondre à ce besoin, monte une classe d'individus experts dans l'anticipation, dotés d'une intelligence « rusée, caractérisée par la promptitude du coup d'oeil et de l'exécution, par l'agilité mentale »<sup>30</sup> dont le domaine privilégié est la stratégie militaire. Mais la victoire militaire acquise, il faut gouverner, assujettir les hommes et les contrôler. Le stratège doit alors céder à la place au conseiller « en politique »<sup>31</sup>.

Or, le déclin de la royauté Zhou et de l'instance suprême auquel le roi pouvait seul sacrifier (« le Ciel »<sup>32</sup>) a pour effet de lancer la réflexion philosophique dont le premier penseur sera Confucius<sup>33</sup>. Durant toute la période des Zhou orientaux, vont s'affronter divers courants de pensée et apparaître des écoles, centres d'intense activité intellectuelle, dont la plus fameuse est l'académie Jixia du pays de Qi.<sup>34</sup> Par ailleurs, une nouvelle couche sociale émerge, classe intermédiaire située entre celle des nobles et celle des paysans et artisans, à laquelle appartiennent la plupart des membres de ces écoles, à quelques exceptions près.<sup>35</sup> Contraints de travailler pour assurer leur subsistance, ces hommes formés à la réflexion et à la controverse, sont en quête du souverain qui voudra bien les écouter et les prendre comme conseiller.

Les disciples de Confucius en offre un bon exemple. Le Maître lui-même, après avoir abandonné ses fonctions de ministre de la justice du souverain de Lu (pour des motifs controversés), erre quatorze années en quête d'un poste officiel de conseiller (qu'il n'obtiendra jamais)<sup>36</sup>. Parmi les jeunes qui l'accompagnent dans son périple, nombreux sont ceux qui manifestent le désir de se mettre au service d'un souverain<sup>37</sup>. Après la mort de Confucius, son disciple Mencius s'efforce également d'obtenir une fonction officielle (sans davantage de succès que son Maître), parcourant inlassablement les Etats et rencontrant maints souverains (hélas) peu enclins à l'écouter<sup>38</sup>.

---

<sup>28</sup> Sur la fonction de structuration sociale et cosmique du sacrifice, voir Jean Lévi, *op. cit.* p. 175-186.

<sup>29</sup> À compter de cette dynastie, la terminologie féodale qui distingue le roi et ses vassaux perd de sa pertinence. La monarchie étant vacillante, les anciens vassaux, émancipés de la tutelle du roi, sont appelés « duc » ou « prince » et non « roi ». Pourtant, il règne en vrai monarque. Dès lors, nous emploierons le terme générique de « souverain » pour désigner ces dirigeants de principautés-Etats.

<sup>30</sup> Jean Lévi, *op. cit.* p. 190.

<sup>31</sup> Cette opposition entre la réflexion stratégique et la réflexion sur la façon de gouverner est toutefois très relative car il existe une unité de pensée qui anime la réflexion chinoise et imbrique les deux volets du pouvoir politique, stratégique et gouvernemental. Voir, sur ce point, François Jullien, *op. cit.* p. 21-35.

<sup>32</sup> Le « Ciel » (Tian) est l'instance divine suprême de la dynastie des Zhou qui succède à celle des Shang qui était « le Souverain d'en haut » (Shangdi) Sur la différence de sens et la portée politique de ce changement, voir Anne Cheng, *op. cit.* p. 54. Seul le roi pouvait sacrifier à la divinité suprême selon un cérémonial qui distinguait nettement le sacrifice fait à l'Ancêtre fondateur de la dynastie et celui fait à l'instance suprême. Voir Jean Lévi, *op. cit.* p. 175-183.

<sup>33</sup> Confucius, latinisation du nom chinois Kong Qiu zi (551-479 av. J.-C).

<sup>34</sup> Y séjournèrent notamment : Mencius (Meng zi) (380-289 av. J.-C) et Xun zi (312-230 av. J.-C) disciples renommés de Confucius, développant pourtant chacun une vision opposée de l'héritage du maître, Han Fei zi (250-233 av. J.-C) l'un des penseurs les plus profonds du légisme.

<sup>35</sup> Ainsi, Han Fei zi, théoricien du légisme, auteur du *Tao du Prince*, était d'origine aristocratique. Il était prince apparenté à la maison du pays de Han. De même, Shang Yang, (390-338 av. J.-C) autre légiste auquel est attribué *Le Livre du seigneur de Shang (Shang jun shu)*, était un bâtard de la famille régnante de l'Etat de Wei.

<sup>36</sup> Anping Chin, *Confucius, un sage en politique*, ed. Seuil 2010 : pour les raisons de l'exil, p. 51- 75 ; pour la description détaillée de l'errance, p. 143-192 ; pour le retour à Lu et l'échec final auprès du roi Ai de Lu, p. 193-224.

<sup>37</sup> *Ibidem*, ch. III. P. 111.

<sup>38</sup> Le récit de ses entretiens avec les souverains est relaté dans le *Mencius*, trad. André Levy, Payot, Rivages poches, Petite bibliothèque, n° 615, 2008. Voir également, Anne Cheng, *op. cit.* p. 160.

C'est que les souverains des Royaumes combattants, mutuellement aux prises de façon incessante, sont de moins en moins préoccupés par les considérations humanistes et ritualistes qu'enseignent les confucéens. Ils prêtent bien davantage l'oreille au nouveau discours que tiennent ceux qu'on appelle « les légistes ». Ce que relate l'historien Sima Qian<sup>39</sup> des premières entrevues de Shang Yang avec le duc Xiao, souverain de l'Etat de Qin, en est très révélateur. Cherchant à se faire remarquer du duc afin de devenir son conseiller, Shang Yang obtient une première entrevue avec ce dernier au cours de laquelle il lui expose ce qu'est la « voie impériale » (celle que tracent les empereurs mythiques<sup>40</sup> et qui est la voie du saint, en harmonie totale avec le Cosmos) et .... le duc s'endort. Lors d'une deuxième entrevue, Shang Yang expose ce qu'est la « voie royale » (celle que tracent les rois Shang et Zhou occidentaux, qui est la voie du roi-sage, respectueux des rites<sup>41</sup>) et .....le duc s'endort à nouveau. Lors de la troisième entrevue, en revanche, le duc ne s'endort plus et souhaite même que Shang Yang revienne le lendemain pour lui exposer plus longuement ses idées. De quoi a donc bien pu parler Shang Yang pour passionner autant le duc ? Il lui a parlé de la « voie de l'hégémon », c'est-à-dire de la voie qui mène au pouvoir hégémonique, au pouvoir absolu auquel aspirent tous les souverains des Royaumes combattants<sup>42</sup>.

## II LE DISCOURS DU CONTRE-POUVOIR : LA RECTITUDE DE LA DÉCISION POLITIQUE

Les notions de Bien et de Mal, ignorées par la pensée chinoise (qui ne dispose pas de mot pour les exprimer) sont remplacées par la notion d'ordre qui s'exprime au plan de l'action (politique notamment), par la décision correcte (A). La détermination de celle-ci suppose une révélation que le souverain va rechercher auprès du devin ou du conseiller-sage (B).

### A L'EXIGENCE DE LA DÉCISION « CORRECTE »

L'intervention du contre-pouvoir se positionne dans un cadre conceptuel particulier qui exclut tout jugement moral en termes de Bien et de Mal et place l'homme entre Ciel et Terre, sans lien avec un Créateur. Pour autant, la pensée chinoise connaît une forme de moralité qui conduit à juger de l'action humaine à l'aune de son degré de conformité au cours naturel des choses (2°).

1°) La pensée chinoise méconnaît la qualification de Bien et de Mal dans son jugement des actions humaines. Ainsi, les catastrophes naturelles (épidémies, inondations, tremblements de terre) sont pas expliquées en termes de punition divine pour offense au Bien, mais en termes de manifestations visibles du non respect de « la loi du Ciel » (tout particulièrement de la part des décisions des dirigeants politiques)<sup>43</sup>. Et cette « loi du Ciel » n'est absolument pas comprise par les chinois comme l'expression de la Volonté d'un Dieu Créateur, entité transcendante qui aurait créé le monde et l'être humain « à son image ». Sur la base de telles prémices, la pensée occidentale s'interroge tout naturellement sur le « pourquoi » de l'acte créateur (un acte d'Amour) et conçoit le « Bien » en relation avec cette Volonté créatrice. Le Bien rapproche de Dieu, le Mal en éloigne. La pensée chinoise de la création du monde est totalement différente. Dans les textes anciens chinois, comme le rappelle Anne Cheng, les représentations cosmogoniques du monde ne cherchent pas à expliquer le « pourquoi » de la création : « La réflexion sur les fondements ne pose guère la question des éléments constitutifs de l'univers et encore moins celle de l'existence d'un Dieu créateur : ce qu'elle perçoit comme première

---

<sup>39</sup> In *Mémoires historiques* (Shiji), ch. 63, biographie 8, trad. Edouard Chavannes, wikisource.org/Shiji?match=zh.

<sup>40</sup> Les cinq empereurs légendaires, modèles de comportement irréprochables sont Huang di (l'Empereur Jaune) Zhuan xu, Ku, Yao, Shun. Selon Léon Vandermeersch, la voie impériale est celle d'un gouvernement utopique où l'ambition s'efface spontanément devant la valeur et le mérite et qui exclut toute transmission héréditaire des fonctions, Voir Léon Vandermeersch, *Wang Dao ou la voie royale* op. cit. p. 11.

<sup>41</sup> La voie royale est une voie intermédiaire entre la voie impériale et la voie hégémonique. « Elle n'est autre que celle du pouvoir réglé par les principes organiques d'une société policée, dans son exercice par les rites, bref du pouvoir institutionnalisé. » *Ibidem*, p. 11.

<sup>42</sup> La voie de l'hégémonie est celle qui « devait permettre d'accéder au pouvoir réel en faisant l'économie du détour des institutions formelles, par la mise en œuvre cynique des moyens que fournissent la force et la richesse. *Ibidem*, p. 11

<sup>43</sup> Léon Vandermeersch, *La conception chinoise de l'histoire*, précité p. 58-59 ; Marc Kalinowski, op. cit. p. 132.

est la mutation, ressort du dynamique universel qu'est le souffle vital ».<sup>44</sup> Le souffle vital est « ce qui se meut », par le jeu combiné de deux énergies primordiales, nées de la dissociation de l'Unité première : le Yin et le Yang.

N'étant pas rapporté à un acte d'amour du Créateur, le monde n'est pas perçu en termes de Bien et de Mal et les forces qui y agissent non plus. Si la force Yang peut être qualifiée de « positive », ce n'est pas dans le sens de « bonne », mais dans le sens de force d'expansion, de production. Si la force Yin peut-être qualifiée de « négative », ce n'est pas dans le sens de « mauvaise », mais dans le sens de force de restriction, de désagrégation. L'une de ces forces n'est pas « meilleure » que l'autre, elles sont simplement nécessaires l'une à/et l'autre.

Quant à la création de l'être humain, elle est expliquée par le couple Ciel/Terre qui engendre l'homme. Cet engendrement obéit au processus ternaire selon lequel deux éléments distincts interagissent et que, de leur interaction, naît un troisième élément. Ainsi, du couple Ciel/Terre naît l'être humain. La situation de l'homme est donc celle d'une partie du grand tout qu'est le Cosmos. Il ne peut se concevoir en dehors de sa relation avec le Ciel et la Terre dont il procède. Et quand on parle de « relation », il ne faut pas se méprendre. Il ne s'agit pas ici de désigner une liaison qui s'établirait entre des éléments préalablement disjoints. Au contraire, quand la pensée chinoise pense la relation des parties au tout, elle conçoit cette relation en termes de relation « constitutive des êtres dans leur existence et leur devenir. »<sup>45</sup> L'homme « est » donc celui qui relie le Ciel et la Terre. Et c'est de cette position que la pensée chinoise tire une approche morale de la conduite humaine.

2°) L'homme doit se conduire, conformément à son origine, en intermédiaire entre le Ciel et la Terre. Autrement dit, il lui est prescrit de se positionner au « Milieu » du courant alternatif par lequel communiquent sans cesse les forces du Ciel et de la Terre. Ce « Milieu » n'est pas un « juste milieu », une voie de modération ou de tempérance. Rien ne serait plus erroné que de le concevoir ainsi<sup>46</sup>. Le « Milieu » est « la voie juste », celle qui suit l'ordre naturel des choses. Certains, comme Confucius ou Mencius, feront de cette voie, une voie de perfectionnement personnel, en vue de l'accession à « l'humanité »<sup>47</sup>. Mais, pour la plupart des hommes de leur temps et, spécialement les hommes au pouvoir, cette quête de « la voie juste » se réduit à la recherche de l'action efficace<sup>48</sup>.

Or, l'homme chinois ne se conçoit pas comme une entité individuelle, capable de projeter son vouloir sur le monde et d'informer celui-ci pour réaliser ses désirs ou ses ambitions. Il se perçoit comme organiquement lié à l'univers, dont le mouvement incessant recèle tous les possibles. La volonté humaine n'aura donc d'efficace que si elle parvient à mettre à profit le mouvement spontané des choses. Le comportement « juste » est celui qui s'insère dans la *dynamique du moment*, qui prend appui sur la « propension »<sup>49</sup> de la configuration actuelle du cours des choses.. En effet, chaque moment est porteur d'une énergie de transformation (latente, virtuelle, potentielle), d'une « tendance inéluctable des *dix mille êtres* à évoluer, à partir de quelque conjoncture que ce soit, dans le sens qu'induite la configuration conjoncturale suivant les lois éthico-cosmiques du Ciel et de la Terre. »<sup>50</sup> En conséquence, la décision humaine doit se couler dans le courant des choses. Ce faisant, non seulement le succès sera garanti mais encore une forme de moralité réalisée, car la réussite de l'entreprise révélera la compréhension de la loi du Ciel et témoignera ainsi de la sagesse du décideur<sup>51</sup>.

## B LA RÉVÉLATION DE LA DÉCISION « CORRECTE »

---

<sup>44</sup> *Op. cit.* p. 40.

<sup>45</sup> Anne Cheng, *op. cit.* p. 41.

<sup>46</sup> Sur ce risque de contresens à propos du terme « Milieu », *ibidem*, p. 42

<sup>47</sup> Sur le thème de l'humanité (bonté, équité, courtoisie, conscience) présente en tout homme mais exigeant un effort personnel pour en prendre conscience, Mencius, *op.cit.* Livre 6 A 6, p. 213, spécialt. p. 218.

<sup>48</sup> «La Voie est une large route : il n'est pas difficile de la reconnaître ! Le défaut des gens est seulement de ne pas la rechercher. », Mencius, *op. cit.*, Livre 6, B, 2, p. 231.

<sup>49</sup> La « propension » est le terme retenu par François Jullien pour traduire le mot « shi » qui désigne à la fois, le pouvoir, le potentiel, la position, les circonstances. Voir *La propension des choses*, précité. p. 10.

<sup>50</sup> Léon Vandermeersch, *La conception chinoise de l'histoire*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>51</sup> Sur la rencontre entre l'efficacité et la sainteté, *ibidem*, p 67.

Le décideur politique de la Chine antique est confronté à la nécessité absolue d'insérer son action dans le mouvement cosmique. Le devin lit ce mouvement au travers de signes qui sont pour lui la forme manifestée de ce qui est encore virtuel (1°) Le conseiller-sage voit dans le réseau des correspondances se dessiner l'ordre céleste (2°).

1°) Sous les Shang, la divination est essentiellement une pyromancie. Le devin applique des tisons incandescents sur des omoplates de bovidés (scapulomancie ou pyro-ostéomancie) ou des carapaces de tortue (pyro-chéloniomancie<sup>52</sup>) jusqu'à ce qu'apparaissent des craquelures, signes visibles de la configuration cosmique. Le devin est non seulement celui qui maîtrise un savoir-faire particulier (opérations de préparation des supports extrêmement délicates et capitales<sup>53</sup> ; technique du brûlage et de la production des craquelures) mais aussi et surtout celui qui sait interpréter les craquelures et prescrire les sacrifices idoines pour modifier la configuration néfaste. Au sens propre, le devin « lit » dans le dessin des craquelures la réponse des forces invisibles et, par là, la potentialité des événements à venir. Quand, sous les Zhou, le devin ajoute à la pyromancie le recours à l'achillée, il n'opère nulle rupture fondamentale dans sa pratique.

Cette autre méthode de mancie consiste en un tirage au sort, au moyen de tiges d'achillée, de six chiffres superposés, à chacun desquels correspond un trait exprimant un état des forces primordiales Yin et Yang. Les six traits obtenus forment une figure mantique (un hexagramme) que le devin rapporte à un recueil d'oracles qui en comporte soixante-quatre<sup>54</sup>. Chaque hexagramme figure l'état énergétique du moment. Si, à l'occasion du tirage, il comprend des traits mutants, il se transforme en un nouvel hexagramme qui dévoile à son tour, dans la configuration de ses traits, le nouvel état spontanément engendré par le précédent. Avec ce procédé, il s'agit toujours de « voir » dans une figure (ici dans l'hexagramme, là dans les craquelures), apparaître de façon tangible ce qui est déjà « là » mais dans le champ du non manifesté.

Ainsi, la pratique mantique révèle la mise en œuvre de tendances profondes de la pensée chinoise : la bipolarité fonctionnelle du Yin et du Yang, l'engendrement spontané par le jeu des interactions, le mouvement cyclique des mutations.<sup>55</sup>

2°) Lorsque le conseiller-sage évince le devin auprès du souverain sous les Zhou orientaux, le discours qu'il tient s'écarte de la sphère rituelle et sacrificielle. Il se rapporte, soit à la quête du sens de l'humain (le *ren* confucéen<sup>56</sup>) et de l'esprit rituel, soit à la quête de l'hégémonie par l'instauration de la loi au sens légiste du terme<sup>57</sup>. Ces deux orientations divergent.

La première (la confucéenne) incite le souverain à un mode de gouvernement bienveillant où la vertu permet au peuple de se réguler lui-même sans qu'il soit utile de recourir à la force<sup>58</sup>. L'objectif premier de celui qui gouverne est d'éduquer ses sujets par sa propre exemplarité. Or, combien de telles considérations morales sont éloignées des préoccupations des souverains des Royaumes combattants ! Combien, en pleine période de conquête territoriale, peut apparaître incongrue la réponse que fait Mencius au roi de Xuan de Qi qui lui demande quelle sorte de vertu il faut pour devenir roi : « nul ne saurait s'opposer au roi qui garantirait la paix aux populations ».<sup>59</sup>

Aussi, le second courant de pensée (légiste) attire bien davantage l'attention des souverains car il explique comment établir un mode de gouvernement hégémonique, à la fois despotique et totalitaire.

---

<sup>52</sup> Apparue sous les Shang vers 1250-1050 av.J.-C), l'usage de la tortue s'impose sous les Zhou. Voir Olivier Venture, *op. cit.* p. 93.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 79-82. Sur la technique de préparation des supports, voir. J.-D Javary *op. cit.*, p. 86.

<sup>54</sup> Pour plus de détails sur le tirage de l'achillée, Cyrille J.D. Javary, *op. cit.* p. 153.

<sup>55</sup> François Jullien, *La propension des choses* précité, p. 13.

<sup>56</sup> « Le sens de l'humain » est la traduction du terme « *ren* » (prononcer jen), terme central des « Entretiens » de Confucius. Sur le « *ren* » confucéen, voir la présentation d'Anne Cheng, *op. cit.* p. 68 et suiv.

<sup>57</sup> On peut sommairement opposer dans le domaine de la conduite des affaires politiques, les disciples de Confucius (Mencius, Xunxi) et les légistes, même si d'autres écoles comme celle des disciples de Mozi furent aussi importantes. Mozi valorise l'idée d'intérêt général au détriment du « sens de l'humanité » confucéenne, il substitue « l'homme de bien » confucéen à l'homme capable. Voir Anne Cheng, *op. cit.* p. 96.

<sup>58</sup> Voir les citations de Confucius citées par Anne Cheng, *op. cit.* p. 80-81.

<sup>59</sup> Mencius, *op. cit.* 1.A. 7, p. 41.



Ce sont souvent des conseillers<sup>60</sup> qui ont convaincu le souverain d'un des royaumes de les écouter et de suivre leurs conseils de réformes, qui fournissent les écrits de cette école de pensée. Leur théoricien est Han Fei zi. Son ouvrage, *Le Tao du Prince*, non seulement reprend les lignes de force de la pensée légiste (la loi, la position de force et les techniques de contrôle des individus<sup>61</sup>) mais encore les rapportent à la loi du Ciel, donnant ainsi au légisme une dimension cosmique<sup>62</sup>.

La décision « correcte » du souverain est celle qui reproduit les caractéristiques de l'ordre universel : « exactitude, régularité, clarté, conformité »<sup>63</sup>. La conformité commence par la connaissance de la nature humaine. « Pour gouverner les hommes, il faut savoir se conformer à leur nature. »<sup>64</sup> Cette nature est de craindre les châtements et désirer les récompenses<sup>65</sup>. En conséquence, pour voir appliquée la loi du souverain de façon absolue, il suffit d'établir des châtements exemplaires, ordonnés et exécutés implacablement.<sup>66</sup> Ainsi, la loi du souverain acquiert-elle l'exactitude et la précision de la loi du Ciel car, égale pour tous<sup>67</sup>, elle frappe sans coup férir. Ainsi, également, la loi du souverain obtient-elle la clarté de la loi du Ciel, son contenu étant connu de tous et le châtement réservé à sa désobéissance tout autant. Aucun doute, aucune incertitude ne doit en effet planer sur la sanction réservée au contrevenant à la loi. Aucune circonstance atténuante ne peut en particulier être prise en considération qui viendrait atténuer la rigueur légale de la peine. Enfin, par son caractère excessif, la loi se conforme au jeu naturel des forces pour obtenir son efficacité maximale. La pensée chinoise affirme en effet que, selon la loi naturelle, toute chose parvenue à son paroxysme se transforme en son contraire (tel l'extrême froid qui devient feu et brûle la peau).

Dans l'ordre politique, le conseiller-sage légiste explique donc au souverain que sa loi doit parvenir à la sévérité extrême pour changer sa nature de contrainte extérieure en contrainte intériorisée. « La servitude sociale la plus totale en vient à se retourner, au paroxysme, dans son contraire, la spontanéité absolue. »<sup>68</sup>. Le légiste peut ajouter que « la loi humaine, en devenant inhumaine, revêt du coup les caractéristiques d'une loi naturelle : insensible et donc impitoyable comme elle, en même temps qu'omniprésente, exerçant sa contrainte sur tout et à tout instant. »<sup>69</sup>

Quel souverain ne serait pas incité à suivre cette voie ? D'autant qu'aucun effort d'humanité (au sens confucéen du terme) ne lui ait demandé. En effet, le conseiller-sage légiste ne demande pas au souverain de faire un travail sur lui-même en vue de rendre sa conduite exemplaire<sup>70</sup>. Il lui demande d'occuper sa position dans un appareil d'Etat conçu de manière à fonctionner de lui-même, indépendamment des qualités morales et des capacités intellectuelles du souverain. En effet, la machinerie politique imaginée par Han Fei zi dépersonnalise (déshumanise, même) le souverain<sup>71</sup> qui se trouve réduit à sa position fonctionnelle. Placé au centre d'une machinerie politique qui se meut avec la même régularité que le Cosmos, le souverain ne doit tendre qu'à un objectif : maintenir sa position centrale qui leur assure « la maîtrise des châtements et le robinet du profit ». <sup>72</sup> C'est la seule

---

<sup>60</sup> Sur ces ministres, voir Anne Cheng, *op. cit.* p. 234.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>62</sup> Cf. Jean Lévi, *op. cit.* p. 218-226.

<sup>63</sup> Jean Lévi, *op. cit.* p. 218.

<sup>64</sup> Han Fei zi, *Le Tao du Prince*, trad. Jean Lévi, ed. Seuil, 1999, coll. Point, Sagesses, p. 503. « Suivre la nature » est le premier des huit principes de gouvernement qu'explique l'auteur.

<sup>65</sup> Voir, le chapitre II intitulé « les deux manipules » où l'on peut lire : « Un prince n'a besoin que de deux manipules pour contrôler ses sujets : les châtements et les récompenses ». *ibidem*, p. 99.

<sup>66</sup> Ainsi, le légiste Shang Yang, devenu conseiller (ministre) du duc Xiao de Qin, institua-t-il un système de responsabilité collective du clan (en matière pénale notamment) et de délation généralisée.

<sup>67</sup> Les légistes soumettent à la loi du souverain tout sujet, y compris les membres de la noblesse. À cet égard, l'attitude de Shang Yang, conseiller du duc de Xiao du pays de Qin est exemplaire. Il fit punir le précepteur et le tuteur de l'héritier du duc pour avoir enfreint la loi.

<sup>68</sup> Jean Lévi, *op. cit.* p. 219.

<sup>69</sup> François Jullien, *La propension des choses*, précité, p. 50.

<sup>70</sup> Tout particulièrement, la bienveillance doit être bannie du comportement du souverain car elle perturbe le fonctionnement régulier de l'appareil d'Etat. *Ibidem* p. 51.

<sup>71</sup> Cette dépersonnalisation exclut tout rapprochement des légistes chinois avec la pensée de Machiavel. Cf. François Jullien, *La propension des choses*, précité, p. 53 et suiv.

<sup>72</sup> Jean Lévi, *op. cit.* p. 219.

exigence qui s'impose à lui. Pour y parvenir, il doit suivre « voie du Maître »<sup>73</sup> qui mène le souverain à cultiver le Vide, tel le saint. Mais ce n'est point pour parvenir à l'accomplissement moral que le souverain poursuit l'idéal taoïste de la vacuité, c'est uniquement pour ne donner aucune prise à ses ennemis : « Il masque ses traces, brouille ses pistes ; nul ne remonte à lui. Il bannit l'intelligence ; abandonne tout talent ; il est hors de portée de ses sujets. »<sup>74</sup> Arrivé à ce point, l'image du conseiller-sage assurant une fonction de contre-pouvoir est vidée de toute réalité. Apparaît tout au contraire, celle d'un conseiller – faut-il ajouter « sage » ?- qui œuvre à l'édification d'un despotisme absolu, cautionné par les lois du Ciel.

La conclusion qui se dessine est donc qu'à la veille de l'instauration de l'empire, l'exercice du pouvoir en Chine ne connaissait plus de limite autre que celle la puissance militaire.

Certes, sous les Shang et les Zhou occidentaux, le devin n'orientait la décision politique qu'indirectement, par le recours aux exigences sacrificielles des ancêtres et des divinités territoriales. Mais le cadre qu'imposait la société féodale d'alors, fortement ancrée sur les cultes, permettait que la décision politique soit arrêtée par l'intervention d'un autre pouvoir, celui des puissances surnaturelles. Il n'en est plus question sous les Royaumes combattants.<sup>75</sup> Le souverain idéal devient celui dont la volonté ne rencontre de limites que dans les exigences de « la voie du Maître » qui assoie sont pouvoir despotique. S'il suit cette Voie de perfection, alors on pourra dire de lui : « *Ô, si calme, qu'i s'étend sans espace ; Ô si mystérieux que nul ne sait où il loge* ». *Sans rien faire, le souverain avisé règne sur ses sujets qui tremblent sous lui.* »<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Han Fei zi, *op. cit.* p. 88- 92

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 90

<sup>75</sup> Han Fei zi peut écrire dans son chapitre XV sur les « facteurs de ruine » : « Quand les princes croient aux horoscopes, honorent les génies ou les dieux, ont foi dans les prédictions de la tortue ou de l'achillée et raffolent des sacrifices, il y a menace de ruine » *op. cit.* p. 157.

<sup>76</sup> Han Fei zi, *op. cit.* Ch. V. p. 89. Le début de la phrase en italique est un passage du *Livre de la Voie et de la Vertu*, cité par Han Fei zi.