

CHAPITRE IV. LE LIBÉRALISME DANS LA PENSÉE CHINOISE CLASSIQUE

Les chapitres précédents ont investigué la manière avec laquelle s'est construit dans le temps le modèle chinois, à l'aube des Lumières, et comment il a participé à former les notions de liberté, portées par les philosophes et les économistes. Toutefois, cette Chine libérale, qui donnait des leçons à l'Europe, n'était peut-être au fond qu'un mirage, que le discours des missionnaires jésuites, plein de superlatifs et surtout plein d'erreurs, avait adroitemment ou maladroitement transmis. Il est temps donc d'examiner si dans le corpus de la pensée chinoise elle-même, se trouvent assez de raisons pour croire raisonnablement à une portée libérale de son message.

L'honnêteté force à reconnaître qu'à première vue, si les manuels ne nous eussent pas inculqué l'origine purement occidentale des principes de la liberté, on eût plutôt voulu les chercher dans l'Asie. Les idées que se font partout les hommes primitifs, en effet, dépendent intimement de leur mode de culture, comme le rappelait André-Georges Haudricourt, en sa triple qualité de linguiste, de botaniste et d'ethnologue.¹ La domestication des animaux, plus grande en Occident qu'ailleurs, traîne avec elle des conceptions interventionnistes, l'animal y pouvant être et y étant effectivement dressé et dirigé. La culture des plantes, qui domine partout en Asie, étonne d'abord l'homme par l'inaction qu'elle impose : fondamentalement, avec les plantes, il faut attendre qu'elles poussent. Divers penseurs de la Chine ancienne, comme Han Fei Zi (韩非子) et Mencius (孟子 Mengzi), d'ailleurs assez opposés dans leur philosophie, proposent de cela une énonciation. « Il y avait à Song, lit-on chez ce dernier, un paysan qui s'attristait que ses pousses ne croissent pas plus vite et il les tira par en haut. Il revint chez lui épuisé et dit aux gens de sa maisonnée : "Je suis fourbu, car j'ai aidé les pousses de céréales à croître." Son fils s'empressa d'aller vérifier et voilà que toutes les pousses de céréales s'étaient flétries. »² Le mode de culture dominant en Chine, ainsi, inculquait déjà, d'une certaine façon, ce laissez-faire ou non-agir (无为 wu-wei) qui est au cœur de sa philosophie politique et dont la France lui est, on l'a vu, au moins un peu redevable.

Rétrospectivement, nous sommes tous si certains des origines occidentales du libéralisme que pleins d'ardeur nous y cherchons honnêtement les traces les plus lointaines, et parfois celles-ci se rencontrent.

¹ André G. Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, II, 1 (janvier-avril 1962), p. 40-50.

² 《孟子》: Mengzi, II, 121 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 321.

Mais au milieu de quelle confusion ! Au milieu de quels rêves bizarres, ou de quelles conceptions totalisantes de la société ! Si Confucius fut parfois nommé le Socrate de la Chine, une grande différence se découvre pourtant dans le détail de leurs recommandations politiques. Car loin d'avoir développé l'idée d'un roi non-agissant, « les socratiques, rappelait en son temps A. Souchon, ont été vraiment des ancêtres du socialisme ou tout au moins d'énergique étatisme, parce qu'ils ont professé la rénovation de l'homme par celle de l'État, et qu'ils ont, comme tant de successeurs, paru croire à la possibilité de l'absolue justice décrétée par le législateur. »¹

Les philosophes chinois de l'Antiquité eux-mêmes ont certainement leurs errements, et parmi les « cent écoles » (诸子百家) — c'est-à-dire parmi les innombrables écoles de pensée, car « cent » donne traditionnellement en chinois l'idée de l'extrême multitude — il se rencontre des prophètes assez mal inspirés.

Toutefois Confucius est d'un autre genre, non qu'il faille se le représenter premièrement comme un libéral, ou faire figurer sa tablette au panthéon du libéralisme, mais parce qu'il apporta une impulsion décisive et estimait d'ailleurs plus la liberté qu'on ne se le représente.

Confucius est tenu pour un grand moraliste, et pourtant la pensée qui se présente comme sienne dans les *Entretiens* (论语 Lunyu) est avant tout politique. « Si la philosophie chinoise, notent Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, est globalement une philosophie politique, et même économique, le confucianisme ambitionne, dès son origine, d'agir pour gouverner au mieux l'État et rétablir le 'bon ordre'. »² Et dans sa traduction, Anne Cheng écrit similairement que « l'enseignement de Confucius est par nature 'engagé', centré sur un idéal pratique, on peut même préciser : exclusivement politique ; il suffit pour s'en convaincre de constater le nombre de paragraphes consacrés à l'art de gouverner. »³

Chez Confucius, la quête de l'amélioration morale de soi-même est en effet déjà un acte politique : et ceci parce que la politique commence par l'individu. « Pratiquer le ren [仁] [la vertu d'humanité], c'est commencer par soi-même : vouloir établir les autres autant qu'on veut s'établir soi-même, et souhaiter leur réussite autant qu'on souhaite la sienne propre. Puise en toi l'idée de ce que tu peux faire pour les autres — voilà qui te mettra sur la voie du ren [仁] ! »⁴ Cette amélioration de soi-même est une voie présentée comme ouverte, et l'action libre de l'individu doit décider seul de son mérite comme

¹ Auguste Souchon, *Les théories économiques dans la Grèce antique*, 1898, pp. 45-46.

² Préface de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. xvii.

³ Anne Cheng, préface aux *Entretiens* de Confucius, Points Sagesse, 2014, p. 19.

⁴ 孔子, 《论语》: Kongzi, Lunyu, VI, 28 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 60.

homme. Aussi la pensée de Confucius est-elle souvent présentée comme une morale strictement individuelle et une éthique de la responsabilité. « Nul système de pensée ne valorise autant la libre volonté que le confucianisme, disent des commentateurs ; c'est à ce titre qu'il est synonyme d'une responsabilisation neuve du sujet qui n'est plus considéré comme un simple objet du destin forgé par le Ciel — tout en reconnaissant la part de destinée que ce dernier lui impose. Ces hommes qui aspirent, par choix, à cette perfection sont des « hommes de bien » (*junzi*) [君子], héritiers des sages idéalisés des temps anciens ; ils se distinguent ainsi de ceux qui se contentent de leurs seules compétences innées. »¹

Dans l'optique confucéenne, pour chaque individu le perfectionnement de soi-même a valeur politique, fournissant la clé du perfectionnement de sa famille, puis de son pays. « Le monde trouve son fondement dans le pays, lit-on dans le *Mengzi* ; le pays trouve son fondement dans la famille ; la famille trouve son fondement dans l'individu. »² Aussi, tout repose dans ce système sur l'individu, et cette notion est partagée par des penseurs appartenant à d'autres courants. « Si tu n'es pas en état de gouverner ton corps comment peux-tu gouverner un royaume, demande Mozi ? Commence par te gouverner toi-même. »³ Et similairement le *Wenzi* proclame : « La sagesse consiste non pas à régenter les autres, mais à se régler soi-même. »⁴

Se gouverner soi-même permet en effet de s'offrir en modèle au monde et de gouverner les autres par la puissance de l'exemple. « Choisissez vous-même le bien et le peuple sera meilleur, clame Confucius. La vertu de l'homme de bien est puissante comme le vent, celle de l'homme de peu comme l'herbe qui, sous le vent, plie et se couche. »⁵ L'exemple donné par le sage est contagieux de sa nature, et *Mengzi* rapporte sur ce point un adage du maître, indiquant que « la vertu se propage plus rapidement qu'une ordonnance transmise par la poste »⁶, ce qui en donne en effet une grande idée, car la transmission des ordonnances impériales employait les services les plus rapides, et était connue pour ses records de vitesse — dans son étude pour l'époque Qing, Sylvie Pasquet parle de 400 à 600 li par jour pour les dépêches urgentes (马上飞递 *mashang feidi*), ce qui fait près de 300

¹ Préface de C. Le Blanc et R. Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. xii-xiii.

² 《孟子》 : *Mengzi*, IV, A-5 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 399.

³ Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral, les maîtres Mo-Tsé [Mozi] et Yang-Tchou [Yangzhu]*, 1989, p. 188.

⁴ 《文子》 : *Wenzi*, 4 a — *Écrits de Maître Wen*, Les Belles Lettres, 2012, p. 4.

⁵ 孔子, 《论语》 : *Kongzi*, Lunyu, XII, 19 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 99-100.

⁶ 《孟子》 : *Mengzi*, II, A-1, 109 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 317.

kilomètres à la journée, et tout indique que l'ordre de grandeur devait se retrouver aux plus anciennes époques.¹

Ce pouvoir de l'exemple est conçu comme primordial et présenté comme le seul fondement réel du pouvoir politique. Aussi est-il dit dans les *Entretiens* : « Le souverain incarne-t-il la rectitude ? Nul n'est besoin de ses ordres pour que tout aille bien. Ne l'incarne-t-il pas ? Il multiplierait les ordres qu'il ne serait point obéi. »² Pour obtenir l'obéissance des sujets, soutient similairement Mengzi, la pratique de la vertu est plus efficace que la force. « Si l'on soumet les gens par la force, ils ne se soumettent pas dans leur cœur, mais parce qu'il leur est impossible de résister. Si l'on soumet les gens par la vertu, ils sont heureux dans leur cœur et se soumettent sincèrement. »³ Et par conséquent ce penseur soutient qu'un roi ne gouverne qu'en s'établissant comme un modèle. « Si le souverain est imprégné d'humanité, tous le seront ; si le souverain est juste, tous le seront. »⁴

Ce sera la disposition d'esprit de toute la Chine confucéenne, et à la vérité elle prendra parfois des formes aberrantes, à l'image de ces sécheresses ou de ces incidents climatiques, qu'on imputait à l'absence de commerce charnel par l'Empereur, qui dérégulait par son mauvais exemple l'harmonie cosmique du yin et du yang.⁵ Mais dans les affaires plus sérieuses aussi, le modèle personnel de l'homme de bien et *a fortiori* de l'empereur, était attendu pour réguler le monde. « Tant que les principes fondamentaux ne seront pas remis en ordre au sommet, les mœurs continueront à se corrompre à la base » écrit le grand néo-confucianiste Zhu Xi (朱熹) dans son mémoire de 1188 sur la situation de l'empire.⁶

Pour Confucius, il est vrai, l'inspiration donnée par le modèle doit s'accompagner d'une forme de contrôle social. Dans cette optique, cependant, il privilégiait les rites, et non la loi, et cette différence est majeure. « Confucius préconise le rite plutôt que la loi pour réguler l'ordre social. Car le rite s'enracine dans les dispositions affectives et culturelles de ceux qui y participent et favorise un acquiescement fort à l'obligation morale. On participe à un rite, on obéit à une loi. »⁷

¹ Sylvie Pasquet, *L'évolution du système postal. La province chinoise du Yunnan à l'époque Qing*, 1986, p. 170.

² 孔子,《论语》: Kongzi, Lunyu, XIII, 6 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 104.

³ 《孟子》: Mengzi, II, A-3, 131 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 325.

⁴ *Ibid.*, IV, B-5 ; p. 412.

⁵ Robin R. Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, 2012, p. 95.

⁶ 朱熹,《戊申封事》: Zhu Xi, Wu-shen fengshi — *Mémoire sur la situation de l'empire*, 2008, p. 115.

⁷ Notice de C. Le Blanc et R. Mathieu en ouverture du 2^e chapitre des *Entretiens de Confucius* ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 41.

Pour les auteurs d'autres courants, gouverner par la vertu doit suffire : pour le reste, l'action délibérée et interventionniste sur le monde est à proscrire. « Le ciel se contente d'être haut, la terre d'être épaisse, soutient le *Wenzi*, le soleil et la lune de briller, les étoiles de dispenser leur éclat, le yin et le yang de s'unir ; ils ne font rien d'autre que de suivre leur juste voie, et tous les êtres font de même. Le yin et le yang, les quatre saisons ne s'emploient pas à favoriser la naissance des êtres, pas plus que la pluie et la rosée ne tombent pour contribuer à leur croissance ; Ciel et Terre entrent en contact, yin et yang s'accouplent, les dix mille êtres sont produits. »¹ Et entrant plus directement dans notre sujet, ce même ouvrage affirme alors : « Lorsque le Saint est au pouvoir, il se contente d'abriter le Tao en son sein, pour que ses bienfaits se répandent sur tous les peuples de l'univers sans qu'il lui soit besoin de s'exprimer. Ah, qu'il est profus, qu'il est grand, l'enseignement sans parole ! »²

Je reviendrais sur la valeur et la signification de ce non-agir, que je ne peux traiter que séparément, c'est-à-dire avec l'attention qu'il mérite. Je ne veux toutefois pas quitter Confucius sans rappeler son ouverture, assez digne de remarque pour un philosophe de l'Antiquité, pour l'enrichissement matériel. Les *Entretiens* rapportent sur ce thème le dialogue suivant : « Le Maître se rend à Wei, conduit en char par Ran Qiu. Il s'étonne de la densité de la population. Ran Qiu lui demande : "Ils sont déjà en grand nombre, que peut-on faire de plus pour eux ?" — Le Maître : "Leur donner la prospérité." — Ran Qiu : "Et s'ils étaient à la fois nombreux et prospères, que pourrait-on encore pour eux ?" — Le Maître : "Les éduquer." »³ Ce passage propose assurément une étonnante classification des priorités, mais Confucius, qui ailleurs vilipende la recherche du profit comme peu digne d'occuper le sage, ne la poursuit pas d'interdictions formelles ou d'anathèmes, et il s'établit sur ces sujets dans une position qu'on peut qualifier d'intermédiaire. « L'attitude des confucianistes vis-à-vis du profit est ambiguë, disent les deux commentateurs déjà cités : la défense des intérêts est admissible, la quête du seul profit est le fait des hommes de peu. »⁴ Mais encore une fois, aucune honte n'est associée à l'argent et Confucius lui-même, qui disait de son enseignement, qu'il est « destiné à tous, sans distinctions »⁵, indiquait aussi qu'il se faisait payer pour le prodiguer, et qu'il s'agissait d'une condition nécessaire : « À quiconque m'apporte ne serait-ce qu'un paquet de

¹ 《文子》: *Wenzi*, I, 1 a — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 16.

² *Ibid.*, II, 3 a ; p. 19.

³ 孔子, 《论语》: *Kongzi, Lunyu*, XIII, 9 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 105.

⁴ Préface de C. Le Blanc et R. Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. XVII.

⁵ 孔子, 《论语》: *Kongzi, Lunyu*, XV, 38 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 127.

viande séchée, jamais je n'ai refusé mon enseignement. »¹ Sur ce fondement, certains historiens voient dans le cercle qu'il animait « la première école privée du monde ». ²

Le confucianisme, qui est un humanisme, ne devait pas faire un éloge inconditionnel du profit matériel ; au chapitre des priorités, les auteurs soulignaient la vertu, et, en matière politique, ils insistaient sur la primauté du peuple. « Le peuple est ce qu'il y a de plus précieux, les autels des dieux du Sol et des Moissons viennent en deuxième et le souverain en dernier » affirme Mengzi.³ Or cette disposition d'esprit les emmena sur des chemins précis, comme à formuler cette recommandation, qu'il est juste de renverser un roi tyrannique. Déjà Confucius, à l'évocation d'un ministre qui, après avoir reçu ses enseignements, avait failli à réformer les mœurs et avait doublé les impôts sur le grain, répondait : « Il n'est plus mon disciple. Mes petits enfants, battez le tambour, attaquez-le, c'est dans l'ordre. »⁴ Pour Mengzi également, si un roi se rend indigne, il n'est pas illégitime de le destituer et de le tuer. « Le roi Xuan de Qi demanda : "Est-ce vrai que Tang bannit Jie et le roi Wu attaqua le tyran Zhou ?" Mengzi lui répondit : "Les annales le rapportent." Le roi demanda : "Est-il admissible qu'un sujet assassine son souverain ?" Mengzi répondit : "Un voleur d'humanité s'appelle brigand, un voleur de justice s'appelle scélérat. Un brigand et un scélérat ne sont que des particuliers. J'ai entendu dire qu'on avait châtié le particulier Zhou, mais je n'ai jamais entendu dire qu'on avait assassiné un souverain." »⁵ Quand un tel souverain meurt, continue Mengzi, ses ministres mêmes ne doivent ni le pleurer ni en porter le deuil. « Comment un ministre pourrait-il porter le deuil d'un brigand et d'un ennemi ? » demande-t-il ?⁶ Plus généralement, d'ailleurs, cet auteur soutient que l'homme indigne de sa charge doit la quitter ou s'en voir dessaisi : « J'ai entendu dire que si l'on occupe une charge et qu'on ne réussit pas à en remplir les exigences, on se retire ; si l'on doit faire des remontrances et qu'on ne réussit pas à les faire appliquer, on se retire. »⁷ L'écartement des souverains tyranniques n'en est qu'une suite logique.

Ce message était toutefois si révolutionnaire et libéral, qu'il fut un temps où on ne le toléra plus pour les examens. À la fin du XIV^e siècle, Liu Sanwu (劉三吾) s'occupa de préparer une version expurgée

¹ 孔子, 《论语》: Kongzi, Lunyu, VII-7 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 90.

² Cyrille Javary, *Les Trois Sages Chinoises*, 2010, p. 101.

³ 《孟子》: Mengzi, VII, B-14 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 528.

⁴ 孔子, 《论语》: Kongzi, Lunyu, XI, 17 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 129.

⁵ 《孟子》: Mengzi, I, B-8 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 300-301.

⁶ *Ibid.*, IV, B-3, 323 ; p. 411.

⁷ *Ibid.*, II, B-5, 159 ; p. 336-337.

du *Mengzi* (孟子節文 *Mengzi jiewen*), qui fut ensuite mis en usage. Dès le début du siècle suivant, cependant, le fondateur de la nouvelle dynastie, Zhu Di, qui avait renversé le trône par un coup d'État, voyant plutôt d'un bon œil les propos de *Mengzi*, qui le légitimaient presque, décida de revenir au texte original. Cependant ses successeurs eurent soin de ne jamais laisser ce passage être proposé comme sujet aux examens, et on ne le maintenait que comme un morceau d'histoire, qui ne s'appliquait qu'à la période troublée des Royaumes combattants (战国时代 *zhanguo shidai*).¹

Avec leur insistance sur le peuple et leur théorie du roi non-agissant, il n'est guère surprenant que les Confucéens aient été peu sensibles aux sirènes guerrières, visant l'expansion territoriale ou la domination. « Un territoire de cent lis de côté suffit à un roi pour régner, clame *Mengzi*. Si le roi, dans sa sollicitude pour le peuple, instaure un gouvernement imprégné d'humanité, réduit les châtiments et les peines tout en allégeant les taxes et les impôts, fait labouurer en profondeur et sarcler avec soin, alors les gens dans la force de l'âge auront le loisir de cultiver la piété filiale et l'amour fraternel, la loyauté et la fidélité et seront ainsi capables de servir, au sein de leur famille, leur père et leurs frères aînés et, en public, leurs aînés et leurs supérieurs. »² Et Mozi, un disciple émancipé, propose même dans un passage une critique de l'hypocrisie morale du monde, dont on doit reconnaître la force, et que je crois utile de citer dans sa longueur :

« Aujourd'hui si un homme entre dans le jardin d'autrui et y vole des pêches et des prunes la foule le blâme et les autorités le punissent. Pourquoi ? — Parce qu'il a causé du tort à son prochain. — Celui qui vole un chien, un porc, des poules, pèche plus gravement encore contre la justice que le voleur de fruits. Pourquoi ? — Parce qu'il porte, à autrui, un préjudice plus considérable. Son insociabilité est plus prononcée et son délit plus important. — Pour la même raison, l'insociabilité de celui qui vole un cheval ou un bœuf est plus accentuée que celle du voleur de chiens. Pour la même raison, plus grande encore est l'insociabilité de celui qui tue un innocent, qui vole ses vêtements et ses armes. Tous ces voleurs sont unanimement blâmés. Aujourd'hui, cependant, lorsqu'on attaque un royaume, nul ne blâme cet acte. On le loue en proclamant qu'il est dans la nature humaine. Quand on tue un homme la foule dit : c'est un crime qui mérite une mort. Selon cette appréciation, celui qui tue dix hommes commet dix crimes et en court dix fois la peine de mort. De même celui qui tue mille hommes ... Mais ceux qui commettent le plus grand des crimes

¹ Benjamin A. Elman, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, 2013, p. 40.

² 《孟子》: *Mengzi*, I, A-5, 40 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 281.

contre la justice en attaquant des royaumes, au lieu de les blâmer on les loue, tenant leur acte pour juste. On écrit de semblables maximes pour les léguer à la postérité. Pourquoi écrit-on cela ? Voici un homme qui, voyant peu de noir le déclare noir, puis, voyant beaucoup de noir le déclare blanc. On dit que cet homme ne sait pas distinguer le noir du blanc. Aujourd’hui, cependant, lorsqu’un petit délit est commis on sait le blâmer, mais lorsqu’un grand méfait est commis, lorsqu’on attaque une nation, on ne sait point blâmer cet acte et, bien au contraire, on le glorifie. Cela s’appelle-t-il savoir distinguer la justice de l’iniquité ? Nous savons donc que les hommes discernent mal ce qui est juste de ce qui est inique. »¹

À la vérité, de même que la théorie du non-agir se retrouve dans toute la philosophie chinoise, les vertus de la paix et les méfaits parallèles de la guerre étaient mis en valeur par les auteurs de tous les courants. Le *Wenzi* fait écho au *Laozi*² lorsqu’il soutient que « la disette succède toujours aux combats. Les armes sont des objets funestes ; elles ne font pas partie de l’arsenal du sage »³, et quand il dit, en conclusion : « Il n’y a que ronces là où bivouaquent les armes ; aussi doit-on pleurer ses victoires et les célébrer par des rites funèbres. »⁴

À l’évidence, même en écartant pour l’instant la notion de non-agir ou de laissez-faire (无为 *wu-wei*), qu’elle porte de manière éclatante, la tradition confucianiste ne peut être qualifiée de pauvre du point de vue des intuitions libérales. C’est pourtant surtout dans le taoïsme qu’un occidental s’attend surtout à trouver du libéralisme.

Là encore, à vrai dire, nous sommes face à une philosophie aux recommandations morales, mais qui est avant tout une politique. « Le taoïsme n’est pas simplement une philosophie chinoise un peu particulière ou une mystique iconoclaste, il développe aussi des idées très précises sur l’organisation politique de la société. »⁵ Le *Laozi*, dit similairement un éminent sinologue, « est d’abord et avant tout un traité politique à destination d’un homme de pouvoir d’ores et déjà installé. »⁶ Or quelle conception toute négative le *Laozi* présente de la politique, le lecteur en est déjà sans doute conscient, ayant certainement déjà lu quelque part certaines lignes célèbres, comme cette observation que « plus se multiplient les lois et les ordonnances, plus

¹ 《墨子》: Mozi, V, XVII ; *Oeuvres choisies*, Desclée de Brouwer, 2008, p. 127-128 ; Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois, etc.*, 1989, p. 127-129.

² 《老子》: Laozi, 30 — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 33.

³ 《文子》: Wenzi, VII, 19 c — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 115.

⁴ *Ibid.*, X, 11 f ; p. 161.

⁵ Erik Sablé, *Sagesse libertaire taoïste. Introduction à la sainte paresse*, 2005, p. 9.

⁶ Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 38.

foisonnent les voleurs et les bandits ». (法令越森严, 盗贼越多)¹ Je ne m'étendrais pas, car ces passages sont connus et cités partout.

Zhuangzi (莊子), aussi connu en France sous le nom de Tchouangtseu, ne m'occupera pas très longtemps non plus, car sa forte coloration libérale est pareillement très connue. Dans la galaxie taoïste, il est certainement celui qui a poussé les tendances anarchistes, individualistes, et subjectivistes le plus loin. « On doit laisser le monde à lui-même et être tolérant à son égard et non le gouverner, écrit-il dans un passage assez fameux. On doit le laisser à lui-même afin que les hommes ne s'écartent pas de leur nature innée. On doit être tolérant afin qu'ils n'altèrent pas leur vertu propre. Si chacun ne s'écarte pas de sa nature et conserve intact sa vertu, est-il besoin d'un gouvernement ? »² Je rappellerai cependant, pour préciser l'aspect subjectiviste que j'évoquais, un dialogue tenu avec son ami, le philosophe Huizi : « Un jour qu'ils se promenaient le long d'une rivière, apercevant des poissons s'ébattant dans l'eau, Zhuangzi dit à son ami : "Comme ils ont l'air heureux !" Huizi aurait alors répliqué : "Comment pouvez-vous savoir si ces poissons sont heureux ou non, puisque vous n'êtes pas poisson ?" Zhuangzi sourit et lui répondit : "Mon ami, comment pouvez-vous savoir ce que je sais ou ce que je ne sais pas des poissons, puisque vous n'êtes pas moi ?" »³ Et cela simplement pour montrer que cette attention prêtée au savoir individuel comme source des jugements de valeur, figurait déjà, elle aussi, dans le corpus de la philosophie chinoise antique. À l'occasion, elle était employée pour comprendre les phénomènes économiques.⁴

Si j'avais plus de place, et des ambitions plus larges, je marquerai aussi comment le courant des légistes, auquel je viens de faire une référence discrète, en citant Han Fei Zi, contient en creux une rationalisation de la société que le libéralisme occidental subséquent n'a pas désavoué. Et du bouddhisme même, qui par ses origines asiatiques et son statut de religion inspire peu de sympathie aux libéraux de notre Occident, il pourrait être dit qu'il accompagna, dans sa croissance, le renforcement des préceptes confucéens sur la responsabilité individuelle, car en cas de manquement, rappelle Cyrille Javary, « les fautes commises devenaient plus lourdes dans la mesure où il allait falloir en subir les conséquences durant plusieurs réincarnations. »⁵ Cela serait à mettre en relation avec le pardon systématique et la promesse de l'au-delà dans le christianisme, mais c'est un terrain sur lequel je préfère ne pas pénétrer. Et ai-je besoin de rappeler que le

¹ 《老子》: Laozi, 57 — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 60.

² 《庄子》: Zhuangzi, XI — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, 1980, p. 155.

³ *Ibid.*, XVII ; p. 212.

⁴ 《韩非子》: Han Fei Zi — Han Fei zi, *Le Tao du Prince*, 1999, p. 514.

⁵ Cyrille Javary, *Les Trois Sages Chinoises*, 2010, p. 175.

bouddhisme n'a pas de dogme, d'orthodoxie, d'Église ou *a fortiori* d'inquisition ?

Le non-agir ou laissez-faire (无为 wu-wei)

La notion de non-agir ou de laissez-faire, développée à travers les courants dans le terme de *wu-wei* (无为), est une image littéraire extrêmement employée dans tout le corpus de la philosophie classique chinoise. Quoique son sens soit souvent métaphorique, et qu'il véhicule parfois des recommandations qui relèvent davantage de la morale, sa signification première est purement politique. C'est le cas en particulier dans le *Laozi*, court texte, à l'écriture poétique, où l'expression elle-même se trouve employée à douze reprises — ce qui ne peut être tenu pour peu, par des libéraux qui acceptent habituellement de considérer le concept de main invisible comme central dans la *Richesse des Nations* d'Adam Smith, où il n'apparaît qu'une seule fois dans près d'un millier de pages : et au surplus on rencontre dans le *Laozi* des notions proches ou équivalentes, qui y font écho et en renforcent la puissance, notamment la non-intervention (无事 *wu-shi*). Reste à examiner ces emplois. Dans une étude sur le taoïsme, H. G. Creel indique que le *wu-wei* est traité comme une technique de gouvernement dans la moitié des occurrences contenues dans le *Laozi*.¹ Chen Guying, qui ne s'en satisfait pas, fait valoir plutôt qu'« à part l'emploi qui en est fait dans le chapitre 37, pour caractériser le tao, toutes les autres occurrences concernent la gestion politique des affaires humaines »² et Roger T. Ames dit de même qu' « en mettant de côté le chapitre 37, les passages du *Laozi* où le *wu-wei* est traité sont, soit spécifiquement d'ordre politique, soit des appréciations générales qui peuvent recevoir une application politique. »³

L'expression, on l'a vu, se rencontre aussi chez Confucius, dans un passage cité dès le premier chapitre. Or dans le *Lunyu* également, son emploi direct est renforcé par de multiples propositions semblables ou similaires, comme celle-ci : « Celui qui fonde son gouvernement sur la vertu est comparable à l'étoile Polaire : elle occupe simplement son lieu propre et l'ensemble des astres lui rend hommage. »⁴ Aussi Roger T. Ames note-t-il que « quoiqu'on ne relève qu'un seul emploi direct du terme de *wu-wei* dans les *Entretiens*,

¹ Herrlee G. Creel, *What Is Taoism?*, 1970, p. 55

² 陳鼓應,《老子今註今譯及評介》(Traduction et annotation du *Laozi* par Chen Guying), Taiwan Commercial Press, 1972, p. 28.

³ Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 217.

⁴ 孔子,《论语》: Kongzi, Lunyu, II-1 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 43.

l'étude de la théorie politique mise en avant dans ce texte nous amène à conclure que le wu-wei est une juste représentation de la description du souverain confucéen idéal : un souverain qui règne mais ne gouverne pas. »¹

La même idée se retrouve, au surplus, dans toute la littérature confucéenne postérieure. Mengzi affirme que « lorsque les gens discourent sur la nature des choses, ils cherchent d'abord à intervenir dans son cours. Or leur intervention est motivée par l'avantage et l'intérêt propres. Ce qu'il y a de détestable dans cette forme de sagesse, c'est qu'elle violente souvent la nature. À l'opposé, la sagesse de Yu en canalisant les eaux fut sans défaut. Car en les canalisant, il les dirigea sans intervenir dans leur flux. Si le sage savait agir sans intervenir dans le flux des choses, sa sagesse serait également très grande. »² « Ne rien faire et que les choses s'accomplissent, ne rien demander et que les choses viennent, tel est ce que j'appellerai le mode d'activité du ciel » dit encore Kunzi (荀子).³

Et pourtant, c'est surtout en dehors du courant confucianiste que l'idée du wu-wei fut surtout le plus employée et le plus revendiquée. Cette notion représente même le thème central de plusieurs ouvrages d'influence taoïste et légiste, comme le *Wenzi* ou le *Huainanzi* (淮南子). Dans ce dernier ouvrage, à la question « Comment gouvernez-vous l'État ? » il est répondu : « Je le gouverne en ne gouvernant pas. »⁴ Le *Wenzi* dit de même : « Le bon souverain se tient en retrait sans rien revendiquer, prenant modèle en cela sur les fleuves et les mers dont l'œuvre s'accomplit sans rien faire. C'est en ne forçant rien que les sages parviennent à régner. »⁵ Et ici se donne à lire l'image courante, appréciée par ces penseurs : « On gouverne un grand État comme on fait frire un petit poisson : on le remue le moins possible. »⁶

Les autres grands représentants du taoïsme parlent d'une seule voie. « L'acte parfait est de ne pas agir »⁷ (至为无为) dit Liezi. Zhuangzi (庄子) lui-même ne dit pas autre chose, au mieux le dit-il simplement avec plus de force et le répète-t-il davantage, car l'idée domine son œuvre. Et nous ne sommes pas surpris de constater que ce sont ces idées mêmes qui sont tirées de la lecture de son livre. Le *Hong Lou*

¹ Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 29.

² 《孟子》: Mengzi, IV, B-6 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 418.

³ 《荀子》: Kunzi, XVII — éd. du Cerf, 1987, p. 203.

⁴ 《淮南子》: Huainanzi, IX, 4 b — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, vol. II, 2003, p. 371.

⁵ 《文子》: Wenzi, III, 11 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 43.

⁶ 《老子》: Laozi, 60 (*Philosophes taoïstes*, p. 63); 《文子》: Wenzi, V, 18 a (*Écrits de Maître Wen*, p. 80).

⁷ 《列子》: Liezi, II, XII — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, 1980, p. 402.

Meng (红楼梦), ce roman qui raconte les péripéties de jeunes gens de bonne famille, l'illustre à merveille, les passages de Zhuangzi qui laissent l'impression la plus durable sur les personnages n'étant autres que ceux qui témoignent de la futilité du gouvernement du monde : « ceux qui se veulent habiles s'épuisent ; ceux qui se veulent savants se désespèrent » (巧者勞而智者憂)¹ est-il rappelé ; et ailleurs se retrouve cette formule : « Que soient entièrement abolies les règles à notre monde imposées par les saints maîtres, et il deviendra possible de se concerter avec les hommes ! » (殚殘天下之聖法, 而民始可與論議)²

Confucéens et taoïstes ont donc en vue une même spontanéité, une même harmonie naturelle des phénomènes, que le souverain interventionniste ne saurait qu'embrouiller et détruire ; cependant leurs positions ne sont pas tout à fait similaires. Confucius prône l'étude et l'enseignement comme un moyen pour les individus d'avancer vers l'attitude du *wu-wei*, de cette sagesse qu'est la non-action. Laozi, à l'inverse, paraît se moquer de l'éducation comme d'une chose vaine, et considérerait même l'étude comme un frein à la spontanéité qui seule peut déboucher sur la pratique vertueuse du *wu-wei*. Aussi, un commentateur en conclut que « le non-agir confucianiste est l'atteinte d'un sommet. Le non-agir taoïste, pour sa part, est bien plutôt un retour à la base. »³ On peut dire encore que le *wu-wei* taoïste peut passer pour plus radical, car il ne se satisfait pas de la non-ingérence du souverain : il lui demande en plus de ne pas se montrer, voulant qu'il soit à peine connu, et il véhicule même souvent des idées anarchistes ou anarchisantes, sur lesquelles je reviendrais.

Au-delà des appréciations légèrement différentes entre confucéens et taoïstes, par quoi rendre exactement le *wu-wei*, et quelle est sa signification précise ? Laisser-faire, non-intervention, non-ingérence, sont des traductions utiles, mais incomplètes. Le *wu-wei* est l'action qui ne trouble pas l'ordre naturel ; le pratiquer, c'est « ne rien *forcer*, ne pas en faire trop, en un mot savoir faire juste ce qu'il faut pour que les choses se fassent d'elles-mêmes. »⁴ « Le non-agir ne consiste pas à ne rien faire au sens de se croiser les bras passivement, mais à s'abstenir de toute action agressive, dirigée, intentionnelle, interventionniste, afin de laisser agir l'efficacité absolue, la puissance invisible du *Dao*. »⁵ D'une manière subtile, non-action ne veut pas dire aucune action. Laozi lui-même parle surtout de ne pas agir contre la nature, et il admet aussi la nécessité d'actions légères, laissant entendre,

¹ 曹雪芹, 《红楼梦》第22回 : Cao Xueqin, *Hong Lou Meng* (chapitre 22) ; *Le Rêve dans le pavillon rouge*, éd. Pléiade, 2009, vol. I, p. 487.

² *Ibid.*, (chap. 21) ; vol. I, p. 466.

³ Ivan P. Kamenarovic, *Agir, non-agir en Chine et en Occident*, 2012, p. 85.

⁴ Cyrille Javary, *Les Trois Sages Chinoises*, 2010, p. 67.

⁵ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, p. 194.

comme en conclut Liu Xiaogan, que pour lui le *wu-wei* signifie d'abord ne pas mettre en œuvre des actions de grande envergure.¹

Le *Wenzi* donne sur la signification du *wu-wei* les appréciations les plus précises. Le non agir c'est « lorsqu'on entreprend des tâches en se conformant à l'ordre naturel des choses, lorsqu'on obtient des succès en profitant de leurs qualités intrinsèques, lorsqu'on suit la tendance spontanée »² « Gouverner l'empire selon le Tao ne consiste pas à transformer la nature des hommes, mais à tirer le meilleur parti de ce qu'ils ont en eux. Que les résultats sont grands pour qui suit, qu'ils sont piétres pour qui crée ! Ceux qui jadis aménagèrent les fleuves suivirent le cours naturel des eaux, ceux qui firent pousser les récoltes se conformèrent aux propriétés des sols, ceux qui menèrent des expéditions guerrières obéirent aux aspirations des peuples. Qui sait se conformer ne rencontre pas d'opposition sous le ciel. »³ Aussi le sage empereur sait-il qu'« on ne dirige pas les affaires de l'empire, on les accompagne ; on n'intervient pas dans les transformations des êtres, on les laisse faire retour en tenant le Principe. Silencieux, le Saint ne fait rien, tout se fait ; il n'ordonne rien, tout est en ordre. Par "ne rien faire" j'entends ne pas devancer le cours des choses ; par "ne rien ordonner" ne pas chercher à modifier le naturel ; par "tout est en ordre" se conformer aux affinités des êtres. »⁴

La principale raison donnée par les auteurs à cette intervention extrêmement limitée du pouvoir politique, est la connaissance limitée dont le souverain dispose, et l'impossibilité qu'il aurait à dominer l'objet sur lequel il entend faire porter ses règlements.

« Laisse là ta sagesse et ton discernement, le peuple en tirera cent fois profit » dit fermement le *Laozi*.⁵ Et des textes comme le *Huainanzi* (淮南子) ou le *Wenzi* (文子) développent particulièrement cette donnée, mise en relation avec l'idéal du non-agir. « L'homme n'aura jamais des choses qu'une connaissance limitée, clame le premier. Et il court à un échec certain celui qui croit pouvoir illuminer le monde et assurer le bien-être de ses myriades de peuples en se fondant exclusivement sur ses capacités personnelles ».⁶ D'après le *Wenzi*, un empereur sage gouverne peu, et agit moins encore : il centre son attention sur l'essentiel : « étreignant peu, il est perspicace ».⁷ Il est conscient des

¹ Liu Xiaogan [刘笑敢], « An inquiry into the core value of Laozi's philosophy », in M. Csiksentmihalyi & P. J. Ivanhoe (éd.), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, 1999, p. 222.

² 《文子》: *Wenzi*, VIII, 9 a — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 129.

³ *Ibid.*, VIII, 6 a ; p. 123.

⁴ *Ibid.*, I, 2 b ; p. 2.

⁵ 《老子》: *Laozi*, 19 — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 60.

⁶ 《淮南子》: *Huainanzi*, IX, 7 a — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, vol. II, 2003, p. 376.

⁷ 《文子》: *Wenzi*, I, 3 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 4.

limites de sa propre raison, et doute rationnellement de ses forces. « Il est impossible de tenir un pays en se fiant aux lumières de la raison »¹, est-il dit, et l'ignorance de ce principe supérieur ne doit causer que la ruine. « L'homme se soucie-t-il des affaires publiques qu'il y sème la confusion »² ; aussi « qui gouverne un pays par la raison en est le malfaiteur ». ³ Conséquemment le sage est celui qui a connaissance de sa faiblesse et de ses limites. « Celui qui détient la Voie sait que la volonté doit être faible pour que l'action soit puissante, l'esprit vide pour que la réponse soit appropriée. La volonté est faible quand, doux et paisible, on se réfugie dans le “je n'ose” et pratique le “je ne suis pas capable” ; quand, nonchalant et inactif, le moment venu, on ne laisse jamais passer l'occasion. »⁴ « À se fier à sa vue et à son ouïe, on se fatigue l'esprit sans rien connaître ; à compter sur les lumières de son intelligence pour gouverner un pays, on use ses facultés sans le moindre résultat. Les talents d'un seul ne suffisent pas à apporter l'ordre ; la gestion d'un domaine de trois acres excède les capacités d'un individu. Mais sitôt qu'on suit les lois de la nature et se confie à la spontanéité, on n'a aucun mal à assurer la stabilité de l'univers dans son entier. »⁵

Cet argument en faveur de la non-intervention du pouvoir politique était à rappeler avec soin, pour le propos même de ce livre, car il fut plus tard, peut-être fortuitement, un point majeur de la théorie libérale des physiocrates, et un argument central de leur défense du libre-échange.

Dans leur combat pour la liberté des échanges, en effet, les physiocrates vont faire de cette idée une théorie solide. En 1763, Louis-Paul Abeille faisait usage de cet argument pour fournir une explication originale des disettes et des chertés dont souffrait la France. « Le désordre naît, écrivait-il, de ce que l'administration porte la main à des objets qui, à certains égards, sont au-dessous, et à d'autres égards au-dessus d'elle »⁶ ; car, pour reprendre l'une de ses observations, « un grand État ne peut, ni ne doit être gouverné comme une famille où des yeux médiocres peuvent tout voir, tout compter, tout arranger en détail. »⁷ Ces propos, Abeille en précisera encore le sens dans une autre brochure de 1768 : « le régime d'un commerce aussi compliqué que celui des grains est au-dessus des forces de l'homme le plus supérieur, et par conséquent, il est indispensable de l'abandonner à lui-

¹ *Ibid.*, II, 3 b ; p. 19.

² *Ibid.*, I, 7 a ; p. 7.

³ *Ibid.*, I, 10 b ; p. 14.

⁴ *Ibid.*, I, 9 a ; p. 11.

⁵ *Ibid.*, I, 10 a ; p. 13.

⁶ Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*, 1763, p. 13-14.

⁷ L.-P. Abeille, *Principes sur la liberté du commerce des grains*, 1768, p. 100.

même ». ¹ Car les opérations du commerce, parce qu'elles se font seules et sans difficultés apparentes, paraissent simples ; mais à celui qui voudrait les tenir en main, il les brise, il s'épouante devant la difficulté. « Quand on songe à la multitude, à la complication de ressorts et de contrepoids nécessaires pour que cette denrée se porte partout ; que partout elle soit proportionnée au besoin et à l'énorme anéantissement qu'opère une consommation quotidienne, on comprend sans effort l'impossibilité de gouverner les détails et l'ensemble d'une opération si vaste. Son étendue et sa complication avertissent les hommes ordinaires et font sentir, plus qu'à d'autres, aux hommes supérieurs, qu'il faut laisser aller de soi-même ce qui est au-dessus de toute capacité humaine. »² En particulier, fixer le prix du blé et le faire varier législativement paraît au-dessus des forces de l'administrateur le plus habile : « À travers cette complication, et elle est infiniment plus grande qu'on ne la montre ici, n'est-ce pas proposer une police très supérieure aux forces de l'administrateur le mieux instruit, le plus vigilant, et doué de l'esprit le plus transcendant, que de lui dire : Fixez le prix que doivent se vendre ces grains disséminés ça et là dans tout le royaume ; mais fixez-le avec tant de sûreté et de précision, que le consommateur l'obtienne toujours à un taux proportionné à ses facultés, et que le cultivateur trouve toujours de l'avantage à perpétuer d'année en année la quantité nécessaire de subsistances ? »³ La solution à ce problème ne peut être que la liberté, le laissez-faire, c'est-à-dire que l'autorité, constatant son incapacité, se recule et s'efface. « L'administration la plus active et la plus éclairée, dit Abeille, ne peut connaître, même par approximation, ni le nombre de gens qui sèment, ni la quantité qu'ils sèment, ni le sort heureux ou malheureux qu'auront les récoltes particulières, dont la réunion constitue la récolte générale ; dans cet état d'ignorance invincible, le moyen le plus sûr de porter les hommes à semer au-delà du besoin précis, qui n'est connu ni par eux, ni par ceux qui les gouvernent, c'est de les y exciter par leur propre intérêt. »⁴ Cette politique, cependant, étonne à première vue : elle semble négative, barbare. La simplicité de ce plan d'administration, qui consiste essentiellement à s'abstenir de faire et à laisser faire, « ne pouvait qu'étonner et peut-être indisposer ceux qui, sur d'autres matières, se sentent la capacité de tout voir, de tout régler, de tout conduire. Mais des événements aussi décisifs qu'effrayants, et toujours les mêmes, avertissent ceux qui écouterait leur amour-propre avec le plus de complaisance, que le régime d'un commerce aussi compliqué que celui des grains est au-dessus des forces de

¹ *Ibid*, p. 45.

² *Ibid*, p. 45-46.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ *Ibid*, p. 66-67.

l'homme le plus supérieur, que par conséquent il est indispensable de l'abandonner à lui-même. »¹

Ce principe fécond se retrouvera ailleurs dans la littérature physiocratique. En 1764, Du Pont dit aussi : « Ô balance sublime de la nature, tu n'es bien qu'entre les mains de ton auteur. Toutes les fois que des créatures faibles et bornées, sujettes aux passions et à l'ignorance, à l'intérêt et à l'erreur, ont osé s'arroger la direction, leur main vacillante n'a fait que précipiter alternativement tes bassins ». ²

De même, d'après Le Trosne, dans une brochure fameuse, traduite en italien³, si les gouvernants échouent à diriger la marche du commerce du blé, c'est qu'en « entreprenant de diriger le commerce et de gouverner les prix, ils ont méconnu la portée de leur faible intelligence ; ils ont essayé de tenir une balance qui leur échappe, et dont la direction surpassé leur pouvoir et leur force. »⁴ « Il en est du prix du blé comme de celui de toute autre marchandise. Il n'a rien d'absolu, et ne consiste pas dans un point déterminé. Il n'appartient pas aux hommes d'entreprendre de le fixer, parce qu'il n'est pas en leur pouvoir d'influer sur les causes physiques qui doivent le faire varier. Lorsque les hommes s'ingèrent d'en faire un objet de police, ils ne parviennent pas à le fixer, mais à en rendre les variations plus fréquentes et infiniment plus sensibles. Toutes leurs précautions n'aboutissent qu'à le tenir dans certains temps plus bas qu'il ne le serait naturellement, et qu'il ne doit l'être pour l'intérêt de la société entière ; et à ne pouvoir ensuite l'empêcher de monter beaucoup plus haut qu'il ne devrait ». ⁵ Car fixer le prix du blé et conduire tout entier ce commerce, nécessite l'emploi de connaissances qu'on ne peut jamais se flatter d'avoir. « La proportion de la récolte avec la consommation annuelle, étant variable d'une année à l'autre, ne peut être connue ni mesurée : elle ne peut devenir l'objet d'une opération quelconque, parce que les éléments sur lesquels il faudrait opérer sont impossibles à obtenir. Il faudrait tous les ans les établir de nouveau, c'est-à-dire, dresser un tableau fidèle de la récolte, constater combien elle rend au battage, en farine et en pain dans chaque canton, apprécier la consommation qui varie aussi de son côté, et faire entrer, dans cette estimation, toutes les circonstances qui peuvent y influer (par exemple celle du défaut de récolte en vins et en fruits, car la consommation en devient plus forte en pain) ». ⁶ Et dans les *Éphémérides*, Le

¹ *Ibid.*, p. 44-45.

² P. S. Du Pont, *De l'exportation et de l'importation des grains*, 1764, p. 163.

³ *Lettere ad un amico sopra i vantaggi della libertà del commercio dei grani*, 1770.

⁴ G.-F. Le Trosne, *Lettres à un ami sur les avantages de la liberté du commerce des grains*, 1768, p. 52.

⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

Trosne clamera encore plus férolement à un contradicteur : « Eh ! Monsieur, cette balance que vous voulez mettre aux mains de tout le monde, il n'appartient à personne de la tenir, pas même aux souverains. Suivons le cours naturel des choses, nous ne serions capables que de le bouleverser ; c'est une maladie dont il serait bien temps de nous guérir, que celle de vouloir tout régler, tout ordonner, et tout soumettre à nos vues si faibles et si courtes. Laissons à la liberté du commerce le soin d'approvisionner les nations, de conduire le superflu où manque le nécessaire, d'enrichir les unes par la vente de leurs productions, de nourrir les autres alternativement, de hausser ou baisser le prix suivant le flux et reflux des circonstances, et de procurer l'avantage commun par l'observation du grand précepte de se secourir mutuellement, précepte que le souverain maître a mis d'autant plus à leur portée, qu'il l'a lié inséparablement avec l'intérêt particulier de chacun. »¹

Sous la plume du marquis de Mirabeau, la prétention des dirigistes à la maîtrise d'opérations qu'ils demeurent incapables d'accomplir est décrite également comme étant à l'origine des maux économiques de la nation. « Plus nous nous sommes occupé du commerce des grains, remarque-t-il, et avons voulu tenir la balance des subsistances, plus nous avons vu les maux s'accroître, s'étendre et se multiplier. »² Cette expérience, poursuit-il, a été forte en enseignements. « Nous avons enfin appris que l'autorité ne peut porter qu'une main sacrilège et meurrière, sur les ressorts de l'action préordonnée par le grand ordonnateur, ressorts qui doivent aller d'eux-mêmes au bien de l'humanité. »³ D'ailleurs, toujours d'après Mirabeau, il serait vain de chercher des aménagements techniques pour parer à l'impossibilité apparente de diriger le commerce : cette impossibilité est et demeurera. Ainsi, « quand le commissaire chargé de l'approvisionnement général du royaume aurait un télescope portant à 200 lieues, braqué sur un point pivot toujours tournant pour regarder partout, et à côté une couleuvrine chargée de blé pour l'envoyer immédiatement au marché, encore ne saurait-il, à cause de la lenteur et proportion des achats, de la lenteur des avis, de l'étendue des distances, etc., faire au prix du courant la médecine universelle de la faim. »⁴

¹ G.-F. Le Trosne, « Lettre sur les avantages de la concurrence des vaisseaux étrangers pour la voiture de nos grains, etc. », *Éphémérides du Citoyen*, 1765, t. I, p. 70.

² Marquis de Mirabeau, « Projet d'édit sur le commerce des grains », vers 1768 ; G. Weulersse, *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du marquis de Mirabeau aux Archives nationales*, 1910, p. 107.

³ *Ibid.*

⁴ Marquis de Mirabeau, « Réponses de Mirabeau à des propositions de M. du Salignant », vers 1769 ; G. Weulersse, *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du marquis de Mirabeau aux Archives nationales*, 1910, p. 116.

Enfin Turgot, quelques années plus tard, étant alors intendant du Limousin, ne manquera pas d'utiliser le même argument pour convaincre l'abbé Terray, Contrôleur général, de laisser la liberté au commerce, l'avertissant que « pour le diriger sans le déranger et sans se nuire à soi-même, il faudrait pouvoir suivre toutes les variations des besoins, des intérêts, de l'industrie des hommes ; il faudrait les connaître dans un détail qu'il est physiquement impossible de se procurer, et sur lequel le gouvernement le plus habile, le plus actif, le plus détailleur, risquera toujours de se tromper au moins de la moitié ».¹ Et la remarque, valable pour le commerce des grains, l'était aussi d'après lui pour tout autre commerce. « Il n'est aucune marchandise pour laquelle l'administration la plus éclairée, la plus minutieusement prévoyante et la plus juste, puisse répondre de balancer toutes les circonstances qui doivent influer sur la fixation du prix et d'en établir un qui ne soit pas au désavantage, ou du vendeur, ou de l'acheteur. »² Pas même donc le salaire ou le taux de l'intérêt, qu'on prétend encore fixer chez nous. Quittant d'avance ces voies, Turgot concluait que ce qu'il convient de faire, est précisément de ne rien faire ; l'acte juste est le non-agir. « Ce que doit faire la politique, écrit-il, est donc de s'abandonner au cours de la nature et au cours du commerce, non moins nécessaire, non moins irrésistible que le cours de la nature, sans prétendre le diriger ».³

Les tendances anarchistes

Le concept de *wu-wei*, quoique laissant encore la possibilité d'une action politique réduite ou minimale, est à la limite de l'anarchisme. Et cette limite devient extrêmement ténue lorsque, comme dans le *Wenzi* et le *Huainanzi*, l'idéal nous est présenté en des termes purement négatifs. « Si l'herbe folle envahit le palais royal déserté, disent conjointement ces deux textes, elle a disparu de la campagne entièrement défrichée. C'est pourquoi il est dit : Le souverain parfait est celui qui se contente d'être connu de ses sujets. »⁴ Cette dernière parole, tirée du *Laozi*⁵, décrit un ideal essentiellement négatif et radical. Un habile sinologue explique, à ce propos, que « cette théorie politique va au-delà du libéralisme d'un Thomas Jefferson, selon lequel "le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins", et elle parvient jusqu'à la position anarchiste que "le meilleur gouvernement

¹ Turgot, *Lettre sur la marque des fers*, 1773 ; *Oeuvres*, vol. III, p. 558.

² Turgot, *Mémoire sur les prêts d'argent*, 1770 ; *Oeuvres*, vol. III, p. 172.

³ Turgot, *Lettre sur la marque des fers*, 1773 ; *Oeuvres*, vol. III, p. 558.

⁴ 《文子》: *Wenzi*, VIII, 7 d (Écrits de Maître Wen, p. 127) — 《淮南子》: *Huainanzi*, IX, 9 b (*Philosophes taoïstes*, vol. II, p. 379).

⁵ 《老子》: *Laozi*, XVII — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 19.

est celui qui ne gouverne pas du tout", qui se retrouve métaphoriquement dans l'allégation que "l'herbe folle envahit le palais royal déserté". »¹ « Au fond, poursuit le même auteur, ce qui éloigne le *Huainanzi* du libéralisme et le rapproche de la théorie anarchiste, c'est la conviction ferme qu'il exprime, que le développement collectif des individus au sein de la société, gêné par les coercitions externes, pourra donner naissance à une société harmonieuse, caractérisé par une libre détermination de soi-même et la possibilité accordée également à tous les participants de fournir leur contribution propre et singulière. »²

Chez les auteurs marqués par l'influence taoïste, des tendances anarchistes se retrouvent fréquemment, et elles donnèrent lieu à quelques morceaux rares dans la littérature mondiale, comme la célèbre fable de la Source aux fleurs de pêcher (桃花源 *Taohua yan*). Dans le pur domaine de la philosophie politique, la condamnation de l'influence nocive du pouvoir s'énonça allégrement. Chez certains, comme Sima Qian, elle prit des formes légères et peu assurées. Quand les hommes produisent en suivant la nature, affirme-t-il, « chacun se dévoue à son métier, prend plaisir à faire des affaires, comme l'eau coule vers le bas et comme les jours et les nuits se succèdent, cela vient de soi-même sans qu'on le réclame, le peuple le produit sans qu'on lui demande. » Alors les biens naissent en abondance, « grâce aux paysans qui nourrissent, aux ouvriers qui extraient, aux artisans qui transforment, aux marchands qui font circuler. Faut-il encore un gouvernement, un enseignement, mobiliser les hommes, les réunir à certains moments, alors qu'ils consacrent naturellement leurs possibilités et se donnent de toutes leurs forces pour obtenir ce qu'ils désirent ? »³

D'autres poussent la détestation du pouvoir politique jusqu'à ses dernières limites. « Le plus grand ennemi de l'humanité est le prince et rien que le prince, dit Huang Zongxi (黃宗羲). S'il n'y avait pas eu de gouvernants tout homme aurait vécu pour lui-même et se serait assuré ce qui était à son bénéfice... À présent les hommes haïssent leur prince et pensent à lui comme à leur ennemi mortel... et c'est certainement ce qu'il mérite. »⁴ « On fait trimer le peuple sans relâche, on le spolie sans mesure, soutient encore Bao Jingyan (鮑敬言) ; les champs sont en friches, les greniers vides et les métiers muets, en

¹ Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 58.

² *Ibid.*

³ 司马迁,《史记》: Sima Qian, *Shiji*, chap. 129 — Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. IX, 2015, p. 388-389.

⁴ 黄宗羲,《明夷待访录》: Huang Zongxi, *Mingyi Daifang lu* — Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, 1988, p. 238.

sorte que les gens n'ont rien à se mettre sous la dent ni sur le corps. On agrave les désordres en voulant y remédier, on renforce les interdits, sans mettre un terme à la délinquance, bien au contraire. Les octrois et les douanes sont censés faire obstacle à la fraude, mais ils favorisent les malversations des fonctionnaires vénaux. Les poids et les mesures ont été institués pour empêcher la tricherie, mais ils sont la bénédiction des fripons qui s'en servent pour tromper et berner. Les dignitaires ont pour but d'assister le souverain dans l'adversité, mais les ministres félons n'ont qu'une peur, c'est que le souverain ne soit pas aux abois. En principe, les troupes ont pour mission de restaurer l'ordre, mais partout où elles passent elles sèment la mort et la désolation. Tous ces malheurs sont le fait du prince. »¹

Même les auteurs principaux du taoïsme, qui développent une pensée politique dont le *wu-wei* est le concept clé, s'approchent incidemment de l'anarchisme, si même ils n'y versent pas complètement. Roger T. Ames soutient par exemple que « le taoïsme politique représenté par le *Laozi*, le *Zuangzi* et le *Huainanzi*, rassemble les quatre conditions nécessaires qui lui font mériter le caractère d'anarchisme intégral, à savoir : 1° une théorie de la nature humaine selon laquelle sa réalisation est fonction de sa liberté ; 2° un rejet de l'autorité coercitive, considérée comme une limite à la liberté humaine et conséquemment comme un obstacle à la réalisation humaine ; 3° une notion donnée de ce qu'une société non-coercitive et non-autoritaire pourrait signifier dans le futur, où la nature humaine, dans toutes ses possibilités, pourrait s'exprimer directement et de façon déliée ; 4° enfin ce sont certaines méthodes pratiques permettant de sortir de la réalité autoritaire présente, pour parvenir à l'idéal non-autoritaire. »²

Cet anarchisme taoïste, au-delà des légères singularités de chaque auteur, que je néglige ici volontairement, présente d'ailleurs un type d'anarchisme intéressant à découvrir. Car quoique la pensée anarchiste occidentale tende souvent à faire l'économie du souverain, la pensée chinoise, précisément, ne s'en départ pas tout à fait. L'institution de l'État, d'une manière théorique, demeure existante, quoique renvoyée à son expression la plus minime qu'on puisse jamais concevoir. Si l'herbe folle pousse dans la cour de son palais et que son peuple sait à peine qu'il existe, le souverain n'en existe pas moins, et cette forme assez originale d'anarchisme s'appuie sur une curieuse croyance en l'inéluctabilité du pouvoir politique.

¹ 葛洪,《抱朴子》: Ge Hong, *Baobuzi*; *Éloge de l'anarchie par deux excentriques chinois*, 2005, p. 44.

² Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 113.

Yangzhu (楊朱) et l'égoïsme intégral

Au-delà d'un certain anarchisme, qui apparaît tout lié à la notion du wu-wei, les auteurs qui embrassent cette notion se signalent encore régulièrement par un égoïsme plus ou moins forcené. Confucéens et taoïstes mettent régulièrement en doute la valeur de l'engagement politique, et d'après le *Wenzi*, « l'homme authentique fait plus de cas de sa personne que de l'univers. Il attache un grand prix au soin de son corps et n'a que mépris pour le gouvernement de l'empire. »¹ Dans l'histoire des idées, et plus encore dans l'imaginaire collectif chinois, un philosophe a surtout représenté cette tendance : Yangzhu (楊朱). Aujourd'hui, ses écrits ne subsistent pas, mais on sait, par le truchement de ses propres adversaires, que ses doctrines connurent un temps une très grande vogue. Mengzi, notamment, consacre de célèbres passages à critiquer son égoïsme radical et l'amour universel de Mozi, et il semble prendre leur double menace très au sérieux. « Yangzhu, rapporte-t-il, préconisait l'égoïsme : il n'aurait pas arraché un seul poil de son corps pour avantager le monde ; Mozi aima tous les hommes : il se serait fait raser le corps de la tête aux pieds pour avantager le monde. » (楊子取为我, 拔一毛而利 天下, 不为也。墨子兼爱, 摩顶放踵, 利天下, 为之。) ² Or il ne combattait pas des fantômes. « À l'époque de Mengzi, les enseignements de ces deux penseurs semblent dominer le paysage intellectuel » affirme un commentateur.³ Cet égoïsme radical, que l'on illustrait habituellement avec le problème du sacrifice d'un moindre cheveu, est évoqué par une très large pléiade d'auteurs. Lie-tseu ne manque pas une mention⁴, et même le roman *Au bord de l'eau* (水滸傳) l'évoque en un passage.⁵ Yangzhu soutenait que l'harmonie du monde était telle, qu'il était vain d'espérer l'améliorer par une action politique, et que par conséquent la seule démarche sage était de se retirer en soi-même, pour y cultiver la quiétude. « Si, par le sacrifice d'un seul de leurs cheveux, les Anciens avaient pu procurer un avantage à l'univers entier ils n'auraient pas arraché ce cheveu. Si l'univers entier avait été offert en don à une seule personne, elle ne l'aurait pas accepté. Personne ne voulait endommager un de ses cheveux, personne ne voulait faire du bien à l'univers et, ainsi, tout était bien dans l'univers. »⁶ Par cette concep-

¹ 《文子》: *Wenzi*, I, 4 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 5.

² 《孟子》: *Mengzi*, VII, A-26 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 517.

³ Note de Charles Le Blanc dans son édition du *Mengzi* ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 383.

⁴ 《列子》: *Liezi*, VII, XI — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, 1980, p. 549.

⁵ 《水滸傳》第62回: *Shuihu zhuan* (chap. 62) — Shi Nai-an, *Au bord de l'eau*, Gallimard, 1997, t. II, p. 634.

⁶ Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral, les maîtres Mo-Tsé et Yang-Tchou*, 1989, p. 262.

tion, il ne prenait pas seulement le contrepied d'une éthique du sacrifice, pour fonder une morale de l'égoïsme radical : il demandait aussi aux hommes de son époque de concentrer leur préoccupation sur leur propre personne et de cesser de cultiver la vaine ambition de diriger le monde par des lois

« Il y a plus, beaucoup plus, à mon sens, dans la pensée du Maître chinois, que le vulgaire égoïsme que lui ont prêté ses détracteurs, commente à ce sujet Alexandra David-Néel. Ne cède rien de toi-même à autrui, conserve-toi tout entier à toi-même, nous dit-il, mais sa doctrine s'appuie sur la vanité des mobiles qui nous portent au sacrifice. L'idée qu'un de nos actes peut contribuer au bien de l'univers ou à celui d'un individu, lui semble déraisonnable. Pour peu qu'on la presse, qu'on l'accuse jusqu'à ses origines ne la verra-t-on pas, en effet, naître d'un orgueil démesurément présomptueux et inconscient. C'est toujours la manie de jouer au dieu, qui nous tient, la manie de vouloir modifier l'ordre des choses et des événements et de remédier, par notre intervention, à ce que nous jugeons défectueux en lui. »¹

« Le monde, dit-il aux moralistes présomptueux, n'a que faire de votre sollicitude, de vos vertus, des réformes que vous prétendez y opérer, des entraves que vous voulez, sous prétexte de l'améliorer, opposer à ses manifestations spontanées. Le monde est parfait. Votre ordre à vous, pygmées à la vision étroite, n'est que désordre. Laissez faire la nature et tout sera bien. »²

La nature respire la liberté, et il la veut entière ; elle se produit par l'inégalité, et il l'embrasse. Chaque être humain lui paraît unique et mérite de se faire un sort à sa manière. Ici, Yangzhu rejoint le *Wenzi*, qui nous donne une leçon semblable, sur l'impossibilité des lois uniformes. « Sur l'ensemble de l'espace couvert par le ciel, porté par la terre, éclairé par le soleil et la lune, toutes les créatures, quelle que soit leur différence de forme et de nature, cherchent chacun le milieu qui leur est propice. C'est pourquoi vouloir réjouir l'autre par ce qui vous réjouit aboutit le plus souvent à l'affliger ; vouloir le tranquilliser par ce qui vous tranquillise n'aboutit qu'à l'inquiéter. Aussi le Saint, quand il gouverne, s'emploie à ce que la nature de chacun puisse s'épanouir, veillant à ce que tous se trouvent bien là où ils sont, occupent la place qui leur convient et puissent exercer leurs talents, en étant employés opportunément et dirigés de façon appropriée. »³

Yangzhu, cependant, veut peu de pouvoir, surtout social, et le pouvoir politique lui-même lui est indifférent ; il ne voudrait pas qu'il serve. « Je serais tentée d'appliquer à Yangzhu la dénomination d'anarchiste, conclut naturellement Alexandra David-Néel. Malheureu-

¹ *Ibid.*, p. 264-265.

² *Ibid.*, p.198-199.

³ 《文子》: *Wenzi*, VIII, 5 a — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 121.

lement, le terme a été si dénaturé, si faussé, qu'on a peine à l'entendre sous sa simple signification étymologique. C'est à celle-là qu'il faudrait revenir si l'on voulait attribuer, à notre philosophe, l'épithète fière, gâchée par l'ignorance des masses. *D'a* privatif et *arché* commandement, nous avons le *sans-commandement* et ce négateur absolu du commandement arbitraire, de la loi extérieure, de tout précepte dont le principe n'émane pas de nous, n'a pas nous pour objet et pour fin, se trouve, par excellence, personnifié dans Yangzhu. Nul n'éprouva avec plus d'intensité que lui, l'horreur de la contrainte, des mœurs factices, des codes imposant aux individus une attitude en contradiction flagrante avec les injonctions impératives de la nature en eux. Pas de commandement ! Vis ta vie ! Vis ton instinct ! Laisse ton organisme s'épanouir et évoluer selon la loi intime de ses éléments constitutifs. Sois toi-même ! Tel est le langage de Yangzhu. »¹ J'ai peine à croire que, dans l'optique du libéralisme, il ait cessé d'être porteur de sens.

Les fondements de l'économie de marché

Dès les premières pages de ce chapitre, j'ai cité l'opinion d'un spécialiste de la philosophie chinoise, selon laquelle « la philosophie chinoise est globalement une philosophie politique, et même économique »². Cela appelle quelques développements, car la composante économique est très importante dans le libéralisme tel qu'il s'est construit en Occident.

Les philosophes chinois de l'antiquité font meilleur sort, en général, aux questions purement économiques, que leurs confrères occidentaux, non seulement de leur temps (car les Grecs poussaient le mépris jusqu'au système), mais également bien plus tard. Par exemple, dans son grand ouvrage historique, Sima Qian ne manque pas de parler des commerçants et de la vie économique, qui généralement n'intéresse pas l'historien, et qu'on n'espère guère trouver traitée d'une quelconque manière chez les élèves de Thucydide. Il y a un long chapitre, très curieux, dans ses *Mémoires historiques*, consacré à la biographie de commerçants, où il affirme son intention de « raconter brièvement comment, dans un périmètre de mille lieues de la capitale, des hommes compétents de notre époque se sont enrichis pour que les générations ultérieures voient ce qu'elles pourraient choisir afin elles aussi de s'enrichir. »³

¹ Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral, les maîtres Mo-Tsé et Yang-Tchou*, 1989, p. 196.

² Préface de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. xvii.

³ 司马迁, 《史记》: Sima Qian, *Shiji*, chap. 129 — Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. IX, 2015, p. 408.

Deux siècles plus tôt, Mencius, pur philosophe s'il en est, nous offre de même ce qui peut s'apparenter à un programme économique complet, et je le prendrais ici comme guide. De la vertu il passait aux échanges, et de la philosophie au comptoir, d'une manière extrêmement relâchée et naturelle. « Si vous honorez les sages et placez les hommes de talent au pouvoir, écrit-il, les gentilshommes du monde entier seront ravis et souhaiteront occuper un poste à votre cour. Si vous taxez les boutiques du marché, mais non les marchandises, réglez les activités commerciales sans charge de service, les marchands du monde entier seront ravis et souhaiteront entreposer leurs marchandises dans votre marché. Si vous inspectez les marchandises sans imposer de douane aux postes frontières, les voyageurs du monde entier seront ravis et souhaiteront emprunter vos routes. Si vos laboureurs corvéables sont exemptés d'impôts, les paysans du monde entier seront ravis et souhaiteront labourer vos champs. Si vous excluez les maisonnées villageoises des taxes perçues pour éviter les corvées et pour laisser en friche leurs champs de mûriers et de chanvre, alors les peuples du monde entier seront ravis et souhaiteront devenir vos sujets. Si vous pouvez effectivement mettre en pratique ces cinq dispositions, les peuples des États voisins mettront leur confiance en vous comme en leur père et mère. Depuis le début de l'humanité, il n'est jamais arrivé qu'on réussisse à conduire des enfants et des frères puînés à attaquer leur père et mère. C'est dire que vous serez sans ennemi dans le monde. Un tel homme est l'émissaire du Ciel ; on n'a jamais vu qu'il ne soit pas un vrai roi. »¹

Mengzi reconnaissait les vertus de la division du travail et la posait comme le fondement de la société. Le dialogue dans lequel est conduite cette analyse, mérite d'être cité : « Mengzi demanda : "Pour manger, maître Xu ne doit-il pas planter du grain ?" Chen Xiang répondit : "En effet." Mengzi demanda : "Pour se vêtir, ne doit-il pas tisser de la toile ?" Chen Xiang répondit : "Non, il porte de la toile écrue." Mengzi demanda : "Porte-t-il une coiffe ?" Chen Xiang répondit : "Il en porte une." Mengzi demanda : "Quel genre de coiffe ?" Chen Xiang répondit : "Une coiffe en soie écrue." Mengzi demanda : "La tisse-t-il par lui-même ?" Chen Xiang répondit : "Il la troque contre du grain." Mengzi demanda : "Pourquoi ne la tisse-t-il pas lui-même ?" Chen Xiang : "Cela nuirait à ses travaux de labour." Mengzi demanda : "Maître Xu se sert-il de marmites et de pots pour faire la cuisine et d'un socle de fer pour labourer ?" Chen Xiang répondit : "En effet." Mengzi demanda : "Les fabrique-t-il lui-même ?" Chen Xiang répondit : "Non, il les troque contre du grain." Mengzi dit : "Troquer du grain contre des ustensiles n'est pas faire du tort au po-

¹ 《孟子》 : Mengzi, II, A-5 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 327.

tier et au forgeron ; comment le potier et le forgeron, en troquant leurs ustensiles contre du grain, feraient-ils du tort au cultivateur ? Et pourquoi maître Xu ne se ferait-il pas aussi potier et forgeron, se limitant à utiliser seulement les choses qu'il trouve à domicile ? Pourquoi se tracasser à troquer des objets avec des centaines d'artisans ? Maître Xu ne craindrait-il pas les ennuis ainsi engendrés ?" Chen Xiang répondit : "Il ne peut certainement pas combiner son métier de laboureur avec ceux des cent artisans." Mengzi dit : "Ainsi dont, seul celui qui gouverne le monde entier pourrait en même temps labourer la terre. Certaines tâches incombent aux grands, d'autres aux petits. En outre, si l'on voulait fabriquer soi-même les produits de cent métiers dont on doit se servir, ce serait mener le monde entier sur le chemin de la ruine. C'est pourquoi il est dit : Certains travaillent avec leur esprit, d'autres travaillent avec leur force physique. Ceux qui travaillent avec leur esprit gouvernent les autres et ceux qui travaillent avec leur force physique sont gouvernés par les autres. Ceux qui sont gouvernés par les autres les nourrissent, ceux qui gouvernent les autres sont nourris pas eux. C'est là un principe universel dans le monde." »¹ En d'autres termes, toute l'organisation de la société est fondée sur la division des travaux, laquelle découle de l'impossibilité de faire plusieurs métiers.

Mengzi examine aussi l'intérêt des hommes, et souligne à quel point il varie, dans l'exercice des différentes professions. Prenant l'exemple du fabriquant de flèches, qu'il compare avec l'armurier, il dit : « La seule crainte du premier, c'est que ses flèches ne blessent pas autrui ; la seule crainte du second c'est que son armure ne protège pas des blessures celui qui la porte. »² De la reconnaissance de ce fait, la philosophie chinoise ne conclut pas à la condamnation de certaines professions comme ignobles. Vers le même temps, Han Fei Zi parle exactement en ce sens, en traçant la distinction semblable entre les intérêts. « Le fabricant de carrosses souhaite à tous les hommes de devenir riches et importants ; le fabricant de cercueils espère qu'ils seront nombreux à mourir jeunes. Cela ne signifie pas que le premier soit bienveillant et le second malveillant : lorsque la richesse et l'éminence des hommes s'accroissent, le carrossier s'enrichit ; lorsque trop peu d'hommes décèdent, le fabricant de cercueils s'appauvrit. Ce dernier n'éprouve ni sympathie ni apathie particulière pour son prochain ; il trouve seulement son intérêt dans la mort d'autrui. »³

Quelles qu'en soient les voies, souligne-t-on, la recherche de l'intérêt personnel découle d'un sentiment naturel, et vouloir s'enrichir fait partie de la nature humaine. « Tout bien considéré, écrit Sima

¹ 《孟子》 : Mengzi, III, A-4 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 361-362.

² *Ibid.*, II, A-7 ; p. 329.

³ 《韓非子》 : Han Fei Zi — *Han Fei zi, L'art de gouverner*, 2010, p. 101.

Qian, le fait que les sages élaborent des plans profonds dans l'enceinte des palais, discutent à la cour, que d'autres veulent préserver ce à quoi ils croient au risque de leur vie et se cachent au fond d'anfractuosités au flanc de falaises pour avoir un renom élevé, à quoi se ramène-t-il ? Il se ramène au désir de richesses. C'est pourquoi le fonctionnaire intègre au bout de longtemps s'enrichit de même que le marchand honnête. S'enrichir fait partie de la nature humaine. Même ceux qui n'ont pas étudié le veulent tous. L'homme courageux qui à l'armée attaque des villes, monte le premier à l'assaut de murailles, transforme des camps en pièges contre les ennemis, décapite des généraux, s'empare d'étendards, s'avance et affronte flèches et pierres, n'esquive pas les marmites d'eau bouillante ni le feu, le fait parce qu'il attache de l'importance aux récompenses. Le jeune qui sorti de ruelles attaque des escorteurs de convois, enterre les cadavres pour les dissimuler, vole les gens, fait le mal, viole des tombes, fabrique de la fausse monnaie, joue le redresseur de torts et en opprime d'autres, se prête à des gens pour les venger, enfreint les lois et se cache, méprise les lois et interdits, pour finir par aller tout droit au terrain d'exécution, en fait agit ainsi pour avoir de l'argent. Les femmes de Zhao et de Zheng se font belles, jouent de la musique et chantent, font virevolter leurs longues manches, ont une démarche attrayante, captent les coeurs avec leurs regards, ne craignent pas de parcourir des milliers de lieues et, peu leur importe que l'homme soit jeune ou vieux, courrent après la richesse. Les jeunes gens de bonne famille qui décorent leur coiffe et leurs épées, caracolent avec une suite en char ou à cheval, c'est aussi pour avoir l'air riche et noble. Le pêcheur et le chasseur qui bravent l'aube et la nuit, la rosée blanche et la neige, se lancent au milieu de pièges dans des vallées, sans éviter les dangers de bêtes sauvages, le font pour obtenir de bonnes choses à manger. Ceux qui se livrent aux jeux d'argent, aux combats de coqs et aux courses de chiens, se querellent au point d'en changer de couleurs et luttent pour l'emporter, le font parce que pour eux l'important est de ne pas perdre. Les praticiens de la médecine et de l'art culinaire qui sont anxieux d'y consacrer toutes leurs capacités le font parce qu'ils attachent de l'importance à leurs émoluments. Les fonctionnaires qui jouent sur les textes et manipulent les lois, gravent des sceaux pour faire des faux au risque du châtiment par le sabre ou par la scie, sombrent dans les pots de vin et les cadeaux. Les paysans, artisans, commerçants, éleveurs cherchent à s'enrichir et à accumuler. Tous y consacrent tout leur savoir et toutes leurs capacités et il ne leur reste plus de force pour faire profiter les autres de leurs richesses. »¹

¹ 司马迁,《史记》: Sima Qian, *Shiji*, chap. 129 — Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. IX, 2015, p. 403-405.

Le profit ou le salaire, d'ailleurs, n'est pas vilipendé ; les auteurs déjà cités y trouvent plutôt le fruit d'une activité productive utile. Il convient de noter qu'ils ne commettent pas l'erreur d'attribuer la rémunération à l'effort, à la dépense de force corporelle ou humaine. Mengzi élabore même cette distinction dans un dialogue : « Peng Deng répondit : «Le charpentier et le charron ont l'intention de travailler pour gagner leur vie. L'homme de bien qui pratique la Voie aurait-il aussi l'intention de travailler pour gagner sa vie ?» Mengzi répondit : «Pourquoi prenez-vous en considération l'intention des premiers ? Ils accomplissent un travail valable pour vous ; ils méritent d'être rémunérés et vous les rémunérez. Est-ce leur intention que vous rémunérez ou est-ce le travail accompli ?» Peng Deng répondit : «Je rémunère leur intention.» Mengzi dit : «Imaginons maintenant un homme qui, dans l'intention de travailler pour gagner sa vie, brise vos tuiles et barbouille vos murs. Allez-vous donc le rémunérer ?» Peng Deng répondit : «Certainement pas.» Mengzi dit : «Vous rémunérez donc son travail et non son intention.» »¹ L'enrichissement, au fond, est dû au mérite personnel, et il n'est dû qu'à cette source, car on sait que le Chinois espère peu d'un Dieu qui aurait la charge de donner des rétributions. « Le Ciel ne favorise ni ne spolie rien ni personne, dit le *Wenzi*. Si les gens capables ont le superflu et les incapables manquent du nécessaire, c'est que ceux qui se conforment au cours des choses en tirent avantage, tandis que ceux qui vont à son encontre s'attirent le malheur. »² C'est tout le sens, d'ailleurs, du chapitre de Sima Qian sur les commerçants : fournir l'exemple des marchants et commençants à succès, afin qu'il soit médité et reproduit.

Les activités commerciales ne sont pas estimées à l'égal du travail agricole, et nombreux sont ceux qui aspirent à une supervision prudente de l'État dans ces matières. Pourtant, la valeur de l'échange paraît reconnue, la prospérité collective est correctement proposée comme le résultat de la circulation libre des biens par l'échange. « Si l'on ne travaillait pas les uns pour les autres, dit exactement le *Mengzi*, en faisant des échanges de services, les uns comblant le manque des autres, les cultivateurs auraient un excédent de grain et les tisserandes, un excédent de tissus. Mais si vous assurez la circulation des biens, le charpentier et le charron obtiendront de se nourrir grâce à vous. »³

Cet échange peut-il intervenir harmonieusement et avantageusement sans supervision publique ? Beaucoup en doutent ; cependant Mengzi, qui certainement n'est pas le plus libéral de la philosophie chinoise antique, rejette absolument l'idée d'une fixation des prix. À

¹ 《孟子》: *Mengzi*, III, B-4 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 375-376.

² 《文子》: *Wenzi*, II, 3 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 19.

³ 《孟子》: *Mengzi*, III, B-4, 252 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 375.

Chen Xiang, qui lui propose d'égaliser exactement les prix au marché, afin que « même si l'on envoyait au marché un enfant de cinq pieds, personne n'abuserait de lui »¹, Mengzi réplique : « L'inégalité des choses fait partie de leur nature. Certaines valent deux et cinq, dix et cent, mille et dix mille fois plus que d'autres. Si vous les rendez toutes égales, vous plongez le monde entier dans le chaos. Si les grandes sandales et les petites se vendaient le même prix, qui donc voudrait en confectionner ? »²

Le même auteur, qui encore une fois n'ambitionne pas le retrait absolu de l'État, et condamne sévèrement au passage l'extrémisme d'un Yangzhu, recommande toutefois le maintien des impôts à un niveau fort réduit. « On compte une taxe sur le fil et les tissus, une taxe sur le millet et le grain, une taxe sur les corvées, clame-t-il. Le souverain impose l'une de ces trois taxes et sursoit aux deux autres. S'il en impose deux, le peuple meurt de faim ; s'il les impose toutes les trois, pères et fils tombent dans la discorde. »³ La réduction de la charge fiscale devient chez lui un impératif, et il la recommande de manière vive, en posant la nécessité comme pressante. Contre Dai Yingzhi, se plaignant de l'impossibilité actuelle d'abolir la dîme et les droits des postes frontières et des marchés, et qui propose conséquemment de ne faire provisoirement que les alléger, Mengzi rebondit en disant : « Un homme ravissait chaque jour des poulets à son voisin. On lui dit : "Ce n'est pas là la conduite d'un homme de bien." Il répliqua : "Permettez-moi de le faire moins souvent : je volerai un poulet par mois au cours de la présente année et, ensuite, je ne le ferai plus." Si vous savez que c'est injuste, cessez immédiatement de le faire. Pourquoi attendre l'an prochain ? »⁴

*L'anti-étatisme dans la littérature.
L'exemple de Shui hu zhuan (水滸傳)*

Au bord de l'eau (水滸傳) raconte l'épopée d'une bande de hors-la-loi qui se sont placés volontairement en marge de la société par opposition à la corruption de la cour et des bureaucrates, dans une démarche qu'on pourrait rapprocher de celle des « grévistes » d'*Atlas Shrugged*, le roman d'Ayn Rand.

Ce roman classique chinois fut composé par couches successives, à la manière de ces chefs-d'œuvre qui résument un peuple, et qui demandent à ce que plusieurs générations participent à son élaboration. Il existe en outre de ce roman différentes versions, qui fonction-

¹ *Ibid.*, III, A-4, 234 ; p. 368.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, VII, B-27 ; p. 533.

⁴ *Ibid.*, III, B-8 ; p. 381.

nent autour d'un cœur commun dont on croit pouvoir attribuer la paternité à Shi Nai-an, écrivain entouré de mystères, qui vécut au début du XIV^e siècle. La version de Jin Sheng-tan, celle sur laquelle je me fonderais, car elle dispose d'une belle traduction française, ampute le roman original d'une large partie finale, dans laquelle, à l'origine, on devait assister au triomphe de la bande des hors-la-loi. À la place, le compilateur décida de le clôturer sur un rêve prémonitoire de l'un d'eux, Lu Jun-yi, se voyant capturé et condamné à mort, cette fin terrible devant réveiller la conscience du lecteur, qui aura peut-être pu trouver héroïque et louable la démarche des bandits. Il est vrai que le livre fut qualifié de séditieux et interdit dès 1642, les autorités prétenant qu'il enseignait la révolte.

Au bord de l'eau nous plonge dans une période de corruption et d'errements de la part du pouvoir, qui forme la base de la révolte des 108 hors-la-loi qui se rallient un à un en une bande terrible. Deux d'entre eux, Zhu et Yang Chun, expliquent leur révolte spécifiquement ainsi, de même que celle de leur frère Chen Da. « Nous trois, petits êtres que nous sommes, avons constamment été persécutés par les autorités, et nous n'avons eu d'autres recours que 'nous cacher dans les herbes' et devenir bandits. »¹ De même, nombreux sont ceux qui, parmi ces hors-la-loi ligués, se sont faits bandits après avoir défié ouvertement les autorités. Meng Kang est de ceux-là ; on raconte à son propos : « À l'origine, requis pour les convois de plantes et de pierres rares destinées au Trésor impérial, il a dû fabriquer de grandes jonques et, excédé par les pressions et les remontrances de l'administration, il a fait un coup de tête et tué son supérieur hiérarchique. Il lui a fallu abandonner sa famille et prendre la fuite parmi les rivières et les lacs ou la profondeur des Forêts-Vertes. »² Il en va encore de même de Pei Xuan, dont le surnommé Lion-aux-yeux-de-feu raconte l'enrégimentement : « Sa bravoure ne le cède pas à sa sagacité. Mais la cour a nommé ici un préfet cupide et prévaricateur, qui lui a cherché noise et l'a fait marquer au visage, puis déporter aux îles Shamen. Quand il est passé par ici pour se rendre au bagne, nous l'avons sauvé en trucidant les exempts qui l'escortaient, et lui avons offert asile. »³ Des cas supplémentaires sont encore fournis ailleurs dans le roman.⁴

Certains membres de la bande des hors-la-loi eurent toutefois quelques scrupules avant de se faire tels : scrupules de tous les âges et tous les pays, ou scrupules plus typiquement attachés à la culture

¹ 《水滸傳》第2回 : Shuihu zhuan (chap. 2) — Shi Nai-an, *Au bord de l'eau*, Gallimard, 1997, t. I, p. 93.

² *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 132.

³ *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 133.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

chinoise, tel que celui-ci, exprimé par Shi Jin : « Frère aîné, dit Zhu Wu, et si vous deveniez ici le chef du repaire ? Ne seriez-vous pas heureux ?... — Je suis un homme honnête et intègre ! Comment accepterais-je de déshonorer en me faisant brigand ce corps que m'ont donné mes parents ? Ne m'en parlez plus jamais ! »¹ Le scrupule de ternir la réputation de ses parents, de sa famille, ou d'entraîner leur ruine, pousse encore certains braves, comme Song Jiang, à se faire déclarer officiellement « fils rebelle » par ses parents et rayer des registres familiaux.²

Comme cela a déjà été montré, tous ces brigands sont toutefois forcés d'agir ainsi à cause de l'état calamiteux du pays — corruption, despotisme, etc. Song Jiang, à qui on demande pourquoi il se rebelle contre la Cour, dit également ceci : « La raison en est précisément que la Cour n'est pas éclairée, et qu'on y laisse champ libre aux félons et intrigants sans scrupules, pleins pouvoirs aux flagorneurs et calomniateurs perfides, tandis que le pays est livré à la rapacité des fonctionnaires avides et corrompus, pressureurs des populations de l'empire. »³ À travers le roman, la critique du comportement des fonctionnaires et magistrats de l'époque est très appuyée et fréquemment reprise. Au détour d'une page, le narrateur du roman, non lassé d'avoir fait entendre des plaintes similaires par la bouche de ses personnages, nous répète une nouvelle fois : « En ce temps-là, les ministres félons prenaient toute la place à la Cour, et les flatteurs accaparaient tout le pouvoir ; ils n'avaient de postes que pour leurs parents, et ils n'acceptaient que les pots-de-vin ! »⁴ Sur cet état des lieux, les bandits sont unanimes et ils évoquent tous, en des termes similaires, ce constat. Wang Ying résume tous ces propos en une phrase et dit : « Dans le monde actuel, tout va mal par la faute précisément des fonctionnaires porteurs de calotte ».⁵

Car les vrais brigands, dans l'esprit de cette bande de hors-la-loi, ce sont bel et bien les gouvernants qui tyrannisent le peuple, à l'image du grand maréchal qui « profite de sa position et abuse de son pouvoir pour tyranniser le monde. Il se commet dans sa résidence les pires exactions mais, à la plus minime offense, il envoie les gens devant le tribunal de Kai-feng-fu. Veut-il qu'on les tue ? On les tue ! Veut-il qu'on les coupe en morceaux ? On les coupe en morceaux ! »⁶ Ces comportements sont détestables et les hauts fonctionnaires qui s'en rendent coupables ne méritent que le mépris. Aussi, quand une fois

¹ *Ibid.*, chap. 3 ; t. I, p. 105.

² *Ibid.*, chap. 22 ; t. I, p. 560.

³ *Ibid.*, chap. 64 ; t. II, p. 682.

⁴ *Ibid.*, chap. 22 ; t. I, p. 559.

⁵ *Ibid.*, chap. 32 ; t. I, p. 821-822.

⁶ *Ibid.*, chap. 8 ; t. I, p. 234.

Gao Lian, des forces gouvernementales, va au devant des brigands et que, avant de lancer son attaque, il les toise du regard en les traitant de « ramassis de brigands félons », le surnommé Tête-de-léopard croit bon de répondre : « Brigand toi-même, rapine, oppresseur du peuple ! »¹

Tous ces « brigands des herbes », selon leur surnom, partagent une haine des fonctionnaires corrompus. Les braves de la bande possèdent d'ailleurs une chanson sur ce thème :

« Les mandarins au cœur de fiel,
Les fonctionnaires officiels,
Sont tous cruels et corrompus :
Et moi, sans pitié je les tue !
Pourtant je suis sujet loyal,
Et de l'empereur le féal ! »²

À l'occasion, un proverbe nous est même cité : « Fonctionnaire qui voit de l'argent est comme sangsue qui voit du sang ».³

Contre cette clique d'opresseurs du peuple, nos bandits partagent une même volonté de venger le peuple opprimé. Les paroles de Ruan-le-Cinquième à He Tao et à son armée de forces gouvernementales, venue pour combattre la rébellion, méritent à ce titre d'être cités. Il lui jette : « Fonctionnaires scélérats, oppresseurs du peuple que vous êtes, votre témérité confine à la folie ! Vous osez venir me provoquer, moi votre père et maître ? C'est vraiment venir tirer les moustaches du tigre ! »⁴

Il faut dire que les hors-la-loi ne se considèrent pas comme des hommes méprisables. Un passage nous rend bien ceci : Lin Chong, dans un voyage, s'arrête dans une auberge et trouvant qu'on ne le sert pas, il dit : « Alors, tavernier, c'est comme cela qu'on traite les clients ? Sous prétexte que je suis un criminel, personne ne fait attention à moi ! Je paie comme tout le monde, il me semble ! Qu'est-ce que cela signifie ? »⁵

À chaque occasion, les bandits ligués ont même soin de mettre en avant leur sens de la justice, ce qui n'est pas courant pour des hors-la-loi. La phrase typique dont ils usent pour parler d'eux-mêmes est reprise à de multiples reprises. On la retrouve pour évoquer Zhu Tong : « Comme il était férus de justice et insoucieux des richesses, il s'était lié avec les braves qui errent parmi les rivières et les lacs »⁶ Le

¹ *Ibid.*, chap. 52 ; t. II, p. 357.

² *Ibid.*, chap. 19 ; t. I, p. 467.

³ *Ibid.*, chap. 21 ; t. I, p. 541.

⁴ *Ibid.*, chap. 19 ; t. I, p. 468.

⁵ *Ibid.*, chap. 9 ; t. I, p. 254.

⁶ *Ibid.*, chap. 13 ; t. I, p. 343.

clerc Chao, autre rebelle, nous est présenté de façon identique : « Il était depuis toujours féro de justice et insoucieux de richesses, et son unique passion était de lier connaissance avec tout ce qu'il circulait de braves gaillards sous le ciel. »¹ De même Song Jiang : « Il était aussi d'une grande piété filiale, féro de justice et insoucieux de richesses... La grande affaire de sa vie était de lier connaissance avec les braves des rivières et des lacs »² — Chai Jin, « grand officier, homme féro de justice et insoucieux de richesses, accueillant envers les braves venus des quatre coins de l'empire »³, ou Song Gong-ming, « homme féro de justice et insoucieux de richesses, aussi généreux qu'intrépide »⁴. Cette répétition permet de renforcer la qualité morale attribuée aux bandits, malgré leurs actes, et donne la raison de leur union dans une ligue compacte et cohérente.

En bref ces bandits sont des braves. Ce ne sont pas des intellectuels, on peut en faire la concession, et d'ailleurs il est dit de trois d'entre eux, les frères Ruan, qu'ils étaient « certes incapables de lire un livre ou de tenir un pinceau, mais j'ai pu me rendre compte que lorsqu'ils donnaient leur amitié, ils étaient pleins de noblesse d'âme, et justes, et droits. »⁵ En effet, d'une éducation limitée, ces hommes possèdent toutefois un sens complet de la justice, traditionnellement reconnu comme le but de l'enseignement et le signe d'une éducation accomplie. Cet amour de la justice qui les anime est mentionné tout au long du livre. On peut citer en exemple cette formule, à laquelle le hors-la-loi idéal se doit d'adhérer : « Toujours défenseur du bon droit, il tire son sabre et offre son bras ». ⁶ Dans la même veine, Shi Xiu dit encore de lui-même : « Je me suis toujours fait une règle, chaque fois que je constate une injustice, d'aller au secours de la victime ». ⁷ Les mœurs chevaleresques de cette bande de brigands ressortent encore à l'occasion de certaines batailles. Ainsi, lors d'un combat avec Guan Sheng, le chef des hors-la-loi, Song Jiang, fait retirer ses deux hommes qui se sont ligués contre lui : « Chers frères, leur dit-il, n'oublions pas de maintenir la loyauté et la justice ! Se mettre à deux contre un, ce n'est point se battre selon notre idéal. »⁸

Cette noblesse de cœur, ce sens de la justice, sont déterminants pour eux et pour comprendre leur démarche. Ils tiennent à ces valeurs au-dessus de tout et ne semblent prêts, là-dessus, à aucun compromis. Le brave surnommé Sagesse-profonde illustre bien ce fait, lui qui

¹ *Ibid.*, chap. 14 ; t. I, p. 346.

² *Ibid.*, chap. 18 ; t. I, p. 444.

³ *Ibid.*, chap. 19 ; t. I, p. 481.

⁴ *Ibid.*, chap. 28 ; t. I, p. 712.

⁵ *Ibid.*, chap. 15 ; t. I, p. 365.

⁶ *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 140.

⁷ *Ibid.*, p. 141.

⁸ *Ibid.*, chap. 64 ; t. II, p. 683.

s'offusque une fois du comportement de certains hors-la-loi et refuse de continuer avec eux, disant qu'ils sont des simples brigands, et ne sont pas animés du sens de la justice et de la noblesse de cœur qu'il faut : « Au bout de quelques jours, il se rendit compte que Li Zhong et Zhou Tong n'étaient que des bandits ordinaires, sans magnanimité ni noblesse de cœur, chiches et mesquins dans leurs actions. Il n'eut plus dès lors qu'une envie : quitter ces lieux. »¹

Grands cultivateurs de la justice, ces hommes n'en violent pas moins les lois, ouvertement et impudemment, quand elles sont tyraniques ou proviennent d'une autorité corrompue. À chaque occasion ils professent un mépris des réglementations. Sur la pêche, par exemple, Ruan-le-Cinquième nous dit : « il ferait beau voir que les autorités nous interdisent de prendre autant de poisson qu'il nous plaît ! »² Et sur les impôts, son frère Ruan-le-Deuxième ne craint pas d'affirmer : « Je peux dire que j'ai quand même réussi à échapper à pas mal d'impôts et de corvées ! »³

Au fil du roman, tous ces braves, chevaliers honnêtes et justiciers, se lient à une cause commune et, au fil des rencontres, ils deviennent « frères jurés », suivant en cela un « à la vie à la mort » digne de nos propres chevaliers du Moyen-âge.⁴ L'agglomération progressive des hors-la-loi et leur caractérisation morale, physique et sociale fait le thème principal du roman, jusqu'à ce que la bande compte 108 brigands ligués.⁵ Tous ces hors-la-loi se retrouvent et vivent à un endroit précis, le Grand repaire de montagne.

Le « Grand Repaire » au fonctionnement parfait, qui représente selon Jacques Dars un « recours ultime, modèle d'un nouvel ordre social plus juste »⁶ n'est pas sans rappeler le « Galt's Gulch » d'*Atlas Shrugged*.

Le repaire d'*Au bord de l'eau* se trouve dans un village de Ji-zhou, au Shan-dong. « L'endroit s'appelle Liang-shan-po, le lac marécageux des Monts-Liang ».⁷ Il est construit comme un asile et a pour principale fonction de garantir la sécurité. Aussi son accès est-il très restreint : il se fait uniquement par le fleuve. Le repaire est « entouré d'eau de toutes parts, sans la moindre route d'accès ».⁸ À l'intérieur, chacun tient son rôle, chacun tient sa place, et l'organisation est dé-

¹ *Ibid.*, chap. 5 ; t. I, p. 182.

² *Ibid.*, chap. 15 ; t. I, p. 375.

³ *Ibid.*, p. 377.

⁴ *Ibid.*, chap. 38 ; t. I, p. 976.

⁵ *Ibid.*, chap. 70 ; t. II, p. 835.

⁶ Jacques Dars, *Introduction* ; t. I, p. 23.

⁷ *Ibid.*, chap. 11 ; t. I, p. 293.

⁸ *Ibid.*, chap. 55 ; t. II, p. 440.

crite comme étant très précise. « Admirables en vérité étaient l'ordre et l'organisation du Repaire de montagne ! »¹

La philosophie pratique de ces bandits est toutefois rendue de manière assez imprécise. On sait qu'ils se donnent comme credo : « Faire justice au nom du ciel », des mots inscrits fièrement sur leurs drapeaux², et qu'ils font état plusieurs fois de « la justice et l'équité qui sont la loi des rivières et des lacs »³, mais tout cela reste assez vague.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'étant en rébellion, ils ne cultivent pas le pacifisme dans ce repaire. Les armées gouvernementales sont à leurs trousses et la double priorité est de se défendre, et ensuite de multiplier les pillages des « richesses mal acquises » et d'en vivre.

Sur le premier point, on nous dit à l'occasion que dans le Repaire de montagne « les troupes étaient soumises à des exercices quotidiens d'entraînement, car tous ses préparaient à résister à un assaut des gouvernementaux. »⁴ Plus tard, Wu Yong revient sur ce problème, qu'il considère comme primordial : « Maintenant, explique-t-il à ses comparses, il convient d'aborder le problème des réserves de vivres, des constructions de bateaux, du forgement des armes, de la mise en état du Repaire, des palissades, des remparts et des murailles, de l'édification de nouveaux bâtiments, de la confection des vêtements et armures, de la fabrication des espontons et des sabres, des arcs et des flèches, etc. Car toutes les mesures défensives doivent être prises en vue d'une attaque des gouvernementaux. »⁵ Dans la suite du roman, on retrouve encore les mêmes missions, quand la troupe devient plus nombreuse : « Les vingt et un braves s'assirent à leurs places respectives et, quand les festivités et les mangeries furent terminées, on s'affaira à la construction de grands bateaux, de maisons et de charrettes ; fit forger des plançons et des sabres, des casques et des armures ; confectionner des drapeaux, des bannières et des pourpoints ; fabriquer des arcs et des flèches... bref, on se prépara à de futures attaques des troupes gouvernementales. »⁶

Face à une bande de combattants aguerris, généreux et bien organisés, les armées gouvernementales ne font pas le poids. « Elles n'osent même pas les regarder en face » est-il dit.⁷ Les succès éclatants de la bande sont bien rendus par quelques phrases élégantes : quand des soldats gouvernementaux battent en retraite, courant pour leur vie, il est dit qu'ils « maudissent leurs parents de ne leur avoir

¹ *Ibid.*, chap. 53 ; t. II, p. 376.

² *Ibid.*, chap. 61 ; t. II, p. 607.

³ *Ibid.*, chap. 32 ; t. I, p. 821.

⁴ *Ibid.*, chap. 20 ; t. I, p. 497.

⁵ *Ibid.*, p. 506.

⁶ *Ibid.*, chap. 35 ; t. I, p. 901.

⁷ *Ibid.*, chap. 31 ; t. I, p. 787.

donner que deux jambes », et ailleurs il est dit d'un des hors-la-loi dans le combat, que « quand il rencontrait un soldat, il en tuait un, quand il en rencontrait deux, cela faisait deux morts ». ¹ À une autre occasion, le bien-nommé Brave-la-mort se fit vengeance, « se mettant à tailler et taillader dans la foule, comme s'il eût ouvert des melons ou tranché des concombres ». ² Cette supériorité dans les armes n'empêche pas nos braves de maintenir leur comportement chevaleresque. Lorsqu'ils capturent des prisonniers, par exemple, ils s'assurent de les faire travailler avec humanité. « Les plus vaillants et vigoureux furent commis au soin des chevaux et à l'abattage du bois ; les faibles et les chétifs, à l'entretien des chars et au fauchage de l'herbe. »³

Avec plus ou moins de style, ces bandits volent en tout cas beaucoup ; c'est d'ailleurs leur principale source de revenu. La chose, bien entendu, n'est pas aussi libérale que les producteurs indépendants de Galt's Gulch. Les brigands ont pourtant leur justification : car ils volent les fonctionnaires véreux ou les trésors publics, fruits de l'impôt. En proposant l'une de ces razzias, Liu Tang expose ainsi : « Votre petit frère a réfléchi que c'étaient là des richesses mal acquises : par conséquent, doit-on avoir scrupule à les prendre ? »⁴ La même indication se retrouve à l'occasion d'un cadeau fait par le chancelier Liang à son beau-père, sur le fonds des impôts. Les trois frères Ruan prêtent alors le serment suivant : « Le chancelier Liang, à la capitale du Nord, opprime le peuple et lui extorque son argent pour envoyer des présents d'anniversaire à son beau-père, le grand précepteur Cai de la capitale orientale. Ce sont là des richesses mal acquises s'il en fut. »⁵ Ils décident d'organiser un vol. Plus loin, Gong-sun Sheng affirme encore la même chose à Chao Gai : « le convoi d'anniversaire n'était qu'un amas de richesses mal acquises et qu'on ne devait avoir scrupule à le prendre ». ⁶ Par euphémisme, il est parfois dit qu'ils pénètrent dans les villes préfectorales marquées pour « emprunter » des vivres. ⁷

Néanmoins leur règle est de ne pas violenter ou piller les habitants, et de se concentrer uniquement sur les fonctionnaires véreux. Aussi Song Jiang précise-t-il, avant l'attaque du camp de Wu-wei : « C'est à ce chien de Huang Wen-bing, et à lui seul, que j'en ai, et nullement aux populations innocentes du camp de Wu-wei ; comme son frère est un homme vertueux et bon, il ne faudrait pas qu'il ait à pâtir non plus, si nous ne voulons pas que le monde entier nous taxe

¹ *Ibid.*, chap. 67 ; t. II, p. 753.

² *Ibid.*, chap. 62 ; t. II, p. 646.

³ *Ibid.*, chap. 20 ; t. I, p. 505.

⁴ *Ibid.*, chap. 14 ; t. I, p. 355.

⁵ *Ibid.*, chap. 15 ; t. I, p. 383.

⁶ *Ibid.*, chap. 16 ; t. I, p. 387.

⁷ *Ibid.*, chap. 20 ; t. I, p. 509.

de cruauté. Aussi, frères, quand vous irez là-bas, gardez-vous de faire le moindre mal aux habitants. »¹ Il en va de même lors de l'attaque de la préfecture de Dong-ping, où un ordre précis est communiqué aux assaillants : « défense de tuer les habitants, tout comme d'incendier les demeures »². Une fois que le gouverneur corrompu est attrapé et tué, il est dit que « Song Jiang fit distribuer aux habitants les biens du défunt gouverneur, puis placarder par les rues des proclamations et avis aux populations disant que le gouverneur local avait payé de sa vie ses exactions, et que tous pouvaient vaquer paisiblement à leurs occupations. »³ À la suite d'une autre attaque, les troupes de Song Jiang libèrent leurs frères captifs puis « ouvrirent les portes des greniers et des magasins de la préfecture, dont l'argent et les vivres furent en partie expédiés vers les marais des Monts-Liang, le reste étant distribué aux habitants. Comme le gouverneur s'était toujours montré intègre et honnête, il eut la vie sauve. »⁴

Ce comportement s'explique par le fait que ces hommes, comme on l'a assez dit, sont des « férus de justice » (quoique le terme « justice » soit toujours fourni sans précision). Ainsi quand Dai Zong présente en peu de mots le repaire à un nouveau brave rencontré, le saint homme Luo, il lui parle de Chao Gai et de Song Gong-ming en ces termes : « des braves indifférents aux richesses mais férus d'honneur, des redresseurs de torts qui passaient leur temps à faire la justice au nom du Ciel, et qui avaient fait serment de ne nuire aucunement aux êtres loyaux et courageux, aux fils pieux, aux enfants dévoués à leurs parents, aux maris fidèles et aux épouses vertueuses. »⁵

Lorsque l'un des leurs s'écarte à l'occasion de cette pratique, il est considéré comme traître et tous demandent sa mort. Chao Gai tient le discours suivant lors d'un de ces cas : « Nous autres, braves des marais des Monts-Liang, depuis que nous avons exterminé Wang Lun, nous avons toujours été guidés par la loyauté et la justice, et fait acte d'humanité et de générosité envers le peuple. Les frères qui sont descendus de cette montagne, tous tant qu'ils sont, n'ont jamais failli à l'honneur, et tous ceux qui nous ont rejoints, jadis ou naguère, se sont toujours illustrés par leur noblesse de preux ! Mais ces deux crapules, qui s'abaissent à voler un poulet, souillent la réputation des marais des Monts-Liang, et nous impliquent dans une affaire infamante. Aussi, je le répète, qu'on les décapite aujourd'hui même, et qu'on aille porter là-bas leurs têtes de gueux en guise d'avertissement !

¹ *Ibid.*, chap. 41 ; t. II, p. 40.

² *Ibid.*, chap. 69 ; t. II, p. 816-817.

³ *Ibid.*, p. 817.

⁴ *Ibid.*, chap. 70 ; t. II, p. 833.

⁵ *Ibid.*, chap. 53 ; t. II, p. 394.

J'emmènerai personnellement nos troupes faire place nette dans ces villages, car notre honneur doit rester sans tache ! »¹

Une tension traverse le livre, surtout dans sa seconde moitié, autour de la question de la légalité du pouvoir. Le pouvoir est corrompu, il est entendu qu'il ne faut pas y participer, qu'il faut même lutter contre lui, mais avec quel objectif final ? S'agit-il de redresser la situation et de permettre au pouvoir actuel de rentrer dans le rang en se réformant ? S'agit-il de maintenir indéfiniment la sécession, le pouvoir étant par nature injuste et corrompu ? Ou encore faut-il tout simplement renverser le pouvoir et prendre sa place ? Au cours des différents chapitres du roman, plusieurs opinions sont prononcées sur ce dilemme important.

Pour Li Kui, il faut organiser un véritable coup d'état : « Maintenant que nous avons des troupes considérables, c'est le moment de nous en servir !... Organisons pour de bon la rébellion, qu'avons-nous à craindre ? Notre grand frère Chao Gai deviendra le grand souverain des Song ; notre frère Song Jiang sera le petit souverain des Song ; le Clerc Wu Yong sera premier ministre ; le maître Gong-sun Sheng, grand précepteur du Trône, et nous autres, nous serons tous généraux ! Nous irons à la capitale orientale en tuant tout le monde, et nous nous emparerons du foutu trône ! Nous ferons grande chère et mènerons la belle vie ! N'est-ce pas formidable et, de toute façon, mieux que de patauger dans nos putains de marécages ? »²

Dai Zong, lui, envisage les choses autrement : « Il ne reste plus qu'à attendre que la Cour proclame une amnistie et mande à son service les membres de cette bande et tôt ou tard ils seront tous promus à des postes officiels. »³

Cette position, bien que minoritaire dans le Repaire, est réaffirmée fréquemment.⁴ À un moment, Song Jiang, le chef du Repaire des hors-la-loi, affirme très précisément : « À l'heure actuelle, je me suis réfugié provisoirement dans ces marais, où j'attends impatiemment que la Cour nous appelle et nous amnistie pour mettre toutes nos forces à servir loyalement le pays. Nous n'avons nulle convoitise pour les biens des autres, nul goût pour le massacre, et nous nous opposons à toute action cruelle ou injuste. »⁵ Plus loin il réaffirme ce credo : « Moi, Song Jiang, être sans talent, comment pourrais-je être infidèle à mon suzerain ? La réalité est que les magistrats cupides et les fonctionnaires corrompus m'ont si bien traqué et opprimé que j'ai été forcé de devenir hors-la-loi. Voilà pourquoi j'ai provisoirement cher-

¹ *Ibid.*, chap. 47 ; t. II, p. 224-225.

² *Ibid.*, chap. 41 ; t. II, p. 60.

³ *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 142.

⁴ *Ibid.*, chap. 55 ; t. II, p. 445.

⁵ *Ibid.*, chap. 56 ; t. II, p. 468.

ché refuge dans ces marécages et fui les calamités, en attendant que la Cour nous amnistie et nous pardonne. »¹ Song Jiang compose même une proclamation officielle où il est dit notamment : « Que les maris justes et les épouses vertueuses, les fils obéissants et les pieux enfants, les gens honnêtes et les populations innocentes, les magistrats probes et les fonctionnaires intègres, que tous ceux-là ne redoutent rien, car nul mal ne leur sera fait, et on les laissera en paix. »² Cette proclamation est communiquée aux autorités.

C'est la stratégie de la « pacification négociée »³. Celle-ci reste minoritaire au Repaire, et malgré l'ascendant de Song Jiang, vers la fin, Li Kui ose encore lui répéter ce conseil : « La dynastie actuelle ne vaut plus rien ! Grand frère, c'est empereur que vous devez être »⁴. Certains braves, au contraire, soutiennent la démarche de Song Jiang et disent n'attendre que le bannissement des ministres déloyaux pour rentrer à nouveau dans le droit chemin.⁵

Finalement le roman, dans sa version par Jin Sheng-tan, s'achève sans que cette indécision, qui porte sur la légitimité du pouvoir et du sens de la rébellion, ne soit véritablement levée. La bande des 108 brigands une fois réunie, on assiste plutôt, en guide de conclusion, au rêve terrible de Lu Jun-yi, qui entrevoit la mise à mort de tous ses comparses. L'objectif est bien pour le compilateur de ranimer dans le lecteur l'amour de la paix, de la stabilité et de l'obéissance, mis à mal après tant de développements sur la corruption et l'injustice du pouvoir, ainsi que sur la bravoure et le sens moral des révoltés. Le pari, disons-le, est risqué.

*L'anarchisme dans la littérature.
La Source aux fleurs de pêcher*

Dans la littérature chinoise classique, le thème de la liberté apparaît fréquemment. L'une de ses plus inspirantes productions rejoint et donne corps au concept de wu-wei, travaillé précédemment : il s'agit de la fameuse « Source aux fleurs de pêcher ».

Sous ce titre (桃花源 Taohua yan), Tao Yuanming (陶淵明) publia un poème racontant comment des populations accablées par les déboires du gouvernement s'étaient retranchés dans un lieu à l'écart du monde, où ils vivaient dans la liberté et l'insouciance.

« Quand les Ying ont ruiné l'ordonnance du monde,
Des gens pleins de sagesse ont voulu fuir le siècle.

¹ *Ibid.*, chap. 58 ; t. II, p. 511-512.

² *Ibid.*, chap. 63 ; t. II, p. 649-650.

³ *Ibid.*, chap. 66 ; t. II, p. 718.

⁴ *Ibid.*, chap. 67 ; t. II, p. 743.

⁵ *Ibid.*, p. 767.

Huang et Qi pour leur part allèrent au mont Shang ;
 Les gens de notre histoire eux aussi s'en allèrent.
 Les traces de leurs pas peu à peu s'effacèrent,
 La broussaille à son tour envahit le chemin.
 S'encourageant entre eux, œuvrant à leurs labours,
 Ils ne se reposaient qu'au coucher du soleil.
 Les bambous, les mûriers donnaient un bel ombrage,
 Haricots et millet furent bientôt plantés.
 Au printemps, des bombyx ils recueillaient les fils,
 À la moisson d'automne, aucun impôt royal !
 La route était bouchée, nul ne venait à eux,
 Aux aboiements des chiens les coqs faisaient écho.
 Autels, vases rituels, étaient comme jadis,
 Leurs habits ignoraient la mode d'aujourd'hui.
 Là des petits enfants allaient, venaient, chantant,
 Et des vieillards chenus se promenaient, heureux.
 L'herbe neuve disait la venue du printemps,
 Les feuilles mortes celle des premiers frimas.
 Si du calendrier ils ne connaissaient rien,
 Quatre saisons pourtant faisaient toujours un an. »¹

Il s'agit là à mon avis d'un sommet de la littérature libérale mondiale, et ce texte appellerait (ou mériterait) d'infinis commentaires. Avec une grande finesse, l'auteur nous rappelle la vie libre et naturelle des hommes, en symbiose complète avec la nature, la vraie nature, c'est-à-dire celle des saisons, et non celle des calendriers. Les petites collectivités qui forment le contour de son idéal, et où les animaux répondent aux cris les uns des autres, sont un lieu de travail libre mais conjoint, partant efficace, où les récompenses sont obtenues et ne risquent plus d'être accaparées.

Cet idéal négatif de la source aux fleurs de pécher, qui peut rappeler aussi, à sa manière, le célèbre roman d'Ayn Rand, eut un retentissement considérable. Nombreux sont les poètes qui y firent allusion, surtout aux époques de désolation ou de troubles. Au tout début du XVI^e siècle, Shen Zhou y revient, dans un beau passage :

« Des enfants crient famine par tout le village
 Et le collecteur d'impôts frappe aux portes.
 Le vieillard ne peut fermer l'œil de la nuit,
 Il cherche du papier et peint la Source des Pêchers. »²

À la même époque, un auteur poète écrit de même :

¹ 陶淵明, 《桃花源》 : Tao Yuanming, *Taohua yan* — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, 2015, p. 225.

² 沈周, 《桃园图》 : Shen Zhou, *Taoyuan tu* — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 894.

« À la famine s'ajoute le brigandage,
Impôts et corvées frappent des veuves.
Partout le pays est livré au chaos,
Où trouver un endroit où habiter en paix ? »¹

Cette image de la source aux fleurs de pêcher, havre de paix et de liberté, contre les violences de la politique, se retrouve aussi dans la littérature : le *Jin Ping Mei*, qui alterne entre la légèreté et le plus grand sérieux, n'en manque pas une mention.² Signe qui ne trompe pas, la fable se retrouve ailleurs dans l'espace sinisé. En Corée, au début de la dynastie Joseon, le peintre An Gyeon (安堅) en produit une représentation sous le titre de « Voyage rêvé à la source aux fleurs de pêcher » (夢遊桃源圖). Il en va de même au Viêt Nam, où Phùng Khắc Khoan (馮克寬) composa une adaptation en écriture démotique (chữ nôm).³ Les plus grandes classiques de la littérature nationale, au surplus, s'y réfèrent : c'est le cas de Nguyễn Dữ (阮與), dans son recueil de légendes⁴, et son presque homonyme Nguyễn Du (阮攸), deux siècles et demi plus tard, dans le chef-d'œuvre qu'est l'histoire de Kiều.⁵

Le thème de la liberté dans la poésie chinoise classique

Les thèmes chers au libéralisme occidental se retrouvent partout dans la littérature chinoise, et pour finir je voudrais en présenter quelques belles pièces, en me concentrant sur la poésie, dont je ne pense pas avoir encore assez souligné la valeur.

La philosophie chinoise classique est si imprégnée du doute envers l'action politique et le pouvoir, qu'on ne s'étonne pas de trouver les mêmes représentations dans la poésie. Les fonctionnaires de l'État sont accablés de torts divers, blâmés pour leur avidité, leur sournoiserie, leurs manœuvres, et le tort qu'ils provoquent aux populations. Dans un beau poème sur le village et la robe du mandarin tâchée de sang (再經胡城县), Du Xunhe (杜荀鶴) écrit à leur encontre :

去岁曾经此县城，县民无口不冤声。
今来县宰加朱绂，便是生灵血染成。

¹ 何景明, 《答望之》: He Jingming, Da Wangzhi — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 907.

² 《金瓶梅》第68回 : Jin Ping Mei (chapitre 68) ; *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. II, p. 481.

³ 馮克寬, 《漁父入桃源傳》— Phùng Khắc Khoan, *Ngu phu nhập dào nguyễn truyện*.

⁴ 阮與, 《傳奇漫錄》— Nguyễn Dữ, *Truyện kỳ man lục* — *Vaste recueil de légendes merveilleuses*, Gallimard, 1962, p. 133.

⁵ 阮攸, 《斷腸新声》— Nguyễn Du, *Truyện Kiều* — *Kim Vân Kiều*, Gallimard, 1961, p. 46.

« L'année passée, j'ai traversé la ville de ce district ;
 Pas un seul habitant qui ne criât à l'iniquité.
 Cette fois-ci, le chef porte une veste rouge,
 Sans doute teintée du sang de ses administrés. »¹

Dans la discussion sur la politique des subsistances, les autorités sont représentées comme des rats, qui mangent les récoltes devant faire survivre le peuple. « Grand rat, grand rat, ne mange pas mon millet » implore le Livre des Odes (诗经 Shijing).² Et Li Gou (李觀) raconte comment les paysans triment pour que finalement « les oiseaux et les rats se repaissent dans les greniers publics » :

« Le soleil du matin s'en vient à travers les monts ;
 Les rizières en contrebas sont encore gorgées de rosée.
 Le repas du matin à la main, une épouse pleure son enfant,
 Et n'ose se redresser lorsque passent les gens.
 Les plants verts et les jaunes sont récoltés tour à tour,
 Les vieillards courbés et rompus glanent.
 Les oiseaux et les rats se repaissent dans les greniers publics,
 Qui aujourd'hui encore s'empliront de la dîme. »³

Ce vocabulaire, encore une fois, fait florès, et au Viêt Nam, Nguyễn Bỉnh Khiêm (阮秉謙) (1491-1585), écrit similairement un poème sur la haine des rats.⁴

La poésie anti-fiscale est riche en Chine. Elle traduit un sentiment peut-être plus répandu, qui voit l'institution même de l'impôt avec scepticisme. À l'opposé de l'ardeur au travail, qui caractérisait le peuple, l'État était représenté comme une jouisseur abusif et tranquille.

« Les fonctionnaires n'aiment pas les paysans,
 Qui, pauvres, redoublent de zèle et s'affairent.
 De toutes leurs forces, ils travaillent dans la boue,
 Et leur peau, leurs ongles se couvrent de gale.
 Ignorant si la récolte automnale sera riche,
 Déjà il faut penser à remplir les greniers de l'État. »⁵

¹ 杜荀鹤, 《再经胡城县》: Du Xunhe, Zai jing hu cheng xian — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 510.

² 《诗经》: Shi Jing [Le livre des Odes], n°113.

³ 李觀, 《获稻》: Li Gou, Huo Dao — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 569-570.

⁴ Hữu Ngọc, *Wandering through Vietnamese culture*, 2004, p. 459.

⁵ 劉攽, 《江南田家》: Liu Ban, Jiangnan tianjia — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 590.

Et comme notre époque n'est pas tant celle du gouvernement, que du gouvernement à outrance, je finirais cette modeste compilation par un poème du XI^e siècle, formulant une plainte contre l'abus des règlements et des contrôleurs. Il fut écrit par Wen Tong (文同) et est intitulé *Zhinu yuan* (织女怨), littéralement la plainte de la tisserande. Il dit ceci :

« De lancer la navette mes deux mains sont lasses,
 Et d'actionner les marches, mes deux pieds pleins de cals,
 Ces trois jours je n'ai pas arrêter de tisser
 Pour enfin découper une pièce de soie.
 Là où je travaille, le soleil et le vent sont mes uniques craintes,
 Et lorsque je découpe, la règle et les ciseaux réclament tous mes soins.
 Tous appréciaient pourtant sa belle largeur,
 Moi, j'aimais assez le volume de sa chaîne et sa trame.
 Hier matin, comme on la portait au dépôt,
 Pourquoi le contrôleur s'est-il mis en colère ?
 En grands caractères, il lui a imprimé les marques du rejet
 Dont l'encre, grasse et collante, a bavé sur les bords.
 Mes parents l'emportèrent et rentrèrent chez nous,
 L'ont jetée sur le seuil de la porte médiane.
 Nous nous regardions sans échanger un mot
 Et fondîmes en larmes pareilles à de longs flots.
 Pour obtenir un prêt, je défais mes habits,
 Achète de la soie que j'ajoute à la verge ;
 Je n'ose plus quitter un instant la machine
 Et pendant plusieurs nuits n'éteins pas la chandelle.
 Quand vient le temps de payer impôts et gages,
 Ai-je le temps de plaindre ma culotte et ma blouse ?
 Je savais que le froid me glacerait les os,
 J'acceptais de laisser mes jambes et mon dos nus.
 L'officier du village assis sur le seuil
 M'invective et m'insulte de les porter si tard.
 Comment les désirs et le cœur de la tisserande
 Pourraient-ils retenir l'œil des contrôleurs ? »¹

¹ 文同, 《织女怨》: Wen Tong, *Zhinu yuan* — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 574-575.