

@

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHINOISE

par
J. J.-L. DUYVENDAK
(1889-1954)

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,
collaborateur bénévole

Courriel : pierre.palpant@laposte.net

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web : <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiquesdessciencessociales/index.html>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web : <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant, collaborateur bénévole,
Courriel : pierre.palpant@laposte.net

à partir de :

Études de philosophie chinoise,

par J. J.-L. DUYVENDAK (1889-1954)

(Conférences données à l'Institut des hautes études chinoises les 4, 5 et 7 avril 1930).

Article paru dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome CX, Juillet-Décembre 1930, pages 372-417.

À partir du fac-similé paru sur le site gallica de la Bibliothèque Nationale de France.

Polices de caractères utilisée : Times, 10 et 12 points.

Mise en page sur papier format LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''.

Édition complétée le 31 mai 2005 à Chicoutimi, Québec.

TABLE DES MATIÈRES

Notes

- I. — Siun-tseu et le confucisme
- II. — L'étatisme de Chang Yang.
- III. — Han Fei-tseu et l'école de la Loi.

I

Siun-tseu et le confucisme

(101) L'étude scientifique de la philosophie chinoise est encore bien incertaine. Que de textes encore mal étudiés, quelle divergence d'opinions sur la valeur de presque tous les textes ! Celui-ci est-il authentique, et encore, que veut dire « authentique » ? De celui-là, quelles sont les idées principales, quel progrès marque-t-il dans l'ensemble historique de la réflexion chinoise ? Comment se fait-il que certains systèmes ont été établis, que certaines idées ont été oubliées ? Autant de savants, autant de vues différentes sur des questions de premier ordre. Cependant ces divergences mêmes d'opinion sont pleines de promesses, parce qu'elles prouvent que nous nous dégageons enfin de la tyrannie de l'interprétation chinoise orthodoxe et que nous nous acheminons vers une compréhension des faits plus véritablement historique.

La philosophie chinoise est, avant tout, une philosophie pratique. Certes elle renferme des systèmes ontologiques, des spéculations métaphysiques d'une envergure considérable, c'est là cependant l'exception plutôt que la règle. L'esprit chinois s'intéresse avant tout à un problème de la vie pratique. Le bon gouvernement, voilà le thème qui, d'abord, dès les commencements obscurs de la littérature, occupe la pensée des scribes anonymes, puis, dès l'aube des écoles philosophiques, est agité dans toutes les discussions. Le bon gouvernement, qui jadis fut établi par les ancêtres, fondateurs de la dynastie, comment peut-on le conserver ou, plutôt, le recouvrer ? C'est la conduite personnelle du roi, descendant direct des anciens sages, qui importe. Les anciens surent assurer la paix et la prospérité de leurs sujets : puissent^{p.373} leurs arrière-neveux imiter de près leurs actes, afin que pareilles causes aient des effets pareils ! Qu'ils se souviennent de leur conduite dans les cérémonies au temple ancestral, qu'ils les interrogent par les augures, à chaque entreprise. De plus, dans ce peuple agriculteur que furent les anciens Chinois, l'idée s'impose de bonne heure, qu'il y a correspondance directe entre les actions humaines et les phénomènes naturels ; celui qui sait observer le calendrier réglant les occupations propres à chaque saison, comme, sans doute, les anciens l'ont fait, celui-là est sûr du succès dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique. La chaleur et le froid, le vent et la pluie viendront tous dans la bonne saison, il y aura paix et prospérité dans le monde, les seigneurs féodaux ne seront pas rebelles ni les fils, désobéissants aux chefs de famille.

Ainsi le maintien des anciens rites est le moyen sûr de conserver cette harmonie entre le monde humain et le monde naturel qui est essentielle. Mais il y a plus. Dans la société féodale que fut la Chine ancienne il est important, pour que l'ordre soit maintenu, que chacun observe les devoirs de son rang et

respecte les droits bien définis d'autrui. Personne ne doit outrepasser les obligations qui lui sont propres de par la naissance même. Il faut, comme Confucius l'aurait dit dans un mot bien connu, que le prince soit prince et le ministre, ministre. La féodalité circonscrit exactement le cercle d'activité de chacun ; admettre ces distinctions nécessaires, c'est le sentiment de *Yi*, qu'on traduit généralement peu exactement par « justice ». Le *li* et le *Yi*, les rites et les distinctions sociales, dans leur ensemble représentent le plus haut idéal d'un monde féodal ; ils assurent un ordre social qui est en harmonie avec l'ordre naturel.

C'est l'idéal qui, sans doute, est proposé aux jeunes nobles dans leurs écoles. Les anciens rois personnifiaient cet idéal de l'observance la plus parfaite des *li* et des *Yi* ; il fallait donc étudier leur conduite, comme les anciennes traditions la décrivaient. De plus, il fallait apprendre toutes les cérémonies de la vie de cour ; tous les arts de la vie d'un gentilhomme : tout cela était science. C'était quelque chose de formel, d'extérieur, qui pourtant fut d'une importance extrême en vue de la corrélation intime entre la conduite humaine et l'ordre naturel. Si le prince atteint cet ^{p.374} idéal, le bon gouvernement s'ensuivra automatiquement en vertu de cette corrélation.

Il semble bien que c'est Confucius qui, le premier, a approfondi cet idéal. Certes, il admettait toute la valeur mystique d'une connaissance parfaite de la conduite extérieure du *kiun-tseu* « l'homme princier » ou « le vrai gentilhomme » ; mais il a compris qu'il s'agissait d'abord d'une tâche *morale*. Il fallait un principe intérieur pour amener les gens à remplir leurs propres devoirs et à respecter les droits des autres, c'est-à-dire à réaliser le *Yi*. Ce principe fut le *jen*, mot qui a été traduit tour à tour par « bienveillance », « humanité », « altruisme » ; il ne signifie pas autre chose que ce qu'indique le caractère graphique : les rapports d'un homme avec ses prochains, le sens d'autrui, c'est-à-dire *la conscience qu'on a de son prochain*, ce qui met un frein à l'égoïsme ; c'est le sentiment qui, selon le mot de Confucius, fait que l'on traite les autres comme on désire être traité soi-même. C'est surtout un sentiment des supérieurs envers les inférieurs qui les empêche d'abuser de leur pouvoir, une mitigation de la relation formelle de droits et de devoirs qui est le *yi* ; mais les inférieurs aussi, en pratiquant la Piété filiale et la loyauté, agissent en vertu du sentiment de *jen*. Ce n'est point un sentiment d'amour pour tous sans nuance ; au contraire, l'homme de *jen* reconnaît toutes les classes et tous les degrés en lesquels la société et la famille sont divisées et règle son sentiment d'après eux ; quant aux méchants, l'homme de *jen* les hait.

Bien qu'admettant ainsi un principe intérieur, Confucius ne fait pas de ce sentiment le seul guide pour la conduite humaine.

« Il ne faut rien regarder, ni écouter, ni dire, ni faire qui soit contraire aux rites. (102) » Dans les rites les vertus mêmes deviennent des défauts » ; le respect devient obséquiosité, la droiture devient impolitesse (103). « Les rites et les institutions anciennes sont la manifestation extérieure de l'esprit de *jen* des anciens sages, avant une valeur quasi mystique, ils sont parfaits et font

autorité absolue. D'autre part, une pratique formelle des rites ne suffit pas : « Pour un homme, sans *jen*, à quoi bon les rites (104) ? » p.375

C'est entre ces deux pôles que, l'école confucéenne a balancé ; tantôt elle insistait sur le sentiment intérieur de *jen* ; tantôt elle s'intéressait avant tout à l'étude des rites et institutions, comme en font preuve les nombreux écrits sur les rites, aujourd'hui rassemblés dans des livrets comme le *Li ki*, le *Yi li*, le *Tcheou li*, etc. L'école confucéenne n'a jamais franchement adopté le principe de la voix intérieure pour le jugement moral ; elle a toujours eu besoin d'une autorité extérieure, fût-ce quand elle a insisté sur l'importance du *jen* inné, comme Mencius l'a fait. C'est même dans l'attention toujours accordée par elle à l'observance des rites et des institutions, c'est-à-dire l'héritage culturel, que réside sans doute le secret de sa continuité.

Nous traiterons ici du philosophe qui s'est surtout intéressé aux rites ; Siun-tseu. Il a exercé la plus forte influence sur le développement du Confucéisme ; influence bien plus grande, pendant mille ans, que celle de Mencius, qui, bien à tort, a longtemps été considéré comme le sauveur des idées de Confucius. Son esprit fut plus fort, et surtout plus systématique que celui de Mencius. Ultérieurement on l'a traité d'hétérodoxe, parce qu'il enseignait que la nature humaine est mauvaise ; à vrai dire, la psychologie de Mencius qui disait la nature humaine bonne, avait fortement subi l'influence des vues taoïstes. Mais c'est grâce à l'idée que la nature humaine est mauvaise, idée qu'il partageait du reste avec beaucoup de ses contemporains, formant l'école de la loi, que Siun-tseu a prêché avec tant de vigueur la nécessité d'une bonne éducation. Il s'opposait, d'une part, au laisser aller des Taoïstes, et d'autre part, comme nous le verrons plus tard, à la théorie des Légistes qui ne montraient aucun intérêt pour le perfectionnement individuel et désiraient seulement de bonnes lois. Siun-tseu niait que de bonnes lois pussent avoir aucun effet sans de bonnes personnalités, et pour lui, c'étaient les rites, *Yi*, qui pouvaient aider l'homme à vaincre sa mauvaise nature. Il croyait fermement à la perfectibilité humaine, et il y a chez lui une vraie morale individuelle et virile. L'éducation confucéenne, qui a toujours été le point fort du système, doit beaucoup à Siun-tseu.

Nous savons très peu de choses de sa vie. On nous apprend qu'il était originaire du pays de Tchao, au Nord-Est de la Chine, p.376 et que, plus tard, il se rendit à l'académie de Tsi-hia, dans le Ts'i, attiré, peut-être, par la renommée des philosophes qui vivaient là et par la considération dont ils jouissaient. On n'est pas d'accord sur l'âge qu'il avait au moment de se rendre à Ts'i, on peut admettre qu'il y est allé comme jeune homme. Il y vécut plusieurs années, atteignit à une situation honorable, puis, ayant été calomnié, quitta le Ts'i et se rendit au Tch'ou. Le premier ministre de Tch'ou l'aurait fait gouverneur de la ville de Lan-ling et quand le ministre mourut, en 37 avant notre ère, il aurait perdu sa position. Il paraît aussi avoir visité le Tchio et le Ts'in, et dans ses œuvres telles conversations font supposer sa présence dans le Ts'in. Il mourut à Lan-ling à une date inconnue ; il me semble probable que sa vie tombe entre 300 et environ 235. Parmi les élèves qu'il

rassemblait autour de lui à Lan-ling on nomme le fameux Han Fei-tseu et Li Sse, le conseiller du futur empereur Che-houang-ti, qui était originaire de Lan-ling.

Conservateur, Siun-tseu a pourtant absorbé beaucoup d'idées de son temps et de son milieu ; sans doute son séjour dans le Ts'i n'a-t-il pas été sans avoir une grande influence. Il a connu d'autres points de vue que le sien et les a combattus, non sans en conserver beaucoup pour lui-même.

Il dut être assez solitaire. Il continuait à croire à des idéaux qui déjà avaient été abandonnés par les esprits forts de son temps, et, tout en étant un homme de vues très larges, il dut se trouver en compagnie des petits esprits conservateurs. Pour lui, la société était en train de perdre tout ce qui lui donnait de la valeur. Il rêvait d'une restitution intégrale des institutions féodales, de tous les rites et toutes les distinctions sociales que les anciens rois avaient établis. Dans un monde qui, pour lui, était statique, il ne pouvait pas admettre, avec ses adversaires, les philosophes de l'école de la loi, que des conditions nouvelles eussent créé des besoins nouveaux. Sur un seul point il allait à l'encontre de leurs objections : il admettait qu'on ne savait pas grand'chose de la plus haute antiquité, si admirable qu'elle pût avoir été. C'est pour cela qu'il ne parlait pas beaucoup des anciens rois comme Iao et Choun, il citait de préférence ceux des temps relativement plus modernes, comme Hien et Wou, les fondateurs de la dynastie des Tcheou. Mais il se retranchait dans cette ^{p.377} position, et soutenait que ces rois avaient établi une société idéale. Les rites et le sentiment des distinctions sociales *li* et *yi* étaient la base de cette société. Il dit, et ici il va même jusqu'à invoquer l'autorité des plus anciens rois :

« Les hommes de par leur naissance ont des désirs ; quand ils ne peuvent pas satisfaire ces désirs, ils ne peuvent pas ne pas chercher à les satisfaire. Quand ils cherchent à les satisfaire, comme il n'y a ni mesure ni divisions (entre les individus), ils ne peuvent pas ne pas se disputer. La dispute produit le désordre ; le désordre produit la limitation (dans la satisfaction des désirs). Les anciens rois haïssaient le désordre ; c'est pourquoi ils réglèrent rites et institutions (*li*), et les distinctions sociales (*yi*), afin de fixer les divisions, de satisfaire les désirs de l'homme, de lui donner ce qu'il cherche, et de faire que ses désirs ne soient pas, limités par les choses ni les choses soumises à ses désirs, afin que ces deux (choses et désirs) se développent en se soutenant mutuellement. Telle est l'origine des rites et des institutions.(105)

Quant au sentiment des distinctions sociales ; le *yi*, c'est le principe qui est à la base même de toute société humaine. Siun-tseu dit :

« L'eau et le feu ont le souffle, mais non la vie ; les herbes et les arbres ont la vie, mais non la connaissance ; les oiseaux et les quadrupèdes ont la connaissance, mais non le sentiment des distinctions sociales (*yi*). L'homme a le souffle, la vie, la connais-

sance et le sentiment des distinctions sociales (*yi*) ; c'est pourquoi il est ce qu'il y a de plus noble dans le monde. Sa force n'égale pas celle d'un bœuf ni sa course celle d'un cheval ; et cependant le bœuf et le cheval sont à son service. Pourquoi ? Parce que les hommes sont capables de s'organiser en société et que (les bœufs et les chevaux) ne sont pas capables de s'organiser en société. Comment les hommes sont-ils capables de s'organiser en société ? Par leurs divisions (*fen*). Comment ces divisions peuvent-elles être pratiquées ? Par le sentiment des distinctions sociales (*yi*). Aussi, par le sentiment des distinctions sociales, en faisant leurs divisions, les hommes sont mis d'accord ; les hommes étant d'accord forment une unité ; formant une unité ils ^{p.378} ont beaucoup de force ; ayant beaucoup de force, ils sont puissants ; étant puissants, ils ont la maîtrise sur les choses. C'est pourquoi ils peuvent avoir des palais et des maisons à habiter ; c'est pourquoi ils gouvernent toutes choses en correspondance avec les quatre saisons ; c'est pourquoi ils peuvent profiter des biens du monde entier. Cela n'a pas d'autre cause, sinon que l'homme a les rites et institutions (*li*) et le sentiment des distinctions sociales (*yi*). Par suite les hommes, de naissance, ne peuvent pas ne pas s'organiser en société ; s'ils s'organisent en société mais n'ont pas des divisions, ils se disputent ; la dispute produira le désordre, le désordre produira la désunion ; désunis les hommes seront faibles ; étant faibles ils n'auront pas la maîtrise sur les choses. C'est pourquoi ils n'auront pas de palais ni de maisons à habiter. Ce qui veut dire que les rites et institutions (*li*) et le sentiment des distinctions sociales (*yi*) ne peuvent être négligés un seul moment. (106)

Voici comment il exalte le principe de *li* et de *yi* :

« De toutes choses dans le ciel rien n'est plus brillant que le soleil et la lune ; de toutes choses sur la terre rien n'est plus brillant que l'eau et le feu ; de toutes choses matérielles rien n'est plus brillant que les perles et le jade ; de toutes choses humaines rien n'est plus brillant que les rites (*li*) et le sentiment des distinctions sociales (*yi*). (107)

« Les rites, c'est par quoi l'on rectifie sa personne ; un maître, c'est par quoi l'on rectifie les rites. Sans les rites, comment peut-on corriger sa personne ? Sans maître, comment peut-on savoir que telle action est en accord avec les rites (108) ?

Ainsi les rites font autorité pour la conduite ; ils donnent un guide sûr aussi pour la connaissance.

« Quand l'homme princier, le vrai gentilhomme a étudié les rites, il ne peut pas être déçu en ce qui est faux. Comme le fil à plomb est ce qui il y a de plus droit, les rites sont ce qu'il y a de plus haut dans la voie de l'homme (109).

Il est remarquable que, chez Siun-tseu, la vertu de *jen*, l'altruisme, a presque complètement disparu. Tandis que pour ^{p.379} Mencius tout homme ordinaire a le sentiment de *jen*, pour Siun-tseu c'est seulement le Saint, dont le caractère s'est complètement développé, qui peut avoir cette vertu. C'est que Siun-tseu se méfie de tout sentiment subjectif à cause de sa conception de la nature humaine.

« La nature humaine est mauvaise, dit-il ; ce qu'elle a de bon est artificiel ; la nature humaine, dès la naissance, a l'amour du gain, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la rivalité et le vol, et que le désintéressement n'existe pas. Dès la naissance elle a l'envie et la haine et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la violence et l'injustice, et que la loyauté et la foi n'existent pas. Dès la naissance elle a des désirs qui viennent par les yeux et les oreilles, elle a l'amour des sons et de la beauté, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la luxure et les désordres, et que les rites (*li*) et les distinctions sociales (*yi*) n'existent pas. Le bois recourbé a besoin d'être mis sous la presse et d'être chauffé afin qu'il puisse devenir droit ; une pièce de fer émoussé a besoin d'être frottée sur la pierre et d'être aiguisée afin qu'elle puisse devenir tranchante. La nature humaine, étant mauvaise, a besoin de maîtres et de modèles, afin qu'elle puisse devenir correcte, de rites, d'institutions (*li*) et de distinctions sociales (*yi*), afin qu'il y ait de l'ordre. Si l'on demande d'où viennent les rites et les distinctions sociales ? on peut répondre : « Les rites et les distinctions sociales naissent d'une création artificielle des Saints, elles ne naissent pas originellement de la nature humaine (110).

Ce que la nature humaine a de bon est artificiel ; le mot *wei* ne signifie pas faux, comme plus tard les commentaires orthodoxes l'ont expliqué, mais, ainsi que le caractère écrit l'indique : « ce que l'homme fait » ; ce sont les qualités acquises, opposées aux qualités innées, c'est la culture, opposée à la nature. L'argument de Siun-tseu se tourne surtout contre Mencius, protagoniste de l'idée que la nature humaine est bonne. Mencius admettait que tout homme, de par sa nature, a la connaissance de ce qui est bon (le *Hang-tcheu*, le bon savoir, le savoir inné). Par contre, Siun-tseu affirme que dans l'homme il y a des éléments de connaissance *potentielle*. Ce qui est potentiel, n'est pas encore ^{p.380} présent ; il s'agit de développer la potentialité afin d'atteindre la faculté d'être bon. Pour cela on a besoin des rites et des bonnes distinctions sociales (*li-yi*) ; en les pratiquant on accumule le bien dans la nature humaine. Ces deux choses-là aident à contrôler les désirs qui sont cause de tout désordre et de toute querelle dans le monde. La musique, qui est une part des rites, règle les émotions et leur donne une expression ordonnée.

Cet effort, chacun peut le faire ; chacun a la possibilité de transformer sa nature innée ; tout dépend de la pratique quotidienne qui accumule le bien, et peut faire de l'homme ordinaire un sage, comme un paysan est fait par une accumulation de son expérience du labourage, un charpentier par

l'accumulation de son expérience dans le travail du bois, ou comme, dans un autre domaine, une montagne n'est qu'une accumulation de terre. L'homme peut se perfectionner, puisque les sages nous ont laissé les rites et distinctions sociales ; on peut acquérir la vertu et il n'y a pas de loi inexorable, prédéterminée, qui veuille que tel homme soit mauvais ou tel autre sage.

Voilà une théorie bien optimiste et bien énergique. Aussi, au lieu de dire simplement que Siun-tseu enseigne que la nature humaine est mauvaise, il est plus exact de dire qu'il la trouve mauvaise en soi-même, mais avec une faculté potentielle de perfection infinie. Tout dépend de l'éducation et de la direction que les actions humaines prennent, des habitudes qu'elles adoptent. Siun-tseu a très bien compris l'influence de l'habitude. L'homme a sa perfection morale en ses propres mains.

Siun-tseu n'est donc pas déterministe. En général, dans l'école confucéenne il y avait de fortes tendances déterministes, bien qu'une certaine mesure de responsabilité personnelle fût admise, par exemple dans cette parole de Mencius :

« Celui qui a l'idée véritable du destin ne se tient pas sous une muraille penchante (111), et

« l'homme lui-même est responsable des malheurs ou du bonheur qu'il éprouve (112).

Mais d'autre part les Taoïstes sont très déterministes. Siun-tseu va beaucoup plus loin que Mencius. Il prêche le libre arbitre et une attitude énergique qui va tout à fait contre le Taoïsme. Dans un poème très remarquable il dit ^{p.381} :

« Au lieu de glorifier le Ciel et de méditer sur lui, mieux vaut conserver les choses matérielles et les employer.

Au lieu de suivre le Ciel et de le louer mieux vaut dominer le destin et s'en servir.

Au lieu d'espérer le moment opportun et de l'attendre, mieux vaut aller au-devant du moment opportun et s'en emparer.

Au lieu de laisser les choses se multiplier d'elles-mêmes mieux vaut exercer ses capacités et transformer les choses.

Au lieu de désirer que les choses se matérialisent mieux vaut ordonner les choses de sorte qu'elles ne manquent pas leur but.

Au lieu de souhaiter connaître l'origine des choses mieux vaut maîtriser ce qui est produit par les choses.

C'est pourquoi, si l'on néglige la part humaine et songe seulement à ce que le ciel fait, on se trompe dans le caractère des choses matérielles (113).

Voilà une glorification de l'œuvre humaine qui est bien rare dans la philosophie chinoise. M. Hou Che compare (114) ce poème à l'idée

occidentale de la conquête de la nature, telle qu'elle fut pour la première fois exprimée par Bacon. Pourtant il y a une très grande différence : tandis qu'en l'Occident cette attitude de maître envers les choses matérielles a conduit à la libre investigation de la nature des choses, chez Siun-tseu il y a seulement une attitude pragmatique qui s'abstient de toute spéculation :

« L'échange de la réalité avec ce qui est vide, les séparations entre le dur et le blanc, la similarité ou la dissimilarité (donc les discussions des sophistes)... l'ignorance de telles choses ne nuit pas pour être un « homme princier », et la connaissance correspondante n'empêche pas d'être un « homme vil » (115).

Il n'est peut-être pas surprenant qu'à cette attitude de l'homme, maître de son propre sort et maître de toutes choses, se joigne un esprit très peu religieux. Siun-tseu a le véritable esprit du positivisme. Le bonheur ou le malheur dépend entièrement de notre conduite ; le ciel n'a rien à y faire. Il donne des raisons économiques pour la prospérité ou la pauvreté d'un pays, et le Ciel ne peut rien changer à ces lois. Il en est de même que des phénomènes naturels, telles les étoiles filantes ou les éclipses de soleil ; ils sont dus aux mutations des deux grands principes de Yin et de ^{p.382} Yang. L'action humaine qui veut aider le soleil ou la lune contre l'éclipse ou qui veut prier pour la pluie, est folle ; rien ne peut faire aucun changement dans ces phénomènes naturels. Pourtant il continue à croire à l'influence irrésistible d'un vrai sage, que rien ne peut supprimer à la longue. Ici encore, comme Confucius il s'entient à l'harmonie essentielle entre les lois morales et les lois naturelles. Ne croyant pas à l'intervention du Ciel pour récompenser ou punir les hommes, il se moque de la croyance aux esprits (116) ; ainsi que de leur culte. Comme M. Dubs le fait remarquer, il fut en effet le premier confucéen à nier l'existence des esprits, au lieu d'être simplement agnostique, comme Confucius. Il raconte même des anecdotes, ce qu'il fait rarement, pour illustrer son point de vue :

« Au Sud de la bouche de la rivière Hia, dit-il, il y avait un homme du nom de Tchao Chou-Jiang. Il était d'une nature stupide et craintive. Une fois qu'il se promenait de nuit, alors que la lune brillait, il pencha sa tête, vit son ombre, et crut que c'était un mauvais esprit qui le suivait. Alors il leva la tête et voyant ses cheveux, il crut que c'était un géant qui était debout. Il se retourna et s'enfuit. En arrivant à la maison il perdit haleine et mourut. Pauvre sire ! (117) »

Autre récit :

« Lorsqu'on souffre des humeurs humides et qu'on a contracté des rhumatismes, et lorsque le malade frappe le tambour et cuit un cochon en guise de sacrifice, il y aura un tambour usé et on perdra son cochon, mais il n'en résultera pas guérison de la maladie (118).

Partant du libre arbitre de l'homme, il ne veut rien savoir des pratiques destinées à connaître le sort futur. Un chapitre spécial est dirigé contre la

physiognomonie, il y est dit que le caractère moral compte seul, non l'apparence extérieure. Siun-tseu montre par des exemples historiques que parmi les pires tyrans certains avaient des extérieurs parfaits au point de vue de cette prétendue science. Remarquons qu'il ne s'oppose pas à la divination. Il n'en fait mention qu'une fois, disant qu'elle n'est en réalité qu'une forme traditionnelle (*wen*) pour faire des choses et qu'il ne faut pas croire qu'il s'agisse là de choses surnaturelles (119). Il ne parle ^{p.383} jamais du *Yi-king*, le grand livre de la divination. L'on sait que dans le Louen-yu, les entretiens de Confucius, on prête à Confucius ces paroles :

« Si j'avais seulement quelques années de plus à vivre, je les emploierais à l'étude du *Yi-king* (120).

Il n'est pas vraisemblable que ce livre ait fait partie de l'enseignement de Confucius ; comme M. Maspero l'a fait remarquer récemment (121), il s'agit de savoir comment le *Yi-king* est devenu partie intégrante de la tradition confucéenne. En tout cas ce n'est pas dans l'école de Siun-tseu qu'il faut en chercher l'explication. La seule chose qu'on puisse conclure est que même Siun-tseu ne s'oppose pas formellement à la divination ; cette pratique était, semble-t-il, tellement jointe au culte des ancêtres, qu'on n'aurait pu la dénoncer qu'en attaquant du même coup ce culte. Or, à ce culte, Siun-tseu ne fait aucune objection. Car c'est dans ce culte même qu'on voit les rites, les *li*, dans toute leur splendeur ! Et c'est aux rites qu'il tient avant tout, comme nous venons de le voir, à cause de leur valeur pédagogique et parce qu'ils préservent l'ordre social avec toutes ses distinctions nécessaires. Siun-tseu se voit donc réduit à rationaliser les rites ; il se trouve dans la position de l'homme qui continue à soutenir une institution spirituelle, qu'il ne regarde pas comme échappant à toute critique intellectuelle, mais qu'il croit utile. Dans les rites pour les ancêtres défunts l'attention avait été dirigée, en tout cas, beaucoup plus sur les actes rituels et sur ceux qui, tous dans leur rang respectif, les exécutaient, que sur les esprits mêmes auxquels on sacrifiait. Pour Siun-tseu l'existence ou la non-existence des esprits devient ici secondaire ; les rites ont leur valeur sociale et sont parfaitement raisonnables, comme il l'explique en grand détail. C'est que dans les sacrifices aux défunts, dans les funérailles, dans les réceptions officielles et le commerce social les rites traditionnels sont bons, convenables et donnent expression aux sentiments humains d'une manière mesurée. Siun-tseu, à la veille de l'écroulement de la société dans laquelle il vivait, fut le dernier avocat passionné de l'ancien régime qui déjà n'était plus tout à fait une réalité. Son système devait échouer du moins jusqu'au renouveau des études classiques sous les Han, parce qu'il n'avait jamais compris l'idée de progrès social. M. Hou Che a cru pouvoir ^{p.384} discerner (122) dans Siun-tseu cette idée de progrès parce qu'il croit à la perfectibilité humaine ; il me semble que c'est erroné. L'homme parfait ne fait rien d'autre que réaliser d'une manière idéale l'ordre social qui existe en théorie, mais que les passions humaines ont corrompu. Il ne rêve pas de changements profonds ni ne conçoit un développement dynamique de la société ; pour lui, elle reste toujours *statique*. Ce que l'homme parfait veut

achever, c'est seulement de rétablir l'harmonie entre nom et chose, c'est-à-dire que le prince soit vraiment prince et que personne n'usurpe sa position, que le père soit vraiment père et qu'il soit obéi par ses fils, en somme, que les mots et les caractères écrits qui désignent la chose ainsi qu'elle fut conçue et nommée par les anciens, soient l'image d'une réalité vivante.

Sur ce point Siun-tseu se rencontre avec des discussions caractéristiques de son temps. Elles sont rattachées ordinairement à cette sentence, que l'on prête à Confucius dans le *Louen-yu*, qu'il fallait, avant tout, rectifier les noms (123). Il me semble très douteux que cette sentence appartienne à Confucius lui-même : les discussions où elle serait à sa place ne peuvent guère remonter à une période aussi reculée ; elles semblent plutôt avoir été en vogue aux confins des IV^e et III^e siècles. Aussi ne puis-je pas suivre M. Hou Che qui fait de cette sentence la base de ses idées sur Confucius (124). Les spéculations sur les rapports entre nom et chose sont plutôt une des formes sous lesquelles le problème épistémologique se posa en Chine. C'est surtout aux sophistes et aux Néo Mohistes que l'on est redevable des discussions intéressantes sur la nature de la connaissance humaine ; dans des circonstances plus favorables, peut-être la pensée chinoise aurait-elle pu se développer en une direction semblable à celle où l'œuvre de Socrate a dirigé pour toujours la philosophie occidentale.

Je ne discuterai pas ici la spécificité de la logique de Siun-tseu. Ce philosophe ne vise pas immédiatement la connaissance intellectuelle ; le jugement intellectuel se subordonne chez lui au jugement de valeur. Nous autres, Occidentaux, revenons peut-être à ce point de vue, que pour la vraie connaissance des choses le ^{p.385} jugement purement intellectuel ne suffit pas, mais dans le développement de l'esprit et l'acquisition de nos connaissances multiples, il paraît bien avoir été nécessaire que ces deux fonctions de l'esprit se séparassent longtemps. Siun-tseu, pas plus en général que les autres philosophies chinois, n'a eu la force de proclamer hautement la valeur des jugements intellectuels en-soi. Siun-tseu, comme nous avons déjà vu, s'oppose avec véhémence aux sophistes qui avec leurs trucs dialectiques semblent confondre le vrai avec le faux, le bien avec le mal.

On ne peut pas du reste se fier à ses observations, parce que toutes sortes de préjudices obscurcissent l'esprit, la nature humaine étant mauvaise. L'esprit est comme une flaque d'eau ; lorsqu'elle est immobile, elle est claire et reflète les choses extérieures d'une manière parfaite, mais dès qu'une brise légère l'effleure, l'eau devient trouble et ne reflète les choses que de travers (125). Ainsi, souvent l'esprit se trompe ; dans la nuit on prend un roc pour un tigre accroupi : lorsqu'on a trop bu on prend une grande porte de la ville pour une petite porte de la maison et l'on incline la tête en passant dessous ; si l'on regarde en bas du sommet d'une montagne on prend une vache pour un mouton, etc... » (126)

C'est pourquoi il faut avoir une mesure. La seule mesure juste, c'est le Tao. Le Tao, au sens dans lequel Siun-tseu l'emploie, n'est pas le principe

métaphysique des Taoïstes ; pour Siun-tseu, c'est le grand principe d'ordre dans le monde, c'est-à-dire le grand principe moral. « C'est », comme il le dit d'une manière plus concrète, la façon dont le *kiun-tseu* (127), le vrai gentilhomme, « agit », donc : le *li* et le *yi*. Alors toute connaissance revient en premier lieu à l'acquisition de vertus, à l'élimination de tout ce qui peut obscurcir le jugement moral. Faut-il donc bannir les désirs, comme les Taoïstes et certains disciples de Mo Ti semblent l'avoir enseigné, puisque ce sont les désirs qui attirent l'homme vers le mal ? Non, dit Siun-tseu, bannir les désirs, c'est aussi impossible qu'obtenir leur satisfaction complète. Un pauvre portier réussit aussi peu à l'un que le Fils du Ciel à l'autre. Mais ce qu'il faut, c'est maîtriser ses désirs, les guider dans la ^{p.386} direction en accord avec le Tao, l'ordre moral. Ici encore les rites, *li*, sont la grande puissance régulatrice, éducatrice. Du reste, l'homme ne devrait pas croire que le bonheur dépend de l'acquisition de certaines choses ; au contraire, est chose intérieure la paix de l'âme qui sait être contente dans les circonstances les plus simples. L'homme qui atteint à cet état de parfait équilibre dans son for intérieur, reste inébranlable même s'il se trouve tout d'un coup en possession de tout l'empire (128) ». Expressions assez inattendues chez un homme du type intellectuel de Siun-tseu. Même s'il rejette les spéculations métaphysiques des Taoïstes sur le Tao, on ne peut douter qu'il a ici fortement subi leur influence. Il adopte la terminologie de leur méthode mystique pour arriver à la vraie connaissance du Tao, en se rendant « vide » par la concentration. Ainsi on se libère de toute la connaissance acquise au cours de sa vie, de tout le contenu de l'esprit, on monte à une hauteur d'où toutes les différences qu'on a apprises à voir retombent dans une grande unité ; elles ne deviennent que comme les illusions d'un rêve, et on atteint à un calme parfait. Alors

« des dix mille choses qui se manifestent, il n'y en a pas une qu'il ne voie pas ; il n'y en a pas une de celles qu'il voit qu'il ne discute pas ; il n'y en a pas une, dont, en discourant, il ignore la classification ; dans sa maison, il voit le monde entier ; situé dans le présent il discourt sur le passé lointain ; pénétrant toutes choses il en connaît les qualités ; étudiant l'ordre et le désordre il en comprend les lois ; connaissant la trame du ciel, et de la terre il gouverne les dix mille choses (129)....

Il est intéressant de voir ce philosophe, dont le point de départ semblait être le plus éloigné possible du Taoïsme, se perdre finalement dans un sentiment d'unité mystique. Certes, cette connaissance suprême n'est atteinte que par les Saints ; l'homme ordinaire doit étudier tous les jours, et fait mieux d'apprendre un moment que de réfléchir tout le jour (130). Il faut cependant pratiquer ce qu'on a appris ; et c'est seulement en le pratiquant qu'on le connaît à fond (131). Ainsi l'accroissement des connaissances ^{p.387} conduit au perfectionnement moral, et la perfection morale seule peut donner la connaissance parfaite. Elle résulte de la culture de ce qui est artificiel dans la nature humaine : ainsi cet état est le *contraire* du mysticisme taoïste, où l'homme revient à son état de simplicité primitive et se fond dans l'union avec

le Tao métaphysique. Est-ce que Siun-tseu parle, au fond, d'autre chose que de l'expérience psychologique faite par chaque étudiant ? à un moment donné les détails multiples laborieusement appris viennent se coordonner, les fils innombrables qui sont sur la trame deviennent un dessin. C'est ce moment qui donne la vraie connaissance ; que l'esprit qui a été tendu activement vers la compréhension des choses se relâche et monte au delà de la matière qui l'a occupé. La seule différence est peut-être que pour Siun-tseu effort intellectuel et effort moral sont toujours confondus, l'un n'existe que pour l'autre, et ainsi l'esprit ne peut arriver à une pleine satisfaction sans que la perfection morale ait été atteinte. C'est ce qui rend l'étude, ainsi que les Confucéens l'ont toujours comprise, chose tellement sérieuse. Loin de se réduire à une curiosité intellectuelle, elle est la noble lutte de l'âme humaine tendant vers l'idéal de perfection morale que, du fond de l'antiquité, les Sages ont présenté à la conscience du peuple chinois.

*

* *

II

L'étatisme de Chang Yang

Quiconque veut comprendre le développement de la philosophie chinoise doit en même temps étudier l'histoire politique. Il semble bien qu'aucune période ne soit aussi importante pour ce développement que les IV^e et III^e siècles. C'est la période où luttent pour la suprématie les différents États ; où les institutions féodales s'écroulent ; où la position de la classe noble subit des changements profonds, et nous entrevoyons une sorte de révolution sociale, qui atteint son apogée lorsque Ts'in Cheu Houang-ti réunit l'empire entier sous son sceptre.

Naturellement les idées politiques et morales, qui avaient été basées sur la féodalité, subirent aussi un changement fondamental. Les hommes que nous appelons des philosophes — mot d'un sens un peu abstrait — pour la plupart se considérèrent ^{p.388} comme des hommes de la vie pratique, vivement intéressés à la conduite des affaires, et cherchant, leur but principal dans la formation d'une théorie du bon gouvernement : le type ordinaire qu'ils présentent est celui d'un homme, issu de bonne famille, assez pauvre, qui vit sous la protection de quelque seigneur noble. La Chine antique n'avait pas, comme l'Europe du Moyen Age, une Église où soit les cadets ; soit les gens épris des lettres pussent se retirer. Ils devaient pour vivre s'attacher à quelque patron distingué et sans doute ils travaillaient soit comme maîtres d'école pour les jeunes gens nobles, soit chargé de quelque fonction officielle où leur connaissance de l'écriture pouvait être utile. Sans doute aussi ils aspiraient souvent à une carrière politique.

Dans les nombreuses écoles qui se formaient, une idée commune à plusieurs d'entre elles se détachait de plus en plus, l'idée que les vieilles institutions ne valaient plus et qu'au gouvernement par les rites, li, il fallait substituer le gouvernement par la loi. D'origine assez primitive, basée sur la pratique même du gouvernement, cette idée se développait et s'implantait chez plusieurs écrivains, qu'on désigne ordinairement par le nom général de Légistes. Ceux-ci, ne forment pas une école unifiée ; ils viennent un peu de partout, mais s'unissent dans l'idée de l'importance de la loi pour le développement de l'État ; ils ne regardent pas l'homme moins comme être moral, que comme citoyen. Recherchons comment les notions de la loi se sont constituées et ont trouvé une expression simpliste dans l'Étatisme de Chang Yang.

Examinons d'abord les conditions politiques dans lesquelles les idées de l'école de la loi pouvaient prendre leur origine. La période importante des États combattants (les IV^e et III^e siècles avant notre ère), dont elle paraît

dater, était très troublée. La puissance du Fils du Ciel, le roi des Tcheou, même s'il en avait jamais été autrement, était alors entièrement nominale. Les seigneurs féodaux agissaient en princes indépendants, et quelques-uns prenaient même le titre de roi : les différents États étaient mêlés à une ^{p.389} guerre sans fin, et les petits États étaient annexés à chaque moment par de puissants voisins. Ce sont des grands États eux-mêmes, à la carrière brillante, manquait de sécurité : le Tsin qui longtemps avait eu la suprématie sur tous les autres, était tombé en ruine et avait été divisé en 376 entre trois États successeurs, Han, Wei et Tchao. Il paraissait impossible d'arriver à un équilibre politique. En effet la doctrine honorée des anciens rois sages, qui avaient pu pacifier tout le pays, ne semblait plus praticable. On sentait les conditions différentes de celles de l'antiquité. Pouvait-il être vrai que les hommes ne fussent plus aussi bons qu'autrefois ? On éprouvait le besoin d'un système de politique pratique et réaliste.

Un système politique à l'usage des seigneurs féodaux devait différer beaucoup de celui dont le Fils du Ciel avait besoin. Les intérêts de celui-ci requéraient le maintien des coutumes immémoriales transmises par l'antiquité. Il était le suzerain du *Tien-hia* : c'est-à-dire tout ce qui est sous le ciel, en vertu de son mandat céleste ; son règne nominal comprenait la totalité du monde connu et civilisé ; il exerçait la royauté en harmonie avec les opérations de la nature et les changements des saisons. Il veillait à l'observance des li traditionnels, tout le complexe des institutions, des rites, des coutumes, de la politesse de mœurs, toute la vie des gens cultivés : En observant lui-même méticuleusement les règles nombreuses et les tabous qui dominaient la vie d'un roi et contribuaient à l'ordre de l'univers, il pouvait exercer une influence transformante sur le monde et assurer l'harmonie essentielle entre les choses de ce monde et la loi du ciel. De là, pour tous, paix et prospérité.

La société chinoise sous la suzeraineté d'un roi n'était pas considérée comme une chose établie par un acte libre des hommes. Elle existait plutôt par la même nécessité semi-mystique et naturelle que la famille humaine : elle était gouvernée par les mêmes lois naturelles, les lois morales passaient pour dérivées. Dans la vie publique comme dans la vie privée même commune mesure, l'une n'étant qu'une extension de l'autre. Ainsi le *T'ien-hia* n'était pas un organisme séparé, visant à des buts spéciaux, mais seulement une faible organisation de la société humaine civilisée suivant la loi du Ciel tout comme les hommes individuels : sorte d'unité sociale et religieuse, mais non politique.

^{p.390} Le Fils du Ciel était censé déléguer sa puissance sur le *t'ien-hia* aux membres des grandes familles par une cérémonie religieuse, qui constituait l'investiture. Il leur donnait une motte de terre prise à l'Autel du Sol. Selon la fiction, ces seigneurs féodaux ne gouvernaient qu'en son nom et en son autorité. Avaient-ils jamais une position sacrée eux-mêmes ? Il semble qu'il faut l'affirmer, avec M. Granet (132). En tout cas, surtout depuis la fin du Ve siècle, un grand pouvoir se concentrait dans les mains de quelques-uns d'entre

eux. Ils formèrent des Ligues, dans lesquelles le plus puissant était chef. Pourtant ils étaient toujours désireux d'obtenir la sanction royale de leurs actes et ils se faisaient nommer Pa, c'est-à-dire hégémon. Ainsi les guerres qu'ils menaient pour leur propre agrandissement se déguisaient en guerres au nom du Fils du Ciel. La guerre était considérée comme punition des barbares ou des rebelles par le Fils du Ciel ; c'était le dernier moyen du roi pour rappeler un sujet désobéissant à son devoir ; il n'y avait, en effet, aucune différence essentielle entre le châtement pénal et la guerre. Les Pa devenaient, pour ainsi dire, les exécuteurs en chef du roi, ils étaient comme son bras droit. On sentit ce besoin d'une sanction royale jusqu'à la fin de la dynastie des Tcheou, bien que ces sanctions devinssent de plus en plus une forme sans aucune vie. Car la puissance royale, dans la période des États combattants, étant nulle, aucun seigneur féodal ne pouvait plus même faire semblant de maintenir pour le roi une autorité centrale. Lorsque les seigneurs féodaux commencèrent à adopter eux-mêmes le titre de roi, la fiction de l'unité de tout ce qu'il y a sous le Ciel fut entièrement perdue. Le titre usurpé attestait l'ambition d'obtenir la suprématie sur le monde entier ; au lieu de sanctionner les guerres d'agrandissement par le maintien apparent de l'autorité du Fils du Ciel, ces féodaux les sanctionnaient maintenant par l'usurpation du titre même qui indiquait la suprématie et donnait le droit d'hommage sur tous les autres seigneurs. Au cours du IV^e siècle il n'y eut pas moins de sept seigneurs différents qui prirent le titre l'un après l'autre, et le conflit de leurs ambitions rivales était inévitable. En effet un combat à mort s'ensuivit, combat qui ne pouvait plus avoir même l'apparence d'une ^{p.391} expédition punitive. Leurs guerres devenaient véritablement des luttes pour la puissance, avec le but définitif et impérialiste d'obtenir la royauté suprême. De petites chefferies étaient devenues de vrais États, englobant des pays barbares ; et pratiquement ils avaient abandonné tout loyalisme envers le suzerain suprême. Ainsi ils devenaient belliqueux par la nature même des choses. La guerre était une nécessité, au lieu d'une mesure pénale ; et le kouo, ou État devenant indépendant, était conçu sous un aspect militaire.

Ces seigneurs s'intéressent donc avant tout à la puissance concrète et réelle. La force devient pour eux la source nouvelle de leur autorité. Ils ne peuvent rien avec la tradition. D'une part, ils ont affaire à des sujets qui peu auparavant étaient encore des barbares, et d'autre part, ils se sentent entravés dans leur carrière par les coutumes anciennes et les institutions séculaires, par les privilèges des classes nobles, qui sont presque insurmontables. Toutes ces choses appartenaient à l'ancien ordre en cours de disparition, et naturellement les hommes d'État énergiques s'efforcent de restreindre les privilèges des nobles. On avait sous les yeux l'exemple de la maison royale des Tcheou qui n'avait pas su contrôler les nobles, et ainsi celui du grand État de Tsin, dont la ruine était survenue parce que les puissantes familles avaient été trop fortes pour le prince et avaient réussi à diviser le pays en trois parties. Il fallait bien qu'un ministre intelligent se proposât comme but la centralisation du pouvoir entre les mains du prince. En outre le code de conduite des praticiens reconnaissait en dernier lieu le Fils du Ciel comme la plus haute autorité.

C'était un besoin impérieux que cette autorité fût remplacée par celle du prince de l'État. Il s'agissait de faire obéir les nobles à sa volonté seule. Au lieu de persévérer dans les anciennes voies, on devait inventer systèmes nouveaux, méthodes nouvelles. Ainsi, peu à peu, les coutumes anciennes et les rites, basés sur la loi naturelle, étaient remplacés par des lois d'origine purement humaine, faites par le prince. Jusqu'ici la loi, en théorie, avait été employée seulement pour assurer l'observance des principes qui étaient en accord avec la loi morale naturelle, mais maintenant la loi devenait l'instrument destiné à assurer l'obéissance aux règles de conduite fixées par l'État. Ici surgissait un conflit entre la loi et la tradition. Cette idée de la suprématie de la loi n'avait rien à faire avec ^{p.392} la codification des principes de justice qui vivaient parmi le Peuple, ce n'était qu'une loi pénale et des institutions qu'on jugeait propres aux buts du gouvernement, lesquels étaient, à l'intérieur, centralisants et, à l'extérieur, impérialistes. La loi, ainsi conçue, exprimait une conscience de soi qui allait croissant dans l'État. Quand on insiste sur la nécessité de la *publication* des lois, notons bien que, cette fois encore, ce n'est pas du tout l'expression du désir populaire de sauvegarder pour toujours les droits et les privilèges du peuple, comme ce fut le cas ailleurs. Au contraire, c'est le gouvernement lui-même qui désire leur publication en garantie de son propre pouvoir, parce qu'il s'attend à ce que les lois soient mieux observées si le peuple sait exactement que les punitions résulteront de leur non-observance. En conséquence pour qu'elles aient un effet préventif, il faut que les lois soient sévères.

C'est ainsi qu'il faut expliquer, il me semble, les origines d'un système très curieux, où l'idée de loi est poussée jusqu'aux conséquences extrêmes. On a toujours imputé ce système à un ministre célèbre Chang Yang, du Ts'in. Si je ne pense pas que Chang Yang soit l'auteur du système, et encore moins du livre qui aujourd'hui porte son nom, je suis convaincu qu'il fut de ceux qui donnèrent une si grande impulsion à l'idée qu'il fallait remplacer les anciennes institutions par des lois. On date de Chang Yang l'élévation du Ts'in au rang de grande puissance ; d'importants succès dans sa politique extérieure ainsi que dans ses réformes intérieures lui sont attribués. Il a combattu les privilèges des classes nobles et, au lieu de la naissance il a institué le mérite comme le seul principe donnant dualité pour obtenir un office : De même il paraît avoir détruit le privilège séculaire des nobles d'être seuls à posséder la terre, privilège qui, dans les changements économiques du IV^e siècle, avait déjà été compromis. Il paraît s'être appuyé sur les paysans dans sa lutte contre les nobles, et avoir autant que possible encouragé l'agriculture.

Comment résister à la tentation de narrer quelque chose de l'histoire de Chang Yang telle qu'elle est donnée par l'historien Sseu-ma Ts'ien (133) ? Le nom sous lequel Chang Yang fut connu ^{p.393} d'abord, était Wei Yang ou Houng-souen Yang, car il descendait en ligne collatérale de la famille princière de Wei, et le nom de Houng-souen était donné souvent à des descendants illégitimes des grandes familles. Il était né dans l'État de

Leang-Wei. On raconte que son patron, un certain ministre Koung-souen Ts'o, qui avait reconnu le talent extraordinaire de Wei Yang et qui craignait que des États ennemis en profitassent, donna sur son lit de mort conseil au prince du Leang-Wei d'accorder une position élevée à Wei Yang, ou, dans le cas contraire, de le tuer. Cependant le prince ne suivit pas ce conseil, qui aurait pu lui épargner beaucoup d'ennuis.

En 361 Wei Yang apprit que le duc Hiao du Ts'in avait persuadé des hommes capables d'entrer à son service dans le Ts'in ; il quitta le Liang-Wei et se rendit au Ts'in. Après quelque temps il réussissait à capter la faveur du prince. En 359 il proposa de changer les lois ; on cite une discussion fameuse entre lui et deux autres ministres sur la nécessité de réformer les lois. Bien que je ne tienne pas cette discussion pour historique, en ce sens que les paroles attribuées à Chang Yang aient vraiment été prononcées par lui, elle est cependant caractéristique du temps et de la manière de penser des nouveaux politiciens.

« Un sage, dit-il, s'il est capable de renforcer l'État, ne se modèle pas sur l'antiquité ; et, s'il peut avantager le peuple, n'adhère pas aux rites établis. Les gens ordinaires restent dans les vieilles coutumes et les lettrés s'absorbent dans l'étude de ce qu'a transmis l'antiquité... L'homme sage crée les lois, mais l'homme stupide est dominé par les lois ; l'homme capable réforme les rites. mais l'homme incapable est esclave des rites... Il y a plus d'une manière de gouverner le monde, et il n'est pas nécessaire d'imiter l'antiquité pour prendre des mesures requises par l'État. Il ne faut pas condamner ceux qui agissent contrairement à l'antiquité, ni louer ceux qui suivent les rites établis.

Sseu-ma Ts'ien, là-dessus, donne les principales mesures qui furent promulguées :

« Il ordonna d'organiser le peuple en groupes de cinq et dix, qui devaient se surveiller et étaient tenus pour responsables mutuellement de leur conduite. Quiconque ne dénonçait pas un criminel, était coupé en deux ; mais quiconque en dénonçait un, recevait la même prime que celui qui tuait un ^{p.394} ennemi. Quiconque cachait un ennemi, recevait le même châtiment que celui qui se rendait à l'ennemi. Ceux qui avaient un mérite militaire recevaient tous des titres selon un ordre hiérarchique. Tous devaient s'occuper de l'agriculture et du tissage ; le commerce fut absolument défendu. Les membres des familles princières qui n'avaient pas de mérites militaires personnels, ne furent plus regardés comme appartenant à la famille du prince, etc.

Wei Yang était très sévère dans l'application de ces nouvelles lois. Sseu-ma Ts'ien raconte que le prince héritier violait les lois. Alors il dit :

« La violation de la loi par les gens haut placés est cause que la loi n'est pas obéie. Il faut appliquer la loi au prince héritier ; toutefois,

puisqu'il est l'héritier de Votre Majesté, nous ne pouvons pas le punir de mort. Donc il faut punir son mentor et marquer au fer rouge son maître.

Plus tard le mentor fut encore puni : on lui coupa le nez.

J'ai déjà dit comment il remportait de grandes victoires dans sa politique extérieure. Ce fut surtout son propre pays, le Liang Wei, qui eut le dessous à plusieurs reprises. En 310 Wei Yang fut récompensé pour ses mérites et reçut le fief de Chang, après quoi il fut connu comme seigneur de Chang ou Chang Yang.

En 338 le duc Hiao mourut et eut pour successeur le prince héritier, ennemi de Chang Yang. Celui-ci fut dénoncé et s'enfuit. L'histoire raconte comment il se réfugia dans une auberge, mais n'y fut pas reçu parce que ses propres lois ne permettaient pas aux hôteliers de loger des voyageurs qui ne pouvaient pas justifier de leur identité. Victime de ses propres lois, finalement il fut tué dans une révolte désespérée ; son corps fut écartelé, sa famille exterminée.

Il vaut la peine de voir comment ces idées, qui se sont développées par une pure nécessité politique, ont été élaborées par quelque auteur inconnu en un système dont nous trouvons encore, je crois, les restes dans le livre qui porte le nom de Chang Yang (134).

Partant de cette idée, que le but ultime de l'État n'est autre que la conquête de tout le *t'ien-hia*, l'auteur discute les moyens ^{p.395} d'organiser l'État en vue de cette fin. Comment peut-on, tout d'abord, centraliser le pouvoir et restreindre les privilèges fâcheux des familles puissantes, en finir du même coup avec les querelles locales et le brigandage ? La solution de cette question importante est simple. Tout ce qu'il faut faire, c'est empêcher les sujets d'obtenir aucune influence. L'État et le peuple deviennent deux éléments antagonistes. D'une part l'État doit être rendu riche et fort, d'autre part il faut prendre toutes les précautions pour que le peuple comme tel reste faible et pauvre, entièrement dépendant de l'État. Alors seulement il pourra être utile à l'État, l'armée pourra être forte, et l'obéissance assurée. C'est ce que visent ces expressions curieuses : « l'élimination de pouvoir » et « l'affaiblissement du peuple ». « Si le peuple est plus fort que le gouvernement, l'État est faible ; mais si, au contraire, le gouvernement est plus fort que le peuple, l'armée est forte. »

Par quels moyens peut-on effectuer cette dépendance absolue ? Par les récompenses et les châtiments, qui, ensemble, doivent régir entièrement les dispositions du peuple. Ils doivent être donnés seulement pour de vrais mérites ou démérites, et il ne doit y avoir que deux activités du peuple donnant lieu à récompense : l'agriculture et la guerre. L'existence de l'État dépend de ces deux choses, et, comme il est clair que, par nature, le peuple n'aime pas les activités aussi dures, la distribution judicieuse des récompenses et des peines doit l'y stimuler. Il doit être employé constamment à l'une ou l'autre de ces tâches : et, comme la guerre est encore plus haïe par le peuple que l'agri-

culture, les conditions ordinaires doivent être rendues tellement dures pour lui que le peuple en arrivera à regarder la guerre comme une délivrance agréable de ses labeurs et comme une occasion excellente de gagner des récompenses ! Alors les gens se battront avec toute leur énergie et ils gagneront « dix points sur chaque point qu'ils entreprennent ». L'armée ne devrait hésiter devant aucun danger ; si elle ose faire ce que l'ennemi n'ose point, elle vaincra et l'État deviendra fort. Même des gens craintifs seront rendus courageux par un bon système de récompenses et de châtiments. Afin que personne ne puisse échapper à ses devoirs, tout le peuple doit être enregistré.

Il ne doit y avoir aucun autre moyen pour acquérir des ^{p.396} récompenses, des titres, etc : que le mérite dans ces deux domaines. Seulement cette porte d'accès aux richesses et aux honneurs doit être ouverte ; toutes les autres portes doivent être fermées : Aussi n'y a-t-il, dans ce système, aucune place pour le féodalisme. Ainsi les récompenses et les peines sont unifiées ; c'est-à-dire données d'après une seule base, et le peuple aura un seul but ; il sera concentré exclusivement sur l'agriculture et la guerre : Les récompenses doivent être rares : « Une récompense sur dix punitions », et les punitions sévères : « Les petits délits doivent être regardés comme des choses graves » parce qu'ainsi on peut empêcher le mal de se développer. Si les punitions sont graves, les récompenses auront une valeur d'autant plus grande ; et si les récompenses sont minces, les punitions inspireront d'autant plus de crainte. Prévenir vaut mieux que guérir : le peuple doit être gouverné pendant qu'il est dans l'ordre ; il ne faut pas attendre pour prendre des mesures qu'il soit tombé dans le désordre. Alors les effets préventifs des châtiments sévères seront tels que les châtiments deviendront superflus et ainsi par le moyen des peines les peines seront abolies. » Tandis que des punitions légères, laissant échapper les petits délits, permettraient au crime de se développer ; et ainsi il faudrait recourir à des punitions fréquentes. Ce système de peines, en effet attirera des peines ».

Ainsi chaque petit délit doit être puni ; comment les découvrir tous ? Si des hommes vertueux sont employés dans le gouvernement, les gens mauvais les tromperont facilement. C'est pourquoi il faut que les gens mauvais gouvernent les gens vertueux ! La crainte seule peut empêcher le peuple de violer la loi, et ainsi il est vrai que « la vertu a son origine dans les châtiments ».

Il ne faut pas croire, pourtant, que cette vertu soit conçue dans le sens ordinaire du mot, comme bonté et justice. Ce n'est autre chose qu'une obéissance absolue à la loi fixée par l'État. L'idée de vertu n'a rien à faire avec la moralité. En effet ce système est complètement et sciemment amoral. L'auteur du livre de Chan-tseu ne craint rien tant que de voir le peuple s'intéresser aux vertus traditionnelles, et établir ainsi d'autres mesures pour sa conduite que celles qui sont établies par la loi. Il parle de ces vertus en des termes on ne peut plus méprisants. Il les désigne comme des « poux », des parasites en un mot. Il en énonce ^{p.397} différentes listes. La plus ancienne, me semble-t-il, ne contient que ceci : le soin pour la vieillesse, l'oisiveté, la

beauté, l'amour, l'ambition et la conduite vertueuse. Dans une autre liste on trouve rassemblés : les chansons et l'histoire, les rites, la musique, la piété filiale, le devoir envers les frères aînés, la vertu, le culte de la morale : d'autres listes ajoutent : la bienveillance et l'intégrité, l'art de disputer et l'intelligence, la sincérité, la bonne foi, la chasteté, la justice, la lâcheté. Si le peuple cultive ces vertus, il ne vaudra rien pour l'État ; « le prince n'aura personne dont il pût se servir, soit pour la défense, soit pour l'attaque » ; si l'État est gouverné au moyen de ces vertus « il sera divisé dès l'approche d'un ennemi, il sera toujours faible », « lorsqu'un pays est en danger et que le prince est alarmé, les beaux parleurs professionnels, même s'ils forment des bataillons, ne valent rien pour arrêter le danger ». Ce sont justement ces parleurs, ces philosophes errants, qui s'intéressent à ces problèmes moraux et détournent l'esprit du peuple de la seule chose à laquelle il doive s'appliquer ; l'agriculture et la guerre.

Et voilà qu'une nouvelle idée se joint à celles que nous avons discutées. Si le peuple s'intéresse à ces deux occupations seulement, sa simplicité naturelle sera conservée. Car, en fait de vertus, la simplicité et l'ignorance sont vraiment celles du peuple. Il ne doit avoir ni éducation ni culture ; il devra donc rester pauvre. D'une part les pauvres doivent être encouragés à cultiver la terre de sorte qu'ils deviennent riches, mais de l'autre il ne doit pas être permis aux riches de rester riches, afin qu'ils ne deviennent pas paresseux et adonnés aux « parasites ». Si l'on sait comment « rendre les pauvres riches et les riches pauvres », on deviendra fort. La force doit être « produite » au bénéfice de l'État, mais afin d'empêcher le peuple de devenir fort lui-même, la force doit aussi être réduite », par emploi du peuple dans d'autres guerres encore. Un État qui néglige de faire cela, pratique une politique de suicide et porte le poison des aspirations à la culture dans son propre territoire ; tandis qu'un État qui sait comment réduire sa force, sera à même d'en attaquer d'autres et de porter le poison dans le territoire de l'ennemi.

Toutes les richesses que l'État produit, doivent être conservées par lui et emmagasinées dans les granges. Pas de « trous » par ^{p.398} lesquels le profit disparaît. Chang-tseu va jusqu'à affirmer que l'importation des produits signifie la force, et que l'exportation signifie la faiblesse, le commerce doit être entravé autant que possible par des péages élevés. Dans ce même ordre d'idées il est opposé à l'usage de l'argent. « L'argent tue le grain, et le grain tue l'argent » ; c'est pourquoi tous les efforts devraient être dirigés vers la production de grain et non pas d'argent.. Voilà la Physiocratie dans sa forme la plus absolue. C'est dommage que Quesnay, qui, comme on le sait, a du reste pris beaucoup à la Chine, n'ait pas connu ces théories ! Des granges pleines sont le signe le plus sûr de la prospérité, et même, bien que les granges soient remplies, il ne faut pas être négligent en agriculture. » Le seul but de cette accumulation de grain est que le grain devra toujours être prêt pour l'armée et qu'ainsi on pourra s'assurer du pouvoir politique.

Si les règles pour les récompenses et les châtiments sont parfaitement claires et définies, il sera facile pour le peuple de savoir comment se conduire. Le peuple lui-même sera capable de juger la culpabilité ou l'innocence.

« Si dix hameaux sont l'unité pour rendre des jugements, il y aura de la faiblesse ; si cinq hameaux sont l'unité pour rendre des jugements ; il y aura de la force ; tandis que si c'est la famille qui rend ces jugements, il y aura de l'abondance.

J'ai déjà relevé la tradition selon laquelle Chang Yang organisait le peuple en groupes de cinq, et dix, tenus mutuellement pour responsables de leur conduite. Ainsi la loi peut, pour ainsi dire, s'appliquer elle-même et n'a pas besoin de l'ingérance constante des gouvernants. Si la loi est simple et claire, et si les offices sont seulement donnés d'après des mérites réels, la loi sera éliminée par la loi même.

En somme, par la concentration sur la guerre et l'agriculture, par l'obéissance implicite à la loi, et par la prohibition de toute aspiration à la culture, le gouverneraieut est maître absolu ; il « unit » et « consolide » le peuple, et non seulement l'État deviendra fort, mais il atteindra la suprématie, en d'autres termes, il établira son autorité sur tout l'empire.

Voilà en quelques mots le système tel qu'il est exposé dans la partie la plus ancienne du livre de Chang-tseu qu'on pourrait peut-être dater de la fin du IV^e siècle, ou du commencement du III^e.^{p.399} Les idées sont très barbares et redoutables, on trouve rarement de telles idées énoncées avec une si grande simplicité, une force aussi brutale et une partialité aussi franche. Toutes les conventions ordinaires sont foulées aux pieds, toute hypocrisie qui sauve la décence extérieure est rejetée ; l'homme ne peut avoir aucun but moral dans la vie ; il vit seulement pour l'État ; il n'a pas d'autre valeur que celle de citoyen.

La facilité avec laquelle on renonce à toute culture s'explique par les influences Taoïstes qu'on peut discerner dans ce système. Des expressions comme : « éliminer les forts au moyen des faibles (c'est-à-dire vaincre un ennemi au moyen d'un peuple faible) attestent une influence de la terminologie du Taoïsme, qui glorifie la faiblesse. Au premier abord il semblerait que rien ne pût être plus loin du Taoïsme, avec ses idéaux de non agir et de laisser faire, que cette philosophie de force et de guerre. Pourtant les peines et les lois ne sont que des moyens pour un but ; dans le gouvernement idéal on n'en a pas besoin ; alors elles sont éliminées et les affaires se gouverneront d'elles-mêmes, nous en parlerons plus au long quand nous étudierons Han Fei-tseu.

La loi, dans ce système, ne comprend pas beaucoup plus que les règles pour les récompenses et les châtiments. En cela elle ressemble encore fortement à la vieille idée de la loi, qui était celle de loi criminelle seulement. Cette loi criminelle, cependant, n'était qu'une aide pour assurer le maintien des rites, *li*, toute la conduite correcte qui était en harmonie avec la loi naturelle. Ce système de récompenses et de châtiments pour des mérites ou des démérites envers l'État, au contraire, prend tout-à-fait la place des *li* et

devient lui-même la mesure de la conduite correcte. Les deux sens dans lesquels le mot *fa* est employé, c'est-à-dire 1) mesure ou étalon, et 2) loi criminelle, sont confondus complètement. La loi de l'État devient la norme de la conduite, et cette norme est dépouillée de son caractère moral. Il y a une rupture complète entre la loi et la morale.

Pourtant, aussi rude que cette loi puisse être, c'est de la loi. Il y a définition, application générale pour tous et publicité. Toutes ces choses sont en effet des principes nouveaux. Jusqu'ici il y avait eu une distinction fondamentale entre peuple ordinaire et classes nobles, et les plus hauts rangs de ceux-ci étaient même ^{p.400} exempts de toute punition. Ils avaient été la classe qui était réellement gouvernée par les rites, les institutions et les traditions anciennes, toutes choses qui, à leur tour, ne s'appliquaient pas au peuple ordinaire. Dans l'égalité vis-à-vis de la loi qui est établie maintenant, on sent de nouveau la main forte d'un politicien comme Chang Yang, qui avait si fortement attaqué les privilèges des nobles.

En ce qui concerne la publicité et l'inexorabilité de la loi il faut noter que le gouvernement, si méprisant pour toute vertu morale du peuple, prétend à une vertu lui-même, en laquelle il veut que tout le monde croie, je veux dire la bonne foi, dans ses promesses de récompenses et l'application de ses châtiments. Il les publie tous, afin que tout le monde les sache bien. Il ne faut pas croire que cela soit un principe évident. On raconte qu'un homme d'État, Tz'eu Tch'an avait fait autrefois un code des lois et l'avait gravé sur des cuves sacrificatoires, mais que cet acte le rendit très impopulaire, parce qu'on croyait que le peuple serait plus difficile à gouverner et deviendrait plus querelleur, s'il connaissait les lois. On dit même que Confucius aussi avait critiqué une pareille action parce qu'elle amoindrissait le respect et l'autorité des classes nobles. Cela est donc reconnu comme un acte qui va contre les intérêts de la féodalité. Maintenant l'État, centralisant le pouvoir et égalisant les hommes devant la loi, reconnaît que la publicité et l'invariabilité de la loi sont dans son propre intérêt à cause de l'effet préventif. Ainsi, bien que les lois puissent être fixées d'une manière tout à fait arbitraire, une fois qu'elles ont été publiées, elles doivent être appliquées. Aucune place pour une conduite arbitraire du prince.

Il est dit dans l'histoire des Han (135), que l'école de la loi tirait son origine des administrateurs. Cela me semble tout à fait juste. Les idées que j'ai présentées ici, forment une unité logique dans l'ordre politique, économique et moral et ne sont que l'amplification exagérée d'idées nées des nécessités pratiques du temps. Les administrateurs forts, tels que Chang Yang, qui voulaient augmenter la puissance de l'État, et la faire exercer seulement par des officiers qui fussent choisis à cause de leur mérite ^{p.401} personnel et non de leur naissance, de tels administrateurs, dis-je, entraient en conflit avec les privilèges établis des classes nobles. Au point de vue économique il faut remarquer que les nobles vivaient sur la terre, qui était cultivée d'une manière insuffisante ; c'étaient eux qui profitaient du commerce et des arts, lesquels leur donnaient les moyens de vivre dans des établissements luxueux. Il paraît

bien qu'on a senti la nécessité, tout d'abord, de mieux utiliser la terre et d'augmenter la production, il se peut qu'on en ait cherché le moyen dans des mesures qui détruisaient le privilège exclusif des nobles de posséder la terre. La nécessité politique et économique conduisait à une opposition violente contre les *li*. les règles traditionnelles de la conduite des nobles et toutes leurs institutions, et aussi à une condamnation du commerce et les arts qui leur servaient dans leurs aspirations à la culture et renforçaient leur position. Et à présent il faut se rappeler que des Confucéens comme Mencius et Siun-tseu se basaient absolument sur l'ancien ordre féodal ; leur idéal était foncièrement aristocratique. Ce n'est pas une simple coïncidence si Mencius défendait l'ancien système de la division des terres, appelé *tsing*, où les nobles seuls étaient les propriétaires, s'il était un avocat du libre échange, et s'il mettait toute confiance dans la vertu personnelle et traditionnelle des classes nobles et du prince pour bien gouverner un État. Le confucianisme était l'idéologue de la féodalité. Ne soyons pas surpris, alors, que les politiciens pratiques dussent entrer en lutte acharnée avec les lettrés confucéens et avec leurs idées de vertu, de culture et de gouvernement. Nous allons voir la crise à laquelle cette lutte aboutit finalement.

*

* *

III

Han Fei-tseu et l'école de la Loi (136)

Dans la précédente étude nous avons analysé le système du *Chang-tseu* : un étatismes à outrance, entièrement amoral, où l'homme ne compte pour rien, mais où la puissance de l'État est ^{p.402} le but unique. L'école des Légistes, bien qu'elle n'ait pas pris à son compte toutes les extravagances du *Chang-tseu*, a pourtant, dans ses grandes lignes, admis la valeur de cette manière de penser.

Nous connaissons les noms de plusieurs de ces légistes, mais la plupart de leurs œuvres sont perdues. D'un seul de ces auteurs l'œuvre paraît assez intacte, c'est Han Fei-tseu. Il sera notre base pour étudier comment les notions primitives de la loi se sont approfondies et développées.

Deux mots sur la vie de ce personnage, remarquable. Il était issu, dit-on, de la famille princière de Han, et dans sa jeunesse avait étudié sous Siun-tseu, avec Li Sseu, le futur premier ministre de Ts'in Che-houang-ti. Il aurait proposé des réformes au prince de Han, qui ne l'écouta pas. Alors il écrivit son livre, qui, selon Sseu-ma Ts'ien, fut bientôt connu au-delà des frontières de Han. En effet, Sseu-ma Ts'ien raconte que Ts'in Che houang-ti en avait lu deux chapitres, qui firent une telle impression sur lui, qu'il s'écria :

— Oh si je pouvais seulement rencontrer cet homme : Avec lui on pourrait aller à la mort sans regret (137).

Les idées de Han Fei-tseu sur la loi lui convenaient en effet à merveille. Quand le Ts'in, poursuivant sa carrière de conquête, attaqua le Han, on dit que le prince de Han envoya Han Fei-tseu au Tsin comme ambassadeur ; il plut beaucoup à Ts'in Che Houang-ti qui aurait bien voulu le prendre à son service, mais ses conseillers le mirent en garde contre Han Fei-tseu, disant que les sympathies de celui-ci seraient sûrement du côté de sa patrie et qu'il trahirait le Ts'in ; mieux valait tuer un homme aussi capable et dangereux. Parmi ces conseillers se trouvait Li Sseu, l'ancien camarade d'études de Han Fei-tseu. Lorsque l'ordre de tuer celui-ci eut été donné, Li Sseu secrètement lui envoya du poison pour lui permettre de se suicider, ce qu'il fit. Après quoi T'sin Che-houang-ti se repentit de son ordre et voulut lui faire grâce, mais il était trop tard. Comme date de ce suicide on admet le plus souvent l'an 233.

Telle fut la vie brève et tragique de Han Fei-tseu. A juger d'après son œuvre, il était un homme d'un talent considérable ^{p.403} qui, si ses idées ne sont pas neuves, savait les exprimer d'une façon plus brillante que n'importe quel autre philosophe de l'école de la loi. Les tendances taoïstes que nous avons remarquées dans le *Chang-tseu* sont très accentuées chez lui ; on pourrait le considérer comme philosophe taoïste. Il explique une bonne partie des paroles

du *Tao-te-king* et combine les idées métaphysiques de Lao-tseu à ses théories étatiques. Il les rationalise, comme Siun-tseu avait rationalisé les idées de Confucius.

« Le Tao, dit-il, est le commencement de toutes les choses et le fil conducteur du vrai et du faux (138). Il est immuable et un : il n'est pas identique aux choses, mais est partout dans les choses. Il est très grand, mais sans forme ; c'est pourquoi (expressions du *Tao-te-king*), on l'appelle « la forme de ce qui est sans forme et l'emblème de ce qui n'est pas matériel (139) » On ne l'entend ni ne le voit : le vide, le repos et le non-agir, le *wou-wei* sont des caractéristiques du Tao. Par son action toutes les choses sont produites : le ciel et la terre, l'éclair et le tonnerre ; en somme, tout ce qui est.

« C'est par elle que les êtres meurent et qu'ils vivent, périssent et prospèrent. On pourrait le comparer à l'eau : lorsqu'un homme en train de se noyer en boit trop, il meurt ; lorsqu'un homme altéré en boit avec modération, il vit. Ou bien on pourrait le comparer à une épée ; lorsqu'un sot l'emploie pour laisser libre cours à sa colère, il en résulte des malheurs, mais lorsqu'un sage s'en sert pour punir des crimes, il en résulte du bonheur. C'est ainsi que grâce au Tao il y a la mort et la vie, la ruine ou la prospérité (140).

Tout est dans un flux constant, seulement le Tao ne change pas.

« Toutes les choses tantôt existent, tantôt se perdent, à peine vivent-elles qu'elles meurent ; ayant atteint leur apogée elles déclinent ; dans tout cela l'on ne peut parler de quelque chose de constant. Seulement ce qui existait au moment où le ciel et la terre se séparaient, et ce qui ne mourra ni ne déclinera lorsque le ciel et la terre se dissoudront, c'est cela que l'on peut dire constant (141).

C'est le Tao.

Dans la morale pratique il faut suivre le Tao ; en d'autres termes ^{p.404} il ne faut pas d'efforts conscients. Il en est comme des facultés physiques : « Si l'on fait trop d'efforts pour voir, on ne voit plus rien ; si l'on fait trop d'efforts pour entendre, on n'entend plus rien (142) ». etc. La spontanéité et le non-agir sont la vraie méthode pour vivre en accord avec le Tao. « La vraie vertu », dit-il, « est acquise par une accumulation de non agir (143). » Donc les vertus confucéennes, l'étude des rites, *li*, la pratique des distinctions sociales, *yi*, la science, tout cela a très peu de valeur. Han Fei-tseu, comme Lao-tseu, rejette toute culture ; seule la vie naturelle et simple peut être en harmonie avec le vrai Tao.

Or la question qui occupe le plus Han Fei-tseu c'est comment gouverner en sorte que le monde soit en accord avec le Tao. Il se trouve ici envers les idées de Lao-tseu dans une situation analogue à celle de Siun-tseu envers les idées de Confucius. Siun-tseu ne croyait plus à l'influence mystique de la

conduite du *chiin-tseu*, l'homme princier, mais, pour lui, il fallait un grand effort pour que tous les hommes fussent éduqués au moyen des rites, *li*. Han Fei-tseu à son tour ne croyait plus à la force mystique du wou-wei, le non-agir. Bien de son époque, il est très réaliste, et tout en ne niant pas l'existence d'un âge d'or dans le passé, il voit clairement que ce qui pouvait être possible autrefois ne tient plus aujourd'hui, car le monde a changé, et la situation actuelle est loin d'être idéale. Si vif est son sens de la réalité, qu'il cherche la cause de ces changements surtout dans le domaine économique.

« Les Hommes de l'antiquité, dit-il, ne cultivaient pas les champs, mais les fruits des plantes et des arbres leur suffisaient pour nourriture. Les femmes ne tissaient pas, parce que les plumes des oiseaux et les fourrures des animaux sauvages leur suffisaient pour vêtements. Sans qu'on travaillât il y avait assez pour vivre. Les hommes n'étaient pas nombreux et les provisions étaient abondantes ; c'est pourquoi le peuple ne se disputait pas. Ainsi on n'avait pas besoin de récompenses libérales ni de châtiments sévères, mais le peuple se gouvernait lui-même. Cependant, à présent, les gens ne trouvent pas grande une famille où il y a cinq enfants, et chaque enfant ayant à son tour cinq enfants, il se peut qu'avant la mort du grand-père il y ait vingt-cinq petits-enfants. Le résultat est que les ^{p.405} hommes sont nombreux et les provisions rares, de sorte qu'on doit travailler pour une subsistance pauvre. C'est pourquoi les gens commencent à lutter ; et bien que les récompenses soient doublées et que les châtiments augmentent, on ne peut faire cesser le désordre (144).

Si l'on compare ces vues avec celles de Siun-tseu, on voit une grande différence entre le maître et l'élève. Han Fei-tseu est franchement matérialiste ; les forces morales ne comptent pour rien chez lui et ce sont les conditions dans lesquelles on vit qui gouvernent entièrement la conduite de l'homme.

Pour Han Fei-tseu, il est de la plus haute importance que les conditions soient rendues telles, que les mauvais penchants des hommes ne puissent pas avoir libre cours. Cette idée de conditions, il l'exprime d'un mot remarquable, signifiant à la fois : conditions, circonstances, et le pouvoir, ou la force, qui repose sur ces circonstances (*che*). Dans Han Fei-tseu on lit la citation suivante du philosophe Chen Tao qui explique le mot :

« Un dragon volant monte sur les nuages et un serpent flottant voyage sur les brouillards. Mais aussitôt que les nuages se dispersent et que les brouillards se lèvent, le dragon et le serpent ne sont pas différents d'une cigale ou d'une fourmi, parce qu'ils ont perdu l'élément dont ils se servaient pour monter. Si les hommes capables sont assujettis à des hommes sans valeur, c'est que leur autorité est faible et que leur position est basse, tandis que si les hommes sans valeur sont assujettis par les hommes capables, c'est que l'autorité de ces derniers est forte et que leur position est

honorée. Yao comme citoyen ordinaire n'était pas capable de gouverner trois hommes (sa famille), tandis que Kie comme Fils du Ciel était capable de mettre tout l'empire dans le désordre. C'est pourquoi je sais qu'il faut s'appuyer sur les circonstances (*che*) et sur sa position, et que le talent et la sagesse ne méritent aucun respect. Si une flèche, partant d'un arc faible, pourtant peut aller haut, c'est qu'elle est poussée par le vent ; si les ordres d'une personne sans valeur sont pourtant obéis, c'est qu'ils sont aidés par les masses du peuple. Lorsque Yao tâchait d'enseigner sa propre famille, le peuple ne voulait pas l'écouter : mais lorsqu'il était assis la face vers le sud et était roi de tout l'empire, ses ordres étaient exécutés. Ainsi il ^{p.406} est clair que l'habileté et la sagesse ne suffisent pas pour faire obéir les masses, mais que les circonstances et la position peuvent assujettir même des gens de talent (145).

D'autres écrivains de l'école de la loi parlent aussi de ce pouvoir qui réside dans les circonstances. Dans un des chapitres rassemblés sous ce titre : « Livre du Seigneur de Chang », et qui probablement proviennent du même milieu que Han Fei-tseu, il est dit :

« Si les circonstances sont telles qu'on ne puisse pas commettre de crimes, même un homme comme Kie (le type du mauvais caractère) sera digne de foi ; mais si les circonstances sont telles qu'il soit possible de commettre des crimes, même un homme comme Po I (le type d'un caractère honnête) sera suspect (146).

Qu'est-ce à dire, sinon que l'homme étant mauvais par nature, il faut organiser la société de telle manière qu'il n'ait pas la possibilité de donner libre cours à ses mauvais penchants. Alors il y a un bon gouvernement, sans que les gouvernements aient besoin d'intervenir constamment. Le monde, pour ainsi dire, se gouvernera soi-même, et, comme il est dit dans cette même dissertation, « le prince pourra se reposer et écouter les sons d'instruments à cordes ou de bambou, et cependant l'empire jouira du bon gouvernement (147). » Ou encore, comme s'exprime Han Fei-tseu :

« Un prince aime à vivre dans le repos et la retraite, et ne pas s'ingérer dans les affaires (148).

Le moyen d'obtenir ces conditions favorables, pareilles à celles de l'antiquité idéale, ce sont les lois. La loi, c'est pour ainsi dire la forme sous laquelle le Tao peut fonctionner dans le monde dépravé d'aujourd'hui. Aussi son fonctionnement doit être comme le fonctionnement du Tao dans la nature ; il doit aller tout seul, et il doit être inexorable comme le Tao. Du haut en bas tous doivent également être soumis à la loi. Tout comme il n'y a qu'un seul Tao, il ne peut y avoir qu'une seule loi.

Mais, puisque ce sont toujours des hommes avec des penchants mauvais dont on a besoin pour appliquer la loi, comment faire pour que ceux-ci obéissent eux-mêmes à la loi, sans trop ^{p.407} s'émanciper ? Vis-à-vis d'eux, c'est-à-dire des fonctionnaires, le prince doit avoir un système qui les

maintienne sous son contrôle, et ne fasse d'eux que des instruments dont il se sert pour appliquer les lois. Ce système, ce sont les récompenses et les peines : les deux leviers par lesquels on peut arriver à un bon gouvernement. Ce sont les « deux poignées », comme dit Han Fei-tseu, et le prince doit agir en sorte que l'usage de ces deux poignées reste uniquement entre ses mains.

« S'il écoute les fonctionnaires pour mettre en pratique les châtiments et les récompenses, tous ses sujets se tourneront vers les fonctionnaires et s'écarteront de leur prince ; ce prince aura le malheur de perdre les châtiments et récompenses. Ce qui permet aux tigres de triompher des chiens, ce sont leurs griffes et leurs crocs ; si les tigres perdaient leurs griffes et leurs crocs, et que les chiens les eussent, ce seraient les chiens qui triompheraient des tigres. Les princes, c'est par les châtiments et les bienfaits qu'ils régissent leurs fonctionnaires ; s'ils se dépouillent des châtiments et des bienfaits et les font appliquer par leurs fonctionnaires, ce sont les ministres qui régiront les princes (149).

Donc le prince a un pouvoir absolu qui est, en outre, entièrement irresponsable. Les fautes des fonctionnaires retombent sur eux-mêmes, tandis que leurs succès rentrent dans le compte du prince. Ainsi, le prince obtiendra que,

« tout en pratiquant le non-agir, ses fonctionnaires auront peur de lui (150).

Nous avons vu que selon le *Chang-tseu* la loi, ayant été publiée, doit être obéie par le prince lui-même. C'est entièrement dans l'esprit de Han Fei-tseu et des autres Légistes, qui ne permettent pas la conduite arbitraire d'un prince ou le népotisme. Ils appliquent ici le principe qui fut développé par les nominalistes. c'est-à-dire que nom et chose doivent se correspondre. Des récompenses et des châtiments, ne doivent être donnés qu'à ceux qui les méritent et il n'y aucune place pour les sympathies ou antipathies personnelles d'un prince. Comme il est dit dans le *Kouan-tseu* :

« Les anciens princes, en gouvernant, laissaient la loi choisir les hommes, et ils ne choisissaient pas eux-mêmes ; ils laissaient la loi peser les mérites et ils ne les pesaient pas ^{p.408} eux-mêmes (151).

Ou encore :

« Un prince intelligent ne récompense pas ceux qui n'ont aucun mérite, bien qu'il les aime ; il ne punit pas ceux qui n'ont aucune faute, bien qu'il les haïsse (152). »

Donc le prince aussi est soumis à la loi. Alors la loi, d'où vient-elle ? D'une part elle est la volonté libre et arbitraire du prince ; dès qu'elle a été publiée, elle obtient du pouvoir sur lui ; mais d'autre part elle a bien une base dans l'antiquité.

« Les anciens rois avaient des balances avec des poids étalonnés et ils fixaient la longueur des pieds et des pouces ; jusqu'à présent on les suit comme des modèles, parce que les divisions sont claires (153),

dit un des légistes. Le mot que je rends ici par « modèles » est le même mot *fa* qui signifie aussi « loi ». Au lieu d'être simplement la volonté arbitraire du prince, elle acquiert ici toute l'autorité du passé lointain ; ce n'est plus le prince seul qui est la source de la loi, mais la loi, c'est le modèle fixé par les anciens sages.

Il n'en est pas moins vrai, qu'une fois l'idée de la loi fondée dans l'antiquité, les lois individuelles doivent selon les légistes être fixées par le prince, à mesure que les conditions changent. Des temps différents ont des besoins différents, puisque sous l'influence du Tao, tout, est toujours en flux. Il ne faut donc jamais se laisser lier les mains par les lois traditionnelles. De tous les légistes, nul ne démontre aussi souvent que Han Fei-tseu, grand amateur de l'argument historique, que les sages ont toujours pris des mesures propres au temps dans lequel ils vivaient. Lorsqu'il y avait des inondations, le grand Yu faisait des canaux, tandis qu'autrefois un autre sage avait enseigné au peuple à faire du feu. L'une et l'autre mesure étaient parfaitement justifiées en leurs lieu et temps respectifs, mais elles auraient été objet de risée à tout autre moment.

« Les lois qui ont été fixées sans examiner les conditions du peuple, ne peuvent pas réussir, mais un gouvernement qui est adapté aux conditions, ne saurait nuire (154).

A ce sujet Han Fei-tseu nous régale d'une anecdote.

« Il y avait un homme du pays de Soung qui labourait dans son champ. Or ^{p.409} dans ce champ il y avait un tronc d'arbre, et un beau jour il arriva qu'un lièvre en pleine course se jeta contre ce tronc, se cassa le cou et mourut. Sur quoi l'homme abandonna sa charrue et se mit près de l'arbre, espérant attraper encore un lièvre. Évidemment il n'attrapait jamais rien, et il était la risée des gens de Soung. Eh bien, si l'on désire gouverner les gens d'aujourd'hui avec les méthodes du gouvernement des anciens rois, on n'est nullement différent de ce bonhomme auprès de son arbre (155) ! Si pourtant la loi fonctionne, comment peut-elle dominer toute la vie ? Ne pourrait-elle pas se servir de la morale comme d'un moyen utile pour établir le bon gouvernement ? Ne pourrait-elle pas se contenter de n'être qu'une loi pénale comme les Confucéens l'ont toujours comprise ? C'est ici qu'apparaît le profond abîme entre les vues confucéennes et celles des légistes. Ceux-ci ne croient pas à l'efficacité de la morale comme instrument de gouvernement. L'autorité de la loi seule peut être efficace. La morale, c'est chose pour des sages, et même en supposant que de tels sages soient à même d'agir correctement dans toutes les

circonstances, l'homme moyen, et aussi le prince moyen, n'est assurément pas un sage. Des sages comme Yao et Chouen n'apparaissent qu'une seule fois dans mille générations (156),

dit Han Fei-tseu. Aussi ne faut-il pas dépendre de la présence très rare d'un sage pour le bon gouvernement, mais il faut se fonder sur de telles mesures et de telles conditions que même des gens moyens puissent obtenir de bons résultats. Avec la verve qui lui est propre Han Fei-tseu dit :

« Je ne pense pas qu'il soit vrai que de bons chevaux et un char solide, s'ils sont conduits par des esclaves, prêteront à rire, mais si, au contraire, ils sont conduits par un bon cocher comme Wang Liang, ils pourront parcourir mille lieues par jour. Tenez, par exemple, si l'on attend un homme de Yue, qui excelle à nager en mer, pour secourir un homme qui se noie dans le Pays du Milieu, l'homme de Yue aura beau nager parfaitement, l'homme qui se noie ne sera pas sauvé. De même, si l'on attend un bon cocher comme Wang Liang, des temps anciens, pour conduire les chevaux d'aujourd'hui, ce sera la même chose que le récit de l'homme de Yue qui vient sauver un homme en train de se noyer ; p.410 impossibilité manifeste. Mais si de bons chevaux et un char solide sont disposés en relais toutes les cinquante lieues en employant un cocher d'habileté moyenne pour les conduire, il sera possible de les faire aller vite et loin, et même milles lieues pourront être faites en quelques jours. A quoi bon alors attendre un bon cocher comme Wang Liang (157) ?

Des résultats fortuits, qui peuvent arriver de temps à autre en dépit de toute loi, n'ont aucune valeur permanente et ne prouvent nullement que des lois et des mesures soient superflues.

« Si l'on aiguise une flèche et qu'on la lance au hasard, il arrivera parfois que sa pointe atteigne un but de l'épaisseur d'un duvet d'automne (chose très mince) ; cependant on ne pourra pas dire que c'est un coup habilement tiré, puisqu'il n'y point une règle constante que telle chose arrive. Mais si l'on établit une cible grande de cinq pouces et que l'on tire à une distance de dix pas, à moins d'être un archer comme le fameux Yi ou P'ong Mong, on ne peut être sûr d'atteindre le but ; cela est la règle constante. C'est pourquoi, si l'on peut dire qu'il y a une règle constante, le fait pour Yi ou P'ong Mong d'atteindre une cible grande de cinq pouces est un acte d'adresse ; tandis que, s'il n'est pas question de règle constante, le fait d'atteindre un duvet d'automne en lançant une flèche au hasard est plutôt un acte de maladresse (158). »

Ainsi un bon système a plus de valeur que des succès accidentels ou la présence d'un homme exceptionnellement doué. Et même celui-ci, redisent les Légistes, n'obtient pas son succès par sa personnalité, mais par ses méthodes. Il est dit dans le *Kouan-tseu* :

« Encore qu'on ait l'œil exercé et la main habile, on ne peut tracer un carré ou un cercle aussi bien qu'un maladroit qui se sert du compas ou de l'équerre. Par suite, un homme adroit peut bien faire un compas et unie équerre, mais non pas, en les négligeant, tracer correctement un carré ou un cercle. Bien qu'un homme sage puisse créer les lois, il ne peut pas, sans y recourir, bien gouverner l'État (159).

Han Fei-tseu s'exprime de même :

« Si un souverain moyen observe la loi et les artifices (pour régir ses fonctionnaires) si un ouvrier malhabile emploie le compas, l'équerre, ^{p.411} le pied et le pouce, il ne commet absolument aucune faute (160).

Donc l'idée de gouvernement par des hommes sages, doués de qualités exceptionnelles, est complètement abandonnée, c'en est fini de l'idéalisme confucéen, qui croyait à l'influence régénératrice du grand homme. Confucius avait encore été très naïf ; il avait eu la ferme confiance que la vertu du roi sage pourrait transformer tous les hommes sans exception à cause de l'identité essentielle de sa conduite avec les lois qui gouvernent le monde. Pour Mencius et Siun-tseu, comme nous l'avons vu, le problème était surtout du domaine moral. Mencius avait cru que tous les hommes pouvaient devenir des sages comme Yao et Chouen ; quant à Siun-tseu, si convaincu qu'il fût que l'homme de par sa nature est enclin à faire le mal, il attendait tout de la discipline morale, susceptible d'être acquise au moyen des rites, *li*. La loi, toute seule, bien qu'il la voulût sévère afin de restreindre les mauvais penchants de l'homme, n'avait aucun charme pour lui.

« La loi, disait-il, ne peut pas exister par elle-même. L'homme princier et non pas le prince Kiun est la source de la loi. C'est pourquoi, s'il y a un homme princier, bien que les lois soient rares, elles suffiront à tout embrasser : si, au contraire, il n'y a pas d'homme princier, alors les lois ont beau être complètes, pourtant on se trompera dans son choix parmi les mesures anciennes et modernes, et il sera impossible d'aller au-devant des changements requis par le temps, de sorte qu'il y aura désordre (161).

L'école de la loi cependant, quoique aussi convaincus que Siun-tseu (162) que la nature humaine est mauvaise, est loin de partager son optimisme. Elle pense qu'on ne peut enseigner la vertu.

« L'homme en possession du sens d'autrui, *jen*, peut pratiquer le *jen* envers les autres hommes, mais il ne peut pas faire en sorte que les autres hommes pratiquent le *jen*. Il en est de même avec le sens des distinctions sociales, *yi* ; c'est pourquoi je sais que le *jen* et le *yi* ne suffisent pas pour gouverner l'empire (163).

Ainsi parle un des légistes. Ou bien :

« Li Tchou pouvait voir un cheveu très mince à une distance de plus de cent pas, mais il ne pouvait pas ^{p.412} transmettre sa vue perçante à d'autres ; de même, Wou Houo était capable de soulever un poids de mille *kiun*, mais il ne pouvait pas transmettre sa grande force à d'autres. En effet, les sages ne peuvent décidément pas transmettre à d'autres la personnalité et la nature qui leur sont inhérentes (164). »

Donc l'école de la loi abandonne toute confiance dans le succès fortuit qui pourrait être acquis accidentellement par des hommes exceptionnels, et elle regarde comme vain tout espoir, que le bon gouvernement résulte d'une régénération morale. Elle vise à un bon gouvernement par des fonctionnaires moyens, sur un peuple qui est de nature enclin à tout le mal. C'est encore pourquoi il faut plus que la seule influence restrictive des *li* ou règles de la conduite correcte, qui présupposent le bon exemple du prince ; la loi importe, avec son autorité coercitive pour garantir le plus haut degré d'efficacité. De cette manière on ne dépendra pas de la personnalité du prince ou du fonctionnaire gouvernant et on aura de quoi discipliner la nature rebelle du peuple. C'est seulement de par la loi, que le peuple voudra obéir à un prince, qui, le plus souvent, ne l'emporte sur les autres hommes par aucune qualité spéciale. Si, par hasard, il peut y avoir quelqu'un parmi le peuple prêt à être vertueux pour l'amour de la vertu, le prince ne s'intéresse pas le moins du monde à une telle exception unique sur dix millions.

« Le sage gouverne l'empire en vue des dix millions de cas (165).

« S'il fallait, dit Han Fei-tseu, attendre qu'on eût trouvé des flèches qui fussent droites naturellement, il n'y aurait pas une flèche en cent ans, si l'on attendait qu'on eût trouvé un morceau de bois naturellement rond, on ne ferait pas une roue en mille ans. Si en cent ans il n'y a pas une flèche qui soit droite naturellement, ni une roue qui soit ronde naturellement, comment se fait-il que tout le monde monte dans des chars et chasse à l'arc ? C'est que l'art de redresser et de courber, a été mis en œuvre (166).

Par conséquent, les lois ne peuvent pas ne pas être sévères. Han Fei-tseu, tout aussi bien que le *Chang-tseu* que nous avons discuté, y insiste.

« Voici, par exemple, un garçon qui est mauvais sujet. Ses parents ont beau se fâcher contre lui, pourtant il ne se ^{p.413} réforme pas. Ses voisins ont beau le réprimander, ils ne font aucune impression sur lui. Ses maîtres ont beau lui faire la morale, il reste le même. Toutes les ressources dont l'amour des parents, la conduite des voisins, ou la sagesse des maîtres peuvent disposer, sont invoquées sans aucun résultat ; le garçon est toujours incorrigible. Mais le fonctionnaire du district envoie ses soldats et ceux-ci, au nom de la loi, commencent par arrêter le vaurien. Alors, tout d'un coup, il a peur, réforme ses principes et change sa conduite. Donc l'amour des parents ne suffit pas pour enseigner la vertu à un fils, mais il

faut les châtiments sévères des fonctionnaires. Les gens sont gâtés par l'amour, mais deviennent obéissants par un traitement sévère (167).

En traitant de Chang-tseu, nous avons fait remarquer comment tous les critères privés de vertus doivent être rejetés, parce qu'ils sont nécessairement différents du critérium de l'État, qui est la loi, avant pour seul but la répression du crime et le maintien de l'autorité. Il s'ensuit un conflit entre la loi et la morale confucéenne. Han Fei-tseu en donne une illustration par une anecdote :

« Dans l'État de Tch'ou il y avait un certain homme honnête qui, son père ayant volé un mouton, le dénonça au fonctionnaire. Mais le premier ministre le condamna à mort, étant d'opinion que, bien qu'il eût agi honnêtement envers son prince, il s'était mal conduit vis-à-vis de son père. A ce point de vue donc, un homme bon citoyen est nécessairement mauvais fils !

Et encore :

« Il y avait un homme de l'État de Lou, qui accompagnait son prince à la guerre et qui, en trois batailles, s'enfuit trois fois. Lorsque Confucius s'enquit auprès de lui de la cause d'une telle conduite, l'homme répliqua :

— J'ai un vieux père ; au cas où je mourrais, il n'y aurait personne pour le soigner.

« Confucius le regardait comme un modèle de piété filiale et le loua hautement. A ce point de vue donc, encore une fois, un bon fils est un mauvais citoyen (168) ! »

Dans ce conflit radical entre les devoirs civiques et la morale personnelle il n'y a, pour les Légistes, aucun doute que ceux-là doivent primer. L'homme, pour les Légistes, est, avant tout, citoyen. Pour les Confucéens il est membre du groupe social ^{p.414} naturel ; pour les Légistes il est membre de la société organisée. Chose étrange : les Légistes qui souvent sont des Taoïstes et désirent la vie simple et naturelle, exaltent l'État, produit artificiel, tandis que les Confucéens, qui prisent la culture, se basent sur la morale de la loi naturelle.

On ne peut guère exagérer l'importance que des idées comme celles-ci ont eue sur le développement de l'empire chinois. L'œuvre des Légistes clôt l'ère féodale en Chine ; elle marque le commencement d'une période nouvelle. Ce n'est pas accidentellement dans un pays de frontière comme le Ts'in qu'elle a eu la plus grande vogue. Les tendances contraires à la culture, dans cette école, se trouvaient plus acceptables là qu'ailleurs. On dit que Siun-tseu avait voyagé dans le Ts'in et qu'il avait donné comme son impression de ce pays qu'il n'y avait pas de lettrés, que les rites *li* et les distinctions sociales (*yi*) étaient très négligés, et que, en général, la vie n'avait pas atteint un haut degré de civilisation. Les idéaux confucéens et les institutions sur lesquelles ils repo-

saient n'y étaient pas aussi enracinés que dans les pays de civilisation plus ancienne. Il est curieux que Han Fei-tseu, qui pourtant fut un homme lettré, dise dans un de ses livres que

« dans le pays d'un prince intelligent, il n'y a pas de livres, mais la loi seule est enseignée, il n'y a pas non plus de sentence des anciens rois, mais les fonctionnaires seuls font autorité (169).

Le livre où l'on trouve ces paroles est de ceux que, selon le dire de Sseu-ma Ts'ien, Ts'in Che Huang-ti avait lus avec beaucoup d'intérêt et d'approbation. Si l'on veut se rappeler maintenant qu'en l'an 213 Che Houang-ti fit brûler les livres, on comprend qu'un tel acte fut entièrement en accord avec la doctrine des légistes.

Le succès des Légistes dura peu ; il ne survécut pas à la ruine de l'éphémère dynastie des Ts'in. Lorsque la dynastie des Han fut établie, il était naturel qu'une période de réaction suivît le radicalisme des Ts'in. Sans aucun doute, la dynastie des Han avait beaucoup de peine à maintenir l'abolition du système féodal que l'énergie des Ts'in avait réalisée ; mais elle y réussit, et dès que sa puissance fut établie définitivement, la tension dans laquelle les États combattants avaient vécu constamment, avait fini. Le but ^{p.415} avait été atteint : le monde était uni sous le même gouvernement, et les idéaux que les légistes s'étaient proposés étaient devenus périmés. De nouveau il y avait place pour l'activité des lettrés qui s'intéressaient à la vie culturelle et morale. La tradition confucéenne de l'identité de la loi naturelle et de la loi morale, où la conduite personnelle du fils du Ciel jouait un si grand rôle, reçut une signification nouvelle. Affermis par les réformes radicales des Ts'in, se servant en grande partie de l'organisation administrative que ceux-ci avaient introduite, les Han voyaient dans la doctrine confucéenne, avec raison, un moyen efficace pour établir l'autorité de l'empereur sur une base morale solide. J'ai dit que le Confucianisme fut l'idéologie de la féodalité ; c'est vrai, mais en même temps les qualités morales que les Confucéens imposaient aux gouvernants élevaient déjà le système au-dessus de la société sur laquelle il avait été fondé, puisqu'elle prisait les qualités morales plus que la position par droit de naissance. De ce biais il y avait même un élément révolutionnaire dans le Confucianisme. En tout cas, c'est cet accent qui explique comment, après l'écroulement du monde où ils étaient nés, les idéaux confucéens pouvaient renaître dans un cadre politique qui, d'origine, leur fut antagoniste. Sous les Han ce ne sont plus les classes nobles qui exaltent ces idéaux ; l'ancienne division des classes est abolie et ce sont des roturiers qui dorénavant trouvent leur idéal de civilisation dans ce que les livres appellent « le vrai gentilhomme », le *kiun-tseu*. Les *li*, en tant qu'institutions politiques et économiques, n'ont plus aucune réalité ; sur ce terrain l'œuvre administrative, unificatrice et niveleuse des légistes restait triomphante. Cependant, en tant que les *li* étaient du domaine religieux, moral et social, ils redevenaient tout-puissants. Ils étaient la forme même de la vie sociale civilisée, et devenaient d'autant plus nécessaires que l'empire chinois avait englobé de vastes domaines, d'une civilisation dite barbare, qu'il l'allait

assimiler. Seuls les *li* qui avaient force éducatrice pour cette couche de civilisation, et voilà que toute l'importance de Siun-tseu et des ritualistes saute aux yeux. Pour les esprits contemplatifs le Taoïsme pouvait encore avoir un charme, et enrichir, approfondir les vues un peu trop positives des maîtres confucéens ; mais l'État comme tel n'en pouvait rien tirer. Quant à la doctrine de Mo Ti, le fait seul qu'elle s'opposait aux rites, explique qu'elle ^{p.416} ne pouvait servir de fondement à une époque de reconstruction qui demandait avant tout des règles formelles pour la vie sociale. Ainsi, ce sont les Légistes et les Confucéens, qui, ensemble, ont fait éclore la Chine nouvelle qui commence avec les Han. Dans le cadre administratif que l'œuvre des légistes avait créé, on pouvait en toute sûreté louer l'antiquité dont on était sorti pour toujours, et l'encouragement officiel qui fut donné à la redécouverte des anciens livres, inaugura ce mouvement, qui pour jamais destina la Chine à être dominée par l'antiquité et qui fit régner la tradition confucéenne comme autorité pour des siècles innombrables. Elle a rendu possible la durée de ce vaste empire, mais d'autre part elle est coupable d'avoir étouffé beaucoup de germes de pensée d'une grande valeur.

Les Légistes, pour la première fois, avaient fait voir qu'il peut y avoir un abîme profond entre la morale et la loi. Les Han se hâtaient de dissimuler cet abîme, et, ne fût-ce qu'en apparence, de restreindre l'idée de la loi à la loi pénale, sanctionnant l'observance des rites et des coutumes reconnus. On ne nous dit pas dans quelle mesure une réforme profonde de la vie sociale fut nécessaire pour vraiment baser une grande partie du nouvel empire chinois sur les mêmes principes. Officiellement la loi fut, désormais, basée solidement sur la morale ; elle-même n'acquiesça jamais d'autorité comme norme autonome de conduite. Jusqu'aux temps les plus modernes des mesures dans les édits impériaux ont été justifiées par un appel à la loi morale naturelle ; le critérium de la conduite était toujours le *li*, et non pas le *fa*, la loi de l'État. Les efforts un peu barbares des Légistes pour réglementer la vie par des lois humaines ont trop terrifié l'esprit chinois pour qu'on fît d'autres efforts dans cette direction. On n'a même jamais codifié à un autre point de vue que le point de vue pénal le droit coutumier existant. Les Légistes ont voulu faire de la loi un mécanisme automatique comme un compas ou une balance, sans aucun rapport avec le sentiment du bien et du mal dans le peuple lui-même. Ils ont négligé absolument la source de droit qui jaillit du développement de la vie même. La loi ne saurait jamais être complète et doit toujours être complétée par le critérium de droit qui vit dans le peuple. On peut se demander si en Occident cette conscience a toujours été assez active chez nos juristes. En ^{p.417} Chine, elle n'a jamais manqué et elle a même conduit à l'autre extrémité, de ne pas permettre que la loi fût plus que le reflet de la loi naturelle et coutumière, sans aucune force régulatrice autonome. On ne comprend pas en Chine qu'une chose puisse être juste ou injuste par le simple fait d'avoir été permise ou défendue par la loi ; tout est jugé d'après la valeur morale intrinsèque qu'une chose peut avoir, en prenant comme base la loi naturelle qu'on croit connaître.

C'est pourquoi les mesures gouvernementales sont obéies seulement en tant qu'elles correspondent à ce sens populaire de ce qui est juste, et non pas parce que c'est de la loi positive. Ainsi des innovations qui n'ont pas encore été consacrées par la coutume, sont simplement ignorées. Pour la Chine moderne c'est un des plus grands problèmes qu'elle ait à résoudre. Dans un État de type moderne avec des conditions d'ordre social et économique extrêmement compliquées, la vieille idée de la loi n'est plus à sa place, tandis qu'en même temps les coutumes et les institutions anciennes sont en train de perdre leur valeur d'autorité. De nouveau il faut créer le respect de la loi, simplement parce que c'est la loi. Et ainsi l'œuvre des Légistes, oubliée pendant longtemps, a acquis une nouvelle actualité : peut-être aiderait-elle à donner aux Chinois modernes une notion plus profonde du grand problème de la souveraineté de la loi, qui s'impose aujourd'hui.

*

* *

N O T E S

(101) Cette conférence ainsi que les deux suivantes ont été données à l'Institut des Hautes Études Chinoises de l'Université de Paris les 4, 5 et 7 avril 1930, par M. Duyvendak, professeur à l'Université de Leyde

(102) [Louen yu, XII, 1.](#)

(103) [Louen yu, VIII, 2.](#)

(104) [Louen yu, III, 3.](#)

(105) Siun-tseu, sect. 19.

(106) Sect. 9.

(107) Sect. 17.

(108) Sect. 2.

(109) Sect. 19.

(110) Sect. 23.

(111) [Mencius, VII, 1, 2.](#)

(112) [Mencius, II, 1, 4.](#)

(113) Siun-tseu, sect. 17.

(114) Tchong-houo-tcho-hia-che-ta-liang, p. 310.

(115) Siun-tseu, sect. 8.

(116) Dr. H. Dubs, *Hsün-tse, the moulder of ancient Confucianism*, p. 66.

(117) Siun-tseu, sect. 21.

(118) *Ibid.*

(119) Sect. 17.

(120) [Louen-yu, VII, 16.](#)

(121) *Journal asiatique*, 1928.

(122) *The development of the logical method in ancient China*, p. 157.

(123) [Louen-yu, XIII, 3.](#)

(124) Op. cit., p. 23.

(125) Siun-tseu, sect. 21.

(126) *Ibid.*

(127) Sect. 8.

(128) Sect. 22.

(129) Sect. 21.

(130) Sect. 1.

(131) Sect. 8.

(132) [La civilisation chinoise](#), p. 290, chap. 9, voir aussi p. 447.

(133) Che ki, chap. 65

(134) *Chang kiun chou*. Pour une traduction complète, voir mon livre : [The Book of Lord Shang](#), London, 1928.

(135) Chap. 30.

(136) Parmi les ouvrages français sur le sujet, voir surtout : *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, par Leang Ki-tch'an, traduit par Jean Escarra et Robert Germain, avec préface de M. Georges Padoux, 1926. Quelques-unes de mes citations ont été adoptées de cet ouvrage.

(137) Che ki, chap. 63

(138) Han Fei-tseu, sect. 5.

(139) Sect. 20.

(140) *Ibid.*

(141) *Ibid.*

(142) *Ibid.*

(143) *Ibid.*

(144) Sect. 49.

(145) Sect. 40.

(146) Chang kiun chou, sect. 18.

(147) *Ibid.*

(148) Han Fei-tseu, sect. 5.

(149) Sect. 7.

(150) Sect. 5.

(151) Kouan-tseu. Sect. 46.

(152) *Ibid.*, sect. 67.

(153) Chang kiun chou, sect. 14.

(154) Chang kiun chou, sect. 8.

(155) Han Fei-tseu, sect. 49.

(156) Sect. 40.

(157) *Ibid.*

(158) Sect. 41.

(159) Sect. 16.

(160) Sect. 27.

(161) Kiun-tseu.

(162) Siun-tseu, sect. 12.

(163) Chang Kiun chou, sect. 18.

(164) *Ibid.*, sect. 9.

(165) *Ibid.*, sect. 26.

(166) Sect. 50.

(167) Sect. 49.

[\(168\)](#) Sect. 49.

[\(169\)](#) Sect. 49.

- I. — [Siun-tseu et le confucisme](#)
- II. — [L'étatisme de Chang Yang.](#)
- III. — [Han Fei-tseu et l'école de la Loi.](#)

[Notes](#) — [Table](#) — •

Nom du document : duyvphil.doc
Dossier : C:\CSS\ChineWord051204
Modèle : C:\WINDOWS\Application
Data\Microsoft\Modèles\Normal.dot
Titre : Etudes de philosophie chinoise
Sujet : série Chine
Auteur : J.J.L. Duyvendak
Mots clés : Chine ancienne, Chine antique, Chine classique, Siun-
tseu, Xun Zi, Mencius, Han Fei-tseu, Han Fei Zi, Hanfeizi, Han Fei Tzu,
Han-fei-tse, Chang Yang, Lord Shang, Légistes, philosophie chinoise,
civilisation chinoise, religion chinoise, ancient China, tao
Commentaires : [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sc
iences_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sc
iences_sociales/index.html)
Date de création : 06/12/04 18:30
N° de révision : 18
Dernier enregist. le : 23/05/05 14:55
Dernier enregistrement par : Pierre Palpant
Temps total d'édition :267 Minutes
Dernière impression sur : 23/05/05 15:11
Tel qu'à la dernière impression
Nombre de pages : 43
Nombre de mots : 16 353 (approx.)
Nombre de caractères : 93 213 (approx.)