



HAL
open science

“ Les visages multiples du confucianisme à l’époque
pré-impériale : étude du ”Zigao”, manuscrit du IVe
siècle avant notre ère ”

Laetitia Chhiv

► To cite this version:

Laetitia Chhiv. “ Les visages multiples du confucianisme à l’époque pré-impériale : étude du ”Zigao”, manuscrit du IVe siècle avant notre ère ”. Tradition, transition, innovation. Comment les sciences humaines et sociales abordent le rapport entre continuité et rupture?, École nationale des chartes, 2024. hal-04450325

HAL Id: hal-04450325

<https://cnrs.hal.science/hal-04450325v1>

Submitted on 19 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Les visages multiples du confucianisme à l'époque pré-impériale : étude du *Zigao*, manuscrit du IV^e siècle avant notre ère

LAETITIA CHHIV ♦

I. Introduction

Depuis le début des années 1990, des ensembles de manuscrits du IV^e siècle avant notre ère ont été mis au jour en Chine et ont amené un renouvellement du champ des études classiques chinoises¹⁶. À l'heure actuelle, plusieurs corpus sont en cours ou en attente de publication¹⁷. Même si des manuscrits sont continuellement découverts depuis le début du XX^e siècle, ceux des dernières décennies occupent une place privilégiée car nombre d'entre eux sont de nature littéraire, philosophique ou historiographique et s'apparentent, de ce fait, aux textes progressivement établis à partir des II^e et I^{er} siècles

16. Les études sur les apports des manuscrits sont nombreuses, mais principalement en langue chinoise. En anglais, nous renvoyons à *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*, dir. Sarah Allan et Crispin Williams, Berkeley, 2000, ainsi qu'à Edward Shaughnessy, *Rewriting Early Chinese Texts*, Albany, 2006, ou encore à Liu Guozhong, *Introduction to the Tsinghua Bamboo-Strip Manuscripts*, trad. Christopher J. Foster et William N. French, Leiden, 2016.

17. Actuellement, les plus importants corpus de manuscrits littéraires de cette époque sont, par ordre chronologique de parution, celui de Guodian (voir *Chu di chutu Zhanguo jiance heji [yi] — Guodian Chu mu zhushu* 楚地出土戰國簡冊合集[一] — 郭店楚墓竹書, éd. Chen Wei 陳偉 et Peng Hao 彭浩, Pékin, 2011), celui du musée de Shanghai (*Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu [yi-jiu]* 上海博物館藏戰國楚竹書[一~九], Shanghai, vol. 1 à 9, 2001-2012), et celui de l'université de Tsinghua, en cours de publication (*Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian [yi-shiyi]* 清華大學藏戰國竹簡[壹~拾壹], Shanghai, vol. 1 à 11, 2010-2021). D'autres ensembles découverts récemment, comme celui de l'université de l'Anhui, promettent de révéler de très riches contenus (voir Huang Dekuan 黃德寬, « Anhui daxue Zhanguo zhujian gaishu 安徽大學藏戰國竹簡概述 », dans *Wenwu* 文物, 9, 2017, p. 54-59).

avant notre ère¹⁸. Or – et c’est sans doute là que réside leur valeur tout à fait significative – la plupart de ces écrits n’a pas été retenue par la tradition¹⁹.

Un précieux corpus de manuscrits, publié entre 2001 et 2012, est conservé au musée de Shanghai. Avec un total de soixante-quatre documents au contenu riche et varié, il inclut plusieurs récits et dialogues dans lesquels Confucius est mis en scène en compagnie de ses disciples ou d’une figure politique de l’époque. L’un de ces manuscrits, le *Zigao*, objet de cet article, est composé de quinze lattes de bambou, malheureusement toutes endommagées, qui mesuraient à l’origine environ cinquante-cinq centimètres (fig. 1). La cinquième latte dans l’édition officielle du corpus porte sur son verso les deux caractères du nom d’un disciple de Confucius, *Zigao* 子羔²⁰, qui correspondent au titre du manuscrit (fig. 2). Dans toutes les reconstitutions actuelles, cette latte est placée en troisième position en partant de la fin, comme le veut l’usage général dans les manuscrits de l’époque²¹. Enfin, un signe de ponctuation suivi d’un espace vacant

18. Nous faisons référence à l’immense fonds littéraire édité au cours de la dynastie Han (206 av. n. è.-220 de n. è.), dont une partie a été transmise jusqu’à nos jours. Communément appelés « textes de la tradition », cet ensemble regroupe les Classiques confucéens, dont plusieurs chapitres remontent à la haute antiquité, les enseignements des penseurs pré-impériaux, des chants et de la poésie, mais aussi des traités militaires, des textes cosmologiques, hémérologiques et divinatoires, ainsi que des écrits techniques dont certains sont de nature médicale.

19. Il convient de préciser qu’une partie de ces corpus de manuscrits ne sont pas issus de fouilles archéologiques. Vendus sur des marchés aux antiquités, ils ont été acquis par des particuliers ou des institutions. Bien que des analyses paléographiques et des tests au carbone 14 aient permis de confirmer leur authenticité, celle-ci est parfois encore remise en cause par des spécialistes extérieurs à ce champ disciplinaire. Pour un résumé de la question, voir par exemple Guolong Lai et Q. Edward Wang, « Manuscript culture in early China: Editors’ introduction », dans *Chinese Studies in History*, t. 50, 2017, p. 167-171.

20. Ce disciple est peu présent dans les *Entretiens* (*Lunyu* 論語) de Confucius. Du reste, les deux passages qui le mentionnent suggèrent que le Maître ne l’estimait pas grandement. Dans un premier passage en effet, Confucius pointe les défauts de ces disciples et qualifie alors *Zigao* de « bête ». Dans un second passage, alors que son disciple Zilu lui annonce qu’il vient de nommer *Zigao* intendant, le Maître se contente de répondre « c’est jouer un mauvais tour à ce garçon », suggérant ainsi que ce dernier est inapte à honorer un tel poste (*Les Entretiens*, trad. Pierre Ryckmans, Paris, 2016, XI.18 et XI.25).

21. Dans la Chine ancienne, les manuscrits sur bambou étaient enroulés en commençant par le début du document, la face écrite tournée vers l’intérieur. Les

indique la fin du texte. Bien que la reconstitution du document ait posé quelques problèmes, les spécialistes sont désormais parvenus à un consensus pour la majeure partie du texte¹.

Le *Zigao* décrit une entrevue entre Confucius (551-479) et son disciple Zigao (521- ?), à propos de l'origine des ancêtres dynastiques et des souverains mythiques des temps anciens. En Chine, la description des premiers âges se situe à mi-chemin entre la mythologie et l'histoire. Après le règne de plusieurs empereurs légendaires, la première dynastie des Xia 夏 aurait gouverné le pays, suivie par les dynasties historiques des Shang 商 (env. 1600-1046 av. n. è.) et des Zhou 周 (1046-771)². Ces trois dynasties s'affilient chacune à un ancêtre fondateur³. Le manuscrit fait référence à cette mythologie : le récit évoque tout d'abord l'origine divine des ancêtres des trois dynasties, puis se poursuit avec la rencontre entre les souverains légendaires Yao 堯 et Shun 舜, tous deux d'ascendance humaine. Dans le texte, Confucius s'attarde sur ce dernier, dont la vertu aurait même surpassé celle des ancêtres divins. Toutefois, le Maître précise que la qualité de Shun n'aurait jamais été révélée sans la clairvoyance de Yao, qui discerna sa sagesse et lui légua le trône.

dernières lattes du texte se trouvaient donc dans la partie la plus externe du rouleau. Le titre était souvent écrit au verso d'une des dernières lattes du manuscrit, afin de pouvoir être immédiatement visible lorsque celui-ci était enroulé.

1. Nous suivons ici la reconstitution de Qiu Xigui (Qiu Xigui 裘錫圭, « "Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (er) Zigao" shiwen zhushi 〈上海博物館藏戰國楚竹書(二)·子羔〉釋文注釋 », dans *Qiu Xigui xueshu lunwenji - Jiandu boshu juan* 裘錫圭學術文集·簡牘帛書卷, Shanghai, 2012, p. 465-484), qui est celle généralement adoptée par les spécialistes. Qiu Xigui s'est notamment appuyé sur la reconstitution de Chen Jian 陳劍, « Shangbo jian "Zigao", "Cong zheng" pian de zhujian pinhe yu bianlian wenti xiaoyi 上博簡〈子羔〉、〈從政〉篇的竹簡拼合與編連問題小議 », dans *Wenwu* 文物, 2003, 5, p. 56-59, et sur l'étude de Li Xueqin 李學勤, « Chu Jian "Zigao" yanjiu 楚簡〈子羔〉研究 », dans *Shangboguan cang Zhanguo Chu zhushu yanjiu xubian* 上博館藏戰國楚竹書研究續編, éd. Zhu Yuanqing 朱淵清 et Liao Mingchun 廖名春, Shanghai, p. 12-17.
2. Des vestiges archéologiques confirment l'existence d'une structure étatique au début du second millénaire avant notre ère, mais aucun écrit n'y a été découvert, les premières inscriptions en langue chinoise remontant à la fin de la dynastie Shang. C'est pourquoi, jusqu'à présent, la question de l'historicité des Xia est débattue par les spécialistes.
3. À ce propos, voir Sarah Allan, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*, Albany, 2016 [2^e éd. revue et augmentée].

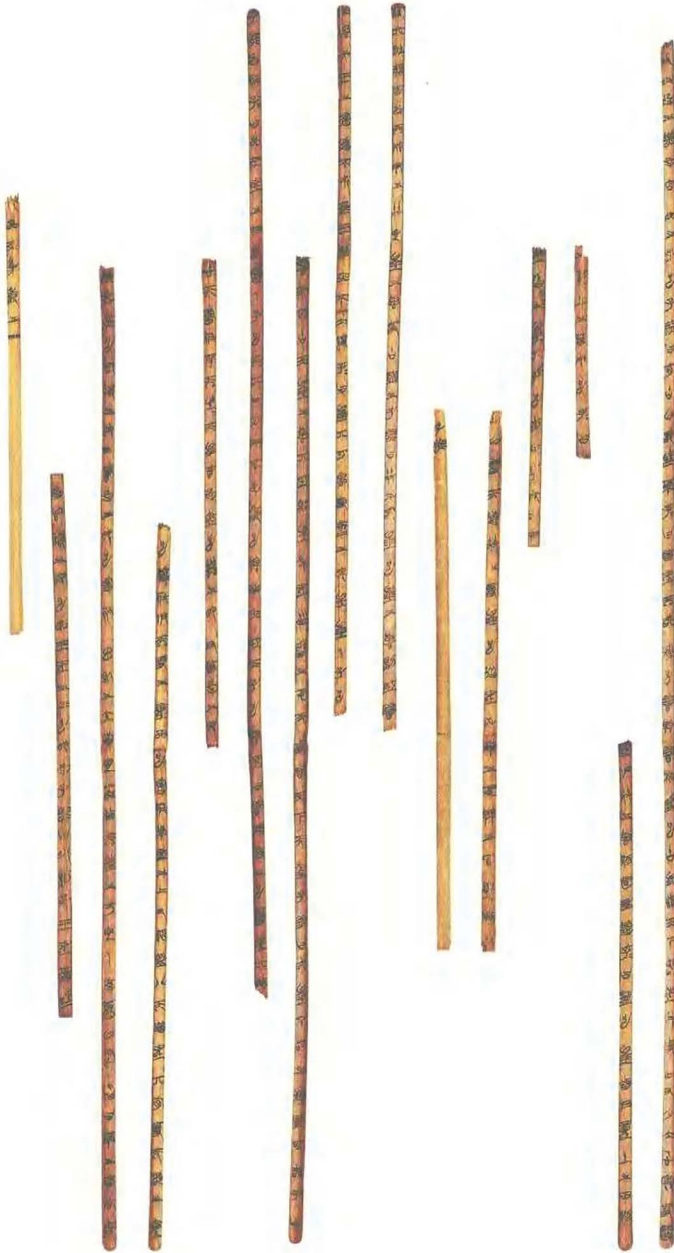


Fig. 1 | Les quinze lattes de bambou du manuscrit *Zigao*, reproduit dans *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (er)* 上海博物館藏戰國楚竹書(貳), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2002, p. 4.



Fig. 2 | Titre inscrit au dos de la cinquième latte du manuscrit *Zigao*, reproduit dans *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (er)* 上海博物館藏戰國楚竹書(貳), Ma Chengyuan 馬承源 (dir.), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2002, p. 38.

La structure générale et le contenu du texte suggèrent qu'il s'agit d'un dialogue fictif, probablement composé après la mort de Zigao ; les estimations des spécialistes oscillent entre la seconde moitié du v^e et le iv^e siècle⁴. Sur le plan du contenu, le *Zigao* se présente

4. D'après Qiu Xigui, le *Zigao* a été écrit aux alentours des v^e et iv^e siècles. Guo Yongbing, pour sa part, penche davantage pour le iv^e siècle, de même que Sarah Allan. Voir QiuXigui, «Xin chutu xian-Qin wenxian yu gushi chuanshuo 新出土先秦文獻與古史傳說», dans *Li Zhenhua jinian ji* 李珍華紀念集, éd. Lu Wei 盧偉, Pékin, 2003, p.233-249; réimpr. dans *Qiu Xigui xueshu lunwenji - gudai lishi, sixiang, minsu juan* 裘錫圭學術文集-古代歷史、思想、民俗卷, Shanghai, 2012, p. 254-270; Guo Yongbing 郭永秉, *Dixi xinyan: Chu di chutu Zhanguo wenxian zhong de chuanshuo shidai gu diwang xitong yanjiu* 帝系新研：楚地出土戰國文獻中的傳說時代古帝王系統研究, Pékin, 2008, p. 114; Sarah Allan, *Buried ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*, New York, 2015, p. 137.

comme un plaidoyer en faveur de l'abdication du trône au profit du sage⁵, dont le portrait correspond à celui du gentilhomme confucéen. Il s'agit de thèmes propres aux Royaumes combattants (476-221 av. n. è.), époque de division du monde chinois, durant laquelle l'établissement d'un gouvernement stable et viable constituait une question prégnante, mobilisant les efforts des penseurs, conseillers, stratèges et hommes d'action de tous horizons⁶.

La seconde partie du dialogue porte sur la légende de Yao et Shun. Elle permet de comprendre comment les auteurs du *Zigao* ont transposé leurs propres conceptions du pouvoir sur les personnages des temps mythiques. En l'occurrence, le manuscrit propose une vision de l'abdication qui n'a pas été retenue par la tradition établie au début de l'époque impériale, mais qui était néanmoins relativement répandue dans les milieux confucéens (*ru* 儒) du IV^e siècle avant notre ère.

II. L'idéal de l'abdication du trône

Après avoir écouté Confucius évoquer les naissances miraculeuses des ancêtres fondateurs des dynasties royales, Zigao l'interroge sur la généalogie du souverain légendaire Shun et sur son accession au pouvoir :

-
5. Yuri Pines a consacré un long article à cette question : Yuri Pines, « Disputers of abdication : Zhanguo egalitarianism and the sovereign's power », dans *T'oung pao*, t. 91, 2005, p. 243-300. En replaçant ces manuscrits dans leur contexte historique, le spécialiste tente de reconstruire l'évolution du thème de l'abdication au cours de la période des Royaumes combattants. D'après lui, même si cette doctrine a été élaborée pour répondre à des failles concrètes du système politique, elle n'a pas pu se généraliser en raison de contradictions théoriques irrésolues et d'un manque de propositions concrètes permettant son application. Pines intègre les manuscrits dans une perspective diachronique et examine les raisons du déclin de la théorie de l'abdication à la fin de la période pré-impériale. Pour notre part, nous envisageons ces écrits sous l'angle de la synchronie, afin d'éclairer la pluralité de la pensée à l'époque, ce qui nous amène en conséquence à interroger les critères de sélection appliqués lors de la constitution du corpus canonique au début de l'ère impériale.
 6. Pour un résumé de l'histoire de la période, voir Mark Lewis, « Warring States : political history », dans *Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, dir. Edward Shaughnessy et Michael Loewe, Cambridge, 1999, p. 587-650.

子羔曰：「何故以得爲帝？」孔子曰：「昔者而弗世也⁷·善與善相授也·故能治天下·平萬邦。[...] 堯見舜之德賢·故讓之。」

Zigao demanda : « Pour quelle raison (Shun) est-il parvenu à devenir empereur ? » Confucius répondit : « Autrefois, on ne transmettait pas [le trône] héréditairement, [les hommes] bons se le léguaient mutuellement. Ainsi étaient-ils aptes à diriger le monde et à pacifier la multitude des régions. [...] Yao discerna la vertu et la sagesse de Shun, c'est pourquoi il lui céda le trône »⁸.

L'abdication du trône en faveur des sages est un thème récurrent dans les manuscrits littéraires des Royaumes combattants⁹, à l'instar des textes de la tradition. Toutefois, on observe des divergences entre les récits issus des deux types de source. La majorité des manuscrits en rapport avec l'abdication de Yao en faveur de Shun relève du courant confucéen ; ils décrivent en détail l'attitude désintéressée du souverain. En revanche, dans les textes confucéens transmis, non seulement on ne trouve que peu de mentions de cet épisode, mais celles-ci sont en outre vagues et peu explicites.

De plus, lorsqu'on envisage le corpus de la tradition chinoise dans son ensemble, on remarque que la première référence à l'abdication de Yao apparaît dans le *Mozi* 墨子, ouvrage éponyme attribué à l'école du maître considéré comme le principal adversaire de Confucius. Cet aspect avait d'ailleurs conduit plusieurs érudits à considérer que la théorie de l'abdication avait été élaborée par Mozi (env. 470-391), en opposition aux confucéens, qui eux auraient été plus attachés

7. Chen Jian et Bai Yulan pensent qu'un caractère *shan* 禪 « abdiquer » a été omis par le copiste ; il faudrait lire : 昔者[禪]而弗世也 « Autrefois, on [abdiquait le trône] sans [le] transmettre héréditairement. » Ce caractère étant absent du *Zigao*, cela semble être une extrapolation. Cependant, il nous paraît bien probable qu'un verbe ait été omis avant la particule *er* 而 qui, lorsqu'elle est suivie d'un verbe – *shi* 世 est ici verbal –, est en général précédée d'un autre verbe. L'hypothèse des deux spécialistes précités n'est donc pas à exclure, voir Chen Jian, « Shangbo jian... » et Bai Yulan 白於藍, « Du Shangbo jian (er) zhaji 讀上博簡 (二) 筭記 », dans *Shangboguan...*, p. 12-17. La question ne peut être tranchée à ce stade mais, quoi qu'il en soit, le principe d'abdication est bien présent dans ce manuscrit.

8. Lattes 1 et 6 du manuscrit ; notre traduction.

9. Il en est ainsi dans le *Tang Yu zhi dao* 唐虞之道 (Guodian), dans le *Rongcheng shi* 容成氏 (Shanghai) ou encore dans le *Bao xun* 保訓 (Tsinghua). Pour une présentation de ces manuscrits, voir S. Allan, *Buried ideas...*, p. 79-133, et Yuri Pines, « Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the Newly Discovered Manuscripts », *Oriens Extremus*, 45, 2005, p. 165-169.

aux liens du sang et par conséquent à la transmission héréditaire du pouvoir¹⁰. Certes, à bien des égards, les conceptions moïstes et confucéennes étaient antinomiques ; plusieurs textes contemporains transmis par la tradition en témoignent. Mais, bien qu'un antagonisme semble avoir existé, celui-ci a probablement été amplifié dans les écrits ultérieurs. Voyons comment le *Mozi* aborde la légende de Yao et Shun :

故古者聖王唯能審以尚賢使 能為政 · 無異物雜 焉 · 天下皆得其利
。古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子，
與接天下之政，治天下之民。

Ainsi, seuls les sages rois des temps anciens étaient capables de s'appliquer à la promotion des sages et à l'emploi des hommes compétents pour l'exercice du gouvernement, sans y mêler d'autres considérations ; le monde entier en tirait bénéfice. Anciennement, Shun labourait sur le mont Li, façonnait des pots au bord des rives du fleuve Jaune et pêchait dans le lac Lei. Yao fit sa rencontre sur la rive nord du lac Fu, l'éleva au rang de fils du Ciel [puis] lui confia [la tâche de] gouverner le monde et de diriger la population¹¹.

Ce passage présente des similitudes avec celui du *Zigao*. Seulement, dans le *Mozi*, la sagesse et les compétences constituent les qualités essentielles de Shun, alors que le *Zigao* valorise sa vertu et sa sagesse. Ceci n'est guère étonnant, dans la mesure où pour Mozi les compétences (*neng* 能) sont le principal attribut du gentilhomme (*shi* 士). Malgré cette différence, le *Zigao* prouve que l'idéal de l'abdication incarné par Yao et Shun, loin d'être propre au courant moïste, était également partagé par les confucéens ou, plus précisément, par une frange des disciples se réclamant de Confucius.

La comparaison entre les différents écrits confucéens – transmis comme exhumés – révèle l'hétérogénéité de ce courant durant les Royaumes combattants. D'un côté, le *Zigao* loue les mérites de

10. Au début du xx^e siècle, Gu Jiegang émit l'hypothèse que la légende de l'abdication de Yao était une création moïste (Gu Jiegang 顧頡剛, « Shanrang chuanshuo qi yu Mojia kao 禪讓傳說起於墨家考 », dans Pian Yuqian 駢宇騫 (éd.), *Gu Jiegang gushi lunwenji* 顧頡剛古史論文集, Pékin, 1988, p. 295-369).

11. *Mozi* IX ; notre traduction (Wu Yujiang 吳毓江, *Mozi jiaozhu* 墨子校注, Pékin, 1993, p. 77). D'après Pines, ce passage est de composition tardive ; en d'autres termes, il aurait certainement été composé par des disciples de Mozi. Voir Y. Pines, « Disputers of abdication... », p. 248-252.

l'abdication sur le plan moral. De l'autre, les textes confucéens transmis font assez peu mention du legs du pouvoir de Yao à Shun. En l'occurrence, les *Entretiens* de Confucius n'y font référence qu'une seule fois :

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」

Yao dit : « Ô Shun, le Ciel a placé la couronne sur ta tête ; gouverne fidèlement le Milieu. Si l'Entre-quatre-mers venait à dépérir, la grâce céleste tarirait à jamais »¹².

On note immédiatement que ce n'est pas Yao qui prend l'initiative d'abdiquer en faveur de Shun : la décision relève du Ciel. La signification de l'acte n'est donc pas la même. Dans le *Zigao* et le *Mozi*, la sagesse du souverain le conduit à céder volontairement le pouvoir, alors que dans les *Entretiens*, c'est le Ciel qui désigne le sage capable de régner sur le trône. Parmi les autres écrits confucéens canoniques, l'ouvrage attribué à l'élève du petit-fils de Confucius, Mencius (372-289), et à ses disciples, offre une vision assez similaire à celle des *Entretiens*. L'abdication du trône y est soumise à la volonté du Ciel, laquelle se manifeste par l'approbation du peuple :

昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之。¹³

Autrefois, Yao recommanda Shun au Ciel, et le Ciel l'agréa ; il le fit connaître au peuple, et le peuple l'agréa¹⁴.

12. *Les Entretiens...*, XX.1. Il s'agit de la seule mention explicite de l'accession de Shun au trône, mais les spécialistes considèrent généralement que le chapitre où figure ce passage est un ajout tardif, voir Y. Pines, « Disputers of abdication... », p. 247-248. Notons par ailleurs que Ryckmans a traduit l'expression *lishu* 曆數 par « placer la couronne ». En effet, les commentaires traditionnels considèrent que le terme *lishu* – littéralement « calendrier » et « nombres » –, qui renvoie à l'origine au mouvement des astres et des corps célestes, évoque aussi la succession des souverains nommés par le Ciel.

13. D'après le commentateur Zhu Xi, le caractère *bao* 暴 « exposer au soleil » doit ici être compris dans le sens de *xian* 顯 « faire connaître, manifester ». L'usage d'un tel terme dans ce contexte surprend néanmoins.

14. *Mengzi zhengyi* XIX.5, Shen Wenzhuo 沈文倬, *Mengzi zhengyi* 孟子正義, Pékin, 1987, p. 644 ; trad. modifiée de Séraphin Couvreur, *Les quatre livres*, t. IV : *Œuvres de Meng Tzeu*, Paris, 1949.

Un peu plus loin, dans une citation attribuée à Confucius, l'abdication et la transmission héréditaires sont mises sur le même plan :

孔子曰：「唐虞禪·夏后、殷、周繼·其義一也。」

Confucius dit : « Yao et Shun ont abdicqué le trône ; les Xia, les Yin et les Zhou l'ont transmis [à leurs fils]. Le principe était le même »¹⁵.

Dans ce dernier passage, Mencius répond à son disciple Wan Zhang 萬章 qui lui fait part d'opinions connues par ouï-dire, au sujet du retrait de Yao et de la supériorité de ce mode de transmission du pouvoir. Pour Mencius, il n'est pas question de prééminence d'un système sur l'autre, mais d'une simple différence de modalité car en définitive, seul le Ciel, par l'intermédiaire du peuple, a le pouvoir de conférer le mandat. Inversement, le *Zigao* émet un jugement de valeur entre les deux pratiques, tandis que l'absence du Ciel dans ce manuscrit est par ailleurs très significative ; nous reviendrons sur cet aspect.

La comparaison entre le *Zigao* et le *Mencius* révèle ainsi deux conceptions du mode idéal de transmission du pouvoir. Le manuscrit étant à peu près contemporain du texte transmis, il est probable que Mencius combattait plus ou moins directement des idées véhiculées par les milieux auxquels appartenaient les auteurs du *Zigao*. Ces derniers promouvaient l'abdication du trône en fonction du mérite et se rapprochaient en cela des disciples de Mozi. Wan Zhang, quant à lui, semblait assez réceptif à cette théorie, comme l'indique la question posée à son maître Mencius¹⁶.

Afin de mieux comprendre les enjeux de ces débats philosophiques, il importe de les replacer dans le contexte politique de l'époque. En effet, la tradition rapporte que le roi Kuai du royaume de Yan 燕王噲 (?-314 av. n. è.), inspiré par le modèle du souverain Yao, abdiqua en faveur de son ministre Zizhi 子之 en l'an 316. Mais l'expérience fut désastreuse et entraîna une attaque conduite par le petit royaume voisin de Zhongshan, qui favorisa l'invasion de Yan par le puissant pays de Qi. Le texte du *Mencius* fait clairement allusion à ces événements et démontre que ce penseur non seulement condamnait le

15. *Mengzi zhengyi* XIX.6, Shen Wenzhuo, *Mengzi...*, p. 652 ; traduction modifiée de S. Couvreur, *Les quatre livres...*

16. Y. Pines, « Disputers of abdication... », p. 253.

gouvernement du roi de Yan, mais désapprouvait également le choix de ce dernier de céder le trône, d'autant plus à un homme qu'il jugeait inapte à diriger le pays¹⁷. Comme en témoignent les nombreuses allusions que l'on trouve sur les inscriptions des vases en bronze du royaume de Zhongshan¹⁸, cet événement malheureux marqua fortement les esprits de l'époque et explique sans doute pourquoi Mencius s'opposait avec tant de virulence à l'abdication. Le *Zigao*, pour sa part, relèverait d'un courant de pensée dont le roi de Yan partageait peut-être les thèses et qui aurait influencé sa décision d'abdiquer.

III. Le portrait du souverain légendaire Shun

Au même titre que l'argumentation en faveur de l'abdication, le portrait de Shun proposé par le *Zigao* se distingue de celui des textes transmis :

吾聞夫舜其幼也·敏以好詩[...]堯之取舜也·從諸草茅之中·與之言禮[...]。
 故夫舜之德其誠賢矣·擢諸畎畝之中而使君天下而稱。
 J'ai entendu dire que Shun, alors qu'il était enfant, était passionné de poésie [...]. Yao choisit Shun après l'avoir suivi dans la campagne et s'être entretenu avec lui à propos des rites. [...] Assurément, la vertu de Shun était celle du sage véritable. Il fut promu alors qu'il se trouvait dans les champs, puis fut nommé pour régner sur le monde¹⁹.

17. *Mengzi zhengyi* V.10-V.11, IX.8-IX.9, Shen Wenzhuo, *Mengzi...*, p.150-156 et p. 285-296.

18. Voir Wu Xiaolong, *Material Culture, Power, and Identity in Ancient China*, Cambridge, 2017, qui présente en appendice une traduction anglaise de ces inscriptions.

19. Lattes 4 et 5; notre traduction. Pour la graphie *shi* 詩, nous suivons l'interprétation de Guo Yongbing, « "Min yi hao shi" : shuo "Zigao" jian 4 de "min yi hao shi" "敏以好詩" : 說"子羔"簡4的"敏以好詩" », dans *Chutu wenxian yu guwenzi yanjiu (di yi ji)* 出土文獻與古文字研究 (第一輯), Shanghai, 2006, p.326-330. Du reste, on observe que les auteurs du manuscrit insistent sur le lieu de la rencontre entre Yao et Shun : « dans la campagne », « dans les champs ». Ces mentions servent probablement à souligner l'origine humble de Shun ; on pense à l'expression *cao mao xia shi* 草茅下士 « moi, petit lettré de campagne », employée comme figure de modestie dans les textes anciens.

Le thème de l'ascendance modeste de Shun est un motif dans la littérature ancienne. Les textes transmis décrivent sa bienveillance (*ren* 仁), sa loyauté (*xin* 信) et sa piété filiale (*xiao* 孝), qualités qui l'amènèrent à être choisi pour devenir ministre puis souverain. La description du manuscrit contraste avec ce tableau traditionnel, car Shun est ici versé dans la poésie (*shi* 詩) et les rites (*li* 禮). Dans la littérature transmise, aucun texte ne le caractérise ainsi, mais le *Rongcheng shi* 容成氏, autre manuscrit du corpus de Shanghai, fait sensiblement écho au *Zigao* :

堯[...]以三從舜於畎畝之中。.....舜於是乎始語堯天地人民之道。與之言政。說簡以行；與之言樂。說和以長；與之言禮。說故（溥、博）以不逆。堯乃悅。

Yao [...] suivit Shun dans les champs à trois reprises. [...] Alors Shun commença à s'entretenir avec Yao de la voie du ciel, de la terre et des hommes. Quand il discutait avec lui du gouvernement, il préconisait la simplicité dans l'action. Quand il discutait avec lui de la musique, il préconisait l'harmonie pour se maintenir. Quand il discutait avec lui des rites, il préconisait la largesse afin [d'éviter] les oppositions. Yao s'en réjouit²⁰.

Shun apparaît ici comme un expert en politique et un connaisseur des arts et des rites. Comme dans le *Zigao*, c'est un érudit polymathe. Ce portrait, singulier au regard des textes transmis, ne peut manquer de renvoyer à celui de Confucius lui-même, pour qui la poésie et la musique, les rites ainsi que la politique, autrefois apanages de l'aristocratie, constituaient autant de domaines dans lesquels l'homme de bien exerçait ses talents, quelle que soit son extraction. Pour le Maître, l'apprentissage de la poésie et des rites constituaient respectivement le point de départ et le point d'aboutissement de la voie poursuivie par le gentilhomme. La musique était aussi primordiale, tandis que par l'exercice de la politique, l'homme de bien se mettait au service de la communauté.

Dans les manuscrits, Shun personnifie donc l'idéal confucéen de l'homme de culture. Certes, dans les textes transmis, Confucius est souvent comparé à Shun, mais l'analogie est plus poussée dans les manuscrits : le souverain légendaire est docte dans toutes les disciplines chères au Maître. Mais si Shun fut reconnu par le souverain pour ses multiples

²⁰. Lattes 14 et 8 ; notre traduction.

qualités et talents, Confucius ne le fut pas. Dans ce sens, l'allusion contenue dans la dernière question de Zigao est tout à fait limpide :

子羔曰：「如舜在今之世·則何若？」孔子曰：「亦紀先王之由道·不逢明王·則亦不大仕。」

Zigao demanda : « Si Shun vivait à notre époque, qu'en serait-il ? »
Confucius répondit : « Si l'on s'en tient aux témoignages sur les principes suivis par les anciens rois, s'il n'avait pas rencontré un souverain éclairé, il n'aurait pas occupé de haute fonction »²¹.

En attribuant ces paroles à Confucius, les auteurs du manuscrit expliquent l'échec de leur maître sur le plan politique. Face à des rois dénués de perspicacité et faibles moralement, les sages ne trouvaient pas à s'employer. Ceci s'accorde entièrement avec les témoignages de la tradition, qui rapportent le long et laborieux périple de Confucius en quête d'un souverain prêt à établir un gouvernement par la vertu. En ce sens, le *Mencius* offre un parallèle avec le *Zigao* :

莫之為而為者·天也；莫之致而至者·命也。匹夫而有天下者·德必若舜禹·而又有天子薦之者·故仲尼不有天下。

Ce qui se fait sans qu'aucun homme n'intervienne, est l'œuvre du Ciel. Ce qui arrive sans que personne ne le provoque, ressortit au destin. Pour qu'un simple particulier obtienne le monde, il faut que sa vertu égale celle de Shun et de Yu. De plus, il faut que le fils du Ciel le recommande. C'est pour cette raison que Confucius n'a pas obtenu l'empire²².

Le *Zigao* et le *Mencius* émettent la même critique à l'égard des rois de leur temps. Cependant, on observe à nouveau la divergence entre les deux sources au sujet de la part incombant au Ciel : dans le manuscrit, la transmission du trône relève uniquement de l'action humaine, tandis que Mencius fait intervenir le Ciel et le destin. Le souverain propose, le Ciel dispose. Le *Mencius* donne la primauté à la volonté céleste, alors que le *Zigao* ne l'évoque nullement, soulignant au contraire la valeur de l'œuvre de culture propre à l'être humain, à travers le portrait de Shun calqué sur celui de Confucius. Cette approche est tout à fait originale, lorsque l'on considère que tous les

21. Lattes 8 et 7 ; notre traduction.

22. *Mengzi zhengyi* XIX.6, Shen Wenzhuo, *Mengzi...*, p.649 ; trad. modifiée de S. Couvreur, *Les quatre livres...*

penseurs confucéens connus par la tradition affirmaient la prévalence du Ciel²³. Or, le Ciel n'intervient ni dans le *Zigao*, ni dans les autres manuscrits qui font de l'abdication le modèle de gouvernement²⁴. Dans le *Zigao*, plutôt que l'omnipotence du Ciel, c'est la prééminence de l'homme accompli, y compris sur les êtres d'origine céleste, qui est soulignée :

孔子曰：「舜其可謂受命之民矣！舜·人子也·而三天子事之。」
Confucius dit : « On peut dire de Shun qu'il est un homme du commun qui a reçu le mandat ! Il était le fils d'un être humain, et pourtant les trois fils du Ciel se sont mis à son service »²⁵.

Dans ce propos prêté à Confucius, le contraste entre les expressions « fils du Ciel » (*tianzi* 天子) – qui ne fait qu'indirectement référence au Ciel – et « fils d'être humain » (*renzi* 人子) renforce la grandeur de l'homme parvenu à la sagesse. L'ascendance céleste, qui représente une sorte de manifestation par excellence de la loi de l'hérédité, confère une dignité moindre que le statut acquis par le mérite personnel. D'après le *Zigao*, Shun, par ses propres efforts, a pu recevoir le mandat de Yao et même s'élever à un rang supérieur aux « fils du Ciel ».

IV. Observations et conclusion

Les auteurs du *Zigao* soutiennent l'abdication du trône en faveur des sages et considèrent que cette opération se réalise sans l'intervention du Ciel. En outre, Shun représente pour eux l'archétype de l'homme de bien confucéen. Sur ces différents points, la pensée qui

23. Il en est de même dans le chapitre XIX (« Fei gong xia 非攻下 ») du *Mozi* qui attribue les changements dynastiques à la puissance céleste (voir Wu Yujiang 吳毓江, *Mozi jiaozhu* 墨子校注, Pékin, 1993, p. 220-221).

24. Toutefois, l'absence de référence au Ciel ne constitue nullement une caractéristique commune aux documents des Royaumes combattants. Plusieurs manuscrits, tels que le *Qiong da yi shi* 窮達以時 (Guodian), reflètent une conception du Ciel tout à fait analogue à celle des textes transmis.

25. Lattes 8, 7 et 14 ; notre traduction. Les « trois fils du Ciel » sont les ancêtres fondateurs des trois dynasties royales qui, d'après les textes transmis, ont été au service de Shun.

se dégage du manuscrit se distingue de celle des textes confucéens transmis, comme le *Mencius*, par exemple, qui lui est contemporain. Le *Zigao* offre donc un aperçu des idées portées par l'une des branches confucéennes des Royaumes combattants dont les conceptions n'ont pas été retenues par la tradition établie près de deux siècles après la composition du manuscrit. Comment expliquer cette situation ?

Pour ce qui est du principe de l'abdication, étant donné la récurrence de ce thème dans les manuscrits²⁶, l'hypothèse d'une disparition fortuite paraît peu envisageable. En revanche, on conçoit aisément que des écrits qui promouvaient la primauté de la transmission du pouvoir aux sages, aux dépens des liens du sang, semblaient peu adaptés au cadre de la structure impériale. À un moment où la cour cherchait à pérenniser le principe dynastique, tout questionnement autour des modalités de la transmission du pouvoir ne pouvait qu'être catégoriquement exclu²⁷. Aussi était-il sans doute inapproprié de conserver des écrits associés à ce courant et qui défendaient ouvertement la thèse de la renonciation au trône selon le seul facteur moral. Inversement, rattacher cette idée à l'école moïste – dont les enseignements n'avaient pas été choisis comme fondements de l'orthodoxie – n'était pas problématique. Dans le contexte impérial, non seulement l'abdication du trône ne représentait plus un idéal, mais le concept en lui-même relevait désormais de la subversion.

De même, l'adaptation du portrait de Shun dans les différents récits répond à des besoins variables selon les périodes. Alors que, dans le *Zigao*, Shun semble être une sorte de double de Confucius projeté dans un passé légendaire, un autre portrait du souverain a été privilégié à l'époque des Han (206 av. n. è.-220 de n. è.). Dans les textes de la tradition qui commença à s'établir durant cette dynastie,

26. Pour une liste des manuscrits en rapport avec l'abdication, voir la note n° 15.

27. Une anecdote rapportée par l'historien Sima Qian (145-86 av. n. è.) dans ses *Mémoires historiques* illustre bien cette réalité. Dans un débat tenu en présence de l'empereur Jingdi (r. 157-141), un érudit confucéen défend la possibilité de renverser un souverain immoral, face à un maître taoïste qui qualifie cet acte de réicide. Alors que la dispute aboutit aux circonstances de l'établissement de la dynastie en place, l'empereur coupe court à la discussion, manifestant ainsi l'interdiction d'interroger les fondements de la légitimité du pouvoir établi. Pour une traduction et un commentaire de cette anecdote, voir Marianne Bujard et Michèle Pirazzoli-t'Serstevens, *Les dynasties Qin et Han : histoire générale de la Chine (221 av. J.-C.-220 apr. J.-C.)*, Paris, 2017, p. 292-295.

Shun est avant tout un modèle de piété filiale et de loyauté, lesquelles constituaient justement des valeurs cardinales de la société d'alors. Il est donc probable que les lettrés Han aient favorisé la transmission de textes dans lesquels l'image du souverain légendaire correspondait au modèle qu'ils avaient érigé. De plus, du fait que l'expression « fils du Ciel » fut employée exclusivement pour désigner l'empereur à partir de l'époque impériale, des énoncés tels que celui du *Zigao*, qui opposent un « fils d'être humain » à un « fils du Ciel », ont certainement été scrupuleusement écartés, afin d'éviter toute confusion malencontreuse.

L'étude des manuscrits du iv^e siècle conduit naturellement à se pencher sur la question des critères appliqués dans le choix des textes lors de l'établissement du corpus canonique au début de l'ère impériale. Ces documents, mis au jour au gré des découvertes de tombes à manuscrits, relèvent d'une diffusion sélective des écrits. Ils soulèvent ainsi des problèmes d'intertextualité : dans quelle mesure reflètent-ils la pensée dominante au cours de la période des Royaumes combattants ? Leur dépôt dans des tombes et leur non-transmission à l'époque impériale représentent-ils des phénomènes aléatoires, ou sont-ils au contraire conditionnés par des facteurs sociaux, politiques et idéologiques ? L'exemple du *Zigao* apporte quelques premiers éléments susceptibles de nourrir une réflexion, bien que les conclusions tirées de ce cas particulier ne possèdent pas nécessairement une valeur générale. Néanmoins, au stade actuel de nos connaissances, nous pouvons postuler avec une certaine assurance que la découverte de ces documents exhumés est, à bien des égards, analogue à celle des manuscrits de la mer Morte, qui continuent jusqu'à présent d'éclairer l'histoire de la composition de la Bible et de l'interaction des courants de pensée dans le Proche-Orient ancien.

LAETITIA CHHIV

Doctorante de l'EPHE