

YIN WEN-TSEU 尹文子

PAR

P. MASSON—OURSSEL,

Agrégé de l'Université,

et KIA-KIEN TCHOU 朱家燧,

répétiteur de Chinois à l'école des Langues Orientales vivantes (Paris).

—><—

Introduction.

Les diverses préfaces ou notices que nous avons traduites et qui, à des époques différentes, mais tardives, furent ajoutées au texte d'« *Yin Wen-tseu* », montreront assez, par le vague des renseignements qu'elles apportent, même par les divergences d'interprétation qui s'y manifestent, à quel point est indistincte la personnalité historique du philosophe auquel est attribué cet ouvrage. L'allusion faite par Tchouang-tseu (cf. 2e Préface) à Yin Wen-tseu ne fournirait un point de repère chronologique assuré, que si les écrits présentés sous le nom de Tchouang-tseu étaient eux-mêmes homogènes et bien datés. Une seule affirmation peut être énoncée avec certitude: le livre d'Yin Wen-tseu appartient à l'ordre de spéculations auxquelles se livrèrent, entre le IV^e et le II^e siècle avant notre ère, de nombreux dialecticiens (辯士) chinois, et dont les traces se rencontrent, non seulement dans Tchouang-tseu, mais dans Lie tseu, dans le « *Tchan kouo ts'ö* »¹⁾ et dans le chapitre XXX du « *Ts'ien Han chou* »²⁾. Le roi Sian (宣), de Tsi (齊), à l'époque

1) 戰國策. Consulter sur ce livre Chavannes, « *Mémoires Historiques de Sseu-ma Ts'ien* », Introd., I, p. CLII.

2) Chapitre *Yi wen tche*. Cf. Chavannes, *ibid.*, V, 258—9. — De ce mouvement d'idées, A. Forke a donné un aperçu général et sur certains points une étude détaillée dans son

duquel la tradition fait vivre Yin Wen-tseu, a régné de 343 à 324¹⁾.

Nous avons pris pour base le texte donné par l'édition des cent Philosophes²⁾; mais, grâce à l'extrême obligeance de M. P. Pelliot, nous avons pris connaissance des variantes fournies par le «*Cheou chan ko ts'ong chou*» 守山閣叢書 et par le «*K'iun chou tche yao*» 羣書治要 (chap. 37), ouvrage perdu en Chine, retrouvé au Japon et datant du début des T'ang, du VII^e siècle³⁾. Celles de ces variantes qui ne présentent que des expressions synonymes de celles employées par l'édition des Cent Philosophes, ont été négligées par nous, qui ne pouvions prétendre à établir une édition critique du texte. Nous avons, par contre, noté toutes les variantes qui nous ont paru apporter un document nouveau ou modifier le sens. Assurément, selon les termes mêmes de la Première Préface, le texte «*abonde en lacunes et en erreurs*»; mais l'œuvre critique telle que nous la comprenons, consistera bien plutôt, lorsqu'elle s'exercera sur ces documents, en une confrontation des diverses éditions et en un classement des variantes, qu'en un choix arbitraire et en un effort pour «*ordonner*» ou «*fixer*» l'ouvrage, selon la tentative faite par Tchong-tchang et selon le vœu de Hi-tsou.

Il ne saurait être question de rechercher un plan méthodique à travers le pêle-mêle de réflexions et d'anecdotes qui composent les

article «*The Chinese sophists*», *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, XXXIV, 1901—2, n° 1, p. 1—100.

1) Ce sont les dates fixées par M. Chavannes, *Mém. Hist.*, V, 258—260, où l'on trouvera des renseignements sur ce prince, mécène des philosophes ambulants de son époque. Forke (loc.-cit.) faisait régner ce monarque de 342 à 324; O. Franke hésite entre les mêmes dates et 332—314 (über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen, T'oung Pao, Série II, vol. VII, n° 3, Leiden, Brill, 1906, p. 325).

2) Le texte a été mis à notre disposition par M. Chavannes, à qui il nous sera permis d'exprimer, pour tous les renseignements bibliographiques qu'il nous a fournis, notre profonde gratitude. La traduction a été exécutée, comme exercice de version chinoise, avec le concours du lettré très érudit, exact connaisseur même de notre langue, qu'est M. Kia-kien Tehou 朱家煙, répétiteur de chinois à l'École des Langues Orientales Vivantes.

3) Un exemplaire s'en trouve à la Bibliothèque Nationale.

deux chapitres, fort inégaux, découpés par Tchong-tchang dans la masse du texte. Nous divisons nous-même cette masse en alinéas, selon la diversité des sujets traités; mais ce n'est ni pour masquer, ni pour accentuer l'incohérence de ces *λόγια* juxtaposés. Pour donner quelques exemples, le problème de l'erreur ou du mal est abordé à plusieurs reprises¹): 5*b*, 6*a*, 7*a*, 9*a*; la théorie des artifices (術) est répartie entre 1*a-b*, 7*a-b*, 8*b*; les textes essentiels sur la doctrine des noms se trouvent en 1-2, 3*b*, 5*a*, 7*a*, 8*b*. Des contradictions que rien ne dissimule ni ne justifie se rencontrent sur les points les plus importants de la doctrine (1*b*). Sans donc chercher dans la composition de l'ouvrage un fil conducteur pour son interprétation, essayons toutefois de dégager l'esprit général de la philosophie qui s'y exprime.

Le thème essentiel, traité implicitement ou explicitement à travers la diversité des remarques didactiques, des conseils politiques, des récits humoristiques, consiste à dénoncer, sous toutes ses formes, le désordre ou la confusion (亂). L'esprit chinois n'ayant jamais dissocié politique et cosmologie, puisque la même expression (天下) désigne à la fois le monde et l'empire, l'anarchie dans l'Etat est inséparable du trouble de la nature; la fonction du sage ou du prince (君子), — expressions synonymes, car le sage a droit à l'empire, et le prince doit être sage, — est de faire régner l'ordre à la fois dans le royaume et dans l'univers. C'est bien ainsi, les cérémonies cultuelles qu'ils accomplissaient l'attestent, que les monarques comprenaient leur propre rôle. Mais cette croyance fondamentale était destinée à revêtir des aspects différents quand elle se traduisit dans les systèmes philosophiques. Déjà dans les livres confucéens les plus anciens,

1) La pagination que nous adoptons est celle du texte dans l'édition des Cent Philosophes; nous la reproduisons au cours de notre traduction. Les lettres a, b, désignent respectivement le recto et le verso des pages; quand plus de précision nous semblera nécessaire, nous numéroterons la ligne.

deux interprétations apparaissent: la première conçoit l'ordre comme le fait que chaque être se tient à sa place, sans dérogation ni usurpation, sans aucun empiètement sur la situation d'un autre être; la seconde le conçoit de façon plus subtile, comme la fidélité de chaque être à sa propre nature, comme une probité en vertu de laquelle rien ne doit mentir à son nom. Mais quand le père ne se conduit pas en père, ni le fils en fils; quand le sujet ne se comporte pas en sujet, ni le souverain en souverain (*Louen yu*, XII, 11), non seulement chacun sort de son rang, mais il cesse de mériter le nom qu'il porte. Une vue de ce genre est à la base des spéculations de l'école dite «des noms» (名家). La conséquence pratique est que la fausseté logique et le mal social, — deux imperfections qui, encore une fois, ne font qu'une aux yeux d'un Chinois, — ne peuvent être conjurés que par un effort critique apparaissant à nos yeux d'Européens comme tout un ensemble grammatical, dialectique, moral, administratif, politique, destiné à définir les noms des êtres selon les fonctions qui doivent leur appartenir, et à veiller à ce que les êtres se conforment effectivement à la conduite que leur prescrivent leurs noms. Voilà ce que Confucius (*Loun Yu*, XIII, 3) appelait la «rectification des noms» (正名)¹⁾.

Yin Wen-tseu adopte cette conception philosophico-politique (3a, 5a), mais l'approfondit de façon assez personnelle. La rectification des noms, qui était, dans les textes confucéens, une œuvre surtout gouvernementale, garde chez lui ce caractère, mais apparaît aussi comme une tentative logique faisant déjà pressentir la dialectique

1) L'article précité d'O. Franke renferme une excellente enquête sur les principaux ouvrages où s'exprime cette théorie. — Peu importe à notre étude présente que, dans une parole de Confucius, le sens primitif du mot 名 ait probablement été «caractère d'écriture», 字, ainsi que l'a établi Chavannes, loc. cit., V, 378—385, 440—442; peu importe aussi que Franke proteste contre cette interprétation (p. 348), quoiqu'il en reconnaisse à certaines égards le bien fondé (318, 343—4). Il suffit que pour l'école des noms, 名 ait le sens de «nom».

d'un Kong-souen Long-tseu¹); en effet, dans l'intervalle, avait surgi une pléiade de sophistes contre lesquels Yin Wen-tseu s'élève à l'occasion (8 a et b), mais dont il a subi l'influence. Il leur reproche, d'ailleurs, de compromettre la sécurité des royaumes par les sortilèges pernicious de leur éloquence, non pas d'employer une méthode dialectique; car c'est la seule qui convienne pour établir correctement, ou, au besoin, pour corriger (正) l'usage des noms et la pratique des choses. Les sophistes de la première génération ont pu être, d'aventure, des rhéteurs machiavéliques, mais ils n'ont pas encore fait de leurs argumentations captieuses une fin en soi, ils n'ont pas encore été, s'il est permis de parler grec, des éristiques, a fortiori des sceptiques. Jamais Yin Wen-tseu ne spéculé sur les noms indépendamment des formes (形) ou des réalités (實): cet aspect réaliste de sa doctrine le préserve de la discussion purement verbale. Mais, inversement, alors même qu'il est question de formes ou de réalités, autant que de noms, ce que cherche à déterminer le philosophe, c'est la spécificité des êtres (分 1 b, 3 a, 4 a, 5 a), soit pour la constater, soit pour la renforcer par une intervention efficace: or la seule méthode pour établir qu'un fait existe ou n'existe pas, consiste à instituer une discussion (辯). Yin Wen-tseu a donc pu combattre les sophistes, mais il a voulu être un dialecticien.

La théorie des noms ne comporterait pas une méthode dialectique si, comme on la comprend quelquefois, elle signifiait simplement qu'il faut exprimer par la spécificité des noms la spécificité des choses, soit que les noms se réglissent sur les choses, soit qu'il y eût entre noms et choses un parallélisme. Yin Wen-tseu offre

1) Ce n'est pas à dire que nous devons, comme l'a fait Faber (*Doctrine of Confucius*, 19), accepter l'assertion de Tchong-tchang qui, dans sa préface, fait d'Yin Wen-tseu un élève de Koung-souen Loung-tseu. Ce dernier dut vivre vers le milieu du IIIe s., et naître cinquante ans au moins après Yin Wen-tseu. L'opinion de Tchong-tchang était si invraisemblable, que le nom de Koung-souen Loung fut remplacé, dans des préfaces ultérieures, par celui de Lao-tseu.

assurément des textes que l'on pourrait, avec quelque parti-pris, interpréter dans le sens spinoziste du parallélisme des idées et des modes de l'étendue, ou dans le sens d'une logique réaliste et nominaliste à la fois, telle que celle de Stuart Mill. Ce serait fausser une pensée singulièrement moins complexe que ces philosophies, mais originale cependant. Quoique la correction des êtres manifeste souvent la rectitude des noms, et qu'il y ait en fait, on plutôt lorsque le droit et le fait coïncident et que l'ordre règne, correspondance entre désignations et réalités, c'est toujours la rectitude des êtres qui dépend de celle des noms; quand la réciproque semble énoncée, c'est au point de vue inductif, génétique, empiriste, ce n'est pas la pensée essentielle de l'auteur. L'expression «corriger, rendre correct» (E) ne saurait avoir exactement la même portée quand elle s'applique aux noms et aux êtres: corriger les êtres, c'est les conformer à leurs appellations; corriger les noms, c'est — le cas des désignations fausses mis à part, — uniquement préserver leur spécificité en veillant à ce qu'elle ne soit pas compromise: on ne les corrige pas, on les maintient corrects; on ne corrige, à vrai dire, que leur application. S'il est admissible de comparer cette conception à une notion hellénique, on peut rappeler la doctrine platonicienne des idées: de même que pour Platon toute intelligibilité dans le monde sensible procède du monde des archétypes, et que l'œuvre du démiurge, dans le «*Timée*», ou du nomothète dans les «*Lois*», consiste à conformer toutes choses, dans la mesure du possible, à l'idéale harmonie, d'une façon similaire Yin Wen-tseu impute à la rationalité suprême des noms le degré de rationalité qui existe dans les choses et assigne au souverain la tâche de présider à cette rationalisation universelle.

De fait, une «*Weltanschauung*» analogue a provoqué une façon analogue de poser divers problèmes. Pour qui prend son point de départ dans une multiplicité d'intelligibles d'une valeur quasi absolue, expliquer l'erreur, justifier la relativité sont des problèmes inévitables,

particulièrement ardu. Quoiqu'il ne les ait qu'effleurés, le dialecticien chinois les a rencontrés pour les mêmes raisons que l'auteur du «*Sophiste*». Le vrai et le faux, ou encore le bien et le mal (是非) existent absolument, alors même qu'ils ne seraient pas pratiqués: tel passage, à cet égard, fait songer aux assurances que donnait à Glaucon et à Adimante le Socrate de la «*République*»; pourtant cette doctrine voisine, comme chez l'auteur grec, avec la théorie relativiste qui réduit le bien et le vrai à l'opinion que s'en font les hommes (6a-b). Bien que les noms soient à l'égard des choses des facteurs d'intelligibilité, si celles qu'on leur fait correspondre ne leur conviennent pas, les noms se trouvent être des prétextes d'erreur (5b, 9a). Qu'est-ce à dire, sinon que la question du rapport entre les noms et les choses pose aussitôt la question du rapport des noms entre eux, de leur $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$? Le jugement, attribution d'un prédicat à un sujet, ou encore la simple qualification d'un substantif par un adjectif, suscite les énigmes logiques auxquelles Platon tente de répondre par l'hypothèse d'une participation entre les idées, et auxquelles notre auteur, lui aussi, a cherché une solution. Si un nom identique peut convenir à plusieurs objets différents, si la blancheur peut appartenir à un bœuf, à un cheval, à un homme; si donc il y a des «*désignations générales*» d'une «*applicabilité sans limite*», qui dans telles et telles réalités «*ne rencontre point d'obstacles*» (2a-b), il faut, pour rendre compte de ce fait, recourir à un principe d'explication autre que les noms pris isolément et en eux mêmes; il faut invoquer l'activité du sujet avec ses spécificités propres (我名) (2a), qui l'inclinent à formuler une même appréciation en présence d'objets divers. Pas plus chez Yin Wen-tseu que chez Platon, les principes d'intelligibilité ne suffisent à fonder intégralement l'existence du réel; vérité et réalité ne coïncident jamais d'une manière complète: on remarque une déficience de la forme à

l'égard du nom (2a, lig. 4 et 5: répétition énergique de la formule 未或盡).

Non seulement les noms ne suffisent pas à expliquer l'*existence* des réalités dont ils fondent l'*essence*, mais ils ne se justifient pas par eux-mêmes. Aussi Yiu Wen-tseu, si grande que soit dans sa pensée l'importance de la doctrine des noms, a jugé sévèrement les théoriciens du 名家 et voulu se séparer d'eux. Il les range parmi les partisans des mauvaises doctrines, les adeptes des écoles de Confucius, de Mo (墨) et des lois (1a; cf. 3a). En effet, quoique les considérations sur les noms représentent le thème le plus fréquent de l'ouvrage, le fond de la thèse est d'une autre inspiration: d'une inspiration Taoïste. Le début du livre, où s'exprime sa métaphysique, semble une paraphrase du premier chapitre de Lao-tseu où il est affirmé que «le nommable est la mère des dix mille êtres» et où le nommable est rattaché à l'innommable: «le nom qui peut être nommé n'est pas le nom éternel; l'innommable est le principe du ciel et de la terre». Pareillement, Yin Wen-tseu définit toute existence (有) par la possession d'un nom, mais affirme que le nom de tout objet (器), de toute forme (形), de toute réalité (實), de tout être (物), dérive d'une origine ineffable, la grande voie (大道), dont on ne peut rien dire, sinon qu'elle est, ainsi encore que chez Platon l'idée du Bien, supérieure à l'existence, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Cela n'appartient ni à l'école des noms, ni à celle de Confucius, ni à celle de Mo. Et le Taoïsme, dans la pensée d'Yin Wen-tseu, ne fournit pas simplement un arrière fond métaphysique, un «Urgrund», à des doctrines étrangères par leur provenance au Taoïsme: son inspiration pénètre toute la doctrine, même dans ses éléments non Taoïstes.

En effet, si certains textes assignent au sage ou à l'empereur la tâche de régir le monde en veillant aux noms, aux lois, aux rites, à la musique; et si d'autres passages lui prescrivent le non-agir

(1a 無爲; 8b 無事), nous pouvons bien penser, nous autres, qu'il y a là des doctrines d'origines différentes, mais il importe à la compréhension de notre auteur de saisir qu'à son point de vue elles se concilient. De même que la production des formes, à partir de la voie innommée, est une génération spontanée (自生, 1a), il suffit pour le monarque de s'abstenir des affaires et de s'identifier à la voie souveraine, pour que de toutes parts s'exerce le gouvernement spontané (自治). Cette doctrine foncièrement Taoïste correspond d'ailleurs à la doctrine confucéenne du prestige irrésistible, grâce à l'imitation, des vertus du prince (4b): double expression, en des systèmes de concepts différents, d'une pensée identique, consubstantielle à l'esprit chinois. Ce n'est donc pas par pur syncrétisme, qu'Yin Wen-tseu tente, comme dit l'auteur de la seconde Préface, d'extraire de toutes les écoles, celle des noms, celle des lois, celle du Tao, ce qu'elles renfermaient de vérité. Soit, par exemple, la doctrine des lois: si notre philosophe montre avec insistance que des ordres irréalisables (9b) ou des châtiments trop sévères (7a, 8b) manquent leur but, c'est pour faire comprendre que la doctrine en question ne se suffit pas à elle-même et que son efficacité n'est assurée qu'entre de certaines limites. C'est un jugement analogue que porte virtuellement Yin Wen-tseu sur les doctrines des lettrés, de Mo, des noms; chacune de ces disciplines rivales présente une valeur restreinte, mais devient funeste si l'on y prétend trouver la vérité absolue. Cette dernière ne réside que dans le Taoïsme. Mais les autres doctrines peuvent être précieuses, si l'on ne cherche en elles que des «méthodes de gouvernement» (治道 7b) d'une applicabilité limitée; si surtout on ne voit en elles que des artifices (術, 7a; cf. 1a, où le mot a un sens plus étroit, mais du même ordre) très grossiers en comparaison de la toute puissante méthode Taoïste

du non-agir, mais susceptibles de contribuer à rationaliser une matière imparfaite, à l'imperfection de laquelle leur propre imperfection est accommodée. On reconnaîtra ici (7a) l'inspiration de Lao-tseu, pour qui avec le gouvernement naquit l'indiscipline et avec la vertu le vice: comme le philosophe adoptait un principe transcendant, à la fois le mal et le bien, le faux et le vrai, il était porté à contester la valeur des vertus et des rites où se complaisait Confucius, et des lois ou des châtements, que préconisaient d'autres théoriciens: car toutes ces doctrines opposent une attitude prétendue bonne à une autre censée défectueuse. Yin Wen-tseu, moins intran-sigeant que Lao-tseu, reconnaît à ces expédients une certaine portée; son originalité même est d'y voir des auxiliaires de l'idéal taoïste, s'ils savent s'y subordonner. Eux aussi mettent un frein à ces vellétés anarchiques de l'individualisme, qui pousseraient chacun à sortir de son rang, de sa fonction propre. Ce n'est pas seulement quand règne le Tao, que les rivalités cessent, que les intentions (心), les volontés (欲) personnelles s'effacent (3b); c'est aussi, dans une certaine mesure, quand sont en vigueur l'humanité, la justice, les rites et la musique si exaltés par Confucius. Le non-agir du prince est le contraire d'un abandon de toutes choses au désordre: ce n'est pas le «laisser faire» des individualités égoïstes, mais le «laisser agir» de la Raison immanente. Chercher dans le Taoïsme une interprétation plus profonde des notions confucéennes, et faire servir les doctrines de Confucius, celles aussi de l'école des noms ou des lois à la réalisation du principe taoïste: telle fut, pour autant que nous la pouvons connaître, l'essence de la pensée d'Yin Wen-tseu; cela suffit sans doute à faire de lui mieux qu'un éclectique ou qu'un sophiste: un véritable philosophe.

LA GRANDE VOIE.

Chapitre I.

La grande Voie (道) n'a pas de forme corporelle (形). Désigner ^{1a} un objet (器), (cela suppose qu'il y ait un nom (名)). Le nom, c'est ce qui rend correcte (正) une forme corporelle. La forme corporelle est rendue correcte par le nom; alors le nom ne doit pas être fautif (差). C'est pourquoi Tchong-ni (Confucius) (仲尼) a dit: «de toute nécessité il faut rendre corrects les noms»¹⁾. Quand les noms ne sont pas corrects, alors le langage (言) n'est pas rigoureux (順). Le grande Voie n'a pas de désignation (稱). Tout ce qui existe (有) a nécessairement un nom. Naissant de ce qui est sans désignation, ainsi les formes corporelles s'obtiennent par elles-mêmes (自). (En ce qui concerne, par exemple) le carré ou le rond, leurs noms naissent de ce qu'ils sont carré ou rond; ainsi tous les noms obtiennent ce qu'ils désignent. Quand on gouverne (治) selon la grande Voie, alors la doctrine des noms (名), celle des lois (法), celle des lettrés (儒), celle de Mo (墨) tombent d'elles-mêmes dans l'abandon. Quant on gouverne selon les doctrines des noms, des lois, des lettrés ou de Mo, alors on ne parvient pas à s'écarter de la Voie. Lao-tseu dit: «La Voie est l'essence des dix mille êtres, le trésor des hommes de bien et ce que les hommes mauvais (eux-mêmes) considèrent comme un trésor»²⁾. Ceux qui gouvernent selon cette Voie, on les appelle hommes de bien; ceux qui s'appuient sur les doctrines des noms, des lois, des lettrés ou de Mo, on les appelle hommes mauvais. Des hommes bons et des mauvais les noms se distinguent toujours davantage; il n'est pas besoin d'un examen bien attentif pour s'en apercevoir.

1) *Loun yu*, XIII, 3. Cf. *suprà*, *Introd.*, p. 560, et *infra*, p. 603, n. 6.

2) Nos textes de *Lao-tseu*, ch. 62, début, portent: 不善人之所保, que Wiegier traduit: «et le salut du mauvais (ce qui l'empêche de périr)». (*Les Pères du Système taoïste*, p. 54.) Ici le texte est: ... 所寶.

Si la Voie ne suffit pas pour gouverner, on emploie la loi (法); si la loi ne suffit pas pour gouverner, on emploie les artifices (術); si les artifices ne suffisent pas pour gouverner, on emploie les combinaisons d'équilibre (權); si les combinaisons d'équilibre ne suffisent pas, on emploie les conditions¹⁾ (勢). Par l'emploi des conditions, on revient aux combinaisons d'équilibre; par l'emploi des combinaisons d'équilibre on revient aux artifices; par l'emploi des artifices on revient à la loi; par l'emploi de la loi on revient à la Voie; par l'emploi de la Voie on réalise le non-agir (無爲); c'est le gouvernement spontané (自治). Donc, quand on est à bout de ressources (窮), on a recours à l'extrême (終); quand on a recours à l'extrême, on revient au principe (始). Principe et extrémité s'engendrent mutuellement (相襲); il n'y a pas de bout ultime (窮極).

16 Ce qui a une forme corporelle, certainement a un nom; ce qui a un nom, il n'est nullement certain que cela ait une forme corporelle. Si une forme corporelle se trouve sans nom, cela n'implique pas, assurément, que le carré ou le rond, le blanc ou le noir ne lui appartiennent pas véritablement. Mais (quand on lui donne un nom), on ne peut pas ne pas chercher un nom (exact) pour déterminer son irréductibilité (差); aussi y a-t-il des noms pour déterminer les formes corporelles et des formes corporelles pour fixer les noms; il y a des noms pour fixer les faits (事) et des faits pour déterminer les noms. Quand on examine pourquoi il en est ainsi, alors les formes corporelles, les noms, ainsi que les faits et les choses (物) ne peuvent plus cacher leur raison d'être (理).

Les noms sont de trois catégories (科); les lois, de quatre sortes (呈). 1^o les noms désignant des choses (命物); par

1) 勢 che n'a guère d'équivalent dans notre vocabulaire. Ce mot «condition» est quelquefois approprié; ici ce n'est qu'un pis-aller. Le mot che signifie «influence», «manière de se comporter ou d'agir». Une flèche, par exemple, est soumise à une «influence» différente, est dans des «conditions» différentes, selon qu'elle est jetée par la main ou lancée par un arc.

exemple: carré, rond, blanc, noir. 2^o les noms d'éloge et de blâme (毀譽): bon, mauvais, noble, vil. 3^o les noms comparatifs (況謂): sage, stupide, aimer, détester. — 1^o la loi immuable (不變): (celle qui régit les rapports entre) prince et sujet, entre supérieur et inférieur. 2^o la loi qui introduit l'harmonie dans les mœurs (齊俗): (celle qui régit les rapports entre) capables et incapables, égaux et inégaux. 3^o la loi qui gouverne la multitude (治衆): félicitations et récompenses, châtimens et punitions. 4^o la loi qui institue les évaluations rigoureuses (平准): calendrier, mesures, poids, capacités.

Les artifices, c'est ce dont le prince fait usage secrètement; ses inférieurs ne doivent pas y être initiés sans motif plausible. Les conditions, c'est le recours à un objet tranchant pour exécuter la loi. Les (hommes) inférieurs (au prince) ne doivent pas y être initiés ni les pratiquer. Quant aux artifices qu'emploie un prince de façon à ce que les inférieurs y puissent être initiés, ce ne sont pas là les artifices les plus profonds. (Si le prince) a recours aux conditions, de façon à ce que les inférieurs puissent les pratiquer, ce ne sont pas les conditions les plus efficaces. Ce qui importe surtout, c'est d'abord de rendre correctes les spécificités des noms (正名分), afin qu'elles ne se heurtent ni ne s'enchevêtrent mutuellement; alors les artifices (du prince) peuvent être tenus secrets et la violence n'appartenir qu'à lui. Le nom, c'est ce qui nomme une forme corporelle; la forme corporelle, c'est ce qui correspond à un nom. Cependant la forme corporelle n'est pas ce qui rend correct le nom, ni le nom ce qui rend correcte la forme corporelle. Ainsi les formes corporelles et les noms sont nettement distincts, ne doivent ni mutuellement se confondre, ni mutuellement s'exclure. Où il n'y a pas de noms, c'est parce que la grande Voie n'a pas de désignation. (Mais) où il y a des noms, c'est par le moyen des noms que l'on rend correctes les formes corporelles. Maintenant, 2a

les dix mille êtres, tant qu'ils sont, si on ne les rend pas corrects au moyen des noms, alors ils se confondent; les dix mille noms, sous autant de rubriques qu'ils se classent, si on ne les fait pas correspondre avec les formes corporelles, alors ils se brouillent (乖). C'est pourquoi les formes corporelles et les noms ne doivent pas être incorrects. Les noms bons sont destinés à ce qui est bon, les mauvais à ce qui est mauvais: c'est pourquoi pour ce qui est bon il y a les noms bons; pour ce qui est mauvais, les noms mauvais. Par exemple les noms de: saint, sage, humain, intelligent, sont destinés à ce qui est bon; obtus, rebelle, méchant, ignorant, sont destinés à ce qui est mauvais. Maintenant, suivant que sont exprimés les noms de: saint, sage, humain, intelligent, on s'attend à l'existence réelle de ce qui est saint, sage, humain, intelligent; on ne la trouve pas entièrement. Suivant que sont exprimés les noms de: obtus, rebelle, méchant, ignorant, on s'attend à l'existence réelle de ce qui est obtus, rebelle, méchant, ignorant; elle aussi, on ne la trouve pas entièrement. Quand on peut faire que le bon et le mauvais soient entièrement distincts, alors même qu'on ne pourrait pas exprimer entièrement la réalité des choses, on ne doit pas craindre qu'il y ait là quelque erreur. C'est pourquoi l'on dit: les noms ne doivent pas ne pas être discutés (不辯)¹). Que désignent les noms? (la discrimination entre) l'un et l'autre et le discernement entre le non-être et le réel (彼此而檢虛實). Depuis l'antiquité jusqu'à maintenant, il n'y a personne qui avec l'un n'ait réussi et avec l'autre n'ait échoué. L'échec tient à ce que la spécificité des noms (名分) est brouillée (混); la réussite, à ce que la spécificité des noms est distincte (察). Maintenant, si l'on favorise les sages et éloigne les insensés, récompense les bons et punit les méchants, les noms de sage, insensé, bon, méchant, doivent avoir un fondement (objectif) dans les êtres extérieurs (在彼); et ce qu'on désigne

1) C'est à dire: il faut absolument faire la critique des noms, par voie dialectique.

par: favoriser, éloigner, récompenser, punir, doit appartenir au moi (subjectif) (物). Moi et eux, c'est un autre nom; voilà des noms qui sont distincts. Quand on exprime les noms de: sage, insensé, au lieu de: favoriser, éloigner; quand on exprime les noms de: bon, mauvais, au lieu de: récompenser, punir, c'est mêler l'objectif et le subjectif en une même désignation, sans discrimination: voilà des noms qui sont brouillés. Aussi dit-on: les désignations nominales ne doivent pas être indistinctes. On dit: «un bon bœuf». On dit aussi: «il ne faut pas (d'expressions) indistinctes». «Bon», c'est une désignation générale des êtres (物之通稱). «Bœuf», c'est la forme corporelle déterminée (定) d'un être (particulier). L'application d'une désignation générale à une forme corporelle déterminée, n'a pas de limite (不可窮極). Par exemple, on peut encore 26 dire: «un bon cheval»; on attache (連) alors (ce mot «bon») à «cheval». Ainsi, l'applicabilité du terme «bon» ne rencontre pas d'obstacle (無方). Si l'on dit encore: «un homme bon», ce (terme) appartient à l'homme. Alors «bon» n'est pas «homme». Ainsi, bœuf, cheval, homme se distinguent par eux-mêmes. Voilà pourquoi l'on dit: la spécificité des noms ne doit pas être (méconnue en) une confusion mutuelle.

Les cinq couleurs, les cinq tons musicaux, les cinq odeurs, les cinq saveurs: ces quatre sortes (de qualités) existent par elles-mêmes. Dans l'intervalle entre ciel et terre, elles n'espéraient pas que les hommes en feraient usage; or assurément ils en font usage. Durant toute la vie, chacun a des préférences et des aversions et ne peut pas déterminer la spécificité de ces noms. Le nom doit appartenir à l'objet, la spécificité au sujet. Quand j'aime le blanc et déteste le noir; quand je trouve harmonieux le son chang (商) et déplaisant le son tche (徵); quand je trouve bonne l'odeur chan (膾) et mauvaise l'odeur tsiao (焦); quand j'apprécie la saveur sucrée et répugne à l'amertume, — blanc, noir, chang, tche, chan, tsiao,

sucré, amer: voilà des noms de ce qui est objectif; aimer, détester, trouver harmonieux ou déplaisant, trouver bon ou mauvais, apprécier, avoir répugnance: voilà des spécificités du sujet. Quand on définit ces spécificités des noms, alors les dix mille êtres ne se confondent pas. Voilà pourquoi l'homme avec les mesures (de longueur), évalue le long et le court [les dimensions]; avec les mesures de capacité, apprécie le peu et le beaucoup [les quantités]; avec la balance, estime le léger et le lourd [les poids]; avec les proportions musicales, accorde les notes hautes et graves; avec les noms, délimite (稽) le non-être et le réel; avec les lois, définit (l'ordre du bon) gouvernement (治) et la confusion (anarchique) (亂); avec la simplicité (簡), fait rentrer dans l'ordre (治) ennuis et doutes; avec la facilité (易), maîtrise dangers et difficultés; avec les dix mille êtres tout se ramène à l'unité (皆歸於一). Les cent mesures se conforment toutes à la loi. Ce qu'on appelle se ramener (à) l'unité, c'est le comble de la simplicité (簡之至). S'accorder avec la loi, c'est le point le plus extrême de la facilité (易之極). C'est ainsi que les obtus, les rebelles, les sourds, les aveugles peuvent être gouvernés avec les gens doués de discernement, d'intelligence, d'ouïe, de vision. Les dix mille êtres du monde, on ne peut en avoir l'entière maîtrise; si on veut en exiger l'entière maîtrise chez un seul homme, alors le sage et le saint en sont incapables. Un seul homme pût-il avoir l'entière maîtrise du monde, pût-il régler dans l'avant et l'après [le temps] ce qui est opportun, et aussi dans le loin et le proche [la distance], dans le lent et le rapide, cela ne pourrait se faire tout à la fois. Comme cela ne peut se faire tout à la fois, il manque le bon gouvernement.

3a Si l'on gouverne entièrement et sans lacunes, alors le grand, le petit, le beaucoup, le peu, chacun est conforme à sa spécificité (當其分). Le laboureur, le marchand, l'ouvrier, le lettré ne changent pas leurs professions. Parmi les vieux laboureurs, les commer-

çants âgés, les ouvriers expérimentés, les lettrés qui ont reçu l'ancienne éducation, il n'en est aucun qui ne reste (dans sa position). Alors, celui qui se trouve en haut, que ferait-il? Donc, ce qui a des raisons (有理), mais n'a pas d'intérêt (而益) pour le gouvernement, un homme sage (君子) n'en parle pas. Quant à avoir des capacités, mais pas d'intérêt pour les êtres, un sage ne se comporte pas ainsi. Un sage, ce n'est pas par goût qu'il parle; c'est par intérêt pour le gouvernement; il ne parviendrait pas à ne pas parler. Un sage, ce n'est pas par goût qu'il agit; c'est par intérêt pour les affaires; il ne parviendrait pas à ne pas agir. Aussi ses paroles ne sortent-elles pas des questions de noms, de lois, de combinaisons d'équilibre, d'artifices. Ce qu'il fait ne sort pas du labourage, des guerres, des relations sociales, et voilà tout. C'est pourquoi un souverain éclairé ne fait pas¹⁾ de raisonnements indifférents au (bon) gouvernement; (tandis qu')un homme vil parle certainement des capacités indifférentes au (bien des) êtres. Les hommes vils, eux aussi, savent que les paroles nuisent au (bon) gouvernement, mais ne peuvent pas ne pas parler; les hommes vils, aussi, savent qu'ils peuvent (en agissant) nuire aux êtres, mais ils ne peuvent pas ne pas agir (爲). Voilà pourquoi dans leurs discours ils poussent à l'extrême les argumentations des lettrés et de Mo, affirmations et négations (是非); dans leurs actes ils poussent à l'extrême la conduite de l'obtus, du trompeur, du cauteleux, du révolté. (En cela,) ils cherchent du renom (名), et voilà tout.

1) Variante du «*Cheou chan ko ts'ong chou*»: les délaisse (任之) (au lieu de 不爲). Ces mots terminent la phrase; la suivante se présente alors ainsi: les argumentations étrangères au bon gouvernement, c'est ce dont un homme vil ne manque pas de parler; les capacités étrangères aux affaires, c'est ce à quoi un homme vil ne manque pas de se livrer (之所必爲 小人 intercalé entre 能小人 et 亦知..... Et quelques caractères plus haut, entre 理小人 et 必言, s'intercalent deux caractères: 之所). Cette lecture nous paraît plus satisfaisante.

Aussi un souverain éclairé les met-il à mort. Un ancien proverbe dit : « ne pas savoir, cela n'empêche pas un homme d'être sage; savoir quelque chose, n'empêche pas un homme d'être vil ». Qu'un ouvrier menuisier ne puisse (exercer son métier), cela ne l'empêche pas d'avoir du talent; qu'un sage ne sache pas, cela ne l'empêche pas de (bien) gouverner. C'est exact. — Si l'on fait le bien de façon que les hommes ne puissent pas parvenir à vous imiter¹⁾, on est seul ainsi à faire le bien; si l'on exerce un talent de façon que les hommes ne le puissent pas imiter, on est seul ainsi à exercer ce talent; on ne possède pas entièrement les principes de ce bien ou de ce talent. Quand on fait (vraiment) le bien, c'est avec la multitude qu'on le met en pratique; quand on exerce (vraiment) un talent, 36 c'est avec la multitude qu'on s'en rend capable. Voilà le bien du bien et le talent du talent. Si on a de l'estime pour le gouvernement d'un homme saint, ce n'est pas qu'on l'estime en tant qu'il gouverne dans son intérêt à lui seul; on l'estime en tant qu'il gouverne avec (le souci de) la multitude. Si on estime le talent du ministre des travaux publics Chouei²⁾ (倕), ce n'est pas qu'on l'estime en raison de son talent à lui seul; on l'estime en raison de ce qu'il réussit à l'exercer avec (le souci de) la multitude. (Mais) les hommes du monde d'aujourd'hui, dans leur conduite, veulent être seuls sages; à l'égard des êtres, veulent être seuls capables; dans les discussions, veulent sortir de la foule; dans le courage, veulent surpasser la multitude. La sagesse de conduite limitée à soi seul ne suffit pas à former une conversion (化); les êtres de capacité limitée à soi seul (montrent leur) insuffisance (quand il s'agit) d'arranger parfaitement les affai-

1) Le « *Cheou chan ko ts'ong chou* » supprime les mots 此獨善也. Il faut alors traduire: « Si l'on fait le bien de façon que les hommes ne puissent pas parvenir à l'imiter; si l'on montre un talent de façon que les hommes ne puissent pas parvenir à l'exercer (爲 substitué à 從), c'est être seul à faire le bien et seul à montrer du talent (此獨善獨巧者也) ».

2) Cf. *Chou king*, chap. *Chouen tien*, § 21.

res; les paroles qui dépassent la foule ne peuvent pas devenir des conversations de la famille; au-dessus de la multitude est le courage; elle n'a pas à se déployer pour combattre. Ces quatre choses sont ce d'où naît la confusion; aussi l'homme saint s'en remet-il à la Voie pour conjurer ces quatre (périls) et institue des lois pour harmoniser (理) les irréductibilités (差) de (ces quatre choses). Il fait en sorte que sages et ignorants ne se séparent pas les uns des autres, que capables et incapables ne se quittent pas les uns les autres. Quand capables et incapables ne se quittent pas les uns les autres, alors capables et incapables ont un égal talent. Quand sages et ignorants ne se séparent pas les uns des autres, alors sages et ignorants ont mêmes pensées. Ainsi parvient-on à la perfection du gouvernement.

Quand les noms sont fixés, les êtres (物) ne sont pas en hostilité; quand les spécificités sont clairement établies, les ambitions personnelles ne se pratiquent plus. Si les êtres ne sont pas en hostilité, ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas d'intention (hostile), c'est parce que les noms sont déterminés; aussi (les êtres) n'ont-ils pas lieu de réaliser leur intention. Si l'ambition personnelle ne se pratique pas, ce n'est pas par un manque de volonté, mais parce que les spécificités sont clairement établies; aussi les êtres n'ont-ils pas lieu de mettre en pratique leur volonté. Cependant l'intention (心) et la volonté (欲), tous les hommes les possèdent; mais ils peuvent se comporter comme s'ils étaient sans intention ni volonté, parce qu'il y a la Voie qui les régit. T'ien P'ien (田 駢) dit: «Parmi les lettrés du monde, aucun ne consentirait à rester dans sa famille et à rendre sujets sa femme et ses enfants; ils voyagent certes pour être fonctionnaires à la cour des vassaux; c'est l'intérêt qui les attire. Quand ils demeurent à la cour des vassaux, leur but à tous est d'être k'ing ou ta fou (卿大夫), mais ils ne prétendent pas à être tchou heou (vassaux) (諸侯);

c'est que les noms les limitent.» — P'ong Mong (彭蒙) dit: «les faisans et les lièvres des déserts, beaucoup de gens les poursuivent, car leur spécificité n'est pas déterminée; tandis que les poules et les porcs remplissent le marché, mais personne n'en a le désir, car leur spécificité est déterminée». Quand les êtres sont indéterminés, alors même les gens humains et intelligents sont mutuellement en rivalité; quand les spécificités sont établies, alors les hommes, même avides et vils, ne se disputent pas¹⁾. Si ce qui est rond tourne, ce n'est pas parce qu'il peut tourner; s'il tourne, c'est parce qu'il ne peut pas ne pas tourner. Si ce qui est carré reste en place, ce n'est pas parce qu'il peut rester; s'il reste, c'est parce qu'il ne peut pas ne pas rester. A cause du fait que le rond tourne de lui-même, il s'ensuit qu'il ne peut rester en place; à cause du fait que le carré reste de lui-même en place, il s'ensuit qu'il ne peut pas tourner. Pourquoi craindre de perdre la spécificité des êtres? Car, étant donné qu'il y a lieu d'employer les sages, on fait en sorte qu'ils ne puissent pas ne pas être employés. Étant donné qu'il n'y a pas lieu d'employer les ignorants, on fait en sorte qu'ils ne puissent pas être employés. S'ils sont employés ou non employés, ce n'est pas moi qui les emploie²⁾; c'est seulement à cause du fait qu'ils trouvent ou ne peuvent trouver emploi³⁾. Chacun trouvant de soi-même son emploi, pourquoi craindrait-on la confusion des êtres? Les êtres ne peuvent pas d'eux mêmes pouvoir, ne savent pas d'eux mêmes savoir; la connaissance ne consiste pas à pouvoir connaître, mais à connaître;

1) Cette phrase n'est pas donnée dans le *Cheou chan ko ts'ong chou* 守山閣叢書.

2) Le «*Cheou chan ko ts'ong chou*» remplace 也 après 我 par 用.

3) Ibid.: Entre 因彼 et 用, intercale 所. Sept caractères plus loin, on lit: 自得其用也。自得其用。奚患..... Traduisons: „Parce qu'ils sont capables d'être employés ou n'en sont pas capables, naturellement chacun d'eux trouve son emploi propre. Chacun trouvant son emploi propre, pourquoi....»

l'ignorance, non à pouvoir ignorer, mais à ignorer. Ce qui est beau ne l'est pas parce qu'il peut être beau, mais parce qu'il est beau; ce qui est laid ne l'est pas parce qu'il peut être laid, mais parce qu'il est laid. Or (ces qualités) ne peuvent pas d'elles-mêmes pouvoir, ne savent pas d'elles-mêmes savoir; alors l'intelligence et le beau, comment les estimer? l'ignorance et la laideur, comment les mépriser? Ainsi, celui qui est intelligent ne doit pas se montrer fier devant l'ignorant: celui qui est beau ne doit pas se montrer moqueur devant le laid. Telle est la Voie de ce qui convient. Quand la Voie est pratiquée dans le monde, alors ceux qui sont pauvres et méprisés ne se plaignent pas; ceux qui sont riches et honorés ne sont pas fiers; ceux qui sont ignorants et faibles sont exempts de crainte; ceux qui sont intelligents et forts ne se montrent pas arrogants¹⁾; car il y a détermination dans les spécificités (定於分). Quand la loi est pratiquée dans le monde, alors les pauvres et les méprisés n'osent pas haïr les riches et les haut placés; les riches et les haut placés n'osent pas nuire aux pauvres et aux méprisés; les ignorants et les faibles n'osent pas prétendre à être intelligents et forts; les intelligents et les forts n'osent pas dédaigner les ignorants et les faibles. Voilà l'infériorité de la loi à l'égard de la Voie.

Ce qu'on estime dans le monde, et que (tous) également estiment, c'est ce qu'on appelle les mœurs (俗). Ce dont on fait ⁴⁶ emploi dans le monde, et dont tous également font emploi, c'est ce qu'on appelle les êtres (物). Si quelqu'un agit contrairement aux autres hommes, les mœurs ne l'approuvent pas. Si (quelque chose) inspire du mécontentement à la multitude, les mœurs tendent à l'écarter. C'est pourquoi les cœurs sont tous différents, mais les actions suivent une même conduite. Ce que les hommes aiment est différent; leur souci d'employer (l'utilisable) est certainement iden-

1) Outrageants (矜) (ibid.).

tique. Voilà quelle est l'harmonie des mœurs, quel est l'usage des êtres. Aussi, dans ce que les uns harmonisent, faut-il s'abstenir d'inattention, et dans l'usage qu'on fait des autres, faut-il ne pas manquer son choix.

Jadis, (le duc) Houan (桓), du royaume de Ts'i (齊), aimait à s'habiller de violet. Dans toutes les régions on ne vendait plus d'autre couleur. — Le roi Tehouang (莊), du royaume de Tch'ou (楚), avait une prédilection pour les tailles minces; alors dans tout le royaume on eut la mine affamée. Selon la manière dont le supérieur dirige ses inférieurs, la conséquence est le bon gouvernement ou la confusion. Si donc les mœurs sont impures, nécessairement on fait une loi pour les amender. Si les êtres extravaguent, nécessairement on établit un règlement pour les régir. Ceux qui sont gênés par les mœurs ou entravés par les êtres, on ne peut pas avec (eux) faire un bon gouvernement. — Jadis, dans le royaume de Tsin (晉), on souffrait du luxe; le duc Wen (文), usant de frugalité, y porta remède: il s'habilla sans vêtements de soie et s'abstint de manger deux fois de la viande; peu après, tout le monde (portait) des vêtements de toile grossière et (mangeait) un riz grossier. — Le roi (du royaume) de Yue (越), Keou-tsien (句踐) méditait une vengeance contre (le royaume de) Wou (吳); il voulait que tous ses hommes fussent vaillants. Rencontrant sur sa route une grenouille furieuse, il la salua. Quelques années après, quand ses gens, âgés ou jeunes, se trouvèrent devant des ennemis, ces derniers fussent-ils comme l'eau bouillante et le feu, ils ne se dérobèrent point. — Telle est la preuve des difficultés qui existent pour celui qui est placé au-dessus des autres ¹). Les rois sages savaient que les sentiments du peuple sont faciles à émouvoir. C'est pourquoi ils instituèrent la musique pour les tempérer, les rites pour les régler.

1) Texte en mauvais état. Cf. l'assertion des préfaciers (p. 600—1): «l'ouvrage abonde en lacunes et en erreurs».

Alors les inférieurs ne peuvent pas exercer leur ambition. C'est pourquoi la pratique des rites et de la musique est irrésistible: la pratique des rites et de la musique étant irrésistible, alors la volonté ambitieuse perd son pouvoir. Quand la volonté ambitieuse (des sujets) perd son pouvoir, qu'il se trouve alors (au trône) un sage ou qu'il s'y trouve un ignorant, cela revient au même. Dirait-on que s'il se trouve sur le trône un sage, ce sera le bon gouvernement, et que s'il s'y trouve un ignorant, ce sera la confusion? Dans ce cas, bon gouvernement et confusion seraient l'œuvre d'un sage ou d'un ignorant, et ne résulteraient plus des rites et de la musique. (Mais) dans ce cas les artifices d'un homme saint périeraient en même temps que le souverain saint, et les lois du bon gouvernement du monde seraient abandonnées à chaque changement de génération. Il y aurait alors beaucoup de confusion et le bon gouvernement serait rare. Quand il y a beaucoup de confusion et quand le bon gouvernement est rare, alors la sagesse n'est plus ce qu'on estime, ni l'ignorance ce qu'on méprise. Pour qui occupe la place correspondant au nom (qu'il porte), fût-ce (la place) d'un être mauvais, vil, ignorant, les êtres pourtant ne s'éloignent pas de celui-là; proximité, éloignement dépendent de conditions (親疏係乎勢利), (mais) ne dépendent pas du (fait qu')il a pour qualité d'être vil, ou au contraire juste et sage.¹⁾ Moi non plus, je n'ose pas envisager le caractère naturel de la raison céleste et des conditions terrestres.

Maintenant, entre ciel et terre les insensés sont vraiment multitude, les hommes humains et sages, vraiment rares. De l'inclination pour l'intérêt et le profit, les insensés en ont en quantité considérable; de l'inclination pour le désintéressement et l'honneur,

1) La nature n'a pas horreur de ce qui est défectueux; si ce qui est mauvais porte un nom de chose mauvais, si un nom de chose mauvaise correspond à une réalité défectueuse, tout est dans l'ordre: le mal a sa place dans l'ensemble des êtres. Tel est peut-être le sens; la phrase suivante est encore plus obscure.

les hommes humains et sages en ont particulièrement davantage. Maintenant, avec les rites et la justice on recherche les hommes humains et sages; mais quelqu'un susceptible de trouver des hommes humains et sages, sur dix mille il n'y en a pas un. Au moyen de la renommée et du profit, on recherche les insensés; on en trouverait n'importe où sur la terre. C'est pourquoi l'on dit: les rites et la justice forment les sages, (mais) les sages n'ont pas nécessairement besoin des rites et de la justice. La renommée et le profit gouvernent les hommes vils; les hommes vils ne peuvent pas se passer de renommée et de profit.

Récompenser et punir sont les attributions du prince; remplir des devoirs, montrer des capacités, sont celles des sujets. Le prince estime les talents et blâme les démérites: de là les récompenses et les punitions. Chaque sujet (doit être) attentif à ce dont il est chargé; de là (son obligation de) remplir des devoirs et de montrer des capacités. Le prince ne doit pas se mêler des occupations des sujets, les sujets ne doivent pas usurper les affaires du prince. Quand le supérieur et l'inférieur n'interfèrent pas mutuellement, on dit que les noms sont corrects. Quand les noms sont corrects, alors les lois sont en vigueur. En ce qui concerne les dix mille êtres, il faut les rendre spécifiques; quant à notre continent, il faut le rendre exempt de désordre. Dans l'outrage éviter l'indignation, dans le succès s'abstenir de fierté; interdire les violences, arrêter les armées, conjurer les guerres dans le monde: telle est la vertu d'un prince humain. Ainsi faut-il être souverain (主). Garder son rôle, sa fonction spécifique et l'exécuter sans confusion; être attentif à ce dont on est chargé et s'abstenir d'ambition; qu'on ait faim ou qu'on soit
 56 rassasié, montrer un même cœur; sous la calomnie et sous l'éloge garder l'égalité d'âme; après la récompense n'en pas perdre le souvenir; après la punition ne pas éprouver de ressentiment: telle est la règle de l'inférieur; il peut alors être regardé comme un homme.

Il est, de par le monde, (des gens qui) au moyen des noms ont obtenu la vérité; d'autres aussi qui au moyen des noms ont perdu la vérité. Le roi Siuan (宣) aimait à tirer à l'arc; (il se plaisait à entendre) dire aux hommes qu'il était capable de se servir d'un arc dur (à bander); (mais) en réalité celui dont il se servait ne dépassait pas (une tension de) trois che (石). Il le montra à ses satellites; tous essayèrent de le bander; mais (la flèche) s'arrêtait au milieu du trajet. Tous dirent que (l'arc) n'était pas inférieur à neuf che. «Qui donc, sauf vous, grand roi, peut se servir de cet arc»? Le roi Siuan était satisfait. Cependant son instrument ne dépassait pas trois che; tant qu'il vécut, (le roi) le crut de neuf che. Trois che, c'était la vérité; neuf che, ce n'était qu'un nom. Le roi Siuan se complaisait dans le nom et perdait la vérité.

Dans (l'état de) Tsi (齊) Monsieur Houang (黃) aimait la modestie. Il avait deux filles, toutes deux parures du royaume. Honteux de leur beauté, par modestie il les dépréciait, disant qu'elles étaient vilaines et méchantes. Ce renom de laideur et de méchanceté s'étant répandu au loin, l'époque (où elles eussent dû) se marier passa et dans tout le royaume personne ne vint les demander. (Pourtant), dans (l'état de) Wei (衛) il y eut un veuf qui se hasarda à en épouser une. Elle était la parure du royaume. Par la suite, il dit: «Monsieur Houang aimait la modestie; aussi a-t-il calomnié son enfant, disant que (sa fille) n'était pas belle». Là-dessus s'élevèrent des rivalités pour offrir des cadeaux de fiançailles à la (seconde) fille, dans l'opinion qu'elle) aussi (devait être) une parure du royaume. Elles étaient les parures du royaume, voilà la vérité; leur laideur et leur méchanceté (n'existaient qu'en) nom. Ceux qui ne furent pas dupes du nom obtinrent la vérité.

Un homme de (l'état de) Tch'ou (楚) portait des faisans; un passant lui demanda quels étaient ces oiseaux. Le porteur des faisans le trompa, disant que c'étaient des phénix. Le passant répliqua:

«J'ai déjà entendu parler des phénix; maintenant seulement j'en vois». — «Voulez-vous les acheter»? — «Oui». — «Je ne les céderais pas pour dix pièces d'or». — «J'en donne le double». — Il les céda. L'acheteur voulut en faire présent au roi de Tch'ou. Mais pendant la nuit ces oiseaux moururent. Le passant ne regrettait pas son or, mais il regrettait de ne pas pouvoir faire son cadeau au roi de Tch'ou. Les gens du royaume en jasèrent. Tout le monde disait que c'étaient de vrais phénix. Les nobles voulaient aussi en offrir (au roi). La nouvelle parvint aux oreilles du roi de Tch'ou, qui fut ému de la bonne intention de cet homme à son égard; il le fit venir et lui donna en riche présent, dix fois plus d'or que n'en avaient coûté les oiseaux.

Il y avait (une fois) un laboureur du royaume de Wei (魏), qui cultivait son champ; il découvrit un jade précieux de la dimension d'un pied. Ne sachant pas que ce fût du jade, il en parla à son voisin. Le voisin chercha sournoisement à en devenir possesseur; en causant il dit: «L'inquiétante pierre que voilà! si on la garde elle est nuisible à la famille. Mieux vaut la reporter (dans le champ)». Le laboureur, quoique hésitant, plaça la pierre sur la terrasse de sa maison. La nuit suivante, l'éclat du jade éclairait la chambre entière. Toute la famille du laboureur fut grandement effrayée. Il parla de nouveau à son voisin, qui répondit: «Voilà qui prouve combien (cette pierre) est inquiétante. Vite, abandonnez-la; le malheur peut (encore) être évité». Alors, à la hâte, il l'abandonna dans un endroit lointain. Le voisin, quelque temps après, la déroba pour l'offrir au roi de Wei. Le roi de Wei fit venir un ouvrier (expert dans la connaissance) du jade pour l'examiner. L'expert en jade, après l'avoir regardée, se prosterna plusieurs fois; puis, debout, (il dit): «Oserai-je féliciter, ô roi, qui a trouvé ce trésor de l'univers? Moi, votre sujet, n'en ai jamais vu (de pareil)». Là-dessus, le roi lui en demanda le prix. L'expert en jade répondit:

«Il n'y a pas de prix qui puisse lui convenir. Avec le prix des terrains des cinq villes on ne pourrait que le regarder une seule fois». Le roi de Wei donna aussitôt mille pièces d'or à celui qui lui avait offert le jade, et lui accorda la faveur de manger désormais la subsistance d'un ta fou.

D'une façon générale en ce monde, sur une étendue de dix mille li (里), il y a toujours (distinction entre) le bien et le mal (是非); c'est pourquoi nous n'osons pas forfaire. Ce qui est bien est toujours bien; ce qui est mal est toujours mal. Telle est notre opinion, à nous aussi. (Cependant) quoique le bien soit toujours le bien, il y a pourtant des moments où il n'est pas en usage; quoique le mal soit toujours le mal, il y a des moments où certainement il est pratiqué. C'est pourquoi certaines gens qui ont mis en usage le bien en perdent le résultat (espéré), d'autres qui ont pratiqué le mal obtiennent le résultat voulu. Les raisons (理) du bien et du mal ne sont pas les mêmes; ils alternent, l'un annule l'autre pour notre propre usage. Où donc résident le bien et le mal?

Considérons la réussite de Yao (堯) et Chouen (舜), T'ang (湯) et Wou (武): il furent les uns justes, les autres iniques; mais ils obtinrent l'opportunité, et c'est pourquoi ils prospérèrent. (Considérons) la défaite de Kie (桀), Teheou (紂), Yeou (幽) et Li (厲): ils furent tantôt justes, tantôt injustes; mais ils perdirent l'opportunité, et c'est pourquoi ils périrent. Ce fut aussi le cas pour la domination des cinq hégémons. Le duc de Song (宋) guerroyait avec les gens de Tch'ou (楚) sur les bords du Hong (泓)¹. Le prince Mou Yi (目夷), dit: «Les gens de Tch'ou sont légion et nous sommes en petit nombre. Je propose, au moment où ils n'auront pas encore entièrement passé le fleuve, de les attaquer». Là-dessus

1) En 638 av. J.-C. Voyez *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. IV, p. 239—240.

le duc dit: «Il ne faut pas (le faire). J'ai entendu dire qu'on ne fait pas rouler le tambour (tant que l'ennemi n'est) pas en rang. Pour moi, même si j'étais survivant d'un royaume vaincu, je ne voudrais pas agir ainsi». Dans la lutte il fut vaincu. Les gens de Tch'ou prirent le royaume de Song. Les gens de Ts'i (齊) tuèrent le duc Siang (襄), (puis) élevèrent au trône Kong-souen Wou-tche (公孫無知).¹⁾ Chao Hou (召忽) et Yi-wou (夷吾)²⁾ suivirent le prince Kieou (糾). Ils émigrèrent dans le royaume de Lou (魯). Pao Chou-ya (鮑叔牙) suivit le prince Siao-po³⁾ (小白); ils émigrèrent dans le royaume de Kiu (莒). Quelque temps après, Wou-tche fut tué, les deux fils du duc se disputèrent le royaume. Kieou aurait dû être élevé au trône, mais Siao-po rentra le premier (dans son pays); aussi les gens de Ts'i l'élevèrent au trône. Ensuite il ordonna aux gens de Lou de tuer Kieou. Chao Hou se suicida à cette occasion; (Siao-po) manda Yi-wou pour être son conseiller.

Le duc Wen (文), du royaume de Tsin (晉), à cause des calomnies de Li-ki (驪姬) émigra pendant dix-neuf ans.⁴⁾ Quand le duc Houei (惠) fut mort, (l'émigré) donna des présents au (roi de) Ts'in (秦) pour obtenir de rentrer dans son pays. Il tua le prince Houai⁵⁾, et lui-même monta au trône. — Voilà donc un prince qui fut correct, mais ne put éviter d'être pris⁶⁾; et deux princes sans droiture, mais dont les violences réussirent⁷⁾. Si en quelqu'un c'est le bien qui règne, et si tous les autres considèrent que c'est le mal, alors on ne sait pas ce qui en lui est bien. Si en quelqu'un c'est le mal qui règne, et si tous les autres consi-

1) En 686 av. J.-C. Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. IV, p. 45—46.

2) Yi-wou est l'appellation de Kouan Tchong.

3) Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr. t. IV, p. 46.

4) En 655 av. J.-C. Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. IV, p. 264—267.

5) Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. p. t. IV, p. 282.

6) Le duc Siang de Song.

7) Siao-po, qui fut le duc Houan, de Ts'i, et Yi-wou, qui fut le duc Wen, de Tsin.

dèrent que c'est le bien, alors on ne sait pas ce qui en lui est mal. Ainsi, le bien et le mal dépendent de l'appréciation qu'en font les autres hommes pour être correctement (énoncés); ce n'est pas à soi seul qu'on les détermine. Alors celui dont la conduite est contraire (à celle) des autres hommes est considéré comme faisant le mal; celui dont la conduite s'oppose à celle des autres hommes est considéré comme faisant le bien. Aussi, quand un prince possède pouvoir et prestige, quand il place dans le bien sa résidence, on ne peut pas (en dire du) mal. Il demeure dans l'inaction, et les êtres l'honorent; il se meut et les êtres le suivent; il parle, et les hommes le croient; il agit, et les êtres l'imitent. Il est au-dessus des autres et conduit tous les inférieurs. Si le royaume est dans la confusion, il s'ensuit trois conséquences: la famine, la dispersion de la population, le manque des subsistances nécessaires pour qu'elle restât groupée. C'est alors la confusion. Quand on gouverne le royaume sans lois, c'est alors la confusion. Quand il y a des lois, si on ne peut les faire exécuter, c'est alors la confusion. Quand il y a des subsistances autant qu'il est nécessaire pour que la population reste groupée; quand il y a des lois, et qu'on peut les mettre en pratique: que dans ces cas un royaume ne soit pas bien gouverné, cela ne s'est encore jamais vu. 7a

CHAPITRE II.

Humanité (仁), justice (義), rites (禮), musique (樂), noms (名), lois (法), châtements (刑), récompenses (賞): tels sont les huit artifices (術) par lesquels les cinq empereurs (帝) et les trois rois (王) gouvernaient le monde. C'est pourquoi avec l'humanité on le conduit (導); avec la justice on le règle (宜) selon l'opportunité; avec les rites on le fait agir (行); avec la musique on le rend harmonieux (和); avec les noms, on le rend correct (正); avec les lois, on l'égalise (齊); avec les châtements on l'intimide (威); avec les récompenses on suscite son émulation (勸). Donc

l'humanité, c'est la grande source de la bienfaisance envers les êtres, mais aussi l'origine de l'égoïsme. La justice, c'est le fondement des actions bonnes, mais aussi un prétexte au faux éclat. Les rites, c'est par eux qu'on pratique les respects; mais ils sont aussi l'origine de toute irrévérence. La musique, c'est ce qui harmonise les sentiments; mais c'est aussi l'origine des vices. Les noms, c'est ce qui rectifie les rangs (sociaux); mais c'est aussi l'origine de l'ambition et de l'usurpation. Les lois, c'est ce qui égalise la multitude des conditions; mais c'est aussi ce qui compromet la spécificité des noms. Les châtements, c'est ce qui intimide les insoumis; mais c'est aussi l'origine de la rigueur et de la cruauté. Les récompenses, c'est ce qui stimule les fidélités et les capacités, mais c'est aussi l'origine des viles disputes. Tous ces huit artifices n'ont aucun secret pour les hommes et subsistent éternellement dans le monde; ils n'étaient pas apparents au temps de Yao et de Chouen¹⁾; ils n'ont pas, d'eux-mêmes²⁾, fui les cours de Kie et de Tcheou. Quand on en use selon la Voie, le monde est bien gouverné; mais si on en use sans (se conformer à) la Voie, le monde est dans la confusion. Bien plus: on peut par là dépasser le gouvernement de l'empire; ces (artifices) peuvent même remplir le ciel et la terre, diriger les dix mille choses. (Mais, si on les considère) autrement que comme des méthodes de gouvernement (治道) (ces artifices) ne sont plus choses saisissables pour l'homme; le saint les délaisse³⁾ et n'en parle point.

D'une façon générale, de ce qu'un royaume subsiste ou qu'il se perd, il y a six indices (徵). Il y a des royaumes dépérissants, des royaumes perdus, des royaumes prospères, des royaumes puissants,

1) Le «*Cheou chan ko ts'ong chou*» remplace le nom de l'empereur légendaire Chouen par celui de T'ang 湯.

2) Ibid.: le mot 自, «de soi-même», est remplacé par 故: ils n'ont pas «voulu» fuir...; leçon, semble-t-il moins bonne.

3) Ibid.: 錯; donnent la leçon préférable les «Cent Philosophes»: 措.

des royaumes bien gouvernés, des royaumes plongés dans la confusion. Quand je parle de royaumes plongés dans la confusion, ou perdus, ce n'est pas à dire qu'il s'y trouve des cruautés, des violences; quand je parle de royaumes puissants ou bien gouvernés, ce n'est pas à dire qu'il s'y trouve du prestige, de la force, de l'humanité, de la justice. Lorsqu'un prince est déjà âgé, qu'il a beaucoup de concubines, très peu de fils, et que les branches (de la famille) sont en (son) pouvoir, c'est un royaume faible. Lorsqu'un prince favorise à l'excès ses ministres, que les ministres aiment leur prince, que les lois valables pour tout le monde sont annulées et que les volontés ambitieuses se donnent carrière, c'est un royaume plongé dans la confusion. Lorsque le royaume est pauvre et petit, que les familles sont riches et grandes, que l'autorité du prince est faible et le prestige des ministres puissant, c'est un royaume perdu; si ces trois indices (sont présents), point n'est besoin qu'il s'y passe des actions cruelles et violentes pour (que le royaume) soit faible. Quand même dirait-on: « Vous voyez bien qu'il subsiste! » j'affirme, moi, avec certitude, qu'il est perdu. Lorsque, à l'intérieur [dans la capitale], il n'y a pas de favori particulier, lorsqu'à l'extérieur [dans les provinces] il n'y a pas de serviteur personnel (du souverain), lorsque les branches de la famille royale se multiplient, lorsque âgés et jeunes ne se confondent pas, c'est un royaume prospère. Quand on se livre aux travaux de la terre et à la culture du mûrier en temps convenable, quand les greniers sont remplis, les armes tranchantes et les cuirasses solides, les frontières bien surveillées, c'est un royaume puissant.

Lorsque les supérieurs ne violentent pas leurs inférieurs, et que les inférieurs ne peuvent pas offenser leurs supérieurs, supérieurs et inférieurs ne se violentent ni se s'offensent mutuellement. Ainsi, les interdictions et les décrets (du souverain) régissent la conduite des hommes; les hommes n'ont pas d'ambition égoïste. Traversât-on

des circonstances périlleuses, le royaume toutefois n'est pas exposé aux atteintes; c'est un royaume bien gouverné. Si ces trois indices (sont tous présents), point n'est besoin qu'il s'y trouve du prestige, de la force, de l'humanité, de la justice, pour (que le royaume) soit puissant. Quand même dirait-on: «Vous voyez bien qu'il est faible»! j'affirme, moi, avec certitude, qu'il subsistera. Quand se révèle un roi qui sait gouverner, il y a une catégorie d'hommes qu'il commence par mettre à mort. Les premiers qu'il met à mort, ce ne sont pas ceux qu'on appelle des brigands, ou qu'on appelle des traîtres, car ces deux sortes de malfaiteurs ne sont que pour un

^{8a} temps de grands perturbateurs, mais ce ne sont pas eux qui sont l'origine de la confusion dans l'Etat. L'origine de la confusion dans l'Etat, ce sont les inférieurs qui font injure aux supérieurs; les sujets qui usurpent les procédés des princes; les princes qui ne craignent pas les interdictions de leur temps; les activités qui ne sont pas réglées par les lois de leur temps, mettent la Voie dans une grande confusion.

Lorsque Confucius (孔丘 K'ong K'ieou) exerça, en régence, les fonctions de conseiller de (l'état de) Lou (魯), le septième jour il fit décapiter Mao le chao-tcheng (少正卯)¹⁾. Les disciples (de Confucius) lui demandèrent pourquoi, disant: «Mao, le chao-tcheng, est un homme illustre du royaume de Lou; vous, maître, qui exercez la puissance gouvernementale, vous commencez par le mettre à mort. Ne commettez-vous pas une faute»? Confucius répondit: «Attendez, je vais vous en expliquer la cause. Il y a cinq vices humains, abstraction faite du vol, du pillage, de la trahison et de l'ambition. Le premier consiste à avoir un esprit instruit, mais pourvu de connaissances dangereuses. Le second, à mener une conduite bizarre et à y persister avec obstination. Le troisième, à prononcer des paroles fausses, et avec éloquence. Le quatrième, à posséder une

1) Cf. *Sseu-ma Ts'ien*, trad. fr., t. V, p. 326, n. 7.

mémoire puissante, jointe à l'érudition. Le cinquième, à favoriser le mal et à se montrer le bienfaiteur (des méchants). L'homme qui possède un de ces cinq défauts ne saurait éviter que le prince ne le mette à mort. Eh bien! Mao, le chao-tcheng, les possédait tous à la fois. Aussi, en quelque endroit qu'il habitât, il était capable de réunir des disciples pour en former une secte. Quand il parlait, dans ses conversations il était capable d'embellir l'injustice et d'ensorceler la multitude. Avec sa puissance de mémoire, il était capable d'altérer ce qui est juste, lui seul prétendant rester debout. Parmi les hommes vils, c'était un héros. Il ne fallait pas manquer de le mettre à mort¹⁾. Pour des raisons analogues, l'empereur T'ang (湯) a mis à mort Yin Kie (尹諧); le roi Wen (文) a mis à mort P'an-tcheng (潘正); T'ai-kong (太公) a mis à mort Houa-che (華士), Kouan-tchong (管仲) a mis à mort Fou Li-yi (付里乙); Tseu-tch'an (子產) a mis à mort Teng Si (鄧析)¹⁾ et Che Fou (史付). Ces six personnes étaient de milieux différents, mais leurs cœurs étaient les mêmes: il ne fallait pas manquer de les mettre à mort.

Le *Che* (*king*) (詩) s'exprime ainsi: «Un cœur inquiet est préoccupé, parce qu'il (se sent) haï de la foule vile»²⁾. Parce que les hommes vils sont en foule, ils sont à craindre. Le proverbe dit: «Un discours éloquent est susceptible de tromper démons et dieux». Si l'on objecte: les démons et les dieux, qui sont éclairés, corrects et droits, comment pourrait-on les tromper? La réponse est que les démons et les dieux à la vérité ne sont pas sujets à être ensor-

1) Voir au début de l'article de Forke sur Teng Si-tseu, contenu dans op. cit., l'indication d'une autre hypothèse, émise par le *Tso T'chouan*: Teng Si aurait été mis à mort, non par le célèbre ministre de l'Etat de Cheng, Tseu-tch'an, qui mourut en 522, mais par un de ses successeurs, en 501. Forke se range à cet avis, quoique l'hypothèse énoncée dans *Yin Wen* soit confirmée par un témoignage de Siun-tseu (荀子). Cf. dans le «*Lie tseu*», VII, 4, ce que dit Yang T'chou sur les bonnes relations entre Teng, auteur d'un code pénal, et Tseu-tch'an.

2) Cf. éd. et trad. de Legge, Book III, ode I, 4, p. 39—40 des *Chinese Classics*, vol. IV, part. 1.

celés ou trompés, mais ici on fait allusion à l'efficacité du discours ⁸⁶ éloquent qui pénètre partout. Celui qui parle éloquemment, quoiqu'il ne puisse pas ensorceler les démons et les dieux, il est bien clair qu'il ensorcellerait les hommes. Il sonde le cœur des hommes, mesure leurs passions, suit leurs désirs et n'ose pas les contrarier; il met les hommes dans l'injustice et dans le mal pour chercher son profit. Ces hommes aiment-ils à entendre vanter la noblesse de leurs propres actions? il est merveilleusement capable de les louer. Détestent-ils d'entendre parler de leurs propres fautes? il est merveilleusement capable de les leur dissimuler. Il est averti de cela par la physionomie des gens; il va au devant de leurs paroles et de leurs actions.

[Les hommes vulgaires¹⁾, lorsqu'ils s'entendent louer, sont satisfaits. S'entendant blâmer, ils sont tristes. Tel est le sentiment général de la multitude humaine. S'il y a quelqu'un de mon avis, je suis content; quelqu'un qui soit différent de moi, je suis fâché. Tel est le sentiment général de l'humanité. C'est pourquoi un flatteur excelle à (dire) des louanges, excelle à se soumettre (aux caprices d'autrui). Quand les hommes disent oui, lui aussi dit oui; quand les autres disent non, lui aussi dit non. Il se soumet à ce que les autres aiment. C'est pourquoi un souverain éclairé, quoiqu'il puisse accueillir des hommes loyaux et droits, n'aime certes pas toujours les gens loyaux et droits; quoiqu'il puisse éloigner les flatteurs, il ne peut certes pas toujours tenir les flatteurs à l'écart. Aussi, de ce que Chouen (舜) et Yu (禹) pouvaient ne pas employer les flatteurs, ce n'est pas à dire que certainement ils haïssaient les flatteurs. Un proverbe dit: «Un discours flatteur ensorcelle les êtres». Chouen et Yu ne pouvaient pas parvenir à détester (de semblables) discours. Impossible de ne pas faire cette observation, n'est-ce pas?]

Un proverbe dit: «on déteste la couleur violette, qui fait tort

1) Ce passage entre crochets figure dans le «*Cheou chan ko ts'ong chou*».

au rouge (par sa fausse ressemblance avec lui). On déteste une bouche qui parle bien et qui renverse un royaume». Cette parole est redoutable; pourtant, durant toute la vie, personne ne fait attention à cela; dès lors danger et ruine sont à vos talons.

Lao-tseu dit: «avec de la rectitude (政)¹⁾ on (peut) administrer l'Etat, avec de la ruse (奇)²⁾ on (peut) tirer parti de l'armée; avec l'abstention des affaires (無事) on (peut) s'emparer du monde». Ce qu'on appelle rectitude, ce sont les noms et les lois (名法); avec les noms et les lois, on gouverne l'Etat. C'est alors que les dix mille êtres ne peuvent pas se trouver dans la confusion. Ce qu'on appelle ruse, ce sont les combinaisons d'équilibre et les artifices (權術). Quand, au moyen des artifices, on tire parti de l'armée, les dix mille êtres ne sauraient résister. D'une façon générale, quand on peut faire usage des noms, des lois, des combinaisons d'équilibre et des artifices, pour rectifier ou dompter les passions de cruauté et de violence, alors soi-même on s'abstient des affaires. Quand soi-même on s'abstient des affaires, alors on obtient le monde. Aussi, quand est compromis le bon gouvernement, alors on a recours aux lois; quand sont compromises les lois, alors on a recours aux armes; quand on cherche à s'abstenir des affaires, il ne faut pas tenter de prendre la puissance (疆), quand on prend la puissance, alors les faibles, au contraire, peuvent vous abaisser.

Lao-tseu dit: «Si le peuple ne craint pas la mort, comment l'effrayer avec la mort?»³⁾ En général, si le peuple ne craint pas la mort, cela vient de l'abus des exécutions et des punitions; lors-

1) Ceci nous indique une variante au texte de Lao-tseu (chap. 57, début). Nos éditions de ce texte portent: 正: «avec de la rectitude». Ici nous avons 政.

2) Le P. Wieger traduit «habileté». Il nous semble que le mot chinois implique la notion d'étrangeté, d'imprévisibilité, que par conséquent le mot de ruse est moins inexact. Une citation de ce texte se rencontre dans la notice D extraite de Ma Touan-lin.

3) Lao-tseu chap. 74. Une allusion à ce texte se rencontre dans la notice B extraite de Ma Touan-lin.

qu'on fait abus d'exécutions et de punitions, alors le peuple ne trouve plus la vie supportable. Quand la vie ne lui est plus supportable, alors il considère le prestige et le pouvoir des princes comme rien du tout. Quand les exécutions et punitions se tiennent dans le juste milieu, le peuple craint la mort. La crainte de la mort vient du plaisir de vivre. Lorsque (le peuple) éprouve du plaisir à vivre, on peut l'effrayer avec la mort. C'est à quoi doit
9a veiller le prince et à quoi les sujets doivent faire attention.

T'ien-tseu (田子), en lisant le *Chou* (*king*) (書), dit: «L'époque (où régnait) Yao (堯) était en grande paix». Song-tseu (宋子) dit: «Est-ce le gouvernement de l'homme saint (聖) qui a procuré cela? «P'ong Mong (彭蒙), qui se tenait à côté, quittant le rang, répondit: «C'est le gouvernement des lois saintes (聖法之治) qui a produit cela; non pas le gouvernement de l'homme saint». Song-tseu répliqua: «Entre l'homme saint et la loi sainte, quelle est la différence»? P'ong Mong ajouta: «La confusion que le maître apporte dans les noms (亂名) est extrême; sa sainteté à lui, l'homme la tient de lui-même; sa sainteté à elle, la loi la tient de sa raison propre (自理). La raison, on la tient de soi-même (已), mais le soi n'est pas la raison. Le soi peut susciter la raison, mais la raison n'est pas le soi. Quand un homme saint gouverne, il gouverne seul; quand c'est la loi sainte qui gouverne, alors il n'y a personne qui ne gouverne: c'est l'intérêt des dix mille générations, mais il n'y a que l'homme saint qui puisse parfaire (該) cela». — Song-tseu était encore plein de doutes; il interrogea T'ien-tseu. T'ien-tseu répondit: «les paroles de P'ong Mong sont justes. Un vieillard du village des familles Tchouang (莊) avait donné à son fils aîné le nom de Tao (盜) (voleur), à son fils cadet celui de Ngeou (毆) (frapper). Tao étant sorti se promener, le père court après lui en l'appelant: «voleur! voleur!» Le magistrat entend cela; il le fait aussitôt mettre aux chaînes. Là-dessus le père appelle Ngeou,

pour aller expliquer la chose au magistrat. Mais subitement sa voix s'arrête; il s'écrie simplement: «Frapper! frapper!» et le magistrat frappe le fils presque au point de le faire mourir. — Un notable de K'ang-kiu (康衢) donna pour nom à son petit domestique: Chan-po (善搏 Bon pour donner des coups de cornes), et à son chien: Chan-cheu (善噬 Bon pour mordre). Ses amis ne passèrent jamais devant sa porte pendant trois ans. Le notable s'en étant étonné, demanda pourquoi. On lui dit ce qu'il en était réellement; les noms furent changés et les amis revinrent. — Les gens (du royaume) de Tcheng (鄭) appellent le jade non taillé p'o (璞); les gens de Tcheou (周) appellent les rats non séchés du même nom de p'o¹). Or, un homme de Tcheou, emportant avec soi des rats non séchés, alla demander à un marchand de Tcheng: «voulez-vous acheter des p'o»? Le marchand de Tcheng ayant répondu oui, (son interlocuteur) sortit ses p'o. Quand le marchand vit que c'étaient des rats, il refusa.

[T'ien-tseu dit:²) «tous les hommes agissent pour eux-mêmes, et ne peuvent pas agir pour les autres hommes. (人皆自爲而不能爲人). C'est pourquoi un prince, quand il commande à des hommes, fait en sorte qu'ils agissent dans leur intérêt à eux (使其自爲用) et ne fait pas en sorte qu'ils agissent dans son intérêt propre (不使爲我用). Wei-hia Sien-cheng (魏下先生) dit: «ô l'excellente parole de Tien-tseu! Dans l'antiquité, quand un souverain se servait d'un ministre, il veillait à ce que ce dernier ne lui fût pas personnellement attaché, comme on l'est à un individu, mais il prétendait que (le ministre) lui offrit sa loyauté comme à un souverain; (il voulait) que les hommes chargés de fonctions fussent d'une capacité certaine; que ceux qui

1) Cf. la fin de la section II de l'Appendice.

2) Ce passage entre crochets ne se trouve pas dans le texte donné par le *Cheou chan ko ts'ong chou*.

vont à la guerre fussent d'une bravoure certaine; qu'ils fussent encouragés au moyen d'appointements et de récompenses; que la justice résultant des noms et des lois (名法之所齊) ne procédât point de son propre cœur (不出於己心) et ne donnât point de profit à sa propre personne (不利於己身). Le proverbe dit: «Si quelqu'un a des appointements minimes, on ne peut pas traverser une période de confusion avec lui. Si l'on a donné à quelqu'un une récompense légère, on ne peut pas entrer dans des dangers avec lui». C'est à quoi un supérieur doit faire attention.¹⁾]

⁹⁶ De père à fils, il y a des ordres qui certainement seront suivis, d'autres qui certainement ne le seront pas. Par exemple: «Quittez votre femme noble» et «Vendez votre concubine aimée»: voilà des ordres qui certainement seront suivis. Mais si l'on dit: «Ne vous avisez pas de haïr», «Ne vous avisez pas de penser»: voilà des ordres qui certainement ne seront pas suivis. C'est pourquoi ceux qui sont les supérieurs doivent être très attentifs à ce qu'ils ordonnent. Généralement, quand l'homme, étant riche, n'envie pas les dignités et les appointements élevés; quand, étant pauvre, il ne craint pas les exécutions et les punitions, — s'il n'envie pas les dignités et les appointements élevés, c'est qu'il se suffit à lui-même; s'il ne craint pas les exécutions et les punitions, c'est qu'il ne tient pas à conserver sa vie. Ce sont là deux graves maladies du royaume. Si on ne connaît pas d'artifice pour les prévenir, les ordres ne sont pas suivis et les interdictions n'arrêtent personne. Alors c'en est fait du gouvernement; quand il n'y a pas de gouvernement, le prince n'est qu'en apparence le maître de son royaume et le prince de son peuple. Aux périls et à la confusion l'on peut s'attendre à bref délai. Maintenant, si par suite des dignités et des gros appointements on en vient à être riche, alors les hommes rivalisent à consacrer

1) Ce proverbe est cité d'après le *Yi t'in* à la fin du texte de l'édition des Cent Philosophes. Cf. *Infrâ* p. 598.

leurs forces au service du prince. Si par suite des exécutions et des punitions, on finit par tomber dans la misère, alors les hommes sont d'accord pour craindre le crime et suivre le bien. C'est pourquoi ceux qui dans l'ancien temps, gouvernaient des royaumes, ne laissaient pas le peuple devenir par lui-même misérable ou riche. Quand misère et richesse dépendent toutes deux du prince, alors le prince est seul à posséder le pouvoir et le peuple sait à qui il doit se soumettre. Quand on est misérable, on hait les hommes; méprisé, on s'en prend aux circonstances; personne ne s'en prend à soi-même: telle est la grande majorité des sentiments humains. Cependant, on ne doit pas, sous le prétexte que telle est la grande majorité des sentiments humains, dire tout uniment qu'il n'y a que du mal; car il se trouve aussi des gens dignes de pitié: on ne peut pas ne pas faire des distinctions. Voici, par exemple, (entre cet homme et moi), semblables capacités, aptitude égale à la réflexion; cependant lui est riche et je suis pauvre. Si l'on pouvait ne pas s'en plaindre, ce serait parfait; cependant, si l'on s'en plaint, ce n'est pas un mal. Lorsque les talents sont égaux, les intelligences semblables, mais que lui est honoré alors que je suis méprisé, si l'on ne peut pas s'en plaindre, c'est parfait; pourtant si l'on s'en plaint, ce n'est pas un mal. La ^{10a} faute consiste en ce qu'on ne connaît pas la différence entre l'aptitude à saisir un avantage et l'occasion d'en profiter; et l'on ne parle que de l'égalité en savoir et en talent. Cela est imputable à un manque de connaissance suffisante. Quoique ce soit le défaut (乖) d'un homme sage (君子), c'est aussi ce qui fait l'indignation du sage. L'homme, par la misère, devient haineux; par la richesse, il devient vaniteux. Si l'on hait les hommes, c'est parce qu'on se plaint de ce que les autres ne vous fournissent pas votre subsistance. Cela vient de ce que les passions sont difficiles à calmer. Qu'il ne soit pas possible de les calmer; c'est encore pardonnable; celui qui se montre fier à l'égard des autres, n'a aucune souffrance

et sans aucune raison il se montre méprisant envers autrui; les (hommes adonnés aux) passions l'honorent volontiers; alors qu'il ne saurait être honoré et qu'il est illégitime de lui pardonner. La multitude en voyant les pauvres et les méprisés, les dédaigne et s'en éloigne; en voyant les riches et les honorés, les respecte et s'en approche. Si un pauvre et méprisé vient me demander quelque chose, je puis l'éloigner; ce n'est certes pas parce qu'il me nuit, que je l'éloigne; c'est parce qu'il ne me donne aucun profit, lui et son entourage. Si un riche me fait des présents, je peux bien me rapprocher de lui; s'il me n'est d'aucun profit, et si je me rapproche de lui, alors il n'ose plus se rapprocher de moi.

Quand ces trois choses restent indépendantes, il n'y a plus moyen d'arriver à se rapprocher et à s'écarter. Le sentiment de l'homme est qu'on ne peut pas ne pas changer aisément d'idées par le fait d'être pauvre, méprisé, ou riche, honoré. (Ignorer) cela, c'est donc ce que j'appelle la grande ignorance. Misère, solitude, pauvreté, situation méprisée, c'est ce dont tout homme a pitié quand le monde est bien gouverné, et ce que tous dédaignent aux époques de confusion. Si le monde est bien gouverné, ce n'est pas parce qu'on a pitié de ceux qui vivent dans la misère, la solitude, la pauvreté, le mépris; mais c'est seulement un des effets du bon gouvernement. Si le monde est dans la confusion, ce n'est pas parce qu'on dédaigne ceux qui vivent dans la misère, la solitude, la pauvreté, le mépris; mais c'est un des effets de la confusion. Quand chaque chose est bien gouvernée, il n'y a pas de confusion; quand il y a confusion, il n'y a pas de bon gouvernement. Si l'on considère la prospérité des dynasties des Hia (夏) et des Yin (商) et la décadence des Hia et des Yin, on en voit la preuve. Ce que les pauvres et les méprisés espèrent des gens riches et honorés est très modeste; et les hommes riches et honorés ne peuvent pas 106 satisfaire cet espoir très modeste. Or, ce que les riches considèrent

comme mauvais, c'est ce que les pauvres considèrent comme bien; ce que les hommes haut placés considèrent comme sans valeur, c'est ce que les méprisés tiennent pour honorable. Cependant, si les gens riches et honorés sont sans libéralité, c'est par ce qu'ils n'éprouvent pas les mêmes peines et les mêmes plaisirs (que les autres hommes). «Quoique je ne fasse pas de libéralités, (se disent-ils), cela ne tourne pas à mon préjudice». Maintenant la foule du peuple espère en le prince, tout comme ces gens pauvres et méprisés espèrent en les gens riches et honorés. Ceux qui espèrent, désirent que l'on s'occupe de leur famille, que l'on égalise les impôts, que l'on remédie en temps opportun à la disette et au froid, que l'on s'intéresse aux maladies et aux maux, qu'on n'abuse pas des récompenses et des punitions, que l'on n'organise des corvées que pendant les loisirs laissés par les travaux des champs: voilà tout ce que le peuple espère (d'un prince); alors rien ne sera à craindre pour le prince. Si cependant il ne fait pas de libéralités, c'est parce qu'il n'éprouve pas les mêmes souffrances et les mêmes joies (que le peuple). Aussi un prince ne doit pas manquer d'éprouver les mêmes souffrances et les mêmes joies que le peuple. Ainsi donc, les hommes riches et honorés peuvent ne pas montrer de libéralité envers les pauvres et les méprisés; mais un prince ne doit pas manquer de libéralité envers la foule du peuple. S'il manque de libéralité envers la foule du peuple, alors la foule du peuple ne veut plus l'avoir à sa tête; quand elle ne veut plus l'avoir à sa tête, alors, à la place du prince, on en substitue un autre. Il n'est pas de plus grand danger, pas de plus grand malheur.

Deux hommes intelligents ne sauraient se mettre au service l'un de l'autre; deux hommes nobles ne sauraient entre eux se donner des ordres; deux dialecticiens ne sauraient triompher l'un de l'autre. Car leurs forces sont équivalentes et leurs talents se compensent. Quand on n'emploie que la clarté intellectuelle, l'œuvre ne

réussit pas (專用聰明則功不成); quand on n'emploie que l'obscurité ignorante (晦昧), l'affaire nécessairement sera manquée (事必悖). Un (peu de) clarté, un (peu d')obscurité, voilà l'état de la multitude. Avec celui qui a de faibles appointements on ne doit pas traverser une période de confusion. Avec celui qui a reçu de faibles récompenses, on ne doit pas entrer dans des circonstances difficiles. Pour qui est au-dessus des autres, il ne faut pas manquer d'être attentif à cela.

Ce sont là quelques paroles de Yin Wen-tseu, conservées par Ma Houei-yuan (馬會元) dans son *Yi lin* (意林); elles n'étaient pas mentionnées dans le présent recueil: c'était certainement une lacune; c'est pourquoi je les mets ici.¹⁾

PRÉFACE, par TCHONG-TCHANG (仲長).

Extraite du «*Cheou chan ko ts'ong chou*» (守山閣叢書)²⁾.

Yin Wen-tseu était issu de la famille Yin (尹), (à l'époque) des Tcheou (周). Au temps du roi Siuan (宣) (du royaume) de Ts'i (齊)³⁾, il fréquentait le bas de (la porte) de Tsi (稷下)⁴⁾.

1) Cette note, qui ne concerne que le dernier alinea, termine le texte de l'édition des Cent Philosophes. — Le *Yi lin* est un ouvrage qui a été composé à l'époque des T'ang par Ma Tsong 馬總, appellation Houei-yuan 會元 (par erreur, l'édition des Cent philosophes intervertit l'ordre de ces deux caractères et écrit Ma Yuan-houei au lieu de Ma Houei-yuan). Ma Tsong mourut en l'an 823; sa biographie se trouve à la fin du chap. CLXIII du *T'ang chou* et dans le chap. CLVII du *Kieou t'ang chou*.

2) Ouvrage publié en 1844 par Ts'ien Hi-tsou 錢熙祚. Cf. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, III, p. 109.

3) 343—324 avant notre ère. Cf. E. Chavannes, *Mémoires Historiques*, V, 258—260.

4) E. Chavannes, *ibid.* Les lettrés errants accueillis par le roi Siuan se réunissaient au pied (下) de [la porte] Tsi (稷). On ignore s'il faut entendre par là une porte de la capitale, ou une montagne au pied de laquelle se serait trouvée une hôtellerie pour les sophistes voyageurs. — Une note s'intercale ici dans le texte de cette Préface, tel que le donne le «*Hou hai leou ts'ong chou*» (湖海樓叢書) [Bibl. Nationale, n° 207 du fonds Pelliot A, Tome II, Yin Wen-tseu]: «le chapitre *Yi wen tche* (藝文志) du *Han chou* (漢書) cite une assertion de Lieou Hiang (劉向), disant que Yin Wen-tseu a séjourné au bas de Tsi avec Song Hing».

Condisciple de Song Hing¹⁾ (宋鉞), de P'ong Mong (彭蒙)²⁾, de T'ien P'ien (田駢)³⁾, il étudia avec eux auprès de Kong-souen Long⁴⁾ (公孫龍). Kong-souen Long a parlé de lui avec éloges⁵⁾. (Yin Wen) a écrit un livre en un chapitre, où il a beaucoup développé sa doctrine. Tchouang-tseu a dit⁶⁾: « Il n'était pas attaché aux préjugés vulgaires; il n'avait aucun goût pour les ornements du luxe; il n'apportait ni légèreté dans ses rapports avec les hommes, ni haine à l'égard de la multitude; il voulait la tranquillité du monde (天下之安寧) afin de laisser le peuple suivre sa destinée (以活民命); pour les autres hommes et pour soi posséder sa suffisance (養畢足): tel était son principe (止), voilà en quoi consistait sa pensée. Même si on l'outrageait, il se montrait

1) Song Hing est mentionné en même temps que Yin Wen, non seulement dans le texte que nous venons de rapporter, extrait du *Han chou* (note précédente), mais aussi dans le passage de Tchouang-tseu dont va s'inspirer cette Préface; c'est d'ailleurs le seul endroit du livre de Tchouang-tseu qui parle de ce philosophe (vers le milieu du IIIe s. av. J. C.).

2) P'ong Mong lui aussi n'est mentionné qu'une fois dans Tchouang-tseu (chap. 33, D, texte et traduction Wiegier, 502—503; trad. Legge, t. II, part. III, ch. 33, sect. XI, p. 223). Sa doctrine exaltait l'union et la tolérance universelles.

3) T'ien P'ien est associé à P'ong Mong dans le texte en question de Tchouang-tseu. T'ien P'ien, « à la bouche divine. (天口), était, selon le chapitre cité du *Ts'ien Han chou*, auteur d'un ouvrage taoïste en 25 chapitres. (Chavannes, loc. cit., V, 259).

4) Sur ce célèbre dialecticien, dont nous préparons une traduction destinée au *T'oung pao*, cf. l'article de A. Forke, *The Chinese Sophists*, *J. China Br. R. A. S.*, XXXIV, 1901—1902, n° 1. — Une note s'intercale ici dans le texte de cette Préface, tel que le donne le *Hou hai leou ts'ong chou*, (op. cit., n. 3 supra): « Yin Wen-tseu avait visité le roi Siuan de Ts'i antérieurement à Kong-souen Long. Selon l'assertion de Tch'ao Kong-wou (晁公武) dans le *Kiun tchai tou chou tche* (郡齋讀書志), les *Mémoires Historiques* (Che ki 史記) disent que Kong-souen Long a été l'hôte du prince de P'ing-yuan (平原), qui était conseiller du roi Houei-wen (惠文) de Tchao (趙). Or, à la première année du roi Houei-wen, le roi Siuan de Ts'i était déjà mort depuis plus de quarante ans. Ainsi on sait que Wen n'a pas étudié sous (la direction de) Long. Ce chiffre de quarante ans ne s'accorde pas avec les dates que fournissent les *Mémoires Historiques*. Le prince de P'ing-yuan mourut en 250 avant notre ère; le roi Siuan régna de 342 à 324, et le roi Houei-wen de 298 à 266. Or il n'y a pas un intervalle de quarante ans entre 324 et 298.

5) Cf. Kong-souen Long, édit. des Cent philosophes, p. 2 a—b.

6) Cf. Wiegier, 33 C; Legge, p. 222.

exempt de honte». Telle était sa voie (道). Cependant Lieou Hiang (劉向)¹⁾, de son côté, a déclaré que la doctrine (de Yin Wen) venait de Houang (黃)²⁾ et de Lao (老)³⁾, mais que, en somme, elle appartient aux écoles des châtiments et des noms (刑名家); c'est (une appréciation) quelque peu injuste (誣). Quant à moi, à la fin de la période Houang-tch'ou (黃初)⁴⁾, dès mon arrivée à la capitale, Miao Hi-po (繆熙伯)⁵⁾ me fit voir ce livre (de Yin Wen); je pense qu'il y trouvait de l'intérêt; mais (l'ouvrage) abonde en lacunes et en erreurs (多脫誤). J'ai essayé quelque peu d'ordonner, de fixer le texte (聊試條次撰定) et l'ai divisé en deux chapitres, (mais) moi non plus je n'ai pu l'approfondir en détail (未能究其詳). Écrit par le nommé Tchong-tchang (仲長)⁶⁾, (originaire) de Chan-yang (山陽)⁷⁾.

SECONDE PRÉFACE.

Extraite de l'édition des Cent Philosophes⁸⁾.

Yin Wen-tseu était issu de la famille Yin (尹), (à l'époque) des Tcheou (周). Au temps du roi Siuan (宣) de Ts'i (齊), il

1) Lieou Hiang vécut de 77 à 6 avant J.-C. Cf. supra, p. 598, n. 4.

2) Houang-ti 黃帝 l'Empereur Jaune, souverain mythique auquel on impute la fondation de la doctrine Taoïste, bien antérieure ainsi à Lao-tseu.

3) Lao-tseu, l'auteur à peine plus historique que Houang-ti, et auquel on attribue le *Tao tû king*.

4) 220 à 226 inclusivement (ap. J.-C.).

5) Sur ce personnage, voir la 3e Préface, qui est un extrait du *Cheou chan ko ts'ong chou*, et la note additionnelle extraite du *Hou hai leou ts'ong chou*.

6) Idem. Voir aussi la 2e Préface, celle de l'édition des Cent Philosophes.

7) Cette ville se trouvait au S.-O. de la sous-préfecture de Tseou 鄒 (illustrée par Mencius), dépendant de Yen-tcheou fou.

8) Cette préface n'est pas signée. Cependant, comme ce que nous appelons la 3e Préface (sub. fin.) nous apprend que l'identification de Tchong-tchang avec Tchong-tchang T'ong a été faite par un nommé Li Hien-tch'en (李獻臣法), il y a lieu de supposer que ce personnage est l'auteur de la présente préface. Cependant il n'est pas question ici de Hi-po, dont, selon la notice A extraite de Ma Touan-lin (infra), parlerait Li Hien-tch'en dans sa Préface.

fréquentait (le bas de la porte de) Tsi (稷下). Condisciple de Song Hing (宋鉏), de P'ong Mong (彭蒙), de T'ien P'ien (田駢), de Chen Tao (慎到)¹⁾, il se livra avec eux à l'étude de la Voie de Lao-tseu (老子之道). Il adopta le bonnet du Houa chan (華山)²⁾ comme insigne propre; il écrivit un livre en deux chapitres où il développa beaucoup sa doctrine. Tchouang tseu (莊子) dit: «Il n'était pas attaché aux préjugés vulgaires; il n'avait aucun goût pour les ornements du luxe; il n'apportait ni légèreté dans ses rapports avec les hommes, ni haine à l'égard de la multitude; il voulait la tranquillité du monde afin de laisser le peuple suivre sa destinée; pour les autres hommes et pour soi posséder sa suffisance: tel était son principe (止), voilà en quoi consistait sa pensée. Même si on l'outrageait, il se montrait exempt de honte. Il prévenait (les occasions où) le peuple pouvait en venir aux mains, il faisait mettre bas les armes, il prévenait les violences de la foule. Tel il parcourait le monde, s'entretenant avec les grands et instruisant les humbles». Voilà quelle était sa voie (道). Le livre abonde en lacunes et en erreurs. Quoique le texte ait été fixé par Tchong-tchang T'ong (仲長統)³⁾, il renferme des passages incompré-

1) Remarquer le nom de Chen Tao, qui ne figurait pas dans la Première Préface. Le *Yi wen tche*, chap. XXX du *Ts'ien Han chou*, p. 14 v°, mentionne, parmi les productions de l'école des lois (法家), un ouvrage en 42 chapitres, attribué à cet auteur. Cf. sur Chen Tao le passage de Tchouang-tseu indiqué à la note suivante. — Remarquer surtout que cette 2e Préface diffère de la précédente en ce qu'elle fait de ces philosophes des disciples, non plus de Kong-souen Long, mais de Lao-tseu.

2) Cf. *Tchouang-tseu*, trad. Legge, Part. III, ch. 33, sect. XI, *Tien Hia*. C'est à ce même texte qu'il est fait allusion dans la suite; mais ce qui y est dit est attribué, chez l'auteur, collectivement aux membres de l'association «du bonnet du Houa chan», non pas à Yin Wen spécialement. Dans l'édition de Tchouang-tseu annotée, sous les Ming, par le moine bouddhique Sing-t'ong (性通) dont l'appellation était Yun-houei (蘊輝), une note nous apprend que la forme symbolique (表) de cette coiffure imitait la configuration de la montagne Houa, dont le haut et le bas sont plats (平).

3) Cette identification du nommé Tchong-tchang, auteur de la Première Préface, avec Tchong-tchang T'ong, repose sur un anachronisme, qui sera dénoncé dans la troisième Préface, et que nous avons déjà signalé, d'après une note du *Hou hai leou ts'ong chou*, à

hensibles. Provisoirement, nous le conservons (tel quel), jusqu'à ce que d'éminents (critiques) l'éclaircissent (明).

TROISIÈME PRÉFACE.

Extraite du *Cheou chan ko ts'ong chou* 守山閣叢書¹).

Le (livre intitulé), «*Yin Wen-tseu*» (尹文子), (composé) d'un seul chapitre, a été écrit par Yin Wen (de l'époque) des Tcheou (周). A la fin de la période Houang-teh'ou (黃初)²), des Wei (魏), Tchong-tchang (仲長), de Chan-yang (山陽), le fit précéder d'une préface, où il dit qu'il a mis en ordre, déterminé le texte, et l'a divisé en une première et une seconde sections 篇. Dans le «*Wen hien t'ong k'ao*» (文獻通考)³) il est dit avoir deux chapitres 卷. La présente édition, elle aussi, porte ces deux titres: «*Première section de la grande Voie*» (大道), «*Seconde section de la grande Voie*», conformément à la préface; si cependant le texte est en un seul chapitre, c'est parce que les gens d'une époque ultérieure ont réuni (les deux sections). Tchouang-tseu (莊子), au chapitre «*T'ien lia*» (天下), cite ensemble Yin Wen et T'ien P'ien (田駢)⁴). Yen Chekou (顏師古)⁵), dans ses annotations au «*Han Chou*» (漢書),

la note 4 de la p. 598. Il est assez singulier, d'ailleurs, que Tchong-tchang T'ong paraît avoir été originaire sinon de la même ville, du moins de la même région que Tchong-tchang; car la première Préface nous dit que ce dernier était de Chan-yang; et la biographie de Tchong-tchang T'ong, donnée par le «*Heou Han chou*» (後漢書) (chap. 79), nous apprend qu'il était né à Kao-p'ing (高平) localité dépendant de la commanderie de Chan-yang (山陽).

1) Recueil publié en 1844 par Ts'ien Hi-tsou (錢熙祚), cf. *Bull. de l'Ec. Fr. d'Ext.-Or.*, III, 109.

2) Cf. note 4, p. 600.

3) C'est la grande encyclopédie de Ma Touan-lin (馬端臨), qui vivait au XIIIe s.; l'ouvrage fut achevé en 1319. Il s'agit du chap. 211, intitulé «*Tao kia*» (道家). Cf. infra, les notices que nous en extrayons.

4) Cf. Préf. I et II. Il s'agit du chap. XXXII A (éd. et trad. Wieger) de Tchouang-tseu.

5) 579—645 av. J.-C. Pour les dates du roi Siuan, cf. n. 3 de la Préf. I, p. 598; pour celles de Lieou Hiang, p. 600, n. 1.

considère (Yin Wen) comme un contemporain du roi Siuan (宣) (du royaume) de Ts'i (齊); or je constate que le «*Chouo yuan*» (說苑) de Lieou Hiang (劉向) rapporte une conversation entre (Yin) Wen et le roi Siuan; Yen (Che-kou) a sans doute pris cela pour fondement (de son opinion). Cependant, Lu (Pou-wei) (呂)¹⁾, dans son «*Tch'ouen ts'ieou*» (春秋), mentionne aussi des entretiens (de Yin Wen) avec le roi Min (湣)²⁾. Peut-être (Yin Wen) était-il contemporain du roi Siuan, et encore en vie au temps du roi Min. Son livre procède de l'école des noms (名家); les principes généraux (qu'il renferme) indiquent et préconisent la voie du bon gouvernement (治道): vouloir s'établir dans le vide et le calme (欲自處于虛靜); et, quant aux dix mille actions (事), aux dix mille êtres (物), examiner alors en les comparant un par un leur réalité (實). Aussi son enseignement tient-il le milieu entre ceux de Houang (黃), de Lao (老), de Chen (申) et de Han (韓)³⁾. Le «*Tcheou che chö pi*»⁴⁾ (周氏涉筆), dit que (de toutes les écoles), depuis celle de la Voie (道) jusqu'à celle des noms (名), depuis celle des noms jusqu'à celle des lois (法), il a effectivement extrait leur vérité (真). Le «*Tou chou tche*» (讀書志)⁵⁾ de Tch'ao Koung-wou (晁公武) s'exprime ainsi (sur Yin Wen): «il lut et imita (法) Tchong-ni (仲尼)»⁶⁾.

1) Lu Pou-wei 呂不韋, mort en 245 av. J.-C. Son oeuvre est une compilation d'éléments très divers (Chavannes, loc. cit. III, 634—5 et 659—660).

2) Le roi Min 323—284 (Chavannes, loc. cit., III 32).

3) Sur Houang-ti, cf. Préf. I, n. 11; sur Lao-tseu, ibid., n. 12; Chen 申 désigne Chen Pou-hai (不害), Taoïste, mort en 837 avant notre ère; Cf. ce qu'en dit Tch'eng tseu dans son comment. sur Mencius, «*Seu chou*», éd. Couvreur, III, II, § 9, p. 455. Han désigne Han Fei-tseu (韓非子) mort en 233 av. J.-C.

4) Cf. l'extrait du «*Chö pi*» du nommé Tcheou (周), notice D du «*Wen hien t'ong k'ao*», infra.

5) Le titre complet est: «*Kiun tchai tou chou tche*» (郡齋讀書志), ouvrage en 20 chap., de l'époque des Song. Cf. *Bull. de l'Ec. Fr. d'Ext.-Or.*, IX, 217, et infra, notices extraits de Ma Touan-lin, A (n. 2).

6) Tchong-ni, appellation de Confucius (K'ong tseu): «Ni le puîné». Ni désigne une

Cette parole, à dire vrai, est exagérée. Le « *Wei lio* » (緯略)¹⁾ de Kao Sseu-souen (高似孫) en a fait la critique avec justesse. Cependant (Kao) Sseu-souen (似孫), se fondant sur des principes confucéens (儒理), corrige cela en disant que (l'ouvrage) est confus, sans ordre; (mais) (ce jugement) non plus n'est pas équitable. Les cent sectes philosophiques (百氏) rivalisaient à se faire valoir. Les neuf écoles (九流)²⁾ étaient au même niveau (並) et juxtaposées (列); chacun (réservait son) estime pour ce qu'il avait appris et pratiquait ce qu'il connaissait. Depuis Lao (老) et Tchouang (莊) jusqu'à leurs successeurs, chacun à soi seul constituait l'enseignement d'une école (spéciale) (一家). Que celui qui étudie leurs textes s'attache seulement à la force et à l'aisance de leur dialectique: c'est assez. Comment pourrait-on les ramener à un seul type (de doctrine)? Dans la préface, le nom de Hi-po (熙伯), c'est l'appellation (字) de Miao Si (繆襲); quant au nommé Tehong-tchang, de Chan-yang, on ne sait pas qui c'est. Li Hien-tch'en (李獻臣)³⁾ admet que c'est Tehong-tchang T'ong (仲長統); mais T'ong mourut à la fin de la période Kien-ngan (建安)⁴⁾ cela ne concorde pas avec ce qui est dit de la fin de

colline dont le sommet serait creux: allusion à la configuration que le crâne de Confucius était censé présenter à sa naissance.

1) Ouvrage de l'époque des Song. Cf. Pelliot, dans B. E. F. E.-O., IXe année, 1909, p. 813. La biographie de Kao Sseu-souen se trouve dans le « *Song che yi* » (宋史翼).

2) Tandis que l'expression « les cent sectes » ne doit pas être prise à la lettre, les neuf écoles désignent une énumération précise. Cf. *Mém. Histor.* (« *Che ki* » de Sseu-ma Ts'ien), chap. 130, et « *Ts'ien Han chou* », ch. XXX (*yi wen tche*). Ce sont: 1° l'école confucéenne, des lettrés (jou 儒). 2° celle du Tao (道). 3° celle du yin et du yang (陰陽). 4° celle des lois (法). 5° celle des noms (名). 6° celle de Mo-tseu (墨). 7° celle des ligues du N. au S. et de l'E. à l'O. (縱橫), secte adonnée aux problèmes politiques de l'époque. 8° l'école mixte, éclectique (雜), tenant à la fois de celles des lettrés, de Mo, des noms et des lois. 9° l'école consacrée à l'agriculture (農).

3) Cf. Seconde Préface, n. 8 de la p. 609.

4) 196-219 de notre ère.

la période Houang-tch'ou (黃初). Tch'ao Kong-wou, en conséquence, a supposé que c'était une erreur de l'historien; nous ne sommes pas éloignés d'adopter cette opinion.

Notice de Ts'ien Hi-tsou.

(Placée en tête des «Notes critiques sur Yin Wen-tseu»
qui suivent le texte dans l'édition du *Cheou chan ko ts'ong chou.*)

Dans le «*Han tche*» (漢志), Yin Wen-tseu n'a qu'un chapitre. A la fin de la période Houang tch'ou (黃初) des Wei (魏), Tchong-tchang, de Chan-yang, l'a divisé en une première et une seconde sections. Dans le «*Souei tche*» (隋志) il a (aussi) deux chapitres. Cela est conforme à l'édition actuelle dans le «*Tao tsang*» (道藏)¹⁾. Cependant, les auteurs de l'époque des T'ang (唐人) ont cité de nombreuses paroles d'Yin Wen-tseu absentes des éditions actuelles; en revenant à plusieurs reprises sur la question et en cherchant à la débrouiller, j'ai supposé que les fiches²⁾ manquantes se trouvent toutes dans la seconde partie. Je déplore que la fragmentation (割裂) soit par trop grande. Des paragraphes isolés, des phrases restées incomplètes sont impossibles à situer en une place déterminée (du texte). Maintenant, me conformant au texte des quatre bibliothèques «*Seu kou pen*» (四庫本)³⁾, j'ai laissé (le texte de Yin Wen-tseu) réuni en un chapitre. En outre, j'y ajoute un appendice, en attendant que paraisse dans le monde un (critique) tel que le nommé Tchong-tchang; un tel homme pourra examiner (mon travail) et le rectifier. Notice de Hi-tsou (熙祚).

1) La grande collection des ouvrages Taoïstes.

2) Les fiches en bois sur lesquelles étaient autrefois écrits les livres chinois.

3) Cf. chapitre 117 du 欽定四庫全書, p. 6b à 7b.

Deux Notes relatives à la Première Préface (celle de Tchong-tchang) extraites du «*Hou hai leou ts'ong chou*»¹⁾

(湖海樓叢書).

1^o. Note en petits caractères, à la fin de la Préface.

Selon le [*«Kiun tchai» tou chou tche*] (讀書志)²⁾, Li Hien-tch'en (李獻臣) a dit que Tchong-tchang, c'est T'ong (仲長氏統也), et que Hi-po (熙伯), c'est l'appellation de Miao Si (繆襲). Dans l'histoire (傳) il est dit que T'ong mourut en l'année où l'empereur Hien (獻)³⁾ abdiqua. Or, ici, on dit qu'à la fin de la période Houang-tch'ou (黃初) il arriva dans la capitale. Serait-ce une erreur de l'historien? Tcheou Kouang-ye (周廣業), dans son commentaire du *Yi lin* (意林)⁴⁾, dit que d'après la biographie de Lieou Chao (劉劭) dans le «*Wei tche*» (魏志)⁵⁾, Tchong-tchang T'ong, ami de Miao Si, fut chang-chou lang (尚書郎) à la fin (de la dynastie) des Han (漢) et mourut jeune. Selon le commentaire⁶⁾, (Miao) Si, auteur du *T'ong tch'ang yen piao* (統昌言表), y déclare que T'ong mourut dans la première année Yen-k'ang (延康)⁷⁾, à l'âge de plus de quarante ans. Or (la période) Yen-k'ang était celle qui venait de s'ouvrir à la fin du règne

1) Ce recueil se trouve à la Bibl. Nationale, n^o. 207 du fonds Pelliot A; il comprend 32 pen. Cf. le Préf. n. 3. Il est l'oeuvre de Tch'en Tch'ouen (陳春), et fut publié la 24^e année Kia-k'ing (1819).

2) Ch. XI, p. 17 b à 18 a.

3) Hien: 190—220, sous les Tong Han 東漢.

4) Le *Yi-lin* a été composé, sous les T'ang, au début du IX^e s., par Ma Tsong 馬總, (appellation Houei-yuan 會元).

5) Ch. XXI de la section *Wei tche* du *San k'ouo tche* (三國志), p. 9 a.

6) Du *San k'ouo tche*.

7) 220. Cette période se réduisit donc à une année; car l'empereur venait de l'instituer quand il mourut, et l'empereur suivant, aussitôt intronisé, institua une autre période.

de l'empereur Hien. Cette année-là, en hiver, l'empereur Wen (文), ayant reçu le trône, changea le nom de la période en Houang-tch'ou¹). Ainsi comment T'ong aurait-il pu fixer (le texte de) ce livre [d'Yin Wen] à la fin de la période Houang-tch'ou? Je crains que la préface ne soit l'œuvre d'un faussaire; il n'y a pas erreur de la part de l'historien (史).

2^o. Notice en gros caractères, placée à la suite.

(Suivant) le (chapitre) «*Yi wen tche*» (藝文志) du «*Han chou*» (漢書), (l'ouvrage intitulé) Yin Wen-tseu, de l'école des noms, est en un chapitre. Dans l'édition moderne (今所傳本) une division est faite en Premier et Second chapitres de la «*grande Voie*» (大道上下). C'est sous cette forme que M. Tchong-tchang (仲長) a disposé et fixé (l'ouvrage). Le «*K'iuu chou tche yao*» (羣書治要) désigne le premier chapitre par le titre de «*grande Voie*» et le second par celui de «*l'homme saint*» (聖人). On pense que l'édition des T'ang (唐) n'était pas la même que celle d'aujourd'hui. L'édition moderne contient plus de cinq mille mots. Dans le «*[K'iuu chou] tche yao*» (治要), dans le «*Yi lin*» (意林), dans le commentaire (注) du «*Wen siuan*» (文選), dans le «*Yi wen lei tsiu*» (藝文類聚), dans le «*T'ai p'ing yu lan*» (太平御覽) on retrouve quelques centaines de mots de textes perdus. Hong Mai (洪邁)²), dans le «*Yong tchai siu pi*» (容齋續筆), dit que le texte de Yin Wen-tseu (compte) seulement cinq mille mots. On sait donc qu'à l'époque des Song (宋) il n'y avait déjà plus d'édition complète. Celles que j'ai vues, ce sont l'édition «*Mien miao ko*» (綿眇閣), l'édition «*Tseu houei*» (子彙), l'édition conservée par Wou chan-

1) 220—226.

2) Hong Mai, 1124—1203 (Giles, *Biog. Dict.* N° 894).

tao (吳山道), l'édition de Chen Tiao-yuan (沈調元), l'édition de Kiang Wou-cheng (姜午生), le texte de l'édition originale du «*Chouo fou*» (說郛原本本). A présent je prends les éditions des différentes provenances et les rectifie au moyen des citations (fournies) dans les différents livres. Les textes fautifs, perdus, dont nous ne pouvons pas restituer l'ordre de succession, je les transcris à la fin. Quant aux titres des chapitres, je les laisse tels qu'ils sont dans l'édition moderne, sans oser les changer imprudemment, comme a fait le «*Tche yao*», ni non plus les réunir en un seul chapitre, comme a fait le «*Han chou*». — L'année Sin wei (辛未) de la période Kia-king (嘉慶), le onzième mois, le vingt-cinquième jour¹⁾; notice de Wang Ki-p'ei (汪繼培).

Notices sur Yin Wen-tseu, extraites du «*Wen hien t'ong k'ao*» (文獻通考), de Ma Touan-lin (馬端臨)²⁾.

A. — M. Tch'ao (晁氏)³⁾ dit: (Le livre intitulé «*Yin Wen-tseu*») a été écrit par Yin Wen des Tcheou, et (son texte) fixé par M. Tchong-tchang (仲長). Dans la Préface, il est dit que Yin Wen, à l'époque du roi Siuan (宣) de Ts'i (齊), résidait au bas de [la porte de] Tsi (稷下). Il étudia auprès de Kong-souen Long (公孫龍); Long parla de lui avec éloges. Mais dans le «*Ts'ien Han (chou)*» (前漢), (au chapitre) «*Yi wen tche*» (藝文志), ce livre [celui d'Yin Wen] est mentionné avant le livre de Long. Yen Che-kou (顏師古)⁴⁾ dit que

1) 9 janvier 1812.

2) Cf. 3e Préf. n. 2.

3) .En réalité, c'est une citation du «*Kiun tchai tou chou tche*» (郡齋讀書志) de Tch'ao Kong-wou (晁公武), auteur de l'époque des Song. Le caractère 晁 est constamment substitué au caractère 晁, dans Ma Touan-lin; on retrouve aussi cette orthographe chez Ts'ien Ta-hin (錢大昕) (1728 à 1804). (Note de M. Chavannes). Cf. 3e Préf., n. 5 de la p. 603.

4) Yen Che-kou 579—645 (Giles, N° 2472).

(Yin Wen) a été donner des conseils au roi Siuen de Tsi antérieurement à Long. Le *Che ki* (史記) dit: «Kong-souen Long fut l'hôte du prince de P'ing-yuan (平原) de Tchao (趙)». Le prince était conseiller du roi Houei-wen (惠文) de Tchao. (Or) à la première année du roi Wen, le roi Siuan de Tsi était mort depuis plus de quarante ans¹⁾. Ainsi on sait que (Yin) Wen n'a pas étudié sous (la direction de) Long. Maintenant, si l'on considère son livre, quoiqu'il ne parle que des châtiments et des noms (刑各), cependant il prend pour principes (宗) les six arts (六藝)²⁾ et cite à plusieurs reprises Tchong-ni (仲尼). Sa rébellion à l'égard de la Voie (道) est rare; comment serait-il comme Long, qui n'avait aucune considération pour les sages et les saints, qui aimait les bizarreries et parlait à tort et à travers? Li Hien-tch'en (李獻臣) dit: «Ce nommé Tchong-tchang (仲長), c'est T'ong (統); Hi-po (熙伯), c'est l'appellation de Miao Si (繆襲)³⁾. L'histoire dit que T'ong (統) mourut en l'année où l'empereur Hien (獻帝) abdiqua. Cependant ici il est dit que l'arrivée [de l'auteur de la Préface, Tchong-tchang] à la capitale fut à la fin de la période Houang-tch'ou (黃初): serait-ce une erreur de l'histoire? Cette édition [de Yin Wen] est l'édition conservée dans la famille de M. Li (李) de Fou chouen (富順); elle est remplie d'erreurs au point d'en être presque impossible à lire; aussi je rectifie les plus graves (de ces erreurs). Dans les endroits douteux, je laisse (subsister) les lacunes.

1) Sur les dates du roi Siuan et du roi Houei-wen, voir 1^e Préface, note 4, p. 599.

2) Sur les six arts libéraux (藝) de l'antiquité, cf. *Tcheou li*, art. *pao che*, Trad. Biot, I, 297; et Chavannes, loc. cit., V, 382-3.

3) L'auteur semble mêler les données de la IIe et de la Ie Préf.

B. — M. Kao (高氏) dans le «*Tseu lio* (子略)¹⁾ dit: Pan kou (班固)²⁾, (au chapitre) «*Yi wen tche*» (藝文志), a noté Yi Wen-tseu dans l'école des noms (名家). Son livre [celui d'Yin Wen] parle de la grande Voie (大道); il parle aussi de la spécificité des noms (名分); il traite encore de l'humanité, de la justice, des rites, de la musique. En outre, il parle des lois (法), des artifices (術), des combinaisons d'équilibre (權), des conditions (勢). En gros, c'est un disciple de Lao; mais il mélange (à l'influence de Lao) celles de Chen (申) et de Han (韓)³⁾. Voici de ses paroles: «Si le peuple ne craint pas la mort, cela vient de l'abus des exécutions et des punitions; quand les exécutions et punitions se tiennent dans le juste milieu, le peuple craint la mort; quand il craint la mort, c'est qu'il éprouve du plaisir à vivre. Quand il éprouve du plaisir à vivre, on peut donc l'intimider par la mort». Cela dérive de Lao-tseu⁴⁾. En outre, il a traité des lois immuables (不變之法), des lois qui harmonisent la multitude (理衆之法), des lois de compensation (準之法); cela concorde avec Chen et avec Han. Cependant, les enseignements [qu'il a reçus] sont mêlés ensemble; ses conceptions sont troubles, elles ne sont pas purement (empruntées) à la Voie. Tchong-tchang T'ong (仲長統) a fait une préface. Il estime que le philosophe a étudié (sous la direction de) Kong-souen Long. Je considère que Long fut l'hôte du prince de P'ing-yuan (平原); il fut donc contemporain du roi Houei-wen (惠文) de Tchao (趙); or la mort du roi Siuan (宣) de Ts'i

1) Ouvrage de Kao Sseu-souen (高似孫). Sur cet auteur, cf. IIIe Préf., p. 604, n. 1. Époque des Song.

2) Pan-kou, mort en 92 de notre ère, auteur du «*Ts'ien Han chou*».

3) Cf. IIIe Préf., n. 7.

4) Cf. *Yin Wen-tseu* 8 b (édit. des 100 Philosophes et notre trad.), où est cité le passage de Lao-tseu, chap. 74.

(齊) survenue à Hia-kiu (下距) est distante de plus de quarante années de l'avènement du roi de Tchao. Ainsi le philosophe est antérieur à Kong-souen Long, c'est de toute évidence; et il n'a pas étudié sous sa direction. M. Tch'ao (鼂)¹⁾ déclare «qu'il prenait pour principes les six arts et qu'il cite à plusieurs reprises Tchong-ni». Maintes fois j'ai examiné ce livre (de Yin Wen), sans voir sur quoi l'on s'est fondé pour dire qu'il cite Tchong-ni et prend pour principes les six arts. Il a simplement mentionné le fait que (Confucius) a ordonné la mort de Mao, le chao-tcheng (少正卯)²⁾. Mais hélas! les lettrés qui vivaient aux époques de Tch'ouen-ts'ieou (春秋) et des Royaumes combattants (戰國), ils étaient imprégnés, imbus, obsédés de (la manie de) transformer [la réalité] et de trancher. Les gens de ces époques qui cherchaient à faire du chemin et prétendaient (satisfaire) leurs grands désirs, bien souvent n'aboutirent qu'à cela. Quant à se tenir debout dans le courant et à balayer les autres écoles; quant à être, en étudiant, pareil à Confucius; en parlant pareil aux six livres canoniques, ce fut le fait du seul Mencius.

C. — Le «*Yong tchai souei pi*» (容齋隨筆)³⁾ de M. Hong (洪), dit; «le texte du livre d'Yin Wen-tseu ne se compose que de cinq mille mots. Ses discours n'ont pas non plus pour unique fondement (la doctrine de) Houang (黃). Si l'on examine de près ses paroles, (on voit que) par leur cours naturel elles aboutissent à l'amour universel». Tchouang-tseu (莊子), dans son dernier chapitre, à propos de ceux qui s'adonnèrent au gouvernement de l'empire et à la philosophie (方術),

1) Cf. notice précédente, A; p. 608, n. 3.

2) Cf. *Yin Wen tseu*, 8a (édit. des 100 Philosophes et notre trad.).

3) Cet ouvrage est l'œuvre de Hong Mai (洪邁). Cf. Giles, *Biogr. Dict.* n° 894.

s'exprime ainsi: «ils ne furent pas attachés aux préjugés vulgaires; ils n'eurent aucun goût pour les ornements du luxe; ils n'apportèrent ni légèreté dans leurs rapports avec les hommes, ni haine à l'égard de la multitude; ils voulurent la tranquillité du monde afin de laisser le peuple suivre sa destinée; pour les autres hommes et pour soi posséder sa suffisance: tel était leur principe, voilà en quoi consistait leur pensée. Les antiques théories de la Voie (道術), c'est chez eux qu'elles se trouvent. Song Hing (宋鉞) et Yin Wen subirent l'influence de leur enseignement et s'y complurent. Ils se firent faire un bonnet (de la forme) du Houa chan (華山), comme leur insigne propre. Quoique le monde n'acceptât point (leurs doctrines), ils s'acharnèrent à ennuyer les oreilles des gens par leurs discours et ne cessèrent point. Pour autrui ils faisaient beaucoup trop; pour eux-mêmes très peu. Aussi, d'ailleurs, ont-ils mis fin à leurs enseignement». Siun-k'ing (荀卿), dans le chapitre où il critique les douze philosophes, mentionne Hong (宏) et Hing (鉞), mais ne parle pas de (Yin) Wen. Il y a aussi un ouvrage intitulé *Yin-tseu* (尹子)¹⁾, en cinq livres et dix-neuf chapitres; les doctrines qui y sont exprimées sont superficielles, sans profondeur; il se rattache par beaucoup de points au Bouddhisme²⁾ (釋氏); c'est sans doute l'œuvre d'un homme de médiocre valeur, contemporain des Tsin (晉) ou des Song (宋)³⁾. Ce ne sont pas des assertions relatives à celui-ci [à Yin Wen-tsen].

D. — M. Tcheou (周氏), dans le «*Chō pi*» (涉筆)⁴⁾, dit: «Yin Wen, au bas [de la porte] de Tsi (稷), excellait à la

1) Cf. Appendice, IIe série de fragments, fin.

2) A la religion de Çakyamuni, c'est-à-dire du Bouddhisme.

3) Il s'agit des premiers Song (420—478).

4) Cet ouvrage est évidemment de l'époque des Song, puisque Ma Touan-lin le place entre deux ouvrages de cette époque.

parole. Lieou Hiang (劉向) dit que le principe de son enseignement est celui de Tchouang (莊) et de Lao (老). Son livre procède d'abord (de la doctrine) de la Voie (道) pour arriver à (celle) des noms (名), (puis) (de celle) des noms arrive à (celle des) lois (法)¹⁾. Des noms il faisait le fondement (根) (de sa doctrine); des lois il faisait son instrument (柄). Il élaguait les formes superficielles (芟截文義); sa manière de diriger était profonde et réaliste (操制深實). Il disait avec assurance que les hommes saints ne sont d'aucune utilité pour le salut d'une époque, et que le bon gouvernement ou la confusion anarchique ne dépendent pas (de l'influence) des sages ou des mauvais sujets. Voici en effet de quelles sortes étaient les opinions (qu'il préconisait): exalter le pouvoir souverain; faire réserve de nourriture pour le peuple; par la richesse, les honneurs, la pauvreté, l'humilité, assujettir les (conditions) élevées et basses: telle était sa conception des lois. Or, c'est ce que Chen (申), Chang (商) et Han Fei (韓非) ont tous pratiqué. Lao tseu (老子) dit: «Avec de la rectitude²⁾ on (peut) administrer l'Etat; avec de la ruse, tirer parti de l'armée; avec l'abstention des affaires, s'emparer de l'univers. Ce qu'on appelle non-agir, c'est resserrer et étendre, donner et enlever; c'est l'artifice que préconisait Lao. Yin Wen-tseu en fut enthousiaste, admettant que par les noms, les lois, les combinaisons d'équilibre et les artifices (名法權術) on parvient à redresser, à dompter les sentiments de cruauté et de violence: alors soi-même on n'agit point. Quand on n'agit point, alors on obtient l'univers. Ainsi, il ne connaît pas encore ce que Lao appelle le Voie».

1) Cf. un passage similaire dans la IIIe Préf.

2) Cette citation se retrouvera dans notre texte de Yin Wen, 8 b.

E. — M. Tch'en (陳氏)¹⁾ dit: «dans le «*Han tche*» (漢志), (Yin Wen-tseu) est déclaré contemporain du roi Siuan (宣) de Ts'i (齊) et antérieur à Kong-souen Long. Dans l'édition actuelle il est dit que (le livre qui porte le nom d'Yin Wen) a été fixé par M. Tchong-tchang (仲長) et trouvé, à la fin de la période Houang-tch'ou, par Hi-po (繆熙伯). Po a dit en outre, que (Yin Wen), avec Song Hing (宋鉞) et T'ien P'ien (田駢) comme condisciples, étudia (sous la direction de) Kong-souen Long; il n'en fut pas ainsi. Le livre de Long cite Yin Wen, c'est-à-dire rapporte la réponse de Wen aux paroles du roi Siuan de Ts'i pour intriguer K'ong-ich'ouan (孔穿). Cet homme [Yin Wen] doit avoir existé antérieurement à Long. L'ouvrage de Pan (班) a dit là-dessus la vérité²⁾. M. Tchong-tchang, c'est T'ong (統); quant à Hi-po, son nom (ming) (名) est Si (襲).

1) «Cette citation provient du «*Tche tchai chou lou kiaï t'i*» (直齋書錄解題), ouvrage bibliographique composé vers le milieu du XIII^e s. par Tch'en Tchen-souen (陳振孫).» (Note de M. Chavannes).

2) Pan kou, cf. notice B, n. 2.

APPENDICE.

FRAGMENTS DE YIN WEN-TSEU.

I. Fragments conservés dans le «*Cheou chan ko ts'ong chou*»

守山閣叢書.

1. — Yin Wen-tseu alla voir le roi Siuan (宣) de Ts'i (齊). Le roi Siuan ne dit rien et soupira. Yin Wen-tseu dit: «Pourquoi soupirer?» — Le roi Siuan dit: «Je soupire, parce que dans le royaume il y a trop peu de sages. — Yin Wen-tseu dit: «Si tout le royaume était sage, qui resterait inférieur au roi?» — Le roi dit: «Que le royaume dans sa totalité ne soit pas comme il faut, est ce possible?» — Yin Wen-tseu dit: «Si le royaume dans sa totalité n'était pas comme il faut, qui mettrait de l'ordre dans la cour du roi?» — Le roi dit: «Que les sages, ainsi que les gens qui ne sont pas comme il faut, manquassent absolument, cela se pourrait-il?» — Yin Wen-tseu dit: «Non. Il y des sages, il y a des gens qui ne sont pas comme il faut; donc le roi est honoré en haut, et les sujets mènent leur humble existence, en bas. Si l'on fait avancer les sages et reculer les gens qui ne sont pas comme il faut, c'est pour qu'il y ait un haut et un bas.¹⁾
2. — Un tigre cherchait les cent animaux pour s'en nourrir, il rencontra un renard. Le renard dit: «Toi, ne me mange pas; l'empereur du ciel a ordonné que je fusse le maître des cent ani-

1) Tiré du «*Yi lin*» (意林); du «*Yi wen lei tsiu*» (藝文類聚); 20, «*Yu lan*» (御覽) 402.

- maux. Si maintenant toi, tu me manges, tu contreviendras aux ordres de l'empereur du ciel. Si tu tiens, toi, mes paroles pour fausses, je vais marcher devant toi, tu marcheras derrière moi, et tu verras si les cent animaux ne s'enfuient pas à ma vue.» — Le tigre consentit, donc il marcha en sa compagnie. A sa vue, tous les animaux s'enfuirent, mais lui, ne sachant pas qu'ils s'enfuyaient par peur de lui, crut qu'ils avaient peur du renard¹⁾.
3. — L'aveugle n'a pas d'yeux, mais il a des oreilles. Il ne peut pas se servir de prunelles pour observer et regarder; mais il excelle dans l'audition²⁾. Le sourd ne chante pas, parce qu'il ne peut apprécier la musique; l'aveugle ne regarde pas, parce qu'il ne peut pas se mettre en rapport avec les choses.³⁾
4. — Comme nombres, il y a 10, 100, 1000, 10.000, 100.000; et 100.000, 10.000, 1000, 100, 10: tous viennent de 1. Ainsi, on compte jusqu'à 100.000 fois 100.000 unités, sans erreur⁴⁾.
5. — On désigne mille hommes en disant tsun (俊); dix mille hommes, en disant kie (傑)⁵⁾.
6. — Celui qui cherche (à réussir) au moyen de l'intelligence ou de la force, il est comparable au joueur d'échecs.⁶⁾ Il avance,

1) «*Yu lan*», 494.

2) Ibid. 740.

3) Ibid., à la suite.

4) Ibid., 750.

5) «*Che ki*» (史記) (*Mémoires Hist.* de Sseu-ma Ts'ien), biographie de Kiue yuan, So yin (屈原傳索隱). En outre, dans le livre des *Vers* (詩), chap. *Fen tsou jou* (汾沮洳), — et dans le chapitre *Sou yin* (疏引) il est dit que dix mille hommes sont désignés par yin (英).

6) Dans le «*Lei tsiu*», 74, le caractère 奕 est employé deux fois; le caractère 碁 manque.

- recule, prend, donne, attaque, lâche ¹⁾: tout cela dépend de lui ²⁾).
7. — Celui qui est savant connaît à fond la disposition des passes et des fortifications: il peut trouver les chemins qui aboutissent, mais ne saurait fixer l'âge auquel il pourra parvenir (à la célébrité ³⁾).
8. — Quand Yao (堯) possédait l'empire, en fait de vêtements il n'en avait pas deux en soie; en fait de nourriture, il n'avait pas deux plats. Il avait une terrasse en terre, de trois pieds de haut, où l'herbe n'était jamais coupée ⁴⁾.
9. — La vertu de Yao s'étendait sur les quatre mers; son humanité, sa bienfaisance couvraient tout le peuple ⁵⁾.
10. — Deux hommes intelligents ne sauraient se faire l'instrument l'un de l'autre; deux hommes nobles ne sauraient entre eux de donner des ordres; deux dialecticiens ne sauraient triompher l'un de l'autre. En effet, leurs forces sont égales, leurs talents se compensent. [« Yi-lin ».] ⁶⁾.
11. — Si l'on emploie la clarté intellectuelle, l'œuvre ne réussit pas; si l'on emploie l'obscurité ignorante, l'affaire sera certainement manquée. Un peu de clarté, un peu d'obscurité: tel est l'état de la multitude. [Ibid.]

1) Dans le « Wen siuen » (文選), à l'explication du mot 奕, le caractère 放 (lâcher) est remplacé par 殺 (cha, tuer).

2) « Yu lan », 753.

3) « Wen siuen », comment. du « Tche sieou tsai uen » (策秀才文), « Yi wen lei tsiu », 74; « Yu lan », 754, article 博.

4) « Yi wen lei tsiu », 82; « Yu lan », 996.

5) « Wen siuen », comment. du chap. « Kieou tsing piao » (勸進表) [par Lieou yue che 劉越石, (addit. fournie par le « Hou hai leou ts'ong chou »)].

6) Ces fragments 11 et 12 ont déjà été donnés à la fin du texte de l'édition des 100 Philosophes.

12. — Les quatre directions (方), le haut et le bas: (l'ensemble de tout) cela s'appelle yu (宇), l'espace universel. [Commentaire de la biographie de Fong Yen 馮衍 dans le «*Heou Han chou*» (後漢書).]
13. — Avant la bataille, un magistrat (le 有司) lit à haute voix les prescriptions et les serments. Il énonce trois ordres et répète cinq fois. Quand c'est fini, on va ensuite à l'ennemi. [Commentaire du «*Tong king fou*» (東京賦) dans le «*Wen siuan*» (文選).]
14. — Les résonnances du gong et des tambours, quand c'est dans la colère qu'on frappe (l'instrument), alors elles sont guerrières; quand c'est dans la tristesse qu'on frappe, alors elles sont sinistres; quand c'est dans la joie qu'on frappe, alors elles sont gaies. Quand les dispositions d'esprit changent, la résonnance change aussi; en effet la nature des dispositions d'esprit influe jusque sur les métaux et les pierres; combien davantage encore sur les hommes! [«*Chou teh'ao*» (書鈔) 108.]

II. Fragments conservés dans le «*Hou hai leou ts'ong chou*»

湖海樓叢書.

Celui qui cherche... (6^e fragment, conservé dans le recueil «*Cheou chan ko ts'ong chou*»).

Celui qui est savant... (7^e fragment, *ibid.*)¹⁾.

Quand Yao possédait l'empire... (8^e fragment, *ibid.*).

Comme nombres... (4^e fragment, *ibid.*).

1) Commentaire du *Wen siuan* (文選) à la composition littéraire de Wang yuen teh'ang (王元長) intitulée *Yong ming kieu nien ts'ö sieou ts'ai wen*. *Wen siuan*, chap. 36, p. 2b à 4a).

Avant la bataille... (13^e fragment, *ibid.*).

La vertu de Yao... (9^e fragment, *ibid.*).

[Le fragment 1^{er}, *ibid.*, est reproduit dans le présent recueil, sauf que les mots « ne dit rien et soupira. — Yin Wen-tseu dit: Pourquoi soupirer? — Le roi dit: ... » sont absents.]

Les textes ci-dessus sont des textes perdus de Yin Wen-tseu. D'ailleurs il y a souvent confusion entre ces citations et celles (des textes de) Cheu-tseu (尸子) et de Wen-tseu (文子). Le texte de Cheu-tseu vient d'être donné tout au long dans le présent recueil. Dans le « *Che ki* » (史記), à la biographie de K'iu Yuan (屈原), le *So yin* (索隱) cite (le texte que voici): « On désigne 1.000 hommes en disant tsun; dix mille hommes en disant kie »¹⁾; cela est donné dans le chap. « *chang li* » (上禮) de Wen-tseu (文子). — Le commentaire de la biographie de Fong Yen (馮衍), dans le « *Heou Han chou* » (後漢書) cite: « les quatre directions, le haut et le bas; (l'ensemble de tout) cela s'appelle yu, l'espace universel ». (Cette citation,) on la voit dans Wen-tseu, au chap. « *tsu jan* » (自然). [Note: il y a très peu de différence entre ces textes.] — Le « *Yu lan* »²⁾, 738, cite: « Quand on a la même maladie qu'un homme qui doit mourir, il est difficile d'être bon médecin. Quand on a la même voie (道) qu'un royaume qui va périr, on ne peut pas faire des projets ». (Cette citation,) on la voit dans le chap. « *Chang tö* » (上德) de Wen-tseu. — La même section (du « *Yu lan* ») cite: « quelqu'un qui est sur le point de mourir, commence nécessairement par ne plus apprécier le goût du poisson et de la viande ». Cela se voit dans le chap. « *Wei ming* » (微明) de Wen-tseu. — Le « *Yu lan* »,

1) Suprà, p. 616, fragment 5.

2) Le *T'ai p'ing yu lan*.

740, cite: «L'aveugle n'a pas d'yeux, et ses oreilles ne sauraient regarder ni examiner [note: il y a là des erreurs]; mais il excelle à écouter». En outre, il cite: «Le sourd ne chante pas, parce qu'il ne peut apprécier la musique; l'aveugle ne regarde pas, parce qu'il ne peut pas se mettre en rapport avec les choses». Tout cela se voit dans le chapitre «*Chang tō*» (上德). — 494 cite: «Un tigre cherchait les cent animaux pour s'en nourrir, etc.» — Ainsi, la réponse de Kiang-yi (江乙) au roi Siuan de King (荆宣), on voit cela dans le «*Tch'ou ts'ö*»¹⁾. Le «*Kouang po wou tche*» (楚策廣博物志), 40 cite: «le premier jour du mois, on fait un sacrifice (cho 朔) au drapeau du char (車之旃) [note: il faut lire 駟 voiture]; on dit aussi cho (朔) [pour désigner le premier du mois]: le nom est le même, en réalité c'est différent, on doit faire cette distinction». Cela vient du «*Si king tsa ki*» (西京雜記), dans le «*Tsa ki*» (雜記). Le «*Chang wen*» (上文) dit: «le jade non travaillé est appelé p'o (璞); un rat mort, non préparé (dans une saumure), et aussi appelé p'o». On a pris les paroles de Yin Wen-tseu, et l'on s'est trompé en disant que cela venait de Yin-tseu (尹子).

1) Section relative au royaume de Tch'ou dans le *Tchan kouo ts'ö*.