



陳傳席



YU DAN

Le bonheur
selon
Confucius

PETIT MANUEL DE
SAGESSE UNIVERSELLE

Préface de Shan Sa
Introduction d'Alexis Lavis

*Traduit de l'anglais
par Philippe Delamare*

belfond
12, avenue d'Italie
75013 Paris

Titre original :

CONFUCIUS FROM THE HEART

Ancient Wisdom for Today's World

publié en anglais en 2009 par Macmillan, an imprint
of Pan Macmillan Ltd, Londres

Publié à l'origine en chinois en 2006 sous le titre
Professor Yu Dan explains the Analects of Confucius
par Zhonghua Book Company, Pékin

Si vous souhaitez recevoir notre catalogue
et être tenu au courant de nos publications,
vous pouvez consulter notre site internet :
www.belfond.fr

ou envoyer vos nom et adresse, en citant ce livre,
aux Éditions Belfond,
12, avenue d'Italie, 75013 Paris.

Et, pour le Canada,
à Interforum Canada Inc.,
1055, bd René-Levesque-Est,
Bureau 1100
Montréal, Québec, H2L 4S5.

ISBN 978-2-7144-4541-4

© Yu Dan 2006. Tous droits réservés.

Et pour la traduction française

© Belfond, un département de , 2009.

© Aquarelles : Chen Chuanxi.

Les Printemps et Automnes de Confucius

Par Shan Sa

Confucius, le Chinois le plus célèbre au monde, est né au royaume de Lu le 28 septembre de l'an 551 avant Jésus-Christ.

À la même époque, l'empire de la dynastie Zhou éclata en plus de cent quarante régions indépendantes. Face à la montée en puissance des seigneurs locaux dont les royaumes étaient en pleine expansion économique et démographique, le pouvoir central déclina. Ces nouvelles puissances locales agrandirent leurs territoires. Pendant la période dite des « Printemps et Automnes », le pays fut morcelé en plusieurs centaines de petits États vassaux, parmi lesquels les royaumes de Qi, Song, Jin, Qin, Chu, qui cherchèrent chacun à affirmer leur suprématie.

Parmi ces innombrables satellites figurait le royaume de Lu, un pays modeste pris comme dans

un étai entre les provinces belliqueuses de Qi et de Song. Au lieu de s'appuyer sur une armée redoutable comme le faisaient ses voisins, il développa la culture et les arts. Au lieu d'adorer les stratèges, les chars et les bannières, le royaume de Lu cultiva les lettres, les rites et la musique.

Si la démocratie fut une idée chère aux Grecs anciens, les rites et la musique servirent de socle à l'antique dynastie Zhou et au royaume de Lu. Pour les Chinois anciens, la pratique des rites et de la musique revêtait une portée morale, éthique et politique, et recouvrait un vaste ensemble de notions qui englobaient aussi bien le culte des ancêtres, la vénération des dieux, la piété filiale, le respect de ses semblables, les bonnes manières et la façon de s'habiller ou de s'exprimer que le déroulement du mariage et des funérailles, ou même le déploiement de l'armée. Avec Confucius et le confucianisme, ces notions allaient servir de références aux lois impériales.

D'après les *Mémoires historiques* de Sima Tan et Sima Qian (I^{er} siècle av. J.-C.), la famille de Confucius descend de l'antique dynastie impériale Shang (vers 1765-vers 1066 av. J.-C.). L'arrière-grand-père de Confucius, fuyant la guerre civile, s'établit dans le paisible royaume de Lu ; le père de Confucius, un lettré qui pratiquait les arts martiaux, y fut conseiller royal. Son épouse mit au monde neuf filles – mais pas de garçon. C'est Yan, la deuxième concubine, qui donna naissance à Confucius, ce fils tant attendu. Elle l'appela Qiu, du nom de la montagne où elle était allée prier avant de tomber enceinte. À la naissance de Confucius, son père avait déjà soixante-dix ans.

Il mourut trois ans plus tard, laissant son fils dans la pauvreté et sans statut social.

Pourtant, grandissant dans la culture et le raffinement du royaume de Lu, Confucius étudia les trois cents chapitres des codes rituels et les trois mille compositions musicales de la dynastie Zhou. Ce terreau intellectuel et culturel jouera un rôle majeur dans la pensée confucéenne, qui prêche en effet l'ordre, l'harmonie, la modestie, la compassion... Ainsi, tel le royaume de Lu qui avait trouvé sa survie en temps de guerre en prônant la paix, Confucius va diffuser dans un monde divisé le message de l'harmonie.

Au royaume de Lu, Confucius est un lettré érudit reconnu. Mais la guerre civile qui éclate entre les ministres et le roi le force à quitter son pays et à s'enfuir. Partout où il se rend, il est accueilli avec enthousiasme, vénéré avec honneur, mais tenu écarté du pouvoir. Les ministres voient en Confucius un ennemi potentiel qui vient leur disputer la faveur royale. Partout, ils complotent pour le calomnier, le chasser, l'assassiner. Encore et toujours, Confucius doit courir, fuir. À soixante-huit ans, il retourne dans son pays natal, où il n'arrive toujours pas à imposer ses idées morales et politiques. À la suite d'une maladie, il meurt âgé de soixante-treize ans, sans savoir qu'il est l'homme qui marquera l'histoire de la Chine et qui dictera, pour les deux mille ans à venir, la pensée et les actes des Chinois.

Entrée en guerre contre l'Allemagne auprès des Alliés en 1917, la Chine est en 1919 un vainqueur qui a tout perdu. À la table des négociations du traité de

Versailles, la province du Shan Dong, dont Confucius était originaire, est concédée au Japon.

Le 4 mai 1919, plus de trois mille étudiants investissent la place Tienan men en criant « Jiu Guo ! », « Sauvons notre pays ! ». Le mouvement du 4 mai est réprimé par le gouvernement central. Mais, avec le temps, il devient le symbole de la Chine moderne. Pour la première fois, professeurs et étudiants associent la situation critique du pays, devenu « l'Homme malade de l'Asie », à l'influence de Confucius et de ses livres qui ont formaté durant plus de deux mille ans la culture et la politique de l'Empire du Milieu. Les intellectuels réformateurs du 4 mai jugent le confucianisme inadapté aux enjeux de la société nouvelle qui prône la rénovation. La mentalité confucéenne des dirigeants enferme, selon eux, le pays dans une gangue traditionaliste l'empêchant d'affronter les défis du xx^e siècle naissant.

À partir de cette date, et même dès 1911 lors de la première abdication du dernier empereur Pu Yi, la pensée de Confucius, jugée conservatrice à l'extrême, s'éclipse de Chine. Cette mise à l'index se poursuit durant la période maoïste. Elle s'intensifie même lors de la révolution culturelle en devenant une traque contre toute forme d'esprit « réactionnaire ». Pour réformer durablement les intellectuels, qui représentent toujours, au moins symboliquement, l'ordre confucéen des *lettrés (shi)*, Mao demande à la jeunesse chinoise de quitter les écoles et d'abandonner les livres pour apprendre la vraie vie dans les champs et les usines.

Ce n'est qu'à la fin des années 1980 que l'on recommence à mentionner Confucius dans les discours et

les publications. Après le Japon et la Corée du Sud, la Chine cite Confucius pour expliquer la réussite économique des pays asiatiques, soulignant l'organisation familiale des entreprises, le sens de la hiérarchie et du don de soi au profit du bien collectif. Le confucianisme est aujourd'hui revendiqué au nom de ces « valeurs asiatiques » autour desquelles un type alternatif de modèle culturel, social et politique pourrait se constituer et concurrencer celui de l'Occident. Loin de l'image réactionnaire du début du xx^e siècle, on envisage aujourd'hui la pensée confucéenne au regard de sa pertinence dans le jeu du monde globalisé. La promotion des valeurs d'humanité (*ren* 仁) et de tolérance (*shu* 恕), qui sont le cœur de l'enseignement confucéen, lui confère en effet une portée universelle. L'expression « peuple racine » (*min ben* 民本) que l'on retrouve chez Mencius, disciple de Confucius, suggérant que le peuple est la chose la plus précieuse, fait aussi du confucianisme un allié d'une démocratisation à la chinoise.

Il n'est toutefois pas certain que les enjeux qui mobilisent le confucianisme, certes cruciaux pour la Chine, rendent parfaitement compte des raisons profondes de ce retour de la pensée confucéenne. Le succès colossal du livre de Yu Dan à l'orée du xxi^e siècle apporte un témoignage sur le renouveau de l'intérêt des Chinois pour leur propre culture, après un siècle d'autocritique et de rejet de ce qui est proprement chinois. Ce qu'a réussi cet auteur est de remettre, en quelque sorte, Confucius entre les mains du plus grand nombre à travers des commentaires qui résonnent comme des chansons modernes, heureuses, positives et simples. Or qu'est-ce qui pousse

les Chinois à relire les méditations contenues dans les *Entretiens* du maître avec ses disciples ? Le souci des enjeux mentionnés plus haut suffit-il à susciter un tel désir ? Pour un Chinois, se réapproprier Confucius comporte une puissante symbolique qui dépasse tout cela. Relire Confucius, c'est se réapproprier son histoire, c'est retrouver, en quelque sorte la mémoire collective.

Nul auteur en Chine n'est plus lié à l'histoire du pays que Confucius. Il insistait par exemple en permanence auprès de ses disciples et des princes qui lui prêtaient l'oreille sur la nécessité de l'étude des textes anciens. Il réalisa lui-même la révision du *Livre des Odes* (*Shijing*), qui recueille les chants et les poèmes des dynasties antiques, celle des *Annales des Printemps et des Automnes* (*Chun Qin*), qui font la chronique du royaume de Lu, et celle des *Annales historiques* (*Shujing*), qui constituent l'un des plus anciens témoignages du passé.

Mais les enjeux d'une relecture de Confucius ne sont pas circonscrits à la Chine. C'est là aussi l'un des points forts du livre de Yu Dan. Par son ton direct, elle nous permet d'entrer au cœur d'une des plus grandes pensées de l'humanité. Une pensée qui n'est pas seulement chinoise mais appartient à tous ceux qui ont le désir de méditer les leçons d'un sage qui sut déceler, au travers de son époque et de son pays, des vérités universelles. On pourrait croire que ce qui est à même de toucher le plus grand nombre se doit d'être abstrait de tout contexte et de toute Histoire. Pourtant, les *Entretiens* relatent des scènes très concrètes, des dialogues qui eurent lieu entre des personnes bien réelles et en un temps précis. Ils

ne sont pas un discours, mais un témoignage. Celui d'un homme qui passa son existence à cultiver le mystère exigeant de son humanité et offrit aux siens un chemin de réalisation.

Avant de devenir une doctrine, la pensée de Confucius était profondément humaine. Elle a été forgée en un temps de guerre, à une époque où les faibles devaient apprendre à vivre avec les puissants. Son enseignement était destiné à tous ceux qui vivaient en société. Ses recommandations avaient pour but d'empêcher les hommes de céder à leurs perpétuels conflits d'intérêt. Ce souci d'harmonie pour le bonheur de tous doit être une inspiration pour nous aujourd'hui.



Shan Sa est née à Pékin et vit à Paris. Elle est poète, romancière et peintre. Son troisième roman, La Joueuse de Go, a remporté le prix Goncourt des lycéens en 2001 et a été traduit en trente langues.

Introduction

Confucius n'est pas un penseur, ni un sage parmi d'autres, encore moins un « philosophe » ; Confucius, c'est un destin. Entendons-nous bien, cela ne signifie pas que son œuvre ne soit ni éminemment pensante, ni que Confucius ne fasse pas partie de cette famille illustre des maîtres de sagesse. Quant au titre de « philosophe », il lui fait défaut non par manque de dignité mais parce que ce terme est impropre à le décrire. Confucius n'est donc pas moins que tout cela mais, au contraire, bien plus. Il fait partie de ces rares figures de l'humanité chez qui le geste devient, en quelque sorte, civilisation.

L'union d'un homme et d'une nation

Le confucianisme représente l'union d'un homme et d'un pays, d'une culture, d'un monde. Le mariage

officiel de Confucius avec la Chine eut lieu sous le règne de l'empereur Wudi (141-87 av. J.-C.), sixième souverain de la première dynastie impériale des Han. Parmi les nombreuses écoles de pensée qui fleurissaient alors, ce dernier choisit de placer l'empire sous le patronage confucéen. Les raisons de ce choix sont évidemment d'ordre politique. L'arrivée sur le trône des Han ne se fit pas sans heurt et exigea certains coups de force. Or aucun pouvoir ne saurait se maintenir sans être ou devenir légitime. Cette légitimité, l'empire la trouva dans le lien essentiel qu'il établit avec Confucius. L'empereur Wudi sut reconnaître en lui un gardien de l'âme chinoise qui avait voué sa vie à la préservation des rites, des lois et des textes antiques. En l'associant à son règne, il montrait ainsi que le fil de la tradition n'était pas rompu, mais qu'au contraire il continuait son inlassable déroulement depuis les origines jusqu'aux jours de sa dynastie. Par ce sacre, Confucius devint la Chine, et la Chine se fit confucéenne.

Une parole intempestive

Que Confucius soit chinois d'une manière si exemplaire et ancestrale ne veut pas dire qu'il ne nous interpelle pas. Le Bouddha était indien, Jésus galiléen, et pourtant ils nous parlent encore et pour longtemps. D'ailleurs l'universalité d'une parole authentique n'exige en aucune façon que celle-ci soit affranchie de son contexte historique. Le livre de Yu Dan en est un bon exemple. Son intention est de nous montrer comment les préceptes de la pensée confucéenne

peuvent servir, *aujourd'hui*, à éclairer nos vies, dont les enjeux ne sont pas seulement personnels mais font aussi écho à ceux de notre temps.

Yu Dan cherche à faire fleurir la graine confucéenne sur une autre terre et en un autre temps que ceux du maître. Au regard du succès international du livre et, ce qui est plus troublant, de son succès en Chine (jusqu'à récemment anti-confucéenne), il semble bien que le confucianisme ait réussi. Toutefois, pour parvenir à présenter ce livre, j'aimerais m'engager sur le chemin inverse et tenter ainsi d'envisager la pensée confucéenne à partir de son véritable élément, la tradition, aussi essentielle pour Confucius que l'eau pour le poisson.

Au temps de Confucius

Confucius naît aux alentours de 550 av. J.-C. dans l'une des provinces du berceau de la civilisation chinoise, l'État de Lu (dans l'actuel Shandong). Bien que pauvre, il était, par son père, d'ascendance aristocratique et put ainsi étudier les rites, la musique et les textes classiques. Il grandit également sous l'aura déclinante de la dernière dynastie royale de l'antiquité, les Zhou. Cette lignée de souverains a établi, avec celles des Xia et des Shang qui l'ont précédée, les fondements de la civilisation chinoise traditionnelle.

Ces données historiques sont d'une grande importance pour comprendre l'origine de la pensée et l'orientation même de la vie de Confucius. Il vécut durant une période de transition marquée par

le déclin de l'autorité réelle et spirituelle des Zhou et par le renforcement du poids politique d'États périphériques à la culture plus sommaire et aux mœurs plus guerrières. Du point de vue des États centraux, dont Confucius était natif, cette évolution des choses était interprétée comme une décadence. La transmission du cœur authentique de la tradition héritée des Zhou s'était considérablement dégradée – au point d'être perdue. Or un tel dévoiement risquait de bouleverser tout l'ordonnement d'un monde, et la place même de l'homme, le sens de sa mission, au sein de ce tout. C'est cette inquiétude profonde qui va réveiller Confucius et régler le cours de sa vie. À de nombreuses reprises, au fil des *Entretiens*, il déclare explicitement que le but de son existence, le « mandat que lui a confié le ciel », est de restaurer la « voie de Wen et de Wu », c'est-à-dire celle des rois fondateurs de la dynastie Zhou. La voie de Confucius, le sens de son *Tao* (« voie », « chemin spirituel ») est entièrement comprise dans ce qu'on appelle la « tradition ». Sa mission n'est pas de créer un nouveau système de pensée mais de transmettre *à la lettre* ce qui fut et doit continuer à être. Confucius ne s'est jamais considéré comme un auteur, comme un créateur, ni même comme un penseur, mais comme un *continueur*.

Œuvrer dans le monde

La pensée et l'éducation ne furent d'ailleurs pas les moyens par lesquels Confucius décida de réaliser cette tâche dont il se sentait investi. C'est d'abord au

travers de ce que nous appelons aujourd'hui l'« engagement politique » qu'il choisit de mener à bien sa mission. Il fut un temps ministre de la Justice de Lu. Le grand historien Sima Qian rapporte ainsi que l'une des premières actions de Confucius à ce poste important fut de rétablir les rites dans leur exactitude. Mais, déçu par l'attitude négligente du souverain, il s'exila pour proposer ses services de conseiller aux États voisins. Il dit ainsi à l'un de ses disciples dans les *Entretiens* (XVIII-5) : « S'il se trouvait quelqu'un pour m'offrir une charge, je pourrais asseoir une nouvelle dynastie Zhou. » Malheureusement, il ne trouva personne qui lui accorde une pleine confiance et, vers l'âge de soixante ans, il renonça à accomplir sa mission par la voie de l'action gouvernementale. Mais, là encore, Confucius ne chercha pas à fonder une « école philosophique ». Au contraire, il se retira pour réviser et compiler le vaste ensemble des textes canoniques dédiés à l'Histoire, à la poésie, aux rites et à la musique – c'est-à-dire, respectivement : *Les Annales historiques* (*Shujing*), *Le Livre des odes* et *Le Livre de la musique* (*Shijing*) et *Le Livre des rites* (*Yuejing*, intitulé par la suite *Liji*). Ce n'est qu'à la toute fin de sa vie, sous l'influence du nombre de ses disciples, qu'une école de pensée confucéenne apparut. Les chroniques historiques rapportent que Confucius commença à enseigner relativement tôt. Toutefois, c'est comme maître de cérémonie et de musique qu'il y est présenté, et non comme penseur. Ses héritiers directs suivront le même chemin et seront davantage connus comme officiants traditionnels, proposant leurs services pour organiser les grands rites et funérailles, que comme théoriciens.

On peut ainsi tirer de ces considérations la conséquence suivante : si la tradition est bien l'élément propre à la pensée confucéenne, celle-ci s'accomplit dans l'agir. Cela implique que le confucianisme, contrairement à ce que cette appellation en « -isme » pourrait laisser croire, n'est pas une philosophie et encore moins une idéologie, mais avant tout une certaine forme de pratique. Pour être encore plus précis – et éviter l'opposition trop occidentale du pratique et du théorique –, ce qu'il y a de plus signifiant pour Confucius se donne à voir d'abord dans un geste et dans une certaine posture, avant de l'être dans les écrits et les spéculations. Or ce geste qui surpasse la parole même n'est autre que le *rite*. C'est à travers l'espace rituel que prend sens le confucianisme. Tradition, pensée et pratique s'unissent et s'explicitent dans et par le rite. Ce point crucial qui préside au cœur même de la pensée chinoise est difficile à appréhender pour un Occidental. Influencés par l'opposition classique du corps et de l'esprit qui structure toutes nos représentations, nous comprenons difficilement qu'un simple geste rituel, qu'une simple posture puissent constituer l'un des plus hauts lieux de la pensée. Cela n'est pas une métaphore car le rite n'est jamais en attente d'un sens qu'une élaboration intellectuelle devrait lui conférer. Il est la pensée même en œuvre et en acte qui se déploie hors du champ des méditations d'un sujet pensant. Un tel déploiement nous est salutaire. Il ravive, il « ré-anime » le monde qui tend toujours à s'amoindrir, par effet d'abstraction, lorsque la signification est cantonnée dans les temples de l'intellect où officient les vues subjectives.

Garder le sens du rite

C'est donc à partir du rite qu'il nous faut interroger le sens de la tradition que Confucius s'efforce de perpétuer. Tout comme c'est au regard de la tradition que peut apparaître la spécificité de la pensée confucéenne.

Qu'est-ce donc que le rite dans la perspective chinoise et quelle est sa fonction ?

L'idéogramme *li*, que nous traduisons par « rite », associe deux caractères désignant respectivement la révélation céleste et la vaisselle utilisée pour les sacrifices et cérémoniaux. Le rite est donc lié, comme c'est le cas dans de nombreuses cultures, à l'idée d'intercession auprès des grandes forces de la nature ou des puissances surnaturelles. Il est de l'ordre de la demande de savoir (augures), ou de faveurs.

Confucius ne retient pourtant pas ce sens que véhicule ce mot. La valeur du rite ne dépend pas des effets qu'une cérémonie peut avoir – il n'est pas une demande. À de nombreuses reprises dans les *Entretiens*, Confucius défend à ses disciples d'officier avec au cœur l'espoir d'un « retour sur investissement ». Il dégage ainsi la signification du rite de toute idée superstitieuse ou intéressée, en précisant que les êtres humains n'ont pas à s'occuper des actions des divinités ou des décrets du ciel. Confucius inscrit, au contraire, le rite dans l'espace d'accomplissement de l'homme en tant qu'Homme. À son disciple favori, Yan Hui, qui lui demande en quoi consiste la plus haute fidélité à l'humanité de l'homme, Confucius répond : « Ne regardez rien de contraire aux rites ; n'écoutez rien de contraire aux rites ; ne dites rien

de contraire aux rites ; ne faites rien de contraire aux rites. » (*Entretiens* XII-1.)

Il ne s'agit pas d'exprimer sa créativité mais d'obéir à la lettre aux gestes prescrits par le rite. Il faut faire corps et âme avec la forme pour que notre humanité se révèle. Cette obéissance parfaite à la forme n'implique pas pour autant que la pensée confucéenne soit formaliste. Il s'agit simplement de comprendre que la vérité de l'homme se déploie dans et par l'espace formel du rite, qu'elle lui appartient, et qu'elle n'est donc pas le fait de l'individualité ou même de la subjectivité.

Faire apparaître un monde

Qu'est-ce que le rite nous dit de l'homme ? Confucius n'est pas prolix en définitions. Son problème n'est pas tant de répondre à la question « Qu'est-ce que... ? » qu'à celle du « Comment... ? ». Il nous donne toutefois des indications : « La nature rapproche ; le rite distingue. » (*Entretiens* XVII-5.) Laconique, la formule n'en est pas moins riche d'implications. Elle nous dit d'abord que la vérité de l'homme ne se trouve pas dans l'ordre naturel. Elle indique ensuite que la fonction du rite est d'établir des distinctions, donc de faire des différences. Différencier permet d'établir des rapports, et établir des rapports permet de faire apparaître un certain ordre. Or de cette apparition d'un ordre peut naître ce que nous appelons un *monde*, c'est-à-dire un certain ordonnancement qui permet à l'homme de trouver une habitation, un séjour sur terre. Monde et homme

sont interdépendants : sans monde, l'homme n'est plus qu'une espèce parmi d'autres, perdue dans un nulle part. Sans l'homme, le monde se délite et devient un non-lieu, le plus anonyme des espaces géographiques. Du rite apparaît le monde, et ce n'est qu'au sein d'un monde que l'homme trouve sa place.

L'ordre sacré

De quoi s'agit-il plus concrètement ? Xunzi, l'un des principaux interprètes de la pensée confucéenne, qui s'est tout particulièrement attaché à la question du rite, précise les choses. Il dénombre dans son œuvre trois types de rites fondamentaux : ceux liés à la naissance et à la mort ; ceux dédiés à la terre et au ciel ; et enfin, le plus connu, le « culte des ancêtres ». Dans tous les cas, la fonction du rite est de faire apparaître le cadre au sein duquel l'existence humaine prend place. Les cérémonies liées à la naissance et à la mort sont l'« ornement » du début et de la fin, et rappellent ainsi à l'homme sa condition passagère. Celles qui sont dédiées à la terre et au ciel font apparaître l'ordre du Haut, qui ouvre, et celui du Bas, qui soutient. Elles inscrivent l'être humain dans une verticalité essentielle. L'idéogramme qui désigne l'homme suggère un être se tenant sur ses deux pieds. En étant celui qui se tient debout, l'homme représente l'axe qui joint la terre au ciel, c'est-à-dire le haut et le bas par excellence. Par leur célébration, les rites célestes et terrestres projettent, en quelque sorte, l'esprit de cette hiérarchie naturelle, de cet ordre sacré, au sein de la société humaine. La dignité du haut est

exaltée, la force vitale et nutritive du bas est reconnue. Souverains et peuple peuvent ainsi s'accorder, tout comme disciples et maîtres. Le culte des ancêtres, enfin, qui est la marque la plus profonde de la culture chinoise, a pour fonction d'inscrire l'homme dans une descendance, c'est-à-dire dans une histoire, au sens le plus concret du terme. Nous ne naissons pas dans un monde vierge, mais advenons au sein de l'œuvre laissée par nos ancêtres. Tout être humain est un descendant. Cette vérité peut être lourde à porter, mais elle n'en est pas moins vraie. Honorer ses ancêtres, sa lignée, c'est s'inscrire dans une continuité, c'est s'enraciner quelque part. Ce rite participe ici encore à la constitution d'un monde où habiter.

Le commencement et la fin, le haut et le bas, l'avant et l'après, le digne et l'indigne, tels sont les éléments fondamentaux que l'espace rituel doit accueillir et faire apparaître. Hors du rite, il n'y a donc que chaos. L'ordre, le monde sont l'affaire des hommes : c'est cela qu'on appelle en Chine « joindre le ciel à la terre ».

Voilà donc le cadre et l'élément de la pensée confucéenne. C'est à partir de ce souci de conservation de la tradition ritualiste, né de la peur du chaos, que prend sens l'œuvre de Confucius.

*Allier le cœur à la forme :
tradition et tao*

L'unique question de Confucius est la suivante : comment préserver la tradition héritée des anciens rois ? La réponse est simple : il faut qu'elle soit trans-

mise de génération en génération. Mais qu'est-ce qu'une transmission authentique et comment s'opère-t-elle ? Tel est le problème central de Confucius. On a souvent taxé, avec raison, le confucianisme de rigidité et prétendu qu'il était à l'origine d'une sclérose de la civilisation chinoise qui a eu tendance à se figer dans un formalisme stérile et stérilisant. Lorsque la tradition se perpétue au mépris des forces vives, contre toute forme de spontanéité, contre le cœur, elle finit par nier toute humanité – elle tue ce qu'elle était chargée de préserver. Or il faut reconnaître que l'histoire du confucianisme a suivi cette mauvaise pente. Ce mouvement délétère s'est vérifié dans tous les pays acquis à l'influence confucéenne, tels la Corée, le Japon ou le Vietnam. Mais il s'agit là du plus malheureux des paradoxes car nul plus que Confucius n'a eu à cœur d'allier la vitalité et la tradition. La modalité de cette alliance constitue d'ailleurs tout le génie de son œuvre. Confucius a su faire de la tradition un Tao, un chemin où l'individu peut s'accomplir et faire irradier le miracle de son humanité.

La première réception par les Européens (jésuites pour la plupart) des œuvres de Confucius les situa parmi les ouvrages moraux. L'absence d'un Dieu unique et créateur leur interdisait d'être spirituelles et la dimension peu spéculative des textes d'être pleinement philosophiques. Mais on y voyait mobilisées tout un ensemble de « qualités », comme l'humanité (*ren*) ou le sens du juste (*yi*), que Confucius exhortait sans relâche à cultiver. Il semblait dès lors patent d'en faire une sorte de morale et de voir ainsi dans ces deux dispositions des « vertus ». Or il n'y a pas de contresens plus radical que celui qui consiste à lire

et à envisager la pensée confucéenne à partir de la « morale ». Il n'y a pas de « morale » en Chine. Ce champ de réflexion typiquement occidental tâche de déterminer ce qu'est une action conforme au bien. La morale se fonde pour cela sur une métaphysique du bien en soi. Jamais Confucius ne pose le problème en ces termes.

L'humanité (ren)

Prenons, par exemple, cette disposition centrale de la pensée confucéenne qu'est l'humanité (*ren*). Il ne s'agit pas, pour Confucius, de se montrer humain parce que c'est bien ou bon, mais parce que sans cette culture de l'humanité en soi-même nous perdons le sens authentique du rite, et toute transmission réelle de la tradition devient impossible. Le mot *ren* que nous traduisons par « humanité », associe deux idéogrammes, l'un signifiant l'« homme » (se dit également *ren* en chinois) et l'autre « deux ». Littéralement, il dit : « deux hommes », faisant ainsi apparaître la dimension essentiellement relationnelle de l'humanité. Confucius insiste beaucoup sur cela. Il fait remarquer comment, dès la naissance, nous sommes immédiatement conduits à nous lier les uns aux autres, et comment ce lien se déploie naturellement sous le signe de la sollicitude et de l'amour. Le sens d'« humanité » propre au terme *ren* est d'emblée compris dans la perspective d'un « vivre ensemble ». Or cette disposition est la source même du rite qui a charge de lui donner une forme. La forme du rite devient ainsi comme le dépositaire de ce lien

humain spontané qu'elle fait apparaître. Elle fait de l'humanité même une œuvre qu'il nous faut rejouer inlassablement. Pour ce faire, il ne suffit évidemment pas de mimer les gestes, mais il faut les accorder à ce sens inné d'humanité en nous. Cultiver le *ren* et le rite sont donc une seule et même chose. Toutes les recommandations de Confucius tentent de montrer comment les espaces rituels et humains doivent se superposer.

Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille voir dans la pensée confucéenne une sorte d'humanisme à la chinoise. Là encore, il faut impérativement se garder d'exporter nos systèmes. L'humanisme désigne une période précise de l'Histoire occidentale qui voit advenir l'Homme comme valeur absolue. Le culte du progrès, l'avènement de la raison et la mort de Dieu en sont les fruits principaux. L'humanité à laquelle fait appel Confucius n'est en aucun cas une « valeur », mais le sens qui nous lie et nous fait reconnaître ce qui est *proprement* humain.

Le sens du juste (yi)

Prenons un autre exemple concernant une notion centrale du confucianisme : le sens du juste (*yi*). Il concerne à la fois la justice et la justesse. Il peut donc être compris à partir du respect des lois et du dégoût de la compromission. Mais, associé à ce problème de la préservation de la tradition, il devient également une disposition fondamentale qui nous pousse à veiller en permanence à l'accord entre le geste et l'intention. Cultiver cette justesse revient à rechercher

dans chaque action et chaque parole une forme d'entièreté, de perfection, d'harmonie entre la forme et le cœur. Confucius insiste beaucoup sur la politesse, tout en condamnant ardemment le moindre manque de sincérité. Cette alliance surprenante ne s'explique qu'à partir de ce sens de justesse qui permet de tenir le geste intègre. Sans cela, l'étiquette n'est plus que le paravent de l'hypocrisie, et la sincérité se change en grossièreté. Au-delà de la seule tenue personnelle, la politesse telle que l'envisage Confucius est l'empreinte de toute la tradition dans le comportement d'un individu, à l'occasion des situations quotidiennes. Lorsqu'on demanda comment le maître faisait pour comprendre presque instantanément l'état de la situation politique d'un pays lorsqu'il s'y rendait, Zigong, l'un des principaux disciples de Confucius, répondit : en se tenant parfaitement et en regardant comment son hôte se tient. Toute la hauteur et la vigueur d'une civilisation peuvent se voir dans le comportement d'une personne.

L'homme authentique est une œuvre

Si un mot pouvait résumer l'esprit de la voie confucéenne, ce serait peut-être celui de « culture ». Il ne s'agit évidemment pas de ce vernis de connaissances et de manières qui permettent de briller en société, mais d'un travail des plus inlassables et profonds, comme celui de la terre, et qui fait d'un homme une œuvre. Le rôle de l'éducation est central et porte sur la totalité de l'être d'une personne. Elle ne concerne pas la seule acquisition de savoirs mais touche aussi la

manière d'être en rapport à chaque personne suivant l'âge et le statut, la façon de manger, de se vêtir, de parler... Elle ne vaut pas qu'au début de l'existence, mais se poursuit patiemment tout le long de la vie. L'homme éduqué, le *junzi*, que l'on traduit aussi par « homme noble », est l'idéal vers lequel tend en permanence celui qui cherche à marcher sur le chemin ouvert par Confucius. Il ne s'agit pas d'un état ou d'un statut, mais d'une étoile qui conduit vers un perfectionnement continu de soi. L'homme est ainsi placé face à lui-même comme l'artisan face à son chef-d'œuvre, cherchant toujours noblement une retouche possible qui rendra le travail accompli. La portée de cet accomplissement dépasse largement le cercle des préoccupations personnelles. Le *junzi* est étymologiquement « celui dont la parole ordonne », non pas au sens de « donner des ordres », mais de « mettre de l'ordre ». On retrouve ainsi la présence du rite et de la tradition qui trouvent leur incarnation dans un individu. C'est là le terme ultime de la voie confucéenne, lorsque l'homme et la civilisation ne font plus qu'un. Voilà ce que Confucius lui-même a atteint – vie et œuvre rendues indissociables.

Pour conclure, j'aimerais faire part de ce qui, depuis quelque temps, retient mon attention chez Confucius : la *forme* – et plus particulièrement le souci de *mettre les formes*. L'espace confucéen est orienté par cette dimension formelle qui ne se réduit jamais à des *formalités*. Bien que nous comprenions tous l'importance des formes dans la vie sociale, il nous est difficile de ne pas y voir, au fond, un artifice. Un comportement formel est chez nous comme

un vêtement. Or, à mesure que l'on entre dans la pensée de Confucius, ce sentiment d'extériorité qui accompagne le souci des formes s'estompe. Mettre les formes sans jamais se départir de la douceur et de la vérité de la situation devient un travail de création qui requiert l'entièreté de l'individu et engage un autre rapport à l'existence, et plus particulièrement au *temps*. Cette alchimie subtile exige en effet que soit instauré, au cœur des rapports humains, un certain *tempo*. Nous prenons souvent cela pour de la distance ou, en revenant au rythme, pour de la lenteur (nous n'avons pas que ça à faire !). Le grand chef d'orchestre Sergiu Celibidache affirmait toutefois que le *tempo* n'était pas une affaire de vitesse, mais d'espacement suffisant pour laisser apparaître la richesse sonore de chaque note, tout en gardant le lien qui les unit toutes. J'en viens de plus en plus à croire que le sens du rite auquel Confucius tente de nous rendre sensibles n'est pas si différent de celui du *tempo* tel que l'envisage Celibidache. La forme n'est pas tant une rigidité externe qu'un espacement existentiel qui permet à la richesse du geste ou de la parole d'apparaître. Voilà ce qui me semble le plus important pour nous de réentendre. Le langage, toujours si pleinement pensant, nous y convie subtilement. Le mot « rite », en effet, est de la même racine indo-européenne que le mot « art ». Il nous conduit ainsi, comme Confucius, à voir dans chaque geste la possibilité d'un poème.

Alexis Lavis



Auteur et traducteur, Alexis Lavis est spécialiste de la philosophie et des traditions de pensée orientale, et plus particulièrement du bouddhisme, du taoïsme et du confucianisme. Il a notamment établi et présenté une édition des Entretiens de Confucius (Textes essentiels de la pensée chinoise : Confucius et le confucianisme, Pocket, 2008), ainsi qu'une anthologie de la poésie chinoise (Classiques de la poésie chinoise, Presses du Châtelet, 2009). Il est également l'auteur de Symboles et croyances populaires en Chine (Éditions Trajectoire, 2008). Parmi ses récentes traductions figurent Le Livre des cinq roues de Myamoto Musachi (Presses du Châtelet, 2009) et L'Art de la guerre, de Sun Zi (Presses du Châtelet, 2009).

Avant-propos *Pourquoi Confucius ?*

Il y a plus de deux mille cinq cents ans, les élèves du philosophe Confucius rassemblèrent tous les éléments de sa vie et de son enseignement qu'ils avaient pu recueillir. Ces récits, fondés pour l'essentiel sur des notes prises en cours, ont été ensuite compilés et édités pour former les *Entretiens* de Confucius qui nous sont parvenus.

Quatre siècles après, le grand empereur Wudi de la dynastie Han rejeta une centaine d'autres écoles philosophiques pour imposer celle de Confucius, faisant ainsi de la Chine un État confucéen.

Il y a mille ans, le Premier ministre de la dynastie Song, Zhao Pu, se vanta de pouvoir gouverner le monde connu à l'aide d'un seul demi-livre des *Entretiens*. C'est dire le rôle capital que Confucius jouait dans la vie politique et sociale de la Chine ancienne,

et la haute estime en laquelle ses enseignements étaient alors tenus.

Mais quelle utilité pratique peuvent-ils revêtir aujourd'hui ?

Lorsque, à la fin de 2006, j'ai remis mon manuscrit aux Éditions Zhonghua, ma satisfaction se mêlait à une légère inquiétude. En commençant, à vingt et un ans, ma maîtrise sur la littérature chinoise d'avant les Qin, jamais je n'aurais osé rêver que cette prestigieuse maison, dont les ouvrages avaient nourri ma jeunesse studieuse, me publierait un jour. Jamais non plus je n'aurais eu la présomption d'imaginer qu'il m'arriverait de parler des *Entretiens* de Confucius à la télévision.

Il est vrai que les *Entretiens* m'ont toujours inspiré plus de respect que de crainte : des sentiments simples et chaleureux.

Dans une petite ville de la Chine du Nord célèbre pour ses sources chaudes, il en est une, la « Source du Diagnostic », qui, dit-on, révèle immédiatement l'origine de ses maux à quiconque s'y plonge : un chatouillement dans les articulations annonce une arthrite ; une sensation brûlante dans les entrailles des problèmes gastriques ; une agréable chaleur sur tout l'épiderme, comme à la suite d'une mue, signale une maladie de peau.

La sagesse de Confucius m'évoque cette source d'eau tiède et vivante.

Même si je le voulais vraiment, ma science est trop limitée pour que je me hasarde à tenter une étude approfondie de Confucius. De même que je serais incapable d'effectuer une analyse chimique de cette eau prophétique. Ce que je peux faire, en revanche,

c'est apporter le témoignage de quelqu'un qui s'est immergé dans la fontaine, l'a éprouvée physiquement, comme les milliers et les milliers de gens qui, depuis des siècles, se baignent dans cette source chaude et en apprécient les bienfaits.

Les bons y trouveront la bonté et les sages la sagesse. Ce ne sont pas les rituels et les hommages intimidants qui font la valeur de ce grand classique, mais son universalité et son aisance : la philosophie dont tant de gens n'ont cessé de s'imprégner, si bien que chacun, tout en la percevant à sa façon et en suivant des chemins différents, parvient en fin de compte au même but ultime. « La vérité n'est jamais loin des gens ordinaires », disons-nous en Chine, et nul doute que les *Entretiens* illustrent ce dicton.

Les sages ne cherchent pas, me semble-t-il, à intimider leur auditoire à coups d'obscurités citations, de sentences absconses et d'expressions ampoulées. « Le maître [Confucius] dit : “Je voudrais ne plus parler.

— Maître, dit Zigong, si vous ne parlez pas, qu'aurions-nous, vos humbles disciples, à transmettre ?”

Le maître répondit : “Est-ce que le ciel parle ? Les quatre saisons suivent leur cours ; tous les êtres croissent. Est-ce que le ciel parle jamais ?” » (*Entretiens*, XVII, 17 ou 19, traduction de Séraphin Couvreur. [N.d.T.]

Les vérités simples de ce monde peuvent pénétrer le cœur des hommes parce qu'elles ne procèdent pas de l'endoctrinement mais d'un appel intérieur visant à éveiller chaque âme.

Si celles-ci nous sont parvenues du fond des millénaires, c'est que, de génération en génération, elles ont aidé les Chinois à rester fermement enracinés, à comprendre la nation et la culture qui les forment, et à ne pas perdre la tête, même face à d'immenses changements sociaux et à des choix presque écrasants.

Celui qui tire profit de la sagesse de Confucius connaîtra peut-être une soudaine et bouleversante illumination, tandis qu'il faudra à un autre toute une vie d'étude assidue pour atteindre à la compréhension.

Je dois remercier l'émission de télévision « The Lecture Room » de m'avoir incitée à aborder Confucius sous l'angle du *xinde* : une compréhension qui vient du cœur autant que de la tête. Mille cœurs retireront mille choses différentes de son œuvre, et dix mille autant d'éclairages divers ; ma vision n'est que celle d'un cœur parmi tant d'autres. Quand nous le lisons, et que tout s'éclaire soudain, nul doute que Confucius nous sourie silencieusement du fond des siècles.

Par son allégation lapidaire, Zhao Pu, le Premier ministre des Song, reconnaissait respectueusement que Confucius était la source de la culture et de la pensée traditionnelles chinoises. Quant à moi, je dirais plutôt : « Avec un demi-livre des *Entretiens* je peux m'enrichir » ; tout le monde devrait y voir une douce et chaleureuse « Source du Diagnostic ».

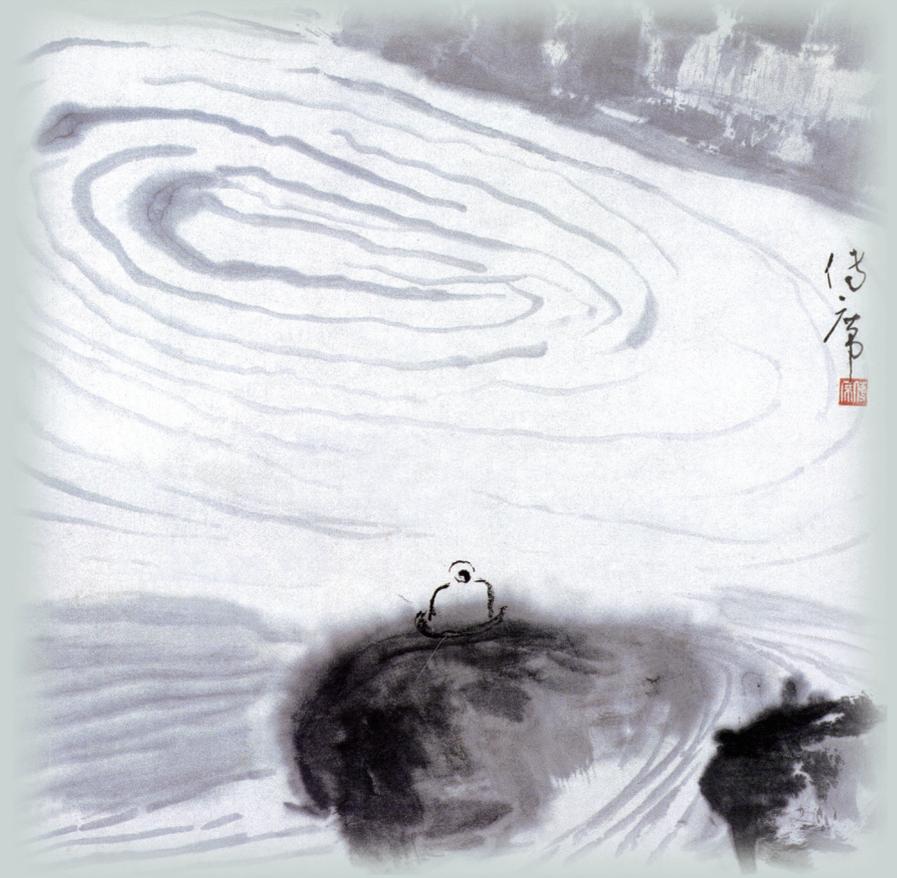
Par conséquent, ce que nous pouvons apprendre aujourd'hui de Confucius, ce ne sont pas les « Études confucéennes » instituées par l'empereur Wudi ; ce n'est pas la « religion confucéenne » solennelle,

majestueuse et ritualisée qui régnait en Chine aux côtés du taoïsme et du bouddhisme ; pas plus que le confucianisme des érudits, bourré de discussions profondes et ligoté par la recherche textuelle.

Ce que nous pouvons retirer des *Entretiens* de Confucius, ce sont les vérités simples que chacun connaît au fond de son cœur, même s'il ne sait pas forcément les formuler.

À mon avis, la sagesse de Confucius ne brûle ni ne glace : elle est à peine plus chaude que notre corps et demeure ainsi constante dans les siècles des siècles.

Le 16 novembre 2006, à minuit



Première Partie

La Voie du ciel et de la terre



N'allez surtout pas croire que la sagesse de Confucius est hors de portée, ou qu'on ne peut la considérer aujourd'hui qu'avec révérence.

Les vérités de ce monde sont éternellement évidentes et simples – de même que le soleil se lève tous les jours à l'est, que le printemps est la saison des semailles et l'automne celle des récoltes.

Les vérités que nous présente Confucius sont toujours les plus limpides.

Elles nous indiquent comment mener la vie heureuse dont notre âme a besoin.

La sagesse de Confucius peut nous aider à atteindre le bonheur spirituel dans le monde moderne, à accepter les tâches quotidiennes et à trouver des points de repère.

Parfois, les *Entretiens* peuvent sembler dépourvus de logique rigoureuse. La plupart des textes ne traitent qu'un seul problème, très peu sont développés, et presque tout ce que nous y trouvons est simple et concis.

Nous verrons que ce laconisme est aussi une forme d'enseignement.

« Est-ce que le ciel parle ? Les quatre saisons suivent leur cours ; tous les êtres croissent. Est-ce que le ciel parle jamais ? », dit Confucius (XVII, 17 ou 19).

C'est exactement par cette façon de penser – claire, simple et chaleureuse – que Confucius a exercé une telle influence sur ses disciples.

Il a eu trois mille élèves, dont soixante-douze étaient des hommes d'une sagesse et d'une vertu exceptionnelles. Chacun d'eux était une semence,

qui, à son tour, a répandu partout le germe de cette sagesse et de cette vision du monde.

Voilà pourquoi nous autres Chinois considérons Confucius comme un sage. Les sages sont les esprits les plus pratiques et les plus capables de leur temps ; en outre, ils sont dotés du plus grand charisme. Ils nous apportent une conviction, une forme de foi qui, loin de tomber du ciel, est le fruit d'une croissance naturelle, surgissant du sein même de la vie.

Cette impression de croissance naturelle, équilibrée, se retrouve dans le mythe chinois de la création, qui nous raconte comment Pan Gu a séparé le ciel et la terre. Il ne s'agit pas d'un changement brutal, comme dans un mythe de création occidental, où l'on verrait Pan Gu empoigner une grande hache pour les scinder d'un choc assourdissant, tandis que, éventuellement, une lumière dorée rayonnerait dans toutes les directions, et que les lieux, la terre et tout ce qui s'y trouve surgiraient d'un coup. Ce n'est pas le style de la Chine.

Non, les Chinois sont nourris de légendes comme l'origine du monde que relate l'*Histoire des trois (augustes) et des cinq (empereurs)*, de Xu Zheng : un processus très lent, paisible et plein d'attente :

*Le ciel et la terre étaient mélangés dans un œuf ;
Pan Gu vivait au milieu. Au bout de dix-huit
mille ans, le ciel et la terre se dissocièrent, le
yang pur devint le ciel et le yin trouble la terre.
Pan Gu, au milieu, mutait neuf fois par jour :
dieu dans le ciel et sage sur la terre. Chaque jour,
le ciel s'élevait d'un zhang [3,58 m], la terre*

épaississait d'un zhang, et Pan Gu grandissait d'un zhang. Dix-huit mille ans plus tard, le ciel était infiniment élevé, la terre infiniment profonde et Pan Gu infiniment grand.

Selon la légende chinoise, le ciel et la terre se séparent non pas comme un corps solide qui se scinde avec un craquement, mais à la manière de deux essences qui se dissocient progressivement : l'essence *yang*, légère et pure, s'élève pour devenir les cieux ; la lourde essence *yin* s'enfonce pour devenir la terre.

Mais ce n'est que le début du processus.

Notez à quel point les Chinois sont attentifs aux changements (*Cf.*, par exemple, l'ouvrage fondamental qu'est le *Yi Jing*, ou *Livre des Mutations*. [*N.d.T.*] : Pan Gu, entre le ciel et la terre, « mute neuf fois par jour », de même que chez un nouveau-né de minuscules et subtiles transformations s'opèrent quotidiennement.

À une étape de ces mutations, Pan Gu devient, dit le texte, « un dieu dans le ciel et un sage sur la terre », un être sage et puissant dans les deux sphères.

Pour les Chinois, cette idée de la maîtrise dans les deux domaines est un idéal de vie, auquel chacun de nous devrait aspirer : dans le ciel, notre idéalisme peut déployer ses ailes et voler librement, affranchi de toute règle et de tout obstacle ; et, dans le monde réel, il faut savoir garder fermement les pieds sur terre.

Les gens ambitieux et dépourvus de réalisme sont des rêveurs, et non des idéalistes ; ceux qui n'ont que la matière et point d'idéalisme sont de besogneux tâcherons, et non des réalistes.

L'idéalisme et le réalisme sont notre ciel et notre terre.

Mais les transformations de Pan Gu ne sont pas terminées, et notre histoire se poursuit.

Après la séparation du ciel et de la terre, les cieux s'élèvent chaque jour d'un zhang, la terre s'épaissit d'autant, et Pan Gu grandit de même. Ainsi s'écourent dix-huit mille ans, jusqu'à ce que le ciel soit « infiniment élevé, la terre infiniment profonde et Pan Gu infiniment grand ».

Autrement dit, l'humanité est égale aux cieux et à la terre, et tous trois constituent ce que les Chinois appellent les « Trois Augustes » : les trois éléments de grandeur et d'importance égales dont l'univers est constitué.

Confucius voyait ainsi le monde : les êtres humains sont dignes de respect et doivent se respecter eux-mêmes.

En lisant les *Entretiens*, on constate que Confucius parle très rarement avec dureté à ses disciples ; il discute en général avec eux d'une façon détendue, en leur donnant des conseils et des indications pour qu'ils puissent résoudre les problèmes eux-mêmes. Nous avons tous vu des professeurs réprimander leurs élèves, leur intimer l'ordre de ne pas faire ceci ou cela. C'est ce qui arrive quand un enseignant n'est pas au niveau de sa tâche. Comme Confucius, un maître véritable discute paisiblement avec ses élèves, pour qu'ensemble ils parviennent à faire s'épanouir les Trois Augustes du ciel, de la terre et de l'humanité.

Cet esprit détendu, posé et assuré, cette attitude modeste et respectueuse : voilà ce à quoi nous

devrions tous aspirer. Les *Entretiens* de Confucius sont l'incarnation de cet idéal.

Nous pouvons en tirer une grande force : celle qui jaillit du fond du cœur de Confucius. C'est cette force que Mencius (v. 372-289 av. J.-C.), autre grand philosophe chinois et émule de Confucius, appelle l'« esprit noble ».

Les essences du ciel, de la terre et des éléments intermédiaires ne peuvent exercer toute leur puissance que lorsqu'elles se combinent dans le cœur d'une personne humaine.

Notre but ultime est de pénétrer notre cœur des principes clés de Confucius : d'unir le ciel, la terre et l'humanité en un tout parfait, afin d'en tirer une force infinie.

Pour qu'une nation survive et prospère, disons-nous en Chine, le ciel doit lui sourire, la terre lui être favorable et son peuple vivre en paix. C'est vers cet équilibre harmonieux que Confucius peut aujourd'hui nous conduire.

Unir le ciel et l'humanité signifie réaliser l'harmonie parfaite des hommes et du monde naturel.

Nous nous efforçons de créer une société harmonieuse, mais qu'est-ce que l'harmonie véritable ? Ce n'est pas seulement la paix ou des relations cordiales entre voisins. Il faut aussi que le monde naturel tout entier vive et croisse dans le bonheur et la concorde. Les hommes doivent respecter le monde naturel et accepter d'en épouser les rythmes.

C'est une force. Si nous apprenons à maîtriser cette force et à y puiser, alors nous pourrions atteindre la largeur de vues d'un Confucius.

Confucius avait une attitude extrêmement placide, mais au tréfonds de son cœur il était très sérieux. Parce qu'il avait en lui une force profonde, enracinée dans de solides convictions.

Un de ses élèves, Zigong, lui demanda un jour quelles étaient les conditions nécessaires pour qu'un pays vive en paix, avec un gouvernement stable. La réponse du maître fut très simple. Il n'y avait que trois conditions : des armes en suffisance, assez de vivres et la confiance du peuple.

Premièrement, l'appareil de l'État doit être puissant ; il doit disposer de forces militaires lui permettant de se défendre.

Deuxièmement, il doit avoir de quoi nourrir et vêtir convenablement sa population.

Troisièmement, il faut que le peuple ait confiance en ses dirigeants.

Cet élève ne cessait de poser des questions bizarres. « S'il était absolument nécessaire de négliger l'une de ces trois conditions, reprit-il, à laquelle faudrait-il renoncer ? — Aux forces militaires, répondit Confucius. — Et s'il était absolument nécessaire d'en négliger encore une seconde, dit Zigong, quelle serait-elle ? »

Avec le plus grand sérieux, Confucius déclara : « Les vivres. Car de tout temps les hommes ont été sujets à la mort, mais, si le peuple n'a pas confiance en ceux qui le gouvernent, c'en est fait de lui. » (XII, 7.)

Ne pouvoir se nourrir mène assurément à la mort, mais qui a jamais réussi à tromper la mort ? La pire

chose qui puisse arriver n'est donc pas la mort mais l'effondrement général qui se produit lorsque les citoyens cessent de croire en leur propre pays.

Sur le plan matériel, le bonheur n'est qu'une série d'objectifs à atteindre, tandis que la paix et la stabilité véritables viennent de l'intérieur, de notre acceptation de ceux qui nous gouvernent – et cela exige la foi.

Ainsi Confucius concevait-il le gouvernement. Il croyait que seule la puissance de la foi permet d'assurer la cohésion d'une nation.

Au ^{XXI} siècle, nous estimons que le PIB (produit intérieur brut) est un mode de calcul trop simpliste pour mesurer la qualité de vie des gens. Il faut aussi prendre en compte le BIB : le bonheur intérieur brut.

Autrement dit, pour déterminer si un pays est réellement riche et puissant, il ne suffit pas d'évaluer la vitesse et l'importance de sa croissance économique ; il faut avant tout examiner les sentiments de chaque citoyen ordinaire : Est-ce que je me sens en sécurité ? Suis-je heureux ? Est-ce que je m'identifie vraiment à la vie que je mène ?

Selon une enquête à laquelle la Chine a participé à la fin des années 1980, le bonheur de ses citoyens n'était alors que d'environ soixante-quatre pour cent.

En 1991, la même enquête estimait l'indice du bonheur à quelque soixante-treize pour cent. Et ce, grâce à l'amélioration du niveau de vie, ainsi qu'aux réformes entreprises à ce moment-là.

Mais une troisième enquête, en 1996, établissait que l'indice de bonheur était retombé à soixante-huit pour cent.

Ce constat, très troublant, montre que, même lorsqu'une société jouit d'une prospérité matérielle et culturelle, ses membres peuvent éprouver une forme très complexe de perplexité spirituelle.

Revenons maintenant en arrière de deux mille cinq cents ans pour voir à quoi ressemblaient les sages de cette époque moins prospère.

Confucius avait beaucoup d'estime pour l'un de ses étudiants appelé Yan Hui. « Que la sagesse de Yan Hui est grande ! s'écria-t-il un jour. Il demeure dans une misérable ruelle, n'ayant qu'une écuelle de riz et une gourde de boisson. Un autre, en se voyant si dépourvu, aurait eu un chagrin intolérable. Hui est toujours content. Oh ! que Hui est sage ! » (VI, 9 ou 11.)

Beaucoup de gens diraient peut-être : « Ainsi va le monde, nous devons tous nous débrouiller pour vivre ; riches ou pauvres, que peut-on y faire ? »

Ce qu'il y a de vraiment admirable chez Hui n'est pas qu'il supportait des conditions d'existence aussi ingrates, mais son attitude envers la vie. Tandis que tout le monde soupirait et se plaignait, Yan Hui ne se départait jamais de son optimisme.

Seuls les gens véritablement éclairés peuvent éviter de se laisser dominer par les aspects matériels de la vie et, indifférents à la gloire, à la richesse ou à la pauvreté, conservent en permanence une paix intérieure.

Personne, naturellement, ne veut vivre dans la misère ; mais il est tout aussi vrai que nous ne pouvons pas régler nos problèmes spirituels en accumulant toujours plus de biens.

Aujourd'hui, en Chine, notre existence matérielle s'améliore manifestement, et pourtant beaucoup de gens sont de plus en plus insatisfaits. La présence très ostensible d'une catégorie de personnes devenues soudain extrêmement riches fait que les gens ordinaires peuvent éprouver un sentiment d'injustice.

Il y a en fait deux attitudes possibles : regarder vers l'extérieur, pour élargir indéfiniment notre univers ; ou se tourner vers l'intérieur, pour explorer indéfiniment les tréfonds de notre être.

Nous consacrons toujours trop de temps à observer le monde extérieur et trop peu à examiner notre cœur et notre âme.

Confucius peut nous enseigner le secret du bonheur, qui consiste à trouver la paix en soi-même.

Tout le monde espère mener une existence heureuse, mais le bonheur n'est qu'un sentiment, lequel n'a rien à voir avec la richesse ou la pauvreté, et dépend de notre être intérieur.

Confucius montre à ses disciples comment chercher le bonheur dans la vie. Cette philosophie s'est transmise de siècle en siècle et a exercé une profonde influence sur nombre de nos savants et poètes célèbres.

Un de ses disciples, Zi Gong, lui demanda un jour : « Que faut-il penser de celui qui, étant pauvre, n'est pas flatteur, ou qui, étant riche, n'est pas arrogant ?

Il est digne de louanges, répondit Confucius, mais celui-là l'est plus encore qui, dans la pauvreté, vit

joyeux, ou qui, au milieu des richesses, reste courtois. » (I, 15.)

Cette attitude supérieure exige non seulement d'accepter la pauvreté de bon gré, sans s'humilier ni solliciter des faveurs, mais aussi d'être habitée d'une paix et d'un bonheur intérieurs que les privations ne puissent dissiper. De même, le pouvoir et les richesses ne sauraient rendre une telle personne hautaine ou voluptueuse : elle restera raffinée et courtoise, joyeuse et satisfaite. Une personne de ce genre peut véritablement être qualifiée de *junzi* (que l'on peut traduire par homme (ou femme) honorable, noble, supérieur, de bien, de qualité : l'honnête homme au sens du XVII^e siècle. Par opposition à l'homme (ou femme) vulgaire, vil ou de peu. [N.d.T.]).

Le mot *junzi*, qui apparaît plus souvent qu'aucun autre dans les *Entretiens*, qualifie la personne idéale pour Confucius, que chacun d'entre nous, riche ou pauvre, est en mesure de devenir. Encore dans la Chine d'aujourd'hui on dit de quelqu'un d'une parfaite intégrité personnelle qu'il est un véritable *junzi*. Les idées de Confucius ont modelé au fil des siècles les grands *junzi* qui illuminent notre histoire, et dont l'exemple peut nous indiquer comment le devenir nous aussi dans notre propre vie.

Tao Yuanming, le grand poète de la dynastie Jin de l'Est, est l'un de ces personnages. Pendant quatre-vingt-trois jours, il occupa un poste mineur de magistrat dans le district de Pengze, jusqu'à ce que ses supérieurs envoient quelqu'un l'inspecter, en invitant Tao Yuanming à « nouer une ceinture autour de sa robe pour accueillir celui-ci » – on dirait aujourd'hui mettre un costume et une cravate pour recevoir un dignitaire.

« Je ne veux pas me prosterner comme un domestique pour cinq mesures de riz », répondit Tao Yuanming. Autrement dit, il n'était pas disposé à s'humilier pour un misérable traitement de fonctionnaire. Aussi regagna-t-il ses pénates, en laissant son sceau officiel dans son bureau.

Nos yeux voient trop le monde et trop peu le cœur et l'âme.

Arrivé chez lui, il écrivit ce qu'il avait ressenti : « Puisque mon cœur est devenu l'esclave de mon corps, je suis triste et je pleure. » Il lui semblait que, pour manger un peu mieux et mener une vie un peu meilleure, il n'avait d'autre choix que s'abaisser, se prosterner et solliciter des faveurs.

Comme il n'entendait pas s'y résigner – « Je sais que je ne peux pas retrouver mon passé, mais je connais mon avenir et je puis le réaliser » –, il retourna dans sa campagne bien-aimée.

Pour les gens d'aujourd'hui, se contenter d'être pauvre en s'accrochant fermement à ses principes implique un certain manque de dynamisme. Tout le monde travaille dur pour faire face à une concurrence féroce, si bien que les revenus et la situation professionnelle sont devenus les signes les plus importants de la réussite. Mais plus la concurrence est vive, plus nous devons adapter nos conceptions et nos relations avec les autres. Dans cette perspective, comment devrions-nous nous comporter dans la société moderne ? Existe-t-il des règles pour nous guider ?

Zi Gong posa de nouveau à Confucius une question extrêmement importante : « Existe-t-il un seul mot qui puisse guider toute notre vie ? »

Confucius lui répondit sur le ton de la conversation : « N'est-ce pas celui de tolérance ? Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse. » (XV, 23 ou 24.)

Et c'est ce qu'entendait Zhao Pu lorsqu'il disait : « Avec un demi-livre des *Entretiens* je peux gouverner l'Empire. » Parfois, apprendre un mot ou deux suffit à diriger notre vie.

Confucius est un vrai sage : il ne nous donne pas de longs préceptes à retenir, et parfois un seul mot est tout ce dont nous avons besoin.

« La voie de notre maître, expliqua Zengzi, un disciple de Confucius, consiste en la loyauté et en l'amour d'autrui comme de soi-même, un point c'est tout. » (IV, 15.) L'enseignement de Confucius peut se résumer en ces deux mots : « loyauté » et « tolérance ». Autrement dit, il faut être soi-même, mais en même temps penser aux autres.

Par tolérance, Confucius veut dire que l'on ne doit pas forcer les gens à agir contre leur gré, ni commettre des actions qui blessent les autres. Il s'ensuit que, si certains font des choses qui nous heurtent, nous devons nous efforcer de les traiter avec tolérance.

Mais c'est plus facile à dire qu'à faire. Souvent, quand quelque chose d'injuste nous arrive, nous ne pouvons nous empêcher de le ressasser. Et, ce faisant, nous perpétons notre souffrance.

Voici, à ce propos, une anecdote bouddhiste intéressante :

Deux moines descendirent de leur temple dans la montagne pour mendier. En arrivant au bord d'une rivière, ils trouvèrent une jeune fille qui se demandait comment la traverser. Le plus âgé des deux dit à la jeune fille : « Je vais vous porter sur mon dos », et il la transporta ainsi sur l'autre rive.

Le plus jeune moine fut si choqué qu'il n'osa pas demander d'explications. Ils poursuivirent leur chemin et, au bout d'une vingtaine de *li* (mesure chinoise qui valait autrefois environ 576 mètres et aujourd'hui exactement 500 mètres. [N.d.T.]), ne pouvant plus se contenir, il demanda au vieux moine : « Maître, nous sommes des moines, nous avons fait vœu de célibat, alors comment avez-vous pu faire traverser la rivière à cette femme sur votre dos ? »

Se montrer tolérant envers autrui, c'est, en fait, s'accorder beaucoup plus de place.

Le vieux moine répondit calmement : « Tu as vu que je l'ai chargée sur mon dos et que je l'ai reposée aussitôt après avoir franchi la rivière. Comment se fait-il que tu rumines cette pensée depuis vingt *li* et que tu ne t'en sois pas encore débarrassé ? »

La morale de cette histoire est exactement ce que nous enseigne Confucius : quand il est temps de se décharger d'un fardeau, il faut le poser à terre. En se montrant tolérant envers autrui, on s'octroie en fait beaucoup plus d'espace personnel.

Mais ce que nous dit Confucius, ce n'est pas simplement que nous pouvons nous permettre de prendre ou de laisser, mais aussi que nous devons faire tout notre possible pour aider ceux qui en ont besoin. C'est le sens du dicton : « Si vous donnez une rose, son parfum s'attarde sur vos mains ». Donner peut procurer plus de bonheur que recevoir.

En dehors de la fidélité et de la tolérance, un troisième mot est au cœur de l'enseignement de Confucius : l'« humanité ».

« Fan Chi demanda en quoi consistait la vertu d'humanité. “Elle consiste à aimer les hommes”, répondit le maître. Fan Chi demanda en quoi consistait la sagesse. “Elle consiste à connaître les hommes”, répondit Confucius. » (XII, 21 ou 22.)

Quelle est alors la meilleure manière d'exercer son humanité ?

« La vertu d'humanité, c'est élever autrui comme on souhaiterait l'être soi-même ; c'est le faire parvenir là où on voudrait soi-même qu'il soit. Qui est capable de s'en faire le modèle offre la recette de cette vertu. » (VI, 28 ou 30.)

Si vous voulez vous élever, pensez immédiatement à la façon d'aider les autres à s'élever eux aussi ; si vous voulez réaliser vos propres ambitions, demandez-vous aussitôt comment aider autrui à accomplir ses souhaits à lui. Commencez par de petites choses proches de vous, en traitant les autres comme vous aimeriez être traité. Ainsi vit-on selon l'humanité et la justice.

Dans la vie, chacun de nous risque de connaître le chômage, la rupture de son mariage, la trahison d'un ami ou l'abandon d'un proche ; il nous appartient de considérer cela comme une affaire grave ou un incident mineur ; il n'y a pas de critère objectif en la matière.

Par exemple, si vous vous faites une entaille, disons de trois centimètres, allez-vous trouver que c'est une blessure grave ou légère ? Une jeune fille délicate et sensible va en faire toute une histoire pendant une semaine entière, tandis qu'un solide gaillard n'y prêtera peut-être même pas attention, jusqu'à ce que la plaie guérisse toute seule.

Adopter le rôle de la « délicate jeune fille » ou du « solide gaillard » dépend entièrement de vous.

Si vous avez un esprit infiniment large, vous serez toujours en mesure de maintenir les choses dans leur juste perspective.

Cela me rappelle une histoire qui se trouvait dans mon manuel d'anglais, à l'université. Un roi passait toute sa journée à méditer ces trois questions fondamentales : Quelle est la personne la plus importante du monde ? Quelle est la chose la plus importante ? Quel est le moment le plus important pour agir ?

Il avait posé ces questions à ses courtisans et à ses ministres, mais personne n'avait pu lui donner de réponses satisfaisantes ; il était très abattu.

Aussi sortit-il un jour de son palais, habillé comme n'importe lequel de ses sujets, et, après avoir longtemps marché, il arriva dans un coin perdu, où un vieil homme lui offrit l'hospitalité.

Au milieu de la nuit, un grand vacarme à l'extérieur le réveilla en sursaut, et un homme couvert de sang surgit brusquement dans la maison.

« Des hommes me poursuivent pour m'arrêter, expliqua l'inconnu. — Eh bien, abritez-vous un moment chez moi », répondit le vieil homme, qui le cacha dans une pièce.

Le roi était trop terrifié pour se rendormir, et, peu après, il vit des soldats arriver en courant. Ils demandèrent au vieillard s'il avait vu quelqu'un passer. « Je ne sais pas, répondit-il. Il n'y a personne d'autre ici. »

Les soldats repartirent en hâte. L'homme qu'ils traquaient remercia le vieillard et s'en fut de son côté. Le vieillard ferma la porte et retourna se coucher.

*Aimer les autres et prendre soin d'eux, c'est agir avec humanité ;
les comprendre, c'est agir avec vertu.*

Le lendemain, le roi demanda au vieil homme : « Comment se fait-il que vous n'avez pas eu peur d'accueillir ce personnage ? Vous risquiez de terribles ennuis. Ç'aurait pu vous coûter la vie ! Et ensuite vous l'avez laissé repartir comme ça. Pourquoi ne lui avez-vous pas demandé qui il était ?

— Dans ce monde, répondit tranquillement le vieillard, la personne la plus importante est celle qui est devant vous et a besoin de votre aide ; la chose la plus importante est de l'aider ; et le moment le plus important pour le faire est l'instant présent – il n'est pas question d'hésiter, fût-ce une seconde. »

Tout s'éclaira soudain pour le roi : les trois questions philosophiques qui le tourmentaient depuis si longtemps avaient trouvé leurs réponses.

Cette histoire peut aussi servir d'illustration à l'enseignement confucéen.

Ce qu'il y a de plus caractéristique chez Confucius ou chez n'importe lequel des autres grands penseurs, en Chine ou ailleurs, passés et présents, c'est qu'ils tirent de leur propre expérience des vérités et des principes dont tout le monde peut se servir.

Ces vérités ne se trouvent pas dans les épais volumes des classiques et des chroniques anciennes, dans ces ouvrages qu'il faut lire avec une loupe et un énorme dictionnaire, et qu'on ne peut comprendre qu'au terme d'une vie d'étude laborieuse.

Les vrais sages cultivent la simplicité et ne parlent pas avec un air sévère et sombre. Ils nous transmettent leur expérience vivante, charnelle, de l'existence, à travers tous les grands bouleversements que le monde a connus, si bien que nous en ressentons encore la chaleur. Du fond des siècles, ils nous sourient, nous considèrent en silence, tandis que nous continuons de récolter les fruits de leurs paroles.

Confucius nous présente des vérités simples, qui nous aident à enrichir notre cœur et notre âme, et nous permettent de faire les bons choix sur le chemin de la vie. La première étape de ce voyage consiste à adopter l'attitude juste.