



HAL
open science

**Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Description d'une relation lettrée
dans la Chine des Song (second XIIe siècle) : un essai
d'anthropologie du savoir**

Guillaume Dutournier

► **To cite this version:**

Guillaume Dutournier. Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Description d'une relation lettrée dans la Chine des Song (second XIIe siècle) : un essai d'anthropologie du savoir. Histoire. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2014. Français. NNT : 2014INAL0033 . tel-01368942

HAL Id: tel-01368942

<https://theses.hal.science/tel-01368942>

Submitted on 20 Sep 2016

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

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

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES

ÉCOLE DOCTORALE n° 265

Langues, littératures et sociétés du Monde

Asies

THÈSE présentée par :
Guillaume DUTOURNIER

soutenue le **14 novembre 2014**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'INALCO**

Discipline : Langues, littératures et sociétés

**ZHU XI ET LU JIUYUAN. DESCRIPTION D'UNE RELATION LETTRÉE
DANS LA CHINE DES SONG (SECOND XII^E SIÈCLE) :
UN ESSAI D'ANTHROPOLOGIE DU SAVOIR**

THÈSE dirigée par :

Mme CHENG Anne, Professeur au Collège de France

RAPPORTEURS :

M. JACOB Christian, Directeur de recherches, CNRS

M. LAMOUREUX Christian, Directeur d'études, EHESS

MEMBRES DU JURY :

Mme CHENG Anne, Professeur au Collège de France

M. FEUILLAS Stéphane, Maître de conférences, Université Paris 7-Denis Diderot

M. JACOB Christian, Directeur de recherches, CNRS

M. LAMOUREUX Christian, Directeur d'études, EHESS

M. LEMIEUX Cyril, Directeur d'études, EHESS

Table des matières

<i>Remerciements</i>	3
<i>Avant-propos</i>	6
<i>Introduction. Pour une anthropologie historique des controverses chinoises</i>	12
De quoi « Zhu-Lu » est-il le nom ?	14
Philosophes, confucéens, lettrés : vers le point de vue indigène	19
« Reconnaître les différences » (Dumont) : mentalité et controverse	27
La pragmatique d'un corpus (comparaison et traduction)	35
<i>Note. Traductions et annotations</i>	41
<i>Prologue. Une entrée dans les textes : des règles aux valeurs</i>	42
Travail d'approche	43
Deux eulogies.....	46
L'antériorité des règles	51
Un monde de relations	59
Entre Zhu et Lu : Lü Zuqian	60
Entre Lu et Zhu : l'aîné Lu Jiuling.....	66
Contre Zhu Xi ? L'aîné Lu Jiushao	72
Quelle conflictualité ?	77
Silences	77
Critiques	85
« Les moments et leurs hommes »	93
Hiérarchie et relation.....	98
Des vies parallèles ?	104
Noms de lettrés : règles et valeurs	112
<i>I. Le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : vers une contextualisation compréhensive</i> 123	
A. Quel monde des idées ? Critique du paradigme contextualiste	124
1. Approches internalistes et externalistes.	126
a. isolement, juxtaposition, imputation causale	129
b. les impasses du « grand récit »	137
2. Un « territoire immense et indécis » : l'unité du sens	141
B. Les « études Song » et la question de l'institution	148
1. Questions historiographiques.....	149
a. la périodisation face à la question du continu	149
b. génération, tradition : le régime d'historicité	159
c. « Antique »/« présent » : vers l'opposition fondamentale	168
d. historicisation et historiographie impériale	181
e. changement et stabilité	191
2. Sous la robe lettrée : le point de vue empirique	200
a. institution du sens et processus d'institutionnalisation.....	201
b. l'idéal et l'aléatoire.....	213
3. Pragmatique d'une « culture politique ».....	219
a. carrières	221
b. implication et retrait	225
c. « quelque chose comme gouverner » (Schirokauer & Hymes).....	235
d. savoir et pouvoir ?	247
e. complexité apparente et circularité analytique	258
<i>II. Homo literatus. Savoirs lettrés et conflictualité à l'époque des Song</i>	269

A. Identifications lettrées	271
1. Quelques projections instructives	271
a. l'hypothèse intellectuelle	271
b. capacités scripturaires et textuelles.....	279
c. réflexivités.....	294
d. l'« élévation » : reproche du maître ou sentiment du disciple ?.....	305
e. le facile et le difficile.....	314
2. <i>Homo literatus</i> : pour une anthropologie dumontienne du savoir	329
a. eux et nous (Dumont et Bourdieu).....	329
b. identifications lettrées : la logique du flou.....	349
c. l'implication lettrée : prééminence et dominance.....	357
d. une complication : le retournement des porteurs de savoir	371
B. Dynamiques de savoir et tendances de groupes.....	393
1. Du consensus à la « discussion » (<i>bian</i> 辯) : le paradoxe de la normativité.....	397
a. le consensus du savoir.....	401
b. l'« intention » ou la transmission continuée.....	416
c. le savoir par-delà fait et valeur	438
d. la dimension de la parole et ses « autres »	453
e. les « distinctions difficiles » ou l'aporie de la discussion	467
2. Fréquentations et démarcations : l'épreuve des maîtres.....	495
a. trajectoires de savoir et affiliations parallèles	499
b. régimes de savoir : jeux de langage et épreuves	523
c. dynamiques collectives des supports de savoir	542
<i>Conclusion. Zhu Xi et Lu Jiuyuan : quelle controverse ? (distinguer, discuter).....</i>	560
<i>Bibliographie.....</i>	567

Remerciements

Comment remercier tant de bienveillance et de patience accumulées depuis de longues années autour d'un si prenant travail ? En étant peut-être le plus simple possible.

Merci donc à Anne Cheng, pour avoir accepté d'encadrer ma thèse avec science et doigté, et pour avoir initié quelques travaux annexes dont ma réflexion aura grandement bénéficié. Merci d'avoir accepté cette longue traversée jusqu'à la terre ferme.

Merci aux membres du jury, Stéphane Feuillas, Christian Jacob, Christian Lamouroux, Cyril Lemieux, d'avoir consenti à me faire l'honneur de leur lecture et de leurs remarques.

Merci à Roger Darrobers, qui fut un premier de cordée exemplaire dans l'ascension du mont Xiangshan, et de quelques autres. Notre traduction collaborative autour de la correspondance de Zhu Xi et Lu Jiuyuan fut une expérience fondatrice dans mon apprentissage du métier sinologique. Le petit Lu vogue à présent tout seul, mais il n'oublie pas ce qu'il doit au grand Zhu.

Les mots me manquent pour remercier Pablo Blitstein et Paul Charon, dont l'intelligence humaine et l'acuité critique n'ont d'égal que la force de leur amitié. Ils ont relu des quantités gigantesques de ce travail et m'ont épaulé bien des fois dans les moments difficiles. De nombreuses pages de cette thèse sont nées de leur conversation qui m'est infiniment précieuse. Merci à eux.

Zeng Yi et Liao Xueying ont été d'extraordinaires compagnons dans l'exploration du sens. Qu'ils soient ici remerciés pour l'aide irremplaçable qu'ils m'ont apportée, dans la compréhension de la langue et au-delà. Je n'oublie pas He Fan, perdu de vue dans la grande Chine, mais qui a guidé mes premiers pas en me faisant d'abord sentir que tout cela avait un sens.

Un grand merci à Frédéric Keck, Charles Stépanoff, Chuang Ya-han, Ji Zhe, Noe Jeehyun, Nan Nan, Camille Salgues, Béatrice L'Haridon, Soline Suchet, Alexis Lycas, Damien Chaussende, Céline Candiard et Martin Dumont pour leurs précieuses relectures, leur soutien, les aperçus toujours suggestifs de leur science et de leur sensibilité. Merci à Jérôme, à Marion, à Pierre-Henri et Marjolaine, à Isabelle : leurs nombreux gestes d'amitié m'ont aidé et touché.

À la pensée de mes proches, parents, sœurs, frères, familles élargies et brassées d'amis, mon émotion est grande à présent que ce travail est terminé. Je veux leur dire merci pour leur réconfortante présence et leur soutien constant. Au moment de les libérer de cette longue patience, je leur dis simplement à chacun mon énorme affection.

À Céline, mon épouse, qui a tant aidé, tant attendu, tant relu ces pages de son œil expert, je dis mon infinie reconnaissance et ma joie de partager sa vie, aux côtés de Louise et Suzanne, nos filles chéries.

Such reflections suggest a more general question: What might the cultural history and socio-political history of the West look like if we tried to narrate both without mention of major turnings? What would they look like if they were written as the histories of a very large number of small campaigns, rather than as the history of a few great movements? What would our past look like if we decided that (in the words that Bruno Latour takes as the title of his brilliant book) « we have never been modern » – that history is an endless network of changing relationships, without any great climatic ruptures or peripeties, and that terms like « traditional society », « modern society », and « postmodern society » are more trouble than they are worth?
(Rorty 1998, 121-122)

Wenn wir einen Chinese hören, so sind wir geneigt, sein Sprechen für ein unartikuliertes Gurgeln zu halten. Einer, der chinesisches versteht, wird darin die *Sprache* erkennen. So kann ich oft nicht den Menschen im *Menschen* erkennen.
(Wittgenstein 1994, 21)

D'une langue que nous connaissons mal, ce sont les moyens et les instruments : les mots, qui nous frappent surtout ; et de la langue que nous possédons, les idées.
(Paulhan 1990, 114)

豈非困於獨學無朋友之助而然？
(Lu Jiuyuan, « Au petit-neveu Jun »,
Lu Jiuyuan ji 1,12)

Avant-propos

Faire sans savoir complètement ce que l'on fait, c'est se donner la chance de découvrir dans ce que l'on a fait quelque chose qu'on ne savait pas.

(Bourdieu 1984, 17)

Aristote n'était pas sinologue, et l'auteur de ces lignes est loin de se prétendre philosophe. Mais si le Philarète relie l'impulsion philosophique à la capacité d'étonnement, c'est certainement d'une disposition voisine que naît l'élan sinologique¹. Bien souvent en effet, pour peu qu'un peu de science – et de conscience – vienne conjurer l'ébahissement systématique, le « regard éloigné » sur la Chine s'interroge d'abord sur ce qui lui apparaît *non évident* dans la matière qu'il tente d'embrasser. Quand elle est à l'œuvre, cette orientation par l'étonnement se déploie dans deux directions : vers ce qui va de soi pour nous mais qui semblerait forcé chez les autres, et *vice versa*, vers ce qui semble naturel aux autres mais qui pourrait poser problème à nos yeux². Dans les deux cas, la découverte commence par une manière d'autoportrait en creux, à travers ce qui semble se refuser à l'œil habitué. C'est le signe que l'on ne se dissout pas dans cette ouverture, et qu'à tout le moins quelques repères se maintiennent.

Certes, en termes scientifiques, il n'y a là aucun sésame ni aucun gage d'objectivité : pour ne prendre qu'un exemple, les origines missionnaires de la sinologie – où précisément l'on était prompt à s'étonner³ – n'ont que trop illustré l'impact des biais ethnocentriques sur le rendu des faits chinois. Il n'empêche que cette vertu séminale de la découverte reste aujourd'hui au principe

¹ *Métaphysique*, 982b12 : « C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher [...] » (trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Garnier-Flammarion, 2008, 77). On peut à vrai dire élargir cette affirmation à toute démarche scientifique (voir Latour 2007, 33).

² Dans son travail sur la pensée chinoise, Anne Cheng met l'accent sur cette nécessité de faire émerger les évidences implicites au cœur des préoccupations explicites : il s'agit d'étudier de front « ce qui est au cœur des discussions et qui fait problème, mais aussi ce qui est sous-entendu, considéré comme allant de soi sans avoir besoin d'être explicité » (Cheng [1997] 2002, 31).

³ Ne citons qu'un exemple, parmi les multiples qui pourraient l'être. Il s'agit de la réaction d'un missionnaire à la « doctrine du Taiji », c'est-à-dire à l'une des formules autour de laquelle tournera la « discussion » des deux protagonistes de cette étude : « *Taiji* 太極 », que nous traduisons par « Pôle Suprême ». Dans cette lettre citée par Jacques Gernet, on voit quel embarras suscite la notion dans l'esprit de l'Occidental, qui ne peut que tenter de la comprendre à travers ses propres cadres – ce qui signifie d'abord tenter d'en dater l'apparition : « Cette doctrine du Taiji est nouvelle et a été donnée il y a cinquante ans. Et chez certains, si on examine la chose attentivement, elle est en contradiction avec les anciens sages de la Chine qui eurent une idée plus exacte de Dieu. D'après ce qu'ils en disent, ce n'est rien d'autre à mon avis que ce que nos philosophes appellent matière première, car ce n'est en rien une entité, ils disent même que ce n'est pas une chose, qu'il est dans toutes les choses comme une de leurs parties. Ils disent que ce n'est pas un esprit et qu'il n'est pas doué d'entendement. Et, bien que certains disent qu'il est la raison des choses, ils n'entendent pas par raison quelque chose de substantiel ni d'intelligent, et cette raison se rapproche plus de la raison raisonnée que de la raison raisonnante » (cité dans Gernet [1982] 1991, 41-42, 297-298). Notons du reste que l'embarras paraît réciproque, et que « *Taiji* » est mis à contribution pour critiquer l'idée de Création (voir *ibid.* 284-285).

d'un grand nombre de recherches entreprises dans le cadre des « études chinoises », au moins sur le plan des motivations personnelles⁴. Divers dans ses applications, cet étonnement heuristique constitue dans la plupart des cas une ressource paradoxale : né d'un rapport d'extériorité à l'objet traité, il se veut bien souvent la promesse de lumières spécifiques – qu'elles soient complémentaires ou substitutives – par rapport au regard natif.

Cependant, certaines recherches actuelles se caractérisent également, dans le monde chinois et hors de lui, par une tendance multiforme à la *banalisation* de la Chine⁵. Après avoir longtemps figuré parmi les hétérotopies les plus fécondes de l'Europe philosophique, la Chine ancienne et contemporaine se trouve de plus en plus envisagée aujourd'hui sous l'angle des homologies structurelles que dégagent les sciences historiques et sociales. Dans nombre d'études, on voit des perspectives comparatistes dessiner autant de dénominateurs communs à partir desquels l'objet Chine devient matière à rapprochements, typologiques ou non, avec d'autres configurations sociohistoriques. On faisait des recherches *sur* la Chine, on cherche à présent à trouver quelque chose *en* Chine, qui pourrait avoir son pendant ailleurs⁶. De cadre qu'elle était d'une investigation sans cesse reconduite dans le giron sinologique, l'entité « Chine » se mue en *contexte* d'enquêtes transversales se référant à des outils analytiques et protocoles d'enquête élaborés pour l'essentiel loin des études chinoises⁷. Dès lors, le domaine chinois devient un cas d'étude parmi d'autres, retenant pour un temps seulement l'attention d'un questionnement élaboré indépendamment de lui, au sein des différentes disciplines reconnues⁸. Or, dans ces conditions, un étonnement proprement *sinologique* conserve-t-il la valeur matricielle qu'on croyait lui reconnaître ?

À cette question, l'étude qu'on va lire incite à répondre doublement : par la négative, si l'on entend par « étonnement sinologique » l'entretien à toute force d'une altérité au goût du temps⁹ ; par l'affirmative, si l'on veut signifier par là une double vigilance.

D'une part, la nécessaire critique de l'orientalisme et la fidélité qui en découle à la « perspective indigène » ne doit pas conduire à renoncer (par respect pour l'Autre ou par lassitude de soi) à l'étonnement premier, le philosophique au sens large – qui nous rive à la merveille de

⁴ Voir Zhang 2012.

⁵ On trouve l'expression dans Rocca 2006.

⁶ Il va de soi que c'est en entamant des recherches sur la Chine que l'on finit par trouver ce que l'on y cherchait.

⁷ Sur la distinction que l'on peut faire entre « cadre » et « contexte », voir Salgues 2009. Le présent travail fera un usage critique du terme de « contexte » ; il n'est question ici que de positionnement disciplinaire.

⁸ Sur l'intérêt méthodologique de l'ancrage disciplinaire (à maintenir, pour ce qui nous concerne, en dépit des tendances interdisciplinaires qu'induit nécessairement l'étude des « aires culturelles »), voir Burawoy 2013. Notre travail tente de proposer un voie résolument anthropologique, mais sans renoncer aux exigences propres à l'étude historique de matériaux et d'individus situés dans le temps et dans l'espace, ni à la rigueur sinologique qui suppose en particulier le souci traductologique.

⁹ On trouve à ce sujet des éléments de réflexion dans la controverse utile qui a opposé François Jullien à Jean François Billeter (voir Billeter 2006a ; Jullien 2006 ; pour un point de vue anthropologique sur cette controverse, voir Keck 2009 ; voir également Brown 2009). Christian Jacob, dans son introduction aux *Lieux de savoir*, plaide pour une multiplication des terrains et des problématisations sur les « savoirs lettrés », mais il le fait en partant du postulat de « l'unité fondamentale des cultures humaines par-delà les bouillonnements de leurs transformations » (Jacob 2007, 19).

l'intelligible, donc du commun et de la réciprocité, et partant nous maintient dans le souci de l'universel¹⁰. Mais, d'autre part, nous ne devons pas négliger le reflet de cet étonnement premier : ce qu'on pourrait appeler l'étonnement au carré, l'étonnement devant le fait qu'il y ait ou non de l'étonnement, parfois, sous certaines conditions... Ce n'est en effet pas la moindre des surprises, pour un esprit enclin aux approches exotisantes, que de découvrir que les acteurs sociaux qu'il étudie sont eux-mêmes enclins à se poser des questions, à se critiquer et même à s'étonner de ce que font « leurs » autres.

Au fond, cette double vigilance ouvre au même constat : au cœur des interrogations les plus singulières opèrent des logiques transindividuelles. Ce constat, si nous voulons le prendre au sérieux, appelle une méthode d'investigation particulière, qui nous rattache aux fondamentaux d'une discipline bien identifiée : qu'il soit d'ascendance philosophique ou sinologique, le *thauma* conséquent mène au questionnement *anthropologique*¹¹.

Cet élargissement anthropologique des études chinoises fera la tension de cette étude, et sa dimension d'*essai*. On s'y règlera sur un courant spécifique, ancré dans les intuitions des pères fondateurs de la sociologie française et de quelques continuateurs, qui nous paraît favoriser ce juste rapport à l'universel dont nous avons besoin. Un tel rapport n'est pas seulement une nécessité d'enquête, c'est aussi une question de déontologie : tout étonnement véritable, si enivrant soit-il, doit au bout du compte se dépasser lui-même vers une compréhension plus neuve, si possible plus large et plus profonde, de ce que l'expérience familière comporte d'opacité. C'est-à-dire, en somme, vers un « nous » devenu un *soi* commensurable qui nous engloberait, « nous et les autres »¹². Leçon commune au philosophe (Wittgenstein : « Comme il m'est difficile de voir ce que j'ai sous les yeux ! »¹³) et au sinologue (Granet : « La Chine, je m'en fous ; ce qui m'intéresse, c'est l'homme »¹⁴). Chemin à suivre en vue d'un « humanisme élargi » – au sens de Louis Dumont plutôt que de Claude Lévi-Strauss¹⁵ – ou, plus modestement, d'*humanités* plus vastes. Voie malaisée sans doute, mais frayée par maints éclaircisseurs, et que cette étude voudrait contribuer à tracer.

¹⁰ Voir Jullien 2008, 144-149.

¹¹ Revenant sur la controverse de Billeter et Jullien, Frédéric Keck pointe les apories du dialogue entre relativisme et universalisme et en appelle à l'introduction d'un troisième angle disciplinaire, anthropologique (voir Keck 2009).

¹² Voir Todorov 1988 (pour ce type de vis-à-vis entre « eux et nous », voir Dumont [1964] 1975 et Detienne 2005 – au sujet de l'Inde et de la Grèce ancienne).

¹³ Wittgenstein 1994, cité dans Chauviré 2010b, 81 (nous supprimons l'italique).

¹⁴ Freedman 1975, 648 (propos prêté à Marcel Granet dans un hommage au sinologue par Maurice Freedman).

¹⁵ Pour quelques aperçus comparatifs sur Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont, voir Keck 2005, 263-274. Les travaux de l'indianiste, découverts chemin faisant, ont fortement contribué à charpenter ce travail. Dumont se propose de dépasser la promesse déçue de l'humanisme classique, mais aussi les ornières de l'orientalisme, en vue d'un « humanisme plus large, plus réel, embrassant tous les peuples » (Dumont 1975, 16 ; 1996, 196). Pour reprendre son image, il s'agit de « retourner vers nous-mêmes le miroir que l'anthropologue dirige vers les sociétés étrangères » (Dumont [1966] 2008, 375). C'était déjà, peu ou prou, la voie que dessinait Norbert Elias dans son premier ouvrage, *La Société de cour* : si le sociologue y plaide pour un refus de toute projection anachronique ou ethnocentrique sur ces « autres » que l'enquête se donne pour objet, c'était au fond pour mieux se « mettre à la place de personnes dont le mode de vie ne ressemble pas au nôtre », et finalement pour « intégrer [l'autre] dans notre vision », « l'inclure dans notre “nous” [et] le comprendre vraiment » (Elias 2013, 234-235). Chez Dumont, cette perspective de long terme ne

s'oppose en rien à l'ancrage disciplinaire, même si cet ancrage ne doit pas justifier selon l'anthropologue, comme le rappelle le philosophe Vincent Descombes, le « cloisonnement des spécialités, le repli frileux des sciences sociales sur des territoires artificiellement séparés [et] le renoncement à situer les recherches particulières dans une solide vue d'ensemble » (Descombes 1999, 65).





Introduction. Pour une anthropologie historique des controverses chinoises

Plus ambitieuse est la perspective, et plus méticuleux doit être le détail, plus humble l'artisan.

(Dumont 1977, 7)

Des deux protagonistes de cette étude, Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) et Lu Jiuyuan 陸九淵 (1130-1200), plusieurs portraits nous ont été transmis¹⁶. Par divers aspects techniques qui seraient à décrire, ces productions picturales peuvent paraître typiques de leur époque : la seconde partie de la dynastie des Song 宋 (960-1279), plus précisément le XII^e siècle où vécurent les individus représentés. Ce n'est cependant pas l'art du pinceau qui nous intéressera ici, mais l'identité de ces deux hommes. Identité respective, identité partagée : sur ces questions, de telles images peuvent offrir une prise, pour peu qu'on cherche à inclure dans la réflexion le cadre où elles se dessinent – tant les images que les questions. Commençons donc par un geste délibéré. Prélevons deux de ces portraits, un pour chacun des protagonistes, et plaçons-les en vis-à-vis. De ce rapprochement naît une sorte de diptyque qui semble appeler une question simple : que voit-t-on ?

Deux hommes apparaissent sur fond vide, coupés au buste et de trois-quarts, portant la coiffe mais sans appareil notable, probablement souriants. Ce sont des lettrés chinois, comme en témoignent aussi bien leur allure générale (leur robe et leur bonnet notamment) que la transmission de leurs portraits jusqu'à nous. Les images ne le disent pas, mais nous les savons contemporains. Au jeu des différences, c'est d'abord la forme des cadres que l'on remarque : orbe pour le portrait de Zhu Xi, rectangle pour celui de Lu Jiuyuan. Concernant l'âge des modèles, il se peut que Zhu Xi, aîné des deux et mort quelques années plus tard, apparaisse ici plus vieux. Attardons-nous sur les regards. Si leur direction paraît identique, cela semble moins certain pour leur intensité ; on note cependant que le cadet a les paupières supérieures plus marquées, les yeux plus larges. De part et d'autre en revanche, aucun indice sur ce que ces hommes ont pu faire ou produire durant leur existence. On sait pourtant que Zhu Xi a beaucoup écrit, Lu Jiuyuan beaucoup moins comparativement – ce que ne reflète pas, détail amusant, la barbiche du premier, tout juste un peu

¹⁶ Ceux qui figurent sur les pages précédentes sont fréquemment reproduits dans diverses publications académiques, sans que la source ni la localisation en soient indiquées.

plus longue que celle du second. Toujours est-il que leurs bonnets, emblèmes parmi d'autres de l'appartenance lettrée, ne sont manifestement pas du même type. Pour le reste, il va de soi que les différences ne prennent sens que sur fond de similitudes. Or en l'occurrence, la parenté de ces images est criante. De l'art du trait au formalisme compositionnel en passant par la tenue et l'attitude des personnages, c'est bien davantage que la cohérence d'un style pictural qui se dessine : toute une *organisation du monde* se laisse percevoir, dont ces portraits ainsi que leurs homologues, dans leurs constantes comme dans leurs variations, peuvent être vus comme l'émanation.

De prime abord donc, ce que nous révèle ce diptyque de portraits, c'est l'époque et le monde dont ils procèdent en tant qu'échantillons. Mais ce vis-à-vis figuratif comporte aussi une part d'opacité. Ses *présupposés* ne nous sont pas apparents. Ceux-ci ont pourtant une importance cruciale, dans la mesure où ils concernent aussi bien l'échantillonnage lui-même que le va-et-vient comparatif auquel nous nous livrons ici.

En tant que telle en effet, la juxtaposition de ces deux images est étrangère au monde qui les a vues naître. Ces figures relèvent vraisemblablement d'un même genre pictural, mais les règles dudit genre ne sauraient appeler le « jeu des différences » ébauché ci-dessus – c'est du moins ce que l'on peut supposer, par contraste avec le genre d'écriture dont relève le présent travail. Pourtant, ne lisait-on pas une forme de connivence, ou tout au moins de conscience réciproque dans ces regards jumeaux ? La rencontre des deux hommes, qui fut effective à deux reprises, n'est-elle pas virtuellement présente dans ce duo d'images ? Adopter une telle lecture serait se méprendre. Car le vis-à-vis ne joue ici de rôle ni n'a de sens qu'au seuil d'un effort d'analyse. Le premier portrait, celui de Zhu Xi, nous a d'ailleurs été transmis comme un autoportrait¹⁷ ; on n'a pas de précisions sur celui de Lu Jiuyuan, qui peut avoir été effectué *post mortem*, pour maintenir un temps la présence du lettré lors du rite mortuaire¹⁸. Quoi qu'il en soit, les disciples de ces deux maîtres – chacun en eut beaucoup – mais aussi bien les doxographes ultérieurs auraient probablement trouvé étrange un tel rapprochement visuel, tout autant d'ailleurs que l'éventuel assortiment (plus plausible dans la Chine postérieure à l'époque des Song) de stèles cultuelles gravées au nom des deux lettrés¹⁹. Ce voisinage iconique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan n'a donc de valeur que pédagogique, il n'est aménagé que pour un regard non informé – et l'on aura perçu les points délibérément arbitraires de la comparaison effectuée. En revanche, de la rencontre des deux hommes et de l'association de leurs noms, les contemporains ont rapidement tiré un *récit*, celui d'une différenciation réputée fondatrice, auquel

¹⁷ Voir les précisions de Chen Rongjie 1988b, 80, 741.

¹⁸ Voir Shu Jingnan 2003, 844 (et le poème qui semble associé à l'autoportrait : « Shu huaxiang zijing 書畫象自警 » [Auto-admonestation calligraphiée sur un portrait], *Wenji* 85, 4005, in *Zhuqi quanshu*, vol. 24). Sur la valeur mortuaire des portraits dans la Chine traditionnelle, voir Ebrey 1991, 87 (qui semble néanmoins contredite par Watson 1988, 13).

¹⁹ Pour un aperçu sur l'un des usages culturels possibles des images de lettrés à l'époque des Song, voir Cherniack 1993, 65.

bien des récits et spéculations se sont rattachés par la suite. Ce que suggère l'appariement de ces images, c'est que la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan est « chose mentale », que cette relation est mise en récit et mise en idées.

Elle n'en fut pas moins une relation humaine. Du vivant de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan, la *question de leurs équivalences et de leurs différences* a notablement retenu l'attention des deux hommes. Mais la façon dont ils la posèrent n'a que peu à voir avec le schématisme surplombant du parallèle esquissé plus haut. Pour l'un comme pour l'autre, cette question fut impliquée dans des actions diverses : elle motiva des échanges de lettres, quelques déplacements, des discussions avec des tiers et, assez rapidement, une forme de tension, entre eux ainsi qu'entre leurs intermédiaires – autant d'interactions intermittentes qui donnèrent lieu à ce qu'eux-mêmes appelèrent une « discussion » (*bian* 辯), terme universellement repris par leur postérité. Ainsi cette question du même et de l'autre noua-t-elle leurs rapports avant de sceller leur éloignement : elle fut *la leur* avant d'être la nôtre. C'est à ses présupposés et à ses implications que ce travail est consacré.

De quoi « Zhu-Lu » est-il le nom ?

Après cet aperçu iconographique, penchons-nous sur le patronyme des deux lettrés. L'association des noms de Zhu Xi et Lu Jiuyuan est courante dans les travaux sinophones de « philosophie chinoise », et rares sont les ouvrages traitant de l'un qui n'évoquent l'autre²⁰. De ces deux noms, un éditeur occidental désireux de faire connaître la pluralité des traditions de pensée en Chine tirerait probablement une belle affiche, celle d'un *duel au sommet* propre à attirer un lectorat curieux. N'a-t-on pas dans cette « controverse de Zhu et Lu » un dialogue séminal, la confrontation de deux figures majeures du « confucianisme » rénové des Song – de ce « néoconfucianisme » dont ils incarneront rétrospectivement l'un la version orthodoxe, l'autre l'hétérodoxe²¹ ? Ne tient-on pas là, pour la période contemporaine des *disputations* de notre Moyen Âge, un équivalent chinois tout aussi raffiné de dispute argumentée sur des questions de portée métaphysique²² ? N'y découvre-t-on pas, à l'échelle de l'histoire chinoise, un digne écho prémoderne, voire franchement moderne, aux débats des « Cent Doctrines » (*bai jia* 百家) de la Chine préimpériale²³ ? Sous un tel titre, un

²⁰ Pour ne citer qu'un exemple frappant, le livre édité par Zheng Xiaojiang sur Lu Jiuyuan et ses disciples place en position liminaire un article de Cui Dahua 催大華 intitulé « Sur la controverse de Zhu et Lu » (Zheng Xiaojiang 2006, 3-12).

²¹ Sur le devenir respectif, dans l'empire tardif, des traditions associées aux figures de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, voir Ng 2001, 6-7, 10-11, 69-70, 119.

²² Dans l'*universitas* médiévale, la controverse, sous la forme des « questions disputées », constitue une pratique habituelle d'enseignement aux côtés de la « *lectio* » et de la « question quodlibétique » (Weijers 1997 et Boureau 2011, 69-71). C'est dans ce cadre que se formulent les controverses théologiques, par exemple celle de Thomas d'Aquin et Bonaventure sur l'éternité du monde (Michon 2004).

²³ Voir le parallèle établi par Feng Youlan entre les discussions de la Chine des Song et des Ming (notamment de Zhu Xi et Lu Jiuyuan) et celles d'autres « philosophes » de l'Antiquité (cité dans Chen Lai 2004, 1).

chercheur de Chine continentale nous promet un « combat de géants [de] l'histoire de la philosophie chinoise »²⁴. Si la formule est sans doute excessive, il reste que pour l'amateur de denrées intellectuelles relevées au sel de la polémique, la séquence s'annonce électrisante, spectaculaire. Quant à l'exotisme du contexte, il ne rend que plus captivant le suspense quant à l'issue du match : deux représentants éminents de ces « *shi* 士 », de ces lettrés chinois que l'on dit d'ordinaire si peu querelleurs et si réfractaires à la théorie, semblent se confronter ici à la loyale, dans un débat d'envergure, c'est-à-dire nullement cantonné aux questions circonstanciées du gouvernement auquel prennent part les lettrés. Si bien que sous les noms de « Zhu et Lu », on croit d'abord tenir de l'abstraction chinoise à l'état vif, d'autant plus accessible que débattue pied à pied : de la philosophie en acte.

Aussi, quoi de plus naturel que d'associer dans un même syntagme les patronymes des deux protagonistes ? Ne résume-t-on pas là fort *lisiblement*, à travers ce duo de choix, un grand moment de l'aventure de l'esprit en Chine ? Et n'est-ce pas la clé, pour l'historien, d'une clarification salutaire quant aux « écoles » qui semblent s'agréger en amont et autour des deux duellistes, et dont les fils plus ou moins distants ou entrelacés paraissent courir à partir d'eux jusqu'à notre modernité ? Ainsi, le « Zhu » en question sera souvent associé par les commentateurs (qu'ils soient partie prenante ou non de la tradition) à ceux que Zhu Xi s'est reconnu comme prédécesseurs, et qui naquirent à quelques générations d'écart, au début de la dynastie des Song : au premier rang desquels Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Zhang Zai 張載 (1020-1078) et les deux frères Cheng 程, Cheng Yi 頤 (1033-1107) et Cheng Hao 顥 (1032-1085). C'est cette référence appuyée à un quatuor de devanciers, ainsi que le monumental travail d'édition et de commentaire de Zhu Xi sur la tradition scripturaire antique et récente, qui vaudront plus tard à ce dernier d'être salué pour avoir « accompli une grande synthèse » (*jidacheng* 集大成)²⁵. À la longue, cette affiliation putative se cristallisera dans le binôme « Cheng-Zhu », Zhu Xi ayant formulé lui-même le statut particulier qu'il attribuait à la figure de Cheng Yi. Or, dans ce genre de constructions rétrospectives, la place du nom de « Lu » occupe à bien des égards une position inverse : non pas celle d'un point d'arrivée ou d'une totalisation, mais celle d'un point de départ ou d'une première intuition. Lu Jiuyuan est de fait souvent présenté comme le « fondateur » d'une tradition autonome, habituellement désignée sous l'appellation « Lu-Wang » en référence à Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), un lettré des Ming

²⁴ Il s'agit de Ni Jianqing (2009, 121).

²⁵ Appliquée à Zhu Xi notamment par Quan Zuwang 全祖望 (1705-1755, continuateur du *Song Yuan xue'an* 宋元學案 [Dossiers sur le savoir à l'époque des Song et des Yuan] de Huang Zongxi 黃宗羲 [1610-1695] ; voir *Song Yuan xue'an* 51, 1678 [vol. 2]), cette formule provient du *Mengzi*, où elle concerne Confucius (voir *Mengzi* 5B1) : « Mengzi dit : "Boyi, c'est la sainteté comme pureté ; Yiyin, la sainteté comme exigence ; Liuxia Hui, la sainteté comme harmonie. Quant à Maître Kong (Confucius), c'est la sainteté dans son à-propos : on peut dire qu'avec ce dernier s'accomplit une grande synthèse" ». Quelques exemples de reprises contemporaines de cette caractérisation de Zhu Xi se trouvent dans Henderson 1991, 83-84 ; Chen Lai 2000, 2-3 ; Yu Yingshi 2004, 9.

明 (1368-1644) qui se réclamera à demi-mot du lettré des Song²⁶. Pour cet appariement comme pour le précédent, un même tiret – « Cheng-Zhu », « Lu-Wang » – semble s'imposer. Pourtant, force est de constater que plusieurs dissymétries se font jour, tant dans le poids respectif des composantes « Zhu » et « Lu » au sein des deux binômes, que dans l'ordonnement de ces derniers. D'abord, Cheng Yi et Zhu Xi ne sont distants que de quelques générations de disciples, mais ce sont trois siècles d'histoire tumultueuse qui séparent Lu Jiuyuan de Wang Yangming. Ensuite, si l'idée peut sembler recevable que Zhu Xi se serait probablement reconnu dans une appellation « Cheng Zhu », rien n'est moins sûr pour celle qui concerne Wang Yangming, qui a certes édité les écrits de Lu Jiuyuan, mais dont la référence à ce dernier semble moins directe que celle qu'il formulait, par exemple, à l'égard de Cheng Hao²⁷. Enfin, la référence des patronymes n'est pas aussi univoque qu'il y paraît au premier abord. En effet, ce ne sont pas toujours deux, mais parfois trois protagonistes auxquels peuvent renvoyer ces binômes onomastiques : l'expression « Zhu Lu » dissimule derrière son format dual le fait que ce sont deux membres, et non un seul, de la famille des « Lu de Qingtian 青田 » qui sont impliqués dans la discussion avec Zhu Xi (laquelle s'amorce à l'initiative de Lu Jiushao, l'un des frères aînés de Lu Jiuyuan) ; en revanche, cette binarité des « Lu » disparaît totalement dans l'appellation (comme on l'a vu autrement plus litigieuse) de « Lu Wang ». Par ailleurs, dans le cas de l'appellation « Cheng Zhu », qui limite la référence au seul cadet des frères Cheng, ne peut-on pas observer une éviction discrète de l'aîné, Cheng Hao, par les disciples de Zhu Xi, dans ce qui s'apparente à une captation d'héritage ? Pour sommaires qu'elles soient, ces quelques remarques suffisent à jeter un commencement de doute sur une composition onomastique qui, à la réflexion, ne semble se composer qu'au prix d'occultations.

Un peu de recul paraîtra donc nécessaire. Et ce, en premier lieu, pour s'interroger sur la nécessité de ce binôme à valeur titrologique, comme de ceux que nous venons de passer en revue. Car à trop emboîter le pas à la tradition, fût-elle académique, on en oublierait presque que ni « Zhu Lu », ni *a fortiori* « Cheng Zhu » ou « Lu Wang » ne vont à proprement parler *de soi* comme identifiants de séquences ou de lignées « intellectuelles » – si tant est qu'un tel terme soit adéquat ici. Un siècle avant Zhu Xi et Lu Jiuyuan, deux lettrés de première importance, Wang Anshi 王安石 (1021-1086) et Sima Guang 司馬光 (1019-1086), différents sous plusieurs aspects et opposés à maints égards, furent successivement aux commandes de l'État en tant que hauts fonctionnaires ; or la « controverse » qui les confronta (par correspondance et mémoires au trône interposés) a beau

²⁶ Pour un exemple parmi des dizaines, voir l'article de Zhu Bokun 朱伯崑 dans Zhang Dainian 2005, 480.

²⁷ Huang 1999, 167-168. Voir la préface de Wang Yangming, datée de 1521 : « Wang Shouren xu 王守仁序 » (Préface de Wang Yangming), « Fulu yi 附錄一 » (Notations additionnelles), 537-538, *Lu Jiuyuan ji*.

être maintes fois citée dans l'historiographie traditionnelle, on ne sache pas que l'épisode s'y trouve fréquemment saisi sous le label « Wang Sima » (ou « Sima Wang »)²⁸. C'est un autre exemple de la *sélectivité*, en général peu explicite, qui préside à ces rapprochements convergents ou divergents de noms de lettrés. Il en est bien d'autres. Ainsi, au moment d'engager sa « controverse » avec Lu Jiuyuan, Zhu Xi venait tout juste d'en finir avec celle qui l'opposa également à un autre lettré, Chen Liang 陳亮 (1143-1194). Or à notre connaissance, la désignation « Zhu Chen », si elle vient à être utilisée occasionnellement dans telle étude spécialisée, est loin d'avoir l'écho que connaîtra le binôme « Zhu Lu ». Par ailleurs, et c'est un fait supplémentaire d'asymétrie, on ne connaît pas à « Lu » d'autre tandem agonistique que celui qui le relie à « Zhu ». Faudrait-il donc supposer d'autres logiques que la simple dictée des faits dans ce type d'attelage ?

Certaines homologues peuvent servir ici de révélateurs. Par exemple, en regardant du côté des lignages bouddhiques se réclamant à la même époque d'un ancêtre fondateur commun, on découvrira des cas de désignations reposant sur le couplage du « nom d'un maître et d'un disciple perçus comme fondateurs »²⁹ : en dépit de la discordance des temps signalée plus haut, cette structure semble très proche de celle qui informe les couples « Cheng Zhu » et « Lu Wang ». On a pu montrer par ailleurs que la constitution de traditions antagonistes en référence à des lignages conçus comme des « tendances monolithiques » est caractéristique du bouddhisme Chan, alors puissamment ancré dans ce qu'il faut bien appeler la société du temps³⁰. Faut-il alors supposer un langage commun aux généalogies lettrées et à celles des bouddhistes ? Mais ce serait faire peu de cas de l'avis probable de nos lettrés sur pareille question : souvent très hostiles, du moins dans certains domaines, à l'influence des moines bouddhistes, ils auraient probablement jugé incongru un tel rapprochement.

La familiarité avec les *realia* du monde chinois est une grâce, mais qui a sa part d'ombre : si elle donne un accès précieux et irremplaçable (car difficilement accessible en extension à l'observateur extérieur) à une quantité océanique de faits qu'il pourrait être intéressant non seulement de connaître, mais de ressentir en tant que praticien des « études chinoises », elle est aussi une grande pourvoyeuse de lieux communs non questionnés. En l'occurrence, ce que l'on ne *voit plus* dans ces assortiments de grands noms (qui passent pourtant pour autant de points d'entrée traditionnels pour l'étude de la pluralité intellectuelle chinoise), c'est ce qu'ils doivent au fonctionnement d'une *pensée classificatoire*. Toute une cristallisation de savoirs semble se trouver

²⁸ Sur les rapports de ces deux hommes, voir Bol 1993.

²⁹ Voir Schlütter (2008, 21), qui remarque que les traditions bouddhistes « Caodong 曹洞 » et « Guiyang 滄仰 » sont désignées respectivement à partir des binômes onomastiques de leurs supposés fondateurs : d'une part Dongshan Liangjie 洞山良价 (807-869) et Caoshan Benji 曹山本寂 (840-901), d'autre part Guishan Lingyou 滄山靈祐 (771-853) et Yangshan Huiji 仰山慧寂 (807-883).

³⁰ Voir Faure 1986, 123.

impliquée dans ces arbres généalogiques plus ou moins contrastifs : savoirs d'identification, de hiérarchisation, de classement, de conservation. De ces savoirs, on peut en première approximation dire deux choses. Historiquement, ils sont à l'œuvre dans la réception du cas « Zhu Lu », mais tout autant du vivant de Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans mille et une activités spécifiques. Formellement, ils ont ceci de différent d'avec les classifications de la « pensée sauvage » qu'ils semblent immédiatement en prise avec une *raison graphique*³¹. À cet égard, cette pensée classificatoire paraît largement tributaire de savoirs spécifiquement *lettrés*, et ses domaines d'application ont partie liée avec une discipline d'État, l'historiographie, dont les doxographies lettrées constituent l'une des actualisations possibles³². Or on y reviendra : les savoirs lettrés et l'historiographie que ceux-ci produisent ont d'autant plus d'emprise sur nos analyses que ces dernières en sont très largement tributaires en raison des matériaux sur lesquelles elles se fondent. Voilà qui requiert notre prudence.

Aussi commencerons-nous par conserver à ce « Zhu Lu » son statut d'énigme. Le but sera de reconstituer, au terme d'un parcours méticuleux et sur des échelles variables, ce qui pouvait aller de soi pour les contemporains, mais beaucoup moins pour nous : l'*évidence des règles* qui orientaient leurs actions comme leurs propos.

On partira de ce qui aurait de grandes chances de n'être qu'un truisme, s'il n'était trop souvent occulté par la notoriété de l'épisode : l'expression « Zhu Lu » n'a de sens ni pour « Zhu » ni pour « Lu ». « Zhu Lu », c'est en réalité, pour un observateur ultérieur, la manière la plus économique de saisir ce qu'il reconnaît rétrospectivement comme un événement notable. La formule n'est ainsi qu'un maillon parmi d'autres dans la vaste chaîne doxographique auquel travaillèrent – pour des motifs et des raisons peut-être fort différents de ceux qui présidèrent à la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – des générations de disciples et de commentateurs. Il faut donc toujours avoir à l'esprit que pour les acteurs de cette relation, mais aussi pour leur entourage, le surplomb analytique que nous cherchons à avoir sur les deux corpus afférents était loin d'être acquis³³. Ce n'est pas tout. « Zhu Lu », ainsi scandé, c'est aussi un rythme et un ordre. Laissons de

³¹ Nous renvoyons à l'ouvrage de Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (traduit en français *La Raison graphique*), sur ce que l'auteur appelle les « facteurs intéressant la connaissance » et qui, dans le cas de la Chine par exemple, se traduit notamment par une « manipulation graphique des concepts » (Goody [1977] 1979, 55, 133). Chez Goody, le centrage sur les conditions et les procédures matérielles d'inscription de la pensée permet un dialogue critique avec l'analyse durkheimienne des classifications et ses prolongements chez Lévi-Strauss (voir en particulier Durkheim & Mauss 1969, que Goody rapproche du travail de Marcel Granet sur le lien des « représentations typiquement chinoises du temps et de l'espace [...] à l'organisation "féodale" » : Goody [1977] 1979, 66 ; pour le dialogue avec Lévi-Strauss, *ibid.*, 39-46). En inscrivant le présent travail davantage du côté de la tradition sociologique française, nous essaierons de montrer que la question de la matérialité (les « supports de savoir ») ne peut être abordée sans un long détour à travers ce que nous appelons l'ordre du sens.

³² Sur la notion de « savoirs lettrés », dont la pertinence descriptive doit beaucoup aux travaux impulsés par Christian Jacob, nous renvoyons aux premières pages du prologue.

³³ Dans ses *Écrits sur l'histoire*, Fernand Braudel mettait en garde contre le « privilège immense » que constitue la distance historique aux objets étudiés, lequel pouvait entraîner une « simplification évidente et dangereuse » (voir Leduc 2010, 713). Ce n'est pas accabler certaines introductions tout à fait utiles à la « philosophie » de la période que de pointer parfois chez elles ce genre de simplifications rétrospectives ; ainsi de cette présentation de la première rencontre de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, organisée en 1175 au temple du Lac des Oies, et qui a pu être décrite comme « un épisode décisif

côté la belle consonance des patronymes, dont l'absence dans des confrontations à première vue équivalentes (comme celle de « Wang » et « Sima », pour reprendre cet exemple, mais il en est bien d'autres) n'est peut-être après tout que le fruit des hasards onomastiques. En revanche, c'est bien une *hiérarchie* qu'installe le titre de cette confrontation, et qui se constate dans l'hypothèse d'une inversion de l'opposition : de son renversement en « Lu Zhu », lequel produirait peu ou prou une autre relation. Ce point ne renvoie pas seulement au fait que Zhu Xi, de datation sûre, est l'aîné de Lu Jiuyuan : cet aspect chronologique compte, mais il présente sans doute un caractère trivial³⁴. Plus profondément, l'appariement des termes, indissociable de leur successivité, présuppose selon nous l'existence d'un *tout* dont ils dépendent l'un et l'autre, mais à des titres différents. Ce que suggère le binôme, et que saisira difficilement une lecture façonnée par notre idéologie égalitaire, c'est que, pour reprendre les termes de Louis Dumont, la relation dont il est question n'est pas « distinctive » (c'est-à-dire pas symétrique et purement oppositionnelle), mais « hiérarchique » ou « asymétrique » : à la façon d'une paire de mains, dont l'articulation n'est concevable que dans une relation à un tout – le corps dans son intégralité – que chacune des mains exprime différemment³⁵. Mais alors, à quoi correspond ce *tout* dans les linéaments duquel semble se dessiner le couple formé par « Zhu » et « Lu » ? Et si ce « tout » a quelque consistance autre que rétrospective, quel mode de présence pouvait-il avoir pour les individus historiques que furent Zhu Xi et Lu Jiuyuan ?

Philosophes, confucéens, lettrés : vers le point de vue indigène

Dumont nous met cependant en garde : ce « tout » qui s'esquisse n'est sans doute pas la chose la plus facile à saisir. Marcel Mauss lui-même, dont l'indianiste était le disciple, n'a selon ce dernier « jamais [répondu] catégoriquement à la question : qu'est-ce qui caractérise un tout ? » (Dumont [1983] 1991, 206). De cette difficulté, une façon apparemment commode de se sortir pourrait consister à délimiter des domaines, en espérant que leur juxtaposition puisse à terme aboutir à une vision d'ensemble. Comme nous avons affaire à deux individus, on sera alors enclin à exemplifier ce domaine à partir d'eux : soit positivement, par leurs points communs, soit négativement, par ce qui les différencie d'autres – étant entendu que nous pouvons nous-mêmes,

et démarqueur [*defining and demarcating*] dans l'histoire du *daoxue* [...] qui allait déterminer [*destined to determine*] son cours futur à un degré substantiel » (Don Wyatt, dans Yao 2033, 394). Prendre un tel résumé pour argent comptant exposerait à des malentendus : Lu Jiuyuan ne s'est jamais expressément reconnu comme membre du « *dao xue* 道學 » (ces termes sont examinés plus bas), et l'on peut donc trouver égarant de supposer qu'une « histoire » de ce « groupe » ait pu commencer de se raconter ou de se vivre dès 1175 – d'autant que la démarcation préexistait à la rencontre ; par ailleurs, à supposer que l'« épisode » ait eu une influence substantielle, il faudrait dire à quel niveau, avant de dire à quel degré. La différence que nous établissons ci-dessous entre les notions de « relation » et de « rapport » permet peut-être de clarifier le tableau.

³⁴ L'enquête mériterait d'être menée quant à la valeur hiérarchique du critère d'âge dans les listes de noms de lettrés. Pour quelques points de comparaisons, voir les considérations sur les frères Cheng 程, Cheng Hao 顥 (1032-1085) et Cheng Yi 頤 (1033-1107), ainsi que sur Chen Yang 陳暘 (ca. 1055-ca. 1122) et son frère aîné 陳祥道 (1053-1093) dans Kojima 2006, 212-213.

³⁵ Dumont [1983] 1991, 244-249 ; [1966] 2008, 400-401. Nous revenons plus bas sur ces points importants.

par une démarche non nécessairement inconsciente, nous projeter dans ces « points communs », ou au contraire dans ces « autres » dont ces individus se différencient. Car comme dit également Dumont, « nous partons de nous quoi qu'il arrive » (Dumont [1964] 1975, 10).

Si l'on optait pour cette voie agrégative, au moins deux entrées s'offriraient à nous : la « philosophie » et le « confucianisme ». Nous aurions là ce que Jean-Claude Passeron appelle des « abstractions incomplètes », quoique inégalement incomplètes à la vérité (Passeron 2006, 130). En effet, de ces deux termes, « philosophie » paraît le moins « indexé » sur une « série de cas singuliers » : il est en cela plus proche d'un nom commun que d'un nom propre. À l'inverse, « confucianisme » semble cantonné à une formation sociohistorique certes immense, mais moins facilement transposable³⁶. Or, disons pourquoi cette double voie ne sera pas la nôtre.

Pour ce qui est de la philosophie, nous serons brefs, la question ayant fait l'objet d'utiles mises au point depuis une quinzaine d'années. Certes, il restera toujours légitime de considérer les individus Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ainsi que leur lien réciproque, à travers le prisme d'un « type d'homme » aux incarnations historiques multiples (de Libera [1991] 1996, 350-351). Les façons de définir ce type d'homme ne sont pas même en cause. On peut tout à fait, par exemple, considérer avec Bryan Norden que les « philosophes » sont ceux-là qui, en tout lieu et à toute époque, sont « spécialisés dans des terminologies et sont concernés par des problèmes spécialisés » [*Philosophers use specialized terminologies and are concerned with specialized issues*] (van Norden 2007, 2), ou, comme Paul Valéry, que « [p]resque toute la philosophie consiste dans la recherche du sens *absolu* isolé des mots » (cité dans Billeter 2006b, 55), ou encore, à la façon de Michel Foucault, que

les activités « philosophiques » dans des domaines déterminés [...] consistent en général à diagnostiquer le présent d'une culture[, et que telle est] la véritable fonction que peuvent avoir [...] les individus que nous appelons philosophes (2001, 648 [vol. 2]).

En dépit de leurs grandes disparités, ces définitions paraissent toutes assumer qu'un certain *plan de discours*, sans doute caractérisé par une forme de recul où réside sa « spécialisation », se laisse déceler dans les situations historiques et culturelles les plus diverses. S'agissant de la Chine, cette assomption a du reste effectivement joué un rôle historique, aussi bien en interne qu'en externe. Comme le montre Joël Thoraval, les « intellectuels » chinois du XX^e siècle (à la remorque de leurs homologues japonais du XIX^e siècle) se sont livrés à une appropriation active de la pratique et des concepts philosophiques occidentaux, utilisant ces derniers pour « repenser et réorganiser leur héritage culturel » (Thoraval 2002, 64). Mais la réciproque, quoique plus tardive et nettement moins massive, n'en est pas moins vraie : elle consiste dans l'idée fort légitime que l'on puisse « apprendre

³⁶ Il va de soi que l'opposition formulée ici n'a rien de tranché. Jean-Claude Passeron parle d'ailleurs aussi, au sujet de la conceptualisation en sciences sociales, de « semi-noms propres », qui ne sont « ni noms communs pleins (susceptibles d'une "description définie") ni noms propres simples (identificateurs d'une *deixis* unique) » (Passeron 2006, 132).

quelque chose de nous-mêmes » par la lecture des textes « philosophiques » chinois, fussent-ils requalifiés en tant que « pensée » – une démarche par définition multiforme par ses enjeux et ses ambitions (van Norden 2007, 6)³⁷.

Dans cette dernière démarche, on verra certes une expression de cette « politique de reconnaissance » prônée notamment par Charles Taylor, dans laquelle la neutralité propre aux sciences sociales ne peut que se reconnaître³⁸. Néanmoins, quand bien même il existerait des « questions cruciales » auxquelles la « philosophie chinoise » nous apporterait des réponses (par exemple sur « la nature du monde et la nature de la politique en particulier »³⁹), il demeurerait un problème insurmontable dans ce type d'approche. Comme Anne Cheng l'a bien montré, croire à une philosophie *sui generis*, indépendante des façons dont elle se vit et se nomme, serait la porte ouverte aux projections les moins maîtrisées sur l'objet envisagé⁴⁰. On aurait beau arguer d'une capacité à la décontextualisation des « philosophèmes », comme semble le suggérer Pascal Engel dans son article « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », que celle-ci n'en serait pas moins rattrapée par les schèmes collectifs, nécessairement situés, de la décontextualisation elle-même⁴¹. C'est du moins ce que suggère une remarque de Michael Lackner, lorsqu'il recommande de se détourner de l'approche traditionnelle (remontant aux Jésuites) par les « ressemblances terminologiques », pour s'orienter au contraire vers « l'ordre du discours et des modes d'argumentation, ordre fondamentalement *philologique* » dans le cas de la Chine traditionnelle (Lackner 1996, 73).

Cette dernière remarque nous amène au « confucianisme ». Si nous devons trouver un équivalent de l'« ordre du discours » susmentionné, c'est en effet probablement à travers ce terme que nous serions tenté de le saisir. Pourtant, nous n'aurons que très peu recours à ce terme dans ces pages, et ce quoiqu'on le retrouve dans la plupart des recherches, d'histoire sociale et d'histoire

³⁷ Pour l'ambition, nous ne pouvons que renvoyer au travail de François Jullien, dont l'un des derniers opus notamment pourrait être envisagé à la lumière de la méthode comparative que nous tentons d'appliquer dans le présent travail (voir Jullien 2008). La question du statut « philosophique » de certaines des productions textuelles émanant de la Chine traditionnelle est en réalité une question disputée depuis plusieurs siècles par les philosophes européens (jusqu'à Derrida dont la conférence donnée en 2001 à Shanghai fit grand bruit dans le monde académique chinois, en raison du démenti qu'il apportait aux prétentions philosophiques de la pensée chinoise). En Chine, elle commence à se poser notamment avec des « intellectuels » comme Wang Guowei 王國維 (1887-1927) et Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) (voir Makeham 2010, XXXV-XXXVI).

³⁸ Joël Thoraval note que ce mouvement d'ouverture n'est pas sans retours productifs du point de vue de celui qui l'opère, dans la mesure où reconnaître un cas de « philosophie au sens large » dans la Chine traditionnelle apporte en retour des « ressources nouvelles pour penser à nouveaux frais “le monde que nous avons perdu” depuis le tournant moderne de l'activité philosophique » (Thoraval 2002, 65). Anne Cheng évoque le mouvement inverse en termes de « désir de reconnaissance » (Cheng [1997] 2002, 32).

³⁹ Marchal 2010, 198-199. L'affirmation porte sur la production « philosophique » d'un lettré contemporain de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

⁴⁰ Nous faisons référence à plusieurs travaux où Anne Cheng prend en charge la question de l'historicité de la « philosophie chinoise », aussi bien comme hypothèse que comme revendication (voir Cheng [1997] 2002, 32-42 ; 2005 ; 2007). Pour ce qui est d'une perspective sociologique sur les pratiques philosophiques occidentales, on doit signaler le travail de Jean-Louis Fabiani, notamment *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?* (Fabiani 2010).

⁴¹ Cette position de Pascal Engel est critiquée par Jean-Louis Fabiani dans Fabiani 1997, 22-25 (voir Engel 1995).

intellectuelle, sur l'empire chinois et en particulier sur la dynastie Song, mais aussi dans les travaux d'histoire intellectuelle chinoise au sens large. La sinologie est de part en part traversée par un débat sur le « nom confucéen »⁴².

Il est difficile de situer le moment où le terme de « confucianisme » – qui recouvre une question « trop complexe pour être traitée en passant » (Balazs [1959] 1988, 38) – n'a plus fait consensus dans les études chinoises. Des travaux sur les Han aux recherches contemporanéistes en passant par les études Song et Ming, on use aujourd'hui de ce terme avec une circonspection qui se traduit de diverses façons : souvent par le recours aux guillemets, parfois par des tentatives de redéfinition, plus rarement par la recherche de notions substitutives⁴³. Si la polysémie du terme a été relevée de longue date⁴⁴, cette prudence terminologique apparaît aujourd'hui comme la contrepartie scientifique de l'usage officiel (et beaucoup plus univoque) qui est fait du « confucianisme » en Chine populaire depuis les années 1990⁴⁵. Cependant, on défend ici l'idée que si ce terme (initialement forgé non par les Jésuites comme cela est souvent allégué, mais semble-t-il par les missionnaires protestants du XIX^e siècle⁴⁶) continue malgré les amalgames qu'il génère de s'imposer dans les recherches sur la Chine, c'est en partie *en raison même de ses défauts*. Ce sera d'ailleurs une des hypothèses que nous assumerons : l'ambivalence qui caractérise ce terme, le flou anhistorique qu'entretient son usage aujourd'hui, ne sont pas tant le symptôme d'une impuissance des observateurs à saisir leur objet, que la répercussion externe d'un phénomène endogène qui fait précisément partie des points à analyser⁴⁷.

Le premier trait notable de l'usage conventionnel du terme « confucianisme » tient au caractère remarquablement extensible de sa référence. Si son sens premier désigne aujourd'hui un

⁴² La formule fait écho à l'expression « nom juif » dont use Jean-Claude Milner (2006) dans son travail sur les modalités historiques de l'identification juive. Dans l'ouvrage de Milner, le « nom juif » apparaît moins comme un ethnonyme que comme une sorte de signifiant flottant, dont la ductilité d'emplois en contexte occidental s'apparente aux usages fort divers, tant historiques qu'historiographiques, du prédicat « confucéen » en contexte chinois. Le rapprochement entre identification confucéenne et identification juive a été suggéré au sujet des appropriations du discours philosophique européen par les pensées juive et chinoise à l'époque contemporaine (voir Thoraval 2002, 69-70).

⁴³ Pour les guillemets, voir Nylan 2001 ; Elman 2002 ; Bol 2004a, 317 ; Meyer 2008, 306-312 ; Loewe 2012 (les exemples se comptent par dizaines). Plusieurs auteurs pointent le caractère inadapté du terme « confucéen » pour décrire les phénomènes lettrés à différentes périodes. Pour la période ancienne, voir Nylan 2001, 2-5 et Loewe 2012, qui lui préfèrent pour traduire le « 儒 » antique le terme de « classiciste » ; Van Norden 2007, qui plaide pour le substitut « *ruism* » ; Weingarten 2011, 161 n. 1, qui y voit un raccourci acceptable en dépit d'une extension historique trop vaste. Pour la période prémoderne, voir Wilson 1995 ; Bol 2008, 78-89, 112. Pour la période contemporaine, voir les nombreux travaux de Joël Thoraval et Sébastien Billioud ; Makeham 2008, 4-5 ; Dutournier & Ji 2009, 67-68. Les précautions terminologiques de ces auteurs contrastent fortement avec l'emploi extensif de « confucianisme » dans les travaux sinologiques antérieurs.

⁴⁴ Voir par exemple, à l'époque de la campagne contre Lin Biao, Sprenkel 1975, 89-90.

⁴⁵ Voir à ce sujet Billioud 2007.

⁴⁶ C'est ce qu'à la suite de Nicolas Standaert rappelle Michael Loewe dans un récent article (2012, 2-3 ; voir aussi Meynard 2011, 176 [n. 4]). Le terme occidental est construit à partir de la translittération de Kongfuzi 孔夫子 (appellation respectueuse pour « Kong zi », « Maître Kong ») et du suffixe dénotant un contenu doctrinal.

⁴⁷ Il n'est que de s'interroger sur l'absence d'une telle récurrence des guillemets – laquelle devient, depuis quelques décennies, quasi épidémique s'agissant du... « confucianisme » – quand il est question par exemple du christianisme, pour voir toute l'importance de l'étude des pratiques de nomination : pour l'approche pragmatiste que tâchons de faire nôtre ici, le mode de présentation des groupes est toujours un préalable au repérage des groupes en présence.

courant particulier (ou un « mouvement », ou une « tradition » – autant de notions et distinctions à interroger), il est aussi utilisé pour renvoyer à un état général de la configuration sociopolitique chinoise. Cela vaut aussi bien pour les vues cavalières sur la société sans précision d'époque⁴⁸, que plus spécifiquement pour l'époque des Song (où les historiens parlent d'« État confucéen », de « culture politique confucéenne » ou encore de « règle confucéenne »⁴⁹). Cette double référence n'est pas choquante en soi : après tout, la langue française fait une différence assez nette entre le « christianisme » comme courant religieux et la « chrétienté » comme fait historique et social. Mais elle gagnerait à se décliner en deux termes distincts, au moins pour les emplois adjectivaux de la notion. Nous proposons ainsi, au plan simplement logique, que « confucianiste » soit réservé aux identifications et aux revendications d'héritage conscientes, et que « confucéen » le soit à la description des formations ou des tendances sociohistoriques⁵⁰ – cela dit sans statuer encore sur le contenu effectif de ces termes.

Le terme occidental accuse son imperfection à un autre niveau : la survalorisation de la figure de Confucius, dont l'existence et les écrits ne sont évidemment pas sans liens avec le destin de la Chine traditionnelle, mais sous l'emblème duquel les très hypothétiques équivalents chinois du mot « confucianisme » ne se situent aucunement. Forgé sur le modèle de « christianisme » (baptisé à partir du nom de son « fondateur »), « confucianisme » présuppose que les « confucianistes » ne partagent un « -isme » qu'en vertu du seul Confucius. Sur ce point, suggérons par parenthèse qu'on clarifierait sensiblement l'usage des termes en recourant au substantif désuet de « confucéisme » (et à son dérivé « confucéiste ») pour désigner, par opposition au confucianisme de sa postérité effective ou revendiquée, le cœur de l'expérience et de l'enseignement de « Maître Kong » – expression par laquelle nous désignerons Confucius, par fidélité aux termes employés par Zhu Xi et Lu Jiuyuan (« *Kong zǐ* 孔子 », également appelé « *Kong fuzǐ* 孔夫子 » ou tout simplement « *fuzǐ* 夫子 », que l'on peut rendre par « Grand Maître »)⁵¹. Pour ce qui concerne les Song, il faut cependant noter que la question de la prééminence de la figure de Maître Kong est loin d'être hors de propos. À l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan en effet, Maître Kong se trouve depuis les Tang 唐 (618-907) hissé au rang de « saint primordial » (*xian sheng* 先聖

⁴⁸ « Si la société chinoise était bureaucratique, elle était aussi confucéenne, ce qui veut dire qu'elle était dominée par un système éthique selon lequel il n'existait, ni n'était besoin, de sanctions surnaturelles » (Needham 1991, 218).

⁴⁹ Formules employées par Kracke 1947, 103 ; Chaffee 1985a, 39 ; Kuhn 2009.

⁵⁰ Voir Dutournier & Ji 2009, 67.

⁵¹ Pour ce qui est du terme (assez dysharmonieux) de « confucéiste », qui semblait avoir cours dans quelques travaux des débuts de la sinologie universitaire en France (voir Masson-Oursel 1912), il constituerait un équivalent commode du chinois « *kongzǐzhuyì* 孔子主義 », en usage par exemple chez Liu Lie 2011. Cet ajout terminologique constituerait un binôme comparable à celui que forment les termes « chrétien »/« chrétien » dans le christianisme – mais là encore, sans préjuger de la valeur descriptive de « confucianisme ».

) en tant qu'objet de culte officiel⁵². Alors que l'un et l'autre sont encore dans l'enfance, la dynastie promeut un renforcement du culte de Maître Kong et de ses disciples⁵³. Cela se traduit notamment par le remplacement de l'ancienne « Voie de Zhou et de Kong » (Zhou Kong zhi dao 周孔之道), renvoyant à la figure tutélaire du Duc de Zhou, par une « Voie de Kong et de Meng » (*Kong Meng zhi dao* 孔孟之道), sensiblement différente dans la mesure où c'est désormais « Maître Kong » qui occupe une position inaugurale, aux côtés de ce « Maître Meng » (*Meng zi* 孟子) souvent désigné en Occident sous le nom de « Mencius » (Zhu Hanmin 2000, 42). Ce changement de fond dans la référence « confucéiste » justifie-t-elle alors que l'on parle d'un « néoconfucianisme » ?

L'invention lexicale n'est pas préjudiciable en soi, pour peu que l'on s'efforce de satisfaire au principe de parcimonie : un phénomène, un terme. Or, si l'on admet la terminologie proposée ci-dessus, il n'y a semble-t-il pas lieu de parler d'un phénomène « néoconfucianiste », sinon peut-être au sujet de certains groupes de l'époque post-impériale⁵⁴. En effet, si nous acceptons d'appeler « confucianiste » un individu ou un groupe se réclamant explicitement d'un certain héritage, il paraît superflu en quelque circonstance que ce soit d'apposer à un tel qualificatif le préfixe « néo- » : toute affiliation putative n'est-elle pas marquée par une tension, parfois objet d'une thématization explicite, entre proximité et distance à la source revendiquée⁵⁵ ? En revanche, la question se pose bien de savoir s'il existe des réalités historiques objectivables en termes « néoconfucéens ».

Généralement, les auteurs qui privilégient cette notion le font également avec quelque prudence, ou moyennant un effort de définition minimal. On voit ainsi Daniel Gardner, dans un article consacré aux « idées du néoconfucianisme », faire la précision liminaire : « Dans cet essai, « néoconfucianisme désigne le confucianisme orienté vers des objets métaphysiques [*metaphysically oriented*] qui émerge à l'époque des Song ; il inclut l'école du principe [*li xue*] et l'école de l'esprit [*xin*

⁵² Le transfert officiel sous l'empereur Taizong (en 628) du titre de « Saint primordial » du Duc de Zhou à Maître Kong (et corrélativement du précédent titre de Maître Kong, « Instructeur primordial » [*xian shi* 先師], à son premier disciple Yan Hui) marque la promotion de la figure de Maître Kong au début de la dynastie Tang (voir Bol 1992, 15). McMullen note que ce changement de titre marque la volonté de davantage distinguer les lettrés du clan impérial (1988, 33 ; mentionné par Bol 1992, 362 n. 60).

⁵³ Nous renvoyons notamment à l'épisode, déjà évoqué dans le chapitre précédent, du sacrifice adressé en 1144 à Maître Kong à l'Université impériale (*Tai xue* 泰學) suivit de la diffusion de 73 « eulogies » (*zan* 贊) de la main de l'empereur, qui feront l'objet de nombreuses copies xylographiées réalisées au Directeur de l'éducation et bientôt diffusées dans les écoles des localités, et par lesquelles Gaozong détourne au profit de sa politique de conciliation avec les Jin le patronage tutélaire de Maître Kong (Li & Hartman 2010, 391-393).

⁵⁴ De ce point de vue, l'expression « néoconfucianisme contemporain » peut paraître grevée d'un pointillisme doxographique excessif, même si elle demeure bien entendu intéressante comme symptôme, en tant que construction spécifique de la tradition à l'âge des historiographies occidentalisées. Pour décrire la situation présente dans le monde académique chinois et dans certains secteurs de la société chinoise ou des sociétés de culture chinoise, l'expression « néoconfucianisme » peut objectivement suffire. Par ses choix traductologiques, un travail récent semble plaider dans ce sens (voir Makeham 2008, 5).

⁵⁵ Pour une opinion différente à ce sujet, voir de Bary 1993, 542. Le doute que nous exprimons ici vaut à vrai dire pour toutes les catégorisations en termes de « néo- » de courants sociaux ou intellectuels relevant de mondes anciens (néoplatonisme, néolatinité...). La problématique est différente pour les époques assimilables à la « modernité », où il arrive effectivement que certains courants se reconnaissent dans une appellation « néo- » – mais ils procèdent alors d'une élaboration critique du passé et de ce que Reinhardt Koselleck appelle « *Erwartungsbegriffe* », des « concepts anticipateurs » (Lüsenbrink 2011, 179 ; Koselleck 1990, 315-326).

xue] ». Cette définition a le mérite de la concision et d'une certaine représentativité quant aux « études néoconfucéennes » ; elle ne peut cependant que laisser insatisfait. Passons vite sur le réflexe doxographique consistant, dans le second segment de la phrase, à découper immédiatement en deux parties un objet à peine identifié, qui plus est sans se soucier du statut d'un tel découpage (émique ou étique, contemporain ou rétrospectif, consensuel ou controversial ?). Nous aurons plusieurs occasions de montrer ce que ce genre d'emballage catégorisateur peut créer d'ornières pour la description. Disons simplement ici que si « *xin xue* 心學 » (savoir du cœur), et « *li xue* 理學 » (savoir du sens) constituent dans une certaine mesure des autonymes pour des lettrés comme Zhu Xi et Lu Jiuyuan, c'est ultérieurement qu'ils se figent comme identifiants d'« écoles » constituées. En effet, tous les guillemets du monde ne diront jamais le sens que les pratiques de nomination ont pour les acteurs à décrire : ils ne font tout au plus qu'exprimer le sens que nous, « modernes », donnons aux groupes et aux institutions.

Il en va de même pour l'entité supposée englober ces deux écoles. Sans revenir sur la particularité métaphysique que l'auteur croit y déceler, on peut s'apesantir ici sur la notion d'« émergence ». La notion est commode, mais peut-être est-elle mobilisée au sujet de trop nombreuses périodes pour ne pas susciter des doutes sur sa validité⁵⁶. Pire, elle ne nous renseigne pas sur le statut que cette apparition nouvelle peut revêtir pour les acteurs de l'époque, dont on peut supposer soit qu'ils ont suscité cet événement, soit qu'ils l'ont constaté. « *First emerged in the Song* » : en indexant le cadre temporel de cette apparition sur la période de la dynastie Song, veut-on signifier que cette dernière est contingente ou déterminante par rapport au phénomène émergent ? Une *contextualisation* véritable sera nécessaire pour qu'une réponse soit possible.

C'est finalement un problème d'*histoire intellectuelle* qui est posé ici. Dans ce domaine de recherche, on se retrouve en effet souvent à s'interroger sur la cohérence des courants d'idée que l'on envisage. Cela ne vaut pas seulement pour les mondes anciens : le problème se pose jusqu'à l'époque contemporaine, au sujet des convergences intellectuelles les plus consciemment revendiquées⁵⁷. Dans le cas du « néoconfucianisme », cette « rubrique à tout faire » [*all-to-convenient rubric*] (Tillman 1992b, 455), le problème se double d'une difficulté supplémentaire, qui nous renvoie aux insuffisances de l'outil « confucianisme » évoquées ci-dessus. Comme ce dernier terme en effet, « néoconfucianisme » peut d'abord sembler applicable à des phénomènes très antérieurs à

⁵⁶ On peut ainsi trouver étonnant que, dans une étude sur le confucianisme des Qing 清 (1644-1912), le « ritualisme » soit présenté comme ce qui « *émergea* comme le cadre commun au sein duquel les lettrés chinois réexaminèrent leur rôle en relation avec l'héritage confucéen, l'État impérial et les gens du commun » (Chow 2006, 223). Bien que des précisions soient apportées sur ce qu'il convient d'entendre ici par ritualisme (à savoir notamment une distance accrue à des formes plus agrégatives de regroupements confucianistes), la notion d'émergence appliquée à cette époque paraît assez incongrue (*ibid.*, 204-222, 227-228) : la phrase ci-dessus pourrait tout à fait s'appliquer à l'époque des Song.

⁵⁷ Voir par exemple, au sujet du courant structuraliste français, cette affirmation de Vincent Descombes (1996, 155) : « [...] philosophiquement, il n'y a pas eu un structuralisme français, mais au moins trois ».

l'histoire prémoderne. Sans aller jusqu'à faire de Maître Kong le premier néoconfucéen (ce qu'autoriserait néanmoins l'affirmation chez lui du primat de la transmission sur l'invention⁵⁸), n'est-on pas autorisé à voir un premier « néoconfucianisme » dans la formalisation sous les Han 漢 (206-220) d'un savoir se réclamant de Maître Kong ? C'est ce que suggère Michael Nylan (1992, 11), qui voit également, sur un plan individuel, un « premier confucianisme » dans la production d'un Yang Xiong 楊雄 (53-18)⁵⁹. Déportée à l'époque des Song, la question du « père fondateur » est tout aussi prégnante : si Zhu Xi est sans doute pour certains chercheurs le seul vrai « néoconfucianiste », d'autres voient dans des figures des Song du Nord les vrais « fondateurs » – tandis que d'autres encore mettent l'accent non pas sur des individus, mais sur des événements ayant précipité un sentiment communautaire⁶⁰. Ces exemples suffisent à montrer qu'ainsi diluée, la notion finit par perdre toute pertinence. Et c'est sans doute pour éviter un tel flou dans la périodisation que Jean François Billeter propose le repérage de trois confucianismes historiques : au « confucianisme cosmologique » des Han succéderait le « confucianisme philosophique » des Song, puis le « confucianisme rituel » de la fin de l'empire (Billeter 2006b, 811). Mais si cette périodisation a l'avantage de suggérer une dialectique de la continuité et de la mutation dans la « tradition » confucéenne, elle n'est d'aucun secours dès lors que l'on se penche sur une période particulière.

En quoi consiste l'insuffisance commune de ces deux termes ? Au fond, ils nous *reflètent trop* pour constituer des outils descriptifs opératoires : « philosophie », comme trajectoire historique et aujourd'hui comme cadre disciplinaire ; « confucianisme », comme projection (entre autres) d'une certaine philosophie de l'histoire. Or ici, la perspective anthropologique peut nous aider – qu'elle soit contemporanéiste ou historienne. L'attention à la *valeur* des termes pour ceux qui les emploient paraît au cœur de cette démarche, au moins pour les courants relevant d'un certain paradigme que l'on peut dire « pragmatiste ». À la source, on peut rappeler la réflexion de Bronislaw Malinowski sur les « impondérables de la vie authentique », soit la coloration affective dont se nimbent les comportements selon qu'ils prennent place dans un cadre public ou privé, routinier ou exceptionnel, d'amitié ou d'adversité, *etc.* L'ethnographe ici se doit d'être sensible à la chair et aux nuances de la vie sociale, tout autant qu'aux régularités structurantes et normatives⁶¹. Dans le même esprit, confronté aux usages du terme « Bambara » sur son terrain en Afrique occidentale, Jean Bazin met en garde contre les fixations substantialistes auxquelles ces usages peuvent conduire dans

⁵⁸ On fait allusion à *Lunyu* 1, 7 (un passage que nous interpréterons).

⁵⁹ Voir Nylan 1995, 1-2.

⁶⁰ Michael Lackner parle ainsi de l'« affaire du Prince de Pu » qui agite la cour des Song au début des années 1160 (nous y revenons dans ces pages) comme de l'« un des faits qui donnèrent naissance au néo-confucianisme » (Lackner 1993, 87 n. 11).

⁶¹ Voir Malinowski [1963] 1989, 75-78.

leur restitution par l'observateur. L'anthropologue propose à rebours de faire « l'inventaire sans exclusive » des emplois de l'ethnonyme, afin de mieux rendre ce qu'il appelle sa « fonction d'identification relative [et] de repérage approximatif dans l'espace social » (Bazin 2009, 94). Mais cette sensibilité pragmatiste n'est pas l'apanage des ethnographes. On la trouve également chez des historiens, y compris d'ailleurs des historiens de la philosophie. Ainsi, c'est la même exigence – pour l'instant disons-la *contextuelle* – dont se réclame une étude plus proprement philosophique, celle de *Penser au Moyen-Âge* d'Alain de Libera. Ce dernier se donne pour but d'« accepter comme partie intégrante du champ de l'enquête ce que les acteurs se représentaient de leur tâche, ce qu'ils attendaient de leur prise de rôle, ce qu'ils imaginaient et disaient d'eux-mêmes, ce qu'ils espéraient de leur propre existence » (de Libera [1991] 1996, 351). Or, si l'on revient à « philosophe » et à « confucianiste », il apparaîtra qu'aucun des deux termes n'est susceptible de se prêter à une telle investigation : ils n'ont tout simplement pas d'équivalent dans le « point de vue indigène »⁶². Ce qui n'est pas le cas de cet autre nom par lequel nous avons commencé : « *shi* 士 » – « lettré », qui peut se traduire aussi par « serviteur » ou « officier » (le verbe « *shi* 仕 », graphiquement apparenté, signifiant « servir », « officier », « assumer un service officiel »).

« Reconnaître les différences » (Dumont) : mentalité et controverse

Si une certaine perspective pragmatiste incite donc à explorer la façon dont les acteurs (individus et groupes) *se présentent* à travers des nominations forcément contextuelles, il reste une question où le surplomb de l'observateur paraît incontournable : dans quelle mesure ces acteurs *représentent-ils* quelque chose qui les dépasse (par exemple : d'autres individus, les groupes dont ils font partie, la « société » dont ils émanent...) ? Nous avons choisi de nous intéresser à Zhu Xi et Lu Jiuyuan. En quoi leur lien nous apprend-il quelque chose de leur temps, ou de leur culture ? En quoi ce lien est-il au contraire seulement un cas particulier ? Remarquons que ce type de question se répercute sur les individualités elles-mêmes. Les deux lettrés que nous envisageons sont-ils avant tout des émanations de ce « fond institutionnel de la pensée chinoise » dont parle Léon Vandermeersch (certes sans viser Zhu et Lu par cette expression), ou sont-ils dignes de la qualification d'« homme[s] extraordinaire[s] » que l'anthropologue Patricia Ebrey semble volontiers attribuer à Zhu Xi ? (Vandermeersch 2005, III ; Ebrey 1991a, 102). S'agissant enfin des rapports

⁶² Nous reprenons l'expression telle qu'elle a été popularisée par les travaux de Clifford Geertz (par exemple dans Geertz [1983] 2012, 79-101) ; mais elle revient au fond à ce que Dumont appelle plus simplement « conscience » ou « idéologie », termes que nous retrouverons dans ces pages.

entre les deux hommes, quels sont leurs points communs et leurs points de différence *objectifs*, en dehors donc du fait qu'ils semblent bien l'un et l'autre s'assimiler subjectivement à des lettrés ?

À ce niveau de réflexion sur la représentativité des cas individuels, on touche forcément à la question de la *mentalité*. On sait que l'École des Annales n'accordait guère de prix à l'agentivité des acteurs, et il est probable que, si un Lucien Febvre avait pu s'intéresser aux productions « intellectuelles » des lettrés chinois, celles-ci lui auraient paru dénuées de tout pouvoir transformateur intrinsèque, à la façon d'« engendrement de concepts issus d'intelligences désincarnées »⁶³. Ainsi, selon cette approche ici à peine esquissée, on sera sans doute enclin à jauger un rapport interindividuel comme celui de Zhu Xi et Lu Jiuyuan à l'aune d'un critère de plus ou moins grande *stabilité*. Pour prendre un exemple d'« événement » (plus massif qu'interindividuel) passé au filtre d'une approche d'histoire des mentalités, Florence Hulak rappelle que « lorsque Georges Duby consacre un livre à une bataille qui ne dura que trois heures, ce n'est pas en raison de l'impact qu'elle aurait eu sur la suite de l'histoire militaire ou politique, mais du sens qu'elle a revêtu pour les hommes de ce temps et des époques ultérieures » (Hulak 2011, 101-102). Sans aller jusqu'à une perspective de « longue durée » dans le cas de Zhu et Lu, on pourra néanmoins se demander si leurs rapports ne manifestent pas des constantes qui les dépassent, à commencer par le degré de *conflictualité* qui caractérise les pratiques lettrées de la Chine impériale.

D'une manière très générale, les lettrés chinois (à tout le moins ces « officiers » qui ne sont pas les militaires, également nommés « *shi* » à l'époque des Song⁶⁴) ont la réputation d'être peu querelleurs. Il s'agit certes d'une idée reçue, mais dont on pourrait penser qu'elle correspond à quelques faits d'envergure transhistorique. L'absence, depuis les choix fondamentaux de l'empire des Han, d'une séparation nette entre le politique et le religieux⁶⁵, l'indifférence fondamentale du pouvoir impérial aux enjeux idéologiques⁶⁶, la centralité d'un « savoir mandarinal » fondé sur un ensemble de compétences ou de gestes qualifiants⁶⁷, la ténuité de la réflexion formalisée ou normative sur une efficacité rhétorique pourtant manifeste dans les productions textuelles lettrées⁶⁸ – tous ces traits apparents semblent constituer autant de causes pouvant expliquer certaines régularités chinoises en matière de conflictualité.

⁶³ Il s'agit d'une citation extraite d'un article figurant dans *Combats pour l'histoire* [1953], cité dans Chartier 2009, 33.

⁶⁴ Les rapports entre lettrés et militaires à l'époque des Song font l'objet de l'enseignement en cours de Christian Lamouroux.

⁶⁵ Voir Vandermeersch 1998, 661-662.

⁶⁶ Voir *id.* 1990, 33.

⁶⁷ Voir Billeter 1979, 84 *sq.*

⁶⁸ Voir Harbsmeier 1999, 115-118.

Aussi a-t-on été parfois enclin, dans la tradition sinologique, à minimiser la portée *théorique* des conflits que les lettrés pouvaient avoir. La position de Granet est ici emblématique. Évoquant les « Cent Doctrines » de l'antiquité, il affirme la chose suivante :

Les polémiques traduisent des conflits de prestige. Elles n'entraînent pas la preuve d'une opposition proprement doctrinale (Granet [1938] 1980, 11-12).

Plus loin dans *La Pensée chinoise*, on trouve des considérations peut-être plus nuancées autour du paradoxe suivant :

L'esprit orthodoxe, qui inspire tout le détail des gloses, oscille entre deux passions : une passion polémique qui incline à prêter une valeur irréductible aux interprétations opposées, une passion de conciliation qui empêche toujours de définir rigoureusement (*ibid.*, 14).

On sait la dette de Granet à Durkheim, dont il suivit l'enseignement ; et l'on sait en retour la dette que Lévi-Strauss reconnut à l'endroit de Granet⁶⁹. Dans les passages ci-dessus, on constate que la perspective du sinologue durkheimien s'attache assez peu à rendre le point de vue indigène ; les manques paradoxaux qui sont pointés décrivent surtout un portrait en creux. N'intéresse ici que la saisie des *ressorts* de ce qui se voit appelé « polémique ». Les interactions conflictuelles entre lettrés sont d'abord vues comme des passes d'arme à double détente, avec une apparence « doctrinale » qui ne trompe personne (en tout cas pas le sociologue) et camoufle tant bien que mal des « conflits de prestige » qui sont censés en être le vecteur profond. Dans le second aperçu, on est surtout frappé par le paradoxe de ces deux « passions » supposées muer les glosateurs. Notons cependant que ce type de surplomb objectivant (peu soucieux par exemple des différences contextuelles entre « glose » et « polémique ») n'est pas que le fait d'un grand pionnier largement antérieur au « tournant pragmatique » des trente dernières années. On le voit aussi à l'œuvre dans des travaux plus récents, formulant des argumentaires détaillés sur le degré d'intensité de la conflictualité « confucéenne ». À propos des *Entretiens* (*Lunyu* 論語) – qui résultent comme on sait de la notation par ses disciples des propos de Maître Kong –, Chad Hansen parle ainsi de « *nondebating Confucians* », tandis que Benjamin Schwartz discerne dans ce même texte, en-deçà de « contradictions explicites difficiles à trouver » [*explicit contradictions hard to find*] un « clivage interprétatif parmi les disciples » [*interpretative split among disciples*] (Hansen 1992, 379 n. 12 ; Schwartz 1985, 61). Si ces dernières études ne relèvent ni de l'histoire des mentalités ni d'une approche de sociologie granétienne, on voit néanmoins qu'elles maintiennent une position de surplomb objectivant par rapport à des situations d'interaction – qu'elles se permettent dès lors d'*expliquer* en fonction des forces qu'elles y supposent agissantes.

⁶⁹ Voir à ce sujet Mathieu 1985.

Le défaut (à nos yeux) de ces approches n'est donc ni spécifiquement sociologique, ni foncièrement historien. Il résulte simplement d'une vision *polémocentrique* du monde social qui n'est, en fait, nullement assumée comme telle par les acteurs envisagés. Comme plus haut pour ces identifiants *a priori* égarants qu'étaient « philosophe » et « confucianiste », nous sommes de nouveau là face à des choix terminologiques. Ainsi, nous nous efforcerons dans ce travail d'écarter l'idée que les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan constituent *a priori* un exemple de « conflit » lettré (que celui-ci soit d'ailleurs, comme chez Granet, de « prestige », ou, à l'exemple d'autres courants plus récents, de « rivalité » ou de « concurrence »). Il nous semble en effet qu'une telle *description* amènerait avec elle non seulement des tendances explicatives, mais plus largement une philosophie sociale, ou pour parler comme Dumont une « idéologie »⁷⁰. De cette idéologie, on voit par exemple une expression chez le sociologue Georg Simmel, à travers l'idée que le conflit « n'est pas un accident dans la vie des sociétés, [mais qu']il est directement une forme de socialisation, ce qui veut dire que la société vit et subsiste parce qu'elle comporte nécessairement des conflits »⁷¹. Or, contre le *biais moderniste* d'une telle conception, Dumont fait valoir la chose suivante :

l'individualisme qui prévaut dans nos sociétés [...] ne tend pas seulement à réserver à l'individu le monopole du sens[, mais] tend, du même mouvement, à voir dans le conflit l'essentiel de la vie sociale et son ciment⁷².

Cette remarque, comme l'ensemble du travail de Dumont, a des implications nombreuses que ce travail s'efforcera de déployer à partir du cas de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ce qu'on peut en retenir ici, c'est que s'abstenir des projections de soi – des anachronismes et ethnocentrismes de toutes sortes – commence, plus fondamentalement encore que par le choix des termes, par un certain rapport à l'objet étudié.

Ce qu'a fondamentalement apporté l'*anthropologie des controverses* à la critique de l'approche par les mentalités a été bien résumé dans l'ouvrage de Geoffrey Lloyd, *Demystifying mentalities*. Face à « l'insistance sur les idées ou les croyances de collectivités » et au primat donné à la « structure des croyances » sur les « croyances individuelles prises isolément », le geste décisif a consisté à requalifier le statut de la différence (Lloyd [1990] 1996, 16). Pour Lloyd comme pour les nombreux tenants de ce courant de recherche qui, né des *science studies* et d'une refonte de l'histoire intellectuelle, a fécondé de nombreuses études, « un grand nombre de différences dans les styles ou les modes de pensée renvoient tout simplement à des différences dans le sujet considéré » (*ibid.*, 17)⁷³. Si l'approche par les mentalités échoue en définitive à prendre en compte le point de vue

⁷⁰ Pour une définition dumontienne de cette notion, on renvoie à la fin de cette introduction.

⁷¹ Il s'agit de la préface (non datée) de Julien Freund qu'on peut lire en ouverture de l'essai *Le Conflit* (Simmel 2003, 8-9).

⁷² Ce passage (tiré d'une allocution de 1987) est rapporté dans Descombes 1999, 85.

⁷³ Pour une introduction synthétique aux problématiques de l'anthropologie des controverses, voir Fabiani 1997 ; 2007a ; Lilti 2007.

indigène, c'est qu'elle se donne *un mauvais concept de la différence* : elle met l'accent sur la différence entre « eux et nous », alors que la différence pertinente pour une description se situe entre « eux et eux », ou plus précisément entre différentes *situations* qui ne se prêtent pas aux mêmes types d'actions⁷⁴. Il convient donc bien moins de dégager les invariants d'une « mentalité » ou d'une « culture » que de décrire la pluralité des cadres d'interactions possibles pour un groupe donné. L'historien Alain Boureau, dont le travail est une des expressions de ce vaste courant d'études, donne l'exemple (étudié par un autre médiéviste) de la prétendue croyance médiévale en la platitude de l'univers, et indique que « dans la culture savante », elle ne renvoie « qu'à une convention de représentation cartographique » (Boureau 1991, 525-526). Dans cet exemple, la compréhension de cette « attitude de croyance » réclame donc de décrire préalablement le cadre spécifique de l'action qu'est, en l'espèce, la « culture savante » au Moyen Âge, ainsi que les *règles* des pratiques cartographiques qui peuvent y prendre place. Tel sera alors, sur ce cas précis, ce que Jean-Louis Fabiani appelle le « *common knowledge* qui constitue l'arrière-plan de toutes les interactions » attachées audit cadre (Fabiani 1997, 14).

Un corrélat de cette importance donnée aux cadres d'interaction est le souci de partir des *catégories explicites*. Comme le montre Lloyd, « il est impératif de s'intéresser aux règles générales, implicites ou explicites, qui gouvernent la discussion, aux attentes des protagonistes concernant les critères d'une exécution correcte [...] dans quelle mesure, et de quelle manière, un point de vue peut être contesté » (Lloyd [1990] 1996, 20-22, 24-25)⁷⁵. Dans une étude sur la première rencontre de Zhu Xi et Lu Jiuyuan en 1175, la sinologue Julia Ching s'approche de cette préoccupation quand, cherchant à nommer l'événement, elle s'avise que le terme « *debate* » n'est peut-être pas le plus approprié pour décrire l'interaction en question⁷⁶. Pour notre part, nous nous en tiendrons au terme de « discussion », qui nous paraît correspondre de manière satisfaisante à la catégorie de « *bian* 辯 » sous l'angle de sa relation à « *bian* 辨 » (distinguer, distinction : ce second terme est graphiquement très proche du premier⁷⁷), dont on va montrer l'importance cruciale dans la pratique controversiale

⁷⁴ Pour un écho à ce point chez un représentant de l'« anthropologie pragmatique » évoquée à la fin de cette introduction, voir Severi 2013, 180 : « Nous ne sommes plus alors dans une dialectique entre ce que *nous* pensons et ce qu'*eux* ils pensent ; nous prenons au contraire le concept de différence comme point de départ pour interroger les matériaux et comprendre les questions qu'*ils* posent, non pas les questions que *nous* posons ».

⁷⁵ Voir également du même auteur, au sujet des pratiques divinatoires en Grèce et en Chine anciennes, Lloyd 1999, 156.

⁷⁶ Voir Ching 1975, 161. Le sens du terme « débat » présenté dans cet article procède surtout d'une analogie avec les discussions académiques ou politiques telles que les conçoit l'auteur : des « présentations formelles et publiques, formulées de manière organisée et systématique, de certains arguments pour ou contre une proposition donnée » (*ibid.*). La chercheuse justifie néanmoins l'emploi du terme « débat » au nom du caractère « semi-formel et semi-public » de la rencontre en question, et de la nature des arguments employés qu'elle qualifie de « *rather scholarly* ».

⁷⁷ La prononciation étant la même (et ce sans doute déjà à l'époque des Song), seule leur clé graphique différencie un caractère de l'autre : la « parole » pour « discussion » (言), le « couteau » pour « distinction » (刀). Précision essentielle : si « discussion » peut toujours valoir pour « distinction » dans le chinois des Song, la réciproque n'est pas vraie ; ce qui signifie que l'extension sémantique de « distinction » est plus grande que celle de « discussion ». Nous verrons que les implications descriptives de ce point sont profondes.

de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Cet intérêt pour les catégories explicites amène l'anthropologue-historien des controverses vers deux types d'objet. Du côté des objets relevant d'une longue durée manifeste, il faut notamment citer les *types d'argumentation*. Dans *Polarity and Analogy*, qui porte sur la Grèce ancienne, Lloyd montre ainsi la prévalence de l'exclusion des contraires dans les pratiques controversiales de l'époque, avant même les formalisations philosophiques du principe de non-contradiction : les « autres formes d'oppositions, même celles qui comportent des termes intermédiaires [sont] ramenées au type de l'opposition exclusive pair/impair, limité/illimité »⁷⁸. Dans le cas de ces lettrés des Song que sont Zhu Xi et Lu Jiuyuan, nous aurons également à mettre en lumière des types d'opposition élémentaires, et nous devons donc le faire en étudiant la façon dont ceux-ci *s'énoncent* – c'est-à-dire, selon une expression de Christian Jacob, « du point de vue des opérations et des acteurs qui les construisent » (Jacob 2011, 15).

Mais à cette dernière remarque, on pressent la *productivité* des énoncés que l'anthropologie des controverses a également mise en avant, notamment dans les études pionnières sur les laboratoires scientifiques où l'on a pu montrer l'« effacement progressif des frontières entre les éléments sociaux et cognitifs dans les protocoles d'explication » (Fabiani 1997, 16). On touche ici à la pointe interactionniste de l'anthropologie des controverses : celle où le *savoir* demeure un verbe plutôt qu'un substantif, et en définitive une action incessamment reconduite et discutée. De là des effets déstabilisateurs dans l'« *hic et nunc* de la confrontation » auxquels il faut tâcher d'être sensible (*id.* 2007, 46). Ainsi, Lloyd affirme à propos de l'émergence du « *logos* » dans la Grèce ancienne que cette « révolution [...] fut moins une révolution dans les mentalités qu'une révolution dans l'autodéfinition d'un style d'enquête » (Lloyd [1990] 1996, 22). De même, dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, nous aurons à voir dans quelles mesures les *divergences* explicites s'adosent sur des *différences* plus ou moins implicites entre styles d'enquête, différences dont la prégnance dans l'interaction paraît bien réelle quoique celles-ci ne soient pas nécessairement nommées.

Cependant, si l'on maintient l'exigence descriptive qui s'est imposée à nous plus haut, il faudra prendre garde ici à une ornière peut-être insoupçonnée. D'une certaine façon, Antoine Lilti nous incite à la prudence quand il fait valoir que l'étude des controverses n'est pas « un objet cohérent, dont on pourrait faire une histoire cumulative », mais qu'elle constitue un levier méthodologique offrant une « entrée possible dans le fonctionnement de l'espace intellectuel » (Lilti 2007, 28). Ce que suggère cette remarque, c'est que les controverses demeurent, sur le plan descriptif, un phénomène nullement négligeable mais tout de même second. Non pas en raison d'un postulat iréniste que l'on viendrait opposer au polémocentrisme de la conception moderne de la société, mais pour la raison *logique* que tout engagement dans une discussion présuppose une idée

⁷⁸ Noté par Jacques Gernet à propos de Lloyd 1987 (Gernet 1989, 325).

préalable de ce *dont il s'agit*. Or, telle est la dimension de la « règle » qu'apercevait (malgré les limites sur lesquelles on a rapidement insisté) cette histoire des mentalités dont on sait, à travers Marc Bloch notamment, l'antériorité durkheimienne. S'efforcer d'explicitier les règles qui orientent les discussions apparaît comme une garantie de *justesse* dans la description, et ce d'abord contre les excès de certaines tendances interprétatives dont la sinologie n'est pas exempte⁷⁹. C'est pourquoi le présent travail fera un usage parcimonieux de la notion de *diversité*. En effet, en s'employant comme de juste à contrebalancer une vision uniformisatrice qui a longtemps prévalu dans les études chinoises, trop de recherches, on peut du moins le penser, tombent dans le défaut inverse de privilégier par principe le pluralisme doctrinal, la vitalité des débats, la profusion exégétique, *etc.* – au risque de tomber dans les travers d'une inflation interprétative que dénonce par exemple Vincent Descombes⁸⁰.

Face à cette « exaltation de l'inexhaustibilité de la vie » (Bourdieu 1987, 32), la description d'une relation peut constituer un levier stratégique. *Testis unus, testis nullus*, comme dit l'adage latin : il y a d'abord un gain heuristique évident à rapprocher deux individualités contemporaines, qui plus est lorsqu'elles eurent à interagir. En l'occurrence, ce gain se manifeste au niveau élémentaire du croisement et de la comparaison des corpus. Mais plus fondamentalement, se donner une *relation* comme objet à décrire nous paraît une voie possible pour maintenir les acquis de l'anthropologie des controverses sans négliger ceux de l'histoire des mentalités. Des deux côtés en effet, il semble qu'un problème se pose dans la façon d'envisager la différence. Si l'histoire des mentalités surestime l'uniformité au détriment de la diversité, ce qui l'amène à se couper d'une compréhension authentique de son objet, l'anthropologie des controverses est menacée par une pente inverse, pluralisante et constructiviste pour le dire vite, mais qui en définitive risque également de ne plus rencontrer qu'elle-même dans le miroir de la profusion tourbillonnante des prises de parole. Ainsi

⁷⁹ Sur l'exigence jamais véritablement satisfaite de « justesse » dans l'analyse de l'action humaine, voir les propositions de Cyril Lemieux sur la « correspondance grammaticale positive » (Lemieux 2009, 44-54). La nécessité analytique d'identifier d'abord *ce dont il s'agit* avant toute spécification d'une pluralité ou d'un changement peut être déduite des remarques de Louis Dumont sur l'étude des transformations historiques : voir Dumont 2008, 351 (ici à propos de la royauté dans l'Inde ancienne). On la trouve aussi à l'œuvre dans les aperçus synchroniques qu'il livre dans *La Civilisation indienne et nous*, ouvrage à la concision remarquable, qui s'ouvre précisément sur une justification méthodologique de la simplification descriptive, autrement dit du primat des « principes » sur les « détails » : tel est, selon l'anthropologue, le prix à payer pour envisager dans un second temps la transposition des détails d'un ordre du sens à un autre (Dumont 1975, 5-6, 13-14).

⁸⁰ On trouvera des exemples de cette tendance dans Schwartz 1973, 27 ; ou dans cette ligne de recherche consistant à se demander « comment différents commentaires conduisent à différentes significations du texte, comment la compréhension d'un texte dépend du commentaire particulier qui l'accompagne » (Gardner 2006, 2-3). Face à ce programme, on est tenté de citer Vincent Descombes : « L'important n'est [...] pas de dire qu'on accorde du sens à ceci ou cela, mais de dire ce sens que l'on accorde, et de le dire dans le langage même que nous parlons. Sinon, le don du sens a un effet nettement inflationniste, comme la multiplication imprudente des signes monétaires. Cette inflation galopante est maintes fois célébrée [...] sous les noms de polysémie bienfaisante, profusion inépuisable des significations, bref, abondance du sens. Le sens est multiple, le sens est le multiple. Mais si le sens est toujours le multiple sens, qu'on donne au moins quelques-uns des sens d'une chose ou deux. Comme dit Platon, il est aisé de sauter tout de suite d'un à beaucoup, cela évite de compter les intermédiaires » (Descombes 1983, 15). Dans ce travail, les *intermédiaires*, ce sera ce que nous appellerons avec Dumont les « niveaux du sens ».

donc, des deux côtés, on partait pour trouver l'autre mais l'on se retrouve avec soi. On ne veut certes pas dire qu'il faudrait se fuir soi-même pour aller comprendre l'autre. Néanmoins, une *juste distance* paraît nécessaire, qui permette à la fois de se reconnaître dans l'autre tout en laissant apparaître ce qu'il est. En somme il s'agit, comme dit Dumont, de faire en sorte « que l'on puisse passer d'une particularité à une autre, [et] que l'on consacre autant d'efforts qu'il faudra à élaborer un langage commun où toutes puissent être décrites. [Or, p]our cela, il faut commencer par reconnaître les différences » (Dumont [1966] 2008, 307).

Pour Dumont, *reconnaître les différences* suppose avant tout la clarté du vocabulaire descriptif, et donc le souci de ne pas ramener la « conscience qu'[une] société a d'elle-même » à un « épiphénomène »⁸¹ – ce qui, au-delà des seules « sociétés », vaut sans doute pour l'étude de n'importe quel groupe humain⁸². La façon dont les groupes se représentent *consciemment*, à eux-mêmes ainsi qu'aux autres groupes, est le socle sur lequel il convient d'asseoir une description, si elle se veut consciente de ses fins et des moyens qu'elle met en œuvre pour les atteindre. Tel est le sens (strictement non marxien) que Dumont donne au terme d'« idéologie » : non pas « la réalité dernière du fait social » qui en livrerait l'explication, mais la « condition d'existence » de ce fait social (et donc la possibilité de variations selon les milieux sociaux, lesquels, en dépit de leur pluralité, s'expriment « dans le même langage »)⁸³. Nous gloserons le terme ainsi : l'idéologie est le *sens que des faits multiples prennent dans un système de valeurs (ou une configuration d'ensemble)*. Ce qui différencie les sciences sociales des sciences naturelles ne tient pas tant à leur objet (il est possible de regarder un fait social comme un fait biologique) qu'à la façon d'envisager cet objet : pris comme un « fait de comportement », un même phénomène social pourra être classé sous la même catégorie qu'un autre ; mais envisagé comme « fait de valeurs », il relèvera d'une classe différente. En effet, en tant que fait proprement social, ce phénomène ne peut être « coup[é] dans l'analyse des autres faits de valeurs, et en particulier [...] des justifications qu'on en donne »⁸⁴. Dès lors, c'est seulement en restituant les différentes modalités de la différence, pour autant que celles-ci *ont un sens pour les acteurs*, que l'on se gardera de toute projection. En matière de différences, une telle projection peut

⁸¹ Dumont [1966] 2008, 307 (voir également 319).

⁸² Nous revenons dans le premier chapitre sur les biais que risquerait d'induire l'emploi extensif du terme de « société » dans la description d'une relation comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

⁸³ Voir diverses conceptualisations de la notion dans Dumont [1966] 2008, 15, 312 ; 1975, 15 ; 1977, 16 ; 1991, 20 (cette dernière faisant apparaître la dimension explicite de l'idéologie ainsi conçue : « J'appelle idéologie un système d'idées et de valeurs qui a cours dans un milieu social donné »). Au sujet de l'usage dumontien du terme, voir Descombes 1999, 71. Notons en particulier que l'anthropologue a une conception englobante mais non totalisante de l'idéologie : « l'idéologie hiérarchique, pas plus que l'égalitaire, ne se réalise parfaitement dans le fait, ou en d'autres termes ne permet la conscience directe de tout ce qu'elle implique » (Dumont [1979] 2008, XXIV).

⁸⁴ Dumont [1966] 2008, 312. Selon l'anthropologue indianiste, c'est la confusion entre « fait de comportement » et « fait de valeurs » qui amène certains chercheurs contemporains à assimiler discrimination raciste et système des castes. Il ne nous revient pas ici de retracer la généalogie épistémologique de ce primat intentionnaliste dans l'approche des faits sociaux, dont l'une des formulations premières se trouve chez Max Weber (voir en particulier les postulats célèbres énoncés dans *Économie et Société*/1 : Weber 1995, 28).

prendre deux formes : négliger une différence importante (confondre ce qui ne doit pas l'être), ou au contraire exagérer une différence secondaire (séparer ce qui n'est pas séparable)⁸⁵. Si de telles déformations descriptives sont possibles, voire fréquentes, c'est que plusieurs idéologies – plusieurs systèmes de valeurs – sont susceptibles d'informer l'objectivité des faits et de leur imprimer un sens.

La pragmatique d'un corpus (comparaison et traduction)

Sur le corpus, nous nous étendrons moins, car il s'agit d'y entrer. À cet égard, l'« entrée dans les textes » que propose le « prologue » ci-dessous a vocation à nous familiariser non seulement avec le corpus lui-même (ou la partie que nous serons en mesure d'étudier), mais avec l'esprit dans lequel nous l'abordons. En effet, le concept de *relation* que nous élaborons dans ce travail incite à envisager le corpus comme une production relationnelle. Dès lors on forcerait à peine les choses en disant que, dans une relation lettrée comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, en matière de corpus *rien n'est vanité*⁸⁶.

Nous disposons heureusement d'un noyau dur, correspondant à la base documentaire minimale de la plupart des études sur la « discussion de Zhu et Lu ». Intuitif et factuellement fiable pour l'essentiel, ce découpage des faits pertinents reprend la tradition doxographique maintenue au fil des siècles notamment par la postérité des deux lettrés, d'où un certain nombre de biais sur lesquels nous reviendrons. On y trouve l'ensemble des écrits échangés entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan : d'abord les écrits liés à leurs deux rencontres, en 1175 au temple du Lac des Oies puis en 1181 à l'Académie de la Grotte du Cerf blanc (Bailudong) où Zhu Xi reçoit Lu Jiuyuan (notamment le trio de poèmes associés à la première rencontre, les quelques récits consacrés à cet épisode, et

⁸⁵ En proposant cette typologie de la description faussée des différences, nous nous appuyons sur des exemples que nous trouvons chez Dumont. Un exemple massif de négligence des différences importantes consiste dans « l'identité d'essence postulée entre classe et caste » : cette mise en équivalence fautive résulte selon Dumont de l'influence de notre idéologie égalitaire, qui fait que « toutes les formes d'inégalité tendent à apparaître comme étant une seule chose du fait de leur commune opposition à la norme [égalitaire] » (Dumont [1966] 2008, 309). Pour un exemple d'exagération des différences secondaires, on peut citer la critique dumontienne de l'opposition de Max Weber entre « groupe de statut » (*Stand* : voir le premier chapitre *infra*) et « caste » : Weber attribue aux castes des cultes et des dieux distincts, or c'est là selon Dumont une « erreur du sens commun occidental qui imagine que ce qui se distingue doit être différent » (*ibid.*, 308). À ce dernier exemple, on voit la nécessité d'affiner notre lexique analytique quant aux *différences dans les modalités des différences* : ce à quoi nous veillerons au fil de ce travail en différenciant autant que possible « différence » de « divergence », mais aussi par exemple d'« opposition » ou de « distinction », ou encore de « démarcation ».

⁸⁶ L'exigence que nous formulons ici, loin de conduire à une fuite en avant omnivore, nous paraît justifiée par le souci de décrire le plus fidèlement possible – fût-ce de façon partielle – des matériaux divers qu'un questionnement à l'origine plus restreint (centré sur certains de ces matériaux seulement) a progressivement désigné à notre attention. Pareillement, Louis Dumont récusait toute démesure dans sa démarche analytique lorsqu'il donnait le primat méthodologique aux « configurations globales d'idées et de valeurs » sur la description des « détails » propres à tel ou tel cas : « L'ambition demeure en fin de compte descriptive, asservie au donné ». Là est la modestie d'une telle démarche et au fond, nous l'espérons, son apport différentiel par rapport à d'autres démarches qui pourront être plus informées, mais peut-être moins attentives à la valeur des faits décrits : « Notre discours demeure peut-être le plus souvent incomplet, mais il porte sur un objet global *donné*. C'est l'inverse d'un discours qui se voudrait complet et porterait sur des objets arbitrairement *posés* [...] » (Dumont [1983] 1991, 25).

l'allocution prononcée à l'Académie à la demande de Zhu Xi par Lu Jiuyuan), puis les lettres – pour quatre d'entre elles d'une longueur remarquable – de leur correspondance respective que l'on identifie généralement à leur « controverse ». S'y ajoutent les échanges épistolaires et les écrits rattachés aux rencontres de Zhu Xi et des frères de Lu Jiuyuan, Lu Jiushao et Lu Jiuling. Cette première base du corpus a pour l'essentiel fait l'objet d'une co-édition publiée en 2012, laquelle comprend la traduction intégrale de la dernière phase de la correspondance de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ainsi qu'une traduction partielle des textes annexes : nous y puisons abondamment dans ces pages⁸⁷. Cependant, la partie introductive de cet ouvrage fait également état de propos plus ou moins épars, formulés à l'écrit dans des courriers à des tiers, ou notés par des disciples à la suite de conversations. Il s'agit des réflexions, développées ou allusives, positives ou critiques, de l'un des deux lettrés au sujet de l'autre. Aussi notre corpus est-il au minimum double : d'un côté, un corps de discussion contenant la part explicite de l'échange ; de l'autre, une nébuleuse de propos suggérant des prodromes, des à-côtés et des prolongements – autrement dit un aperçu de ce que l'échange lui-même n'a pas directement explicité. Si l'ensemble de ces textes a été étudié et bien souvent traduit en amont de ce travail, ce dernier n'en fait état que d'une partie ; d'où ce qui pourra apparaître comme des lacunes. Il nous a cependant semblé, à l'exemple de Dumont, que le « processus de progrès dans la formulation est peut-être davantage que la simple accumulation de données, ce par quoi nous avançons » (Dumont [1983] 1991, 213)⁸⁸.

Nous laissons de côté (à l'exception de quelques ouvertures) le corpus doxographique : la succession de commentaires plus ou moins partiels ou objectivants qui formuleront *a posteriori* des narrations, opinions ou jugements sur la « discussion ». Mais si l'on ne peut faire l'économie d'une approche extensive du corpus, c'est pour une raison fondamentale : sa constitution progressive est le fruit d'actes successifs effectués par les lettrés eux-mêmes, dont les raisons et les répercussions *sont* précisément une part significative de leur relation. Décrire cette intentionnalité des gestes éditoriaux réclame d'éviter les approches nivelantes, et de remettre du relief et de l'événement là où il semblait de prime abord n'y avoir que de la *tradition* sans cesse rejouée⁸⁹.

⁸⁷ Darrobers & Dutournier 2012. Que Roger Darrobers soit ici une nouvelle fois remercié pour sa collaboration – plus que précieuse, irremplaçable – en vue de la traduction, de l'annotation et de la présentation d'un ouvrage qui a constitué un moment déterminant de ce travail doctoral. Je renouvelle également mes remerciements à Anne Cheng qui a été à l'origine de cette collaboration. Signalons que cette édition comprend deux fragments de lettres de Lu Jiushao à Zhu Xi (de l'été 1185 et de l'été 1186) dont la totalité n'est pas reprise dans les citations ultérieures de Lu Jiushao par son frère. Certains chercheurs croyaient avoir tout perdu de ces lettres, qui initient en quelque sorte la « Controverse » (voir Huang 1999, 169) ; or elles figurent dans *Zhou Lianxi ji*, 32.

⁸⁸ On trouve un écho à cette formule chez Alain Boureau : « on peut distinguer deux types d'historiens : l'«archéologue» qui découvre de nouvelles sources sur le passé et le «narrateur» qui combine autrement les sources disponibles » (Boureau 1990, 16).

⁸⁹ Voir Ebrey 1991, 8 : « quand ils écrivaient un livre, [les lettrés] ne faisaient pas qu'exprimer des idées ; ils effectuaient un acte qui avaient des implications sociales et politiques ».

Si nous parlons de *pragmatique du corpus*, c'est donc d'abord en raison du mode de constitution de ce dernier. Mais la perspective que l'on adoptera sur le corpus relève également d'une perspective pragmatiste : cette homologie sera justifiée chemin faisant. Ici, nous voudrions simplement mentionner deux sources d'inspiration de ce traitement des textes.

La première source est celle des travaux se réclamant de la « nouvelle érudition » ou de l'« *analytical bibliography* » d'un McKenzie. Ces études soulignent le fait que la production du sens par l'écriture n'est pas réductible aux seuls aspects linguistiques ; elle s'inscrit dans une textualité au sens large, qui peut être le fait de l'auteur comme de l'éditeur et englobe aussi bien le format du support matériel, la disposition du texte sur la page, que les questions typographiques et visuelles. Pour Roger Chartier, qui a contribué à la diffusion de ce courant historiographique en France, il y a là autant de « dispositifs formels » visant à « contraindre la réception, à contrôler l'interprétation, à qualifier le texte » (Chartier 1991b, 6). Dans cette perspective, la constitution des sources ne repose plus, de fait, sur la seule décision de l'historien : elle est l'héritière d'un formatage préalable, dont le processus en tant que tel peut, tout autant que les supputations sur un inaccessible « *Urtext* », apporter un éclairage sur les phénomènes étudiés⁹⁰.

La seconde source a trait à un courant anthropologique qui se désigne justement comme « anthropologie pragmatique ». La valeur complémentaire de ces travaux par rapport à ceux de la « nouvelle érudition » nous paraît devoir être soulignée. L'intérêt de cette seconde perspective sur le corpus est de montrer qu'au-delà de leur transmission textuelle (qui parfois peut être erratique jusqu'à l'édition moderne), les énoncés que nous lisons dans les éditions modernes ont d'abord fait l'objet d'une mise en forme *intentionnelle*, et ce en vertu d'une situation d'interaction et d'un cadre d'énonciation déterminés. Si l'on retrouve là un point établi par l'anthropologie des controverses, un aspect nouveau aura des conséquences importantes pour ce travail. En effet, dans la formulation qu'en donnent ses promoteurs, l'anthropologie pragmatique invite à une redéfinition assez radicale de la notion de « contexte », qui peut avoir des retombées cruciales sur notre façon de traiter les sources et d'articuler action et contexte. Voici la proposition par laquelle Carlo Severi et Julien Bonhomme ouvrent un recueil d'études sur les « paroles en actes » :

L'acte verbal n'est pas seulement pris dans une interaction sociale, il peut en être la source, l'instrument ou l'enjeu (Severi & Bonhomme 2009, 9).

Les implications de cette proposition théorique sont considérables, et pas seulement pour la discipline linguistique et l'anthropologie contemporanéiste – du croisement desquelles la formule

⁹⁰ Voir Chartier 2009, 14-15 ; Offenstadt 2011, 76-78. C'est dans cette perspective que la question de la manipulation et de la falsification des écrits (qui ne pourra être suffisamment abordée) prend toute son importance (voir à ce sujet Lamouroux & Carré 2010).

est issue pour l'essentiel⁹¹. Dès lors qu'on en prend la mesure, il se peut que notre rapport historien aux « discours [et à] l'exercice des savoirs traditionnels » s'en trouve assez profondément modifié. Le programme qui se dessine consiste en effet à dire que si la tâche du déchiffrement des sources reste évidemment un préalable incontournable, c'est au niveau des cadres d'interaction verbale et des modalités de perpétuation de la tradition qu'il faut faire porter l'analyse (Severi 2009, 12-13). Exemple d'application de telles prémisses : une anthropologie du rituel ne pourra se contenter de décrire le déroulement d'une séquence rituelle, et notamment les interactions typiques ou effectives des individus qui s'y trouvent engagés ; elle devra expliciter au préalable la *configuration relationnelle* propre à la pratique rituelle elle-même dans un groupe ou une formation sociale donnés – les cadres d'intelligibilité qui désignent cette pratique comme un système d'actions identifiable, doté d'une autonomie relative par rapport aux autres formes possibles de socialité (à commencer par la socialité ordinaire)⁹². En donnant dans ce travail le primat à la *description de la relation* de Zhu Xi et Lu Jiuyuan sur la chronique de leurs rapports, nous cherchons à transposer dans l'ordre du récit historien ce qui nous apparaît comme la leçon de cette perspective relationnelle.

Dans cette introduction, on s'est attaché à situer, de manière assez large mais aussi précise que possible, la position du présent travail dans les sciences sociales. De ce premier survol ressort nettement le paradigme *pragmatiste*. Or, si plusieurs définitions peuvent en être données, nous verrons que notre objet a des raisons endogènes de nous en suggérer l'usage. Des définitions existantes, nous retiendrons pour l'heure deux lignes de force, à nos yeux indissociables : le souci de ramener tout énoncé à une situation d'énonciation (cadres d'interaction, formes d'expression, supports de communication...) ; la nécessité d'envisager cette « situation » elle-même selon un cadre d'intelligibilité général (d'où le refus d'un « contexte » clé en main)⁹³.

Comparative, notre démarche le sera à plus d'un titre. D'abord, comme on l'a vu ici, parce qu'il s'agit de décrire des individus qui sont en relation et qui dès lors se comparent, aussi bien entre

⁹¹ Ce sont les différences de conception du « contexte » en linguistique pragmatique d'une part et en anthropologie d'autre part qui ont, d'après ces auteurs, amené à reconsidérer la « définition du concept de "contexte" ». En réalité, Carlo Severi travaille tout autant sur des terrains contemporains (notamment amérindiens) que sur les mondes anciens (par exemple sur la question de l'attribution d'actes verbaux aux statues funéraires dans la Grèce archaïque ; voir Severi 2009). Mais l'extension de ce type d'approche à des cas relevant de la « Chine traditionnelle » ne semble pas encore avoir été tentée.

⁹² Pour une synthèse commode des acquis de ce courant, voir Houseman 2012, 181-196. Au sujet du rituel, on y lit par exemple que « la qualité de totalité structurée distincte qu'on peut attribuer au rituel dérive moins d'une séquence préétablie de comportements [...] que d'une configuration relationnelle dont ces comportements font partie » : « La forme relationnelle sous-jacente à l'ensemble d'un événement rituel donné rend cet événement immédiatement reconnaissable [...] elle fonctionne par-delà les inévitables variations personnelles et historiques dans l'accomplissement du rituel » (*ibid.*, 187).

⁹³ Dans sa définition du pragmatisme en sociologie, Mohamed Nachi associe un premier principe de continuité (entre acteur et observateur, entre rationnel et irrationnel) à un second principe de pluralité (avec des ordres de réalité distincts quoique reliés entre eux). Cyril Lemieux propose quant à lui quatre principes définitoires, mais dont les deux premiers (les plus importants selon lui) paraissent recouper ceux de Nachi : il s'agit de l'immanentisme et du pluralisme, le second principe renvoyant à la « pluralité grammaticale de toute société humaine » (voir Lemieux 2009, 226-228, 90).

eux que par rapport à d'autres⁹⁴. Ensuite, parce qu'en plusieurs points de la description nous ferons usages de *comparaisons heuristiques*, sans limitation *a priori* du domaine des analogies possibles, afin de faire ressortir les particularités de tel ou tel aspect de notre objet. Mais plus fondamentalement, le comparatisme que nous nous efforcerons de pratiquer est d'inspiration dumontienne : il s'agira de tenter une *comparaison radicale* à partir de notre objet d'étude. Aussi circonscrit qu'il puisse être par son ancrage dans des individualités historiques, le cas d'une relation lettrée comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan nous semble en effet autoriser, tant par ses présupposés que par ses implications, une comparaison qui ne soit pas simplement heuristique (c'est-à-dire au fond pas seulement surplombante) mais inclusive du regard comparateur. Comme le dit Dumont, « il y a deux manières de considérer une connaissance quelconque, une manière superficielle qui laisse hors de cause le sujet connaissant, et une manière approfondie qui l'inclut » (Dumont [1983] 1991, 16). Au risque d'une certaine insistance descriptive, nous ferons donc le choix de la manière approfondie⁹⁵.

Nous verrons que la sinologie trouvera dans ce geste une justification nouvelle, en plus de celle que nous lui connaissons déjà. Il nous reste en effet à ajouter un mot sur ce qui fait pour nous la ressource irremplaçable des études chinoises : la traduction. Dans la description que nous proposons de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la traduction en français – dans une langue morphologiquement complexe, à flexion temporelle, à articles, *etc.* – des écrits des deux hommes (et de quelques autres) est conçue comme une véritable procédure d'enquête. Loin de se réduire à une série d'obstacles à surmonter en vue du produit fini, les difficultés rencontrées dans ce domaine seront mobilisées en vue de l'affinement de la description⁹⁶. En effet, si une partie seulement des traductions réalisées en vue de ce travail ont pu y être insérées, les problèmes auxquels certaines ont donné lieu nous ont fourni des supports de réflexion précieux : non seulement pour s'aguerrir dans un métier, mais pour améliorer la compréhension du sens de la relation que nous envisageons.

Schématiquement, le plan peut se décrire comme faisant se succéder une phase inductive et une phase déductive : il s'agit d'abord de remonter jusqu'aux conditions de possibilité du sens, d'en dégager le système ou la vision d'ensemble, puis de redescendre à travers le déploiement d'un certain nombre d'implications. Thématiquement, après avoir suivi dans le prologue l'un des nombreux fils possibles de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le premier chapitre propose une

⁹⁴ On trouvera une synthèse sur la question de la comparaison en sciences sociales dans Remaud, Schaub & Thireau 2012, 15-20.

⁹⁵ Le sens de la comparaison radicale se définit moins qu'il ne s'éprouve dans une analyse donnée. On peut néanmoins citer l'une des définitions qu'en donne *Homo hierarchicus* : à partir de ce que « nous » sommes et de ce qu'« ils » sont, « formuler la comparaison non pas sous forme d'une opposition entre A et B mais sous la forme d'une *différence dans la distribution et l'accentuation des parties de (A + B)* » (Dumont [1966] 2008, 236 ; cité dans Descombes 1999, 74).

⁹⁶ Sur la question de la traduction, voir Boureau 2011, 27. Au fond, la démarche du traducteur, quand elle est conséquente – et quoi qu'il en soit par ailleurs de ses éventuels faux pas (ce travail n'en est bien sûr pas exempt) –, s'apparente d'assez près à celle de l'ethnographe : « Comprendre la forme et la contrainte des vies intérieures des indigènes [...] ressemble plus à saisir un proverbe, discerner une allusion, comprendre une plaisanterie – ou, comme je l'ai suggéré, lire un poème – que cela ne ressemble à atteindre une communion. » (Geertz [1983] 2012, 101)

description de leur « monde historique », où l'on tente de transformer les difficultés de la notion de contexte en atouts pour la description. Cette « contextualisation compréhensive » permet de dégager, dans le second chapitre, les bases d'une compréhension plus fine (et d'une requalification) de la place des « savoirs lettrés » dans la conflictualité de l'époque : en effet cette conflictualité existe bel et bien, mais on montrera qu'elle se laisse mieux décrire comme implication que comme présumé. Tout au long du travail, la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan restera le point focal, même si nous en faisons parallèlement une exemplification parmi d'autres d'un phénomène plus large. C'est pour entrer dans cette relation aussi libre que possible de prénotions et de projections qu'un prologue *in medias res* intervient d'abord.

Note. Traductions et annotations

Dans la plupart des cas, les traductions proposées dans ce travail sont originales. Quand des membres de phrase ou des phrases entières y sont transcrites *en italique*, cela signifie que ces segments textuels correspondent à des passages que l'on trouve dans les « Classiques » chinois (ces « *jing* 經 » que nous traduirons plutôt par « Ordonnancements »). La nécessité d'enlever les guillemets pour ce type de citation sera formulée chemin faisant. En principe, quand une traduction n'est pas originale, on réfère directement en note à son auteur sous la forme « trad. nom » ; quand en revanche on veut référer à une traduction différente de la nôtre, la référence devient « voir trad. nom ».

La question de la transmission textuelle des écrits que nous citons par extraits n'est pas abordée dans ce travail. Aussi nous basons-nous intégralement sur les éditions modernes existantes, avec parfois certaines modifications dans la ponctuation. Dans quelques rares cas, nous avons repéré des discordances entre les versions existantes (dans la ponctuation ou pour certains caractères), mais ces aspects et les choix auxquels ils ont donné lieu ne sont pour l'essentiel pas signalés.

À chaque première apparition dans les notes ou le corps du texte du nom d'un individu, en particulier si celui-ci a vécu à l'époque des Song, nous mentionnons autant que possible entre parenthèses ce que nous savons de ses dates et de ses différents noms⁹⁷. Cela vaut aussi pour les dates des dynasties mentionnées. Ces précisions ne sont pas redonnées par la suite.

Le propos se voulant progressif, des renvois internes sont signalés au fil du texte ou dans les notes (par la mention *cf.*) lorsqu'une individualité ou un élément de réflexion ont été préparés en amont ou font l'objet d'une reprise en aval.

⁹⁷ En plus du patronyme (*xing* 姓) et du nom personnel (*ming* 名), nous donnons le cas échéant son nom ou ses noms sociaux (*zi* 字 : noms dissyllabiques et utilisés par des tiers, normalement à l'exclusion des membres la famille), le ou les surnoms qu'il a pu se choisir au cours de son existence d'adulte (*hao* 號), et parfois un ou des noms posthumes et honorifiques (*shi* 諡) qui peuvent être d'attribution plus ou moins prestigieuse. Pour une présentation générale des usages onomastiques et des termes d'adresse dans la Chine traditionnelle, voir Wilkinson 2000, 96-108.

Prologue. Une entrée dans les textes : des règles aux valeurs

Par où faut-il commencer ? Comme toujours *in medias res*, par le milieu des choses.

(Latour [2006] 2007, 41)

« Ce qui vient d'abord, ce qui vient ensuite : en prendre conscience, c'est approcher la Voie »⁹⁸ : l'écho de cette sentence de *Grand Savoir* (*Daxue* 大學, habituellement traduit par *Grande Étude*) se perçoit dans nombre d'écrits de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan⁹⁹. D'une telle formule, venue d'un Classique de la Chine ancienne, peut-on tirer quelque inspiration pour ce travail ? La phrase n'invite pas seulement à définir des priorités : elle suggère que si toute action effective repose sur une successivité, c'est en raison d'un ordre substantiel. Savoir par où l'on va commencer, poursuivre, puis achever, réclame d'avoir identifié un tel ordre. Aussi la maxime en appelle-t-elle à la clairvoyance dans la démarche, mais aussi à une forme de confiance dans la structuration du réel. En négatif, elle incite à la méfiance quant à ce qui détourne des lignes de force et des points d'appui que le monde et l'action, dans leur développement conjoint, sont supposés nous offrir.

Or, le monde dans lequel nous entrons est un *monde lettré*. Et nulle évidence opératoire ne se dessine aux abords de ce monde, sinon la nécessité d'affronter un paradoxe dont l'insistance suggère la prudence quant aux chemins tout tracés. Avant même l'articulation d'un propos, c'est ici la justesse du regard qui importe¹⁰⁰. D'où ce prologue et les outils notionnels qu'il développe, au

⁹⁸ 知所先後，則近道也 (*Daxue* 大學 [Grand Savoir], 1).

⁹⁹ Chez Lu Jiuyuan par exemple, l'insistance sur le caractère décisif des premiers pas prend la forme d'une mise en garde imagée, comme dans cette lettre à Hu Dashi 胡大時 (zi Jisui 季隨) : « Yu Hu Jisui er 與胡季隨 » (À Hu Jisui [Hu Dashi 胡大時]), in *Lu Jiuyuan ji* 1, 7 : 喻諸登山而陷谷，愈入而愈深，適越而北轅，愈驚而愈遠。不知開端發足大指之非 ([Cela] peut évoquer le gravissement d'une montagne qui conduirait, en fait, au fond d'une vallée : plus on avance, plus on descend profond ; ou bien le fait de viser le sud dans une voiture qui file au nord : plus on galope, plus on s'éloigne du but. Ce faisant, on ignore que d'emblée, dès le premier pas, le gros orteil était mal orienté [...]). Au-delà de ce clin-d'œil méthodologique à cette formule liminaire de *Grand Savoir*, nous verrons au fil de ce travail les bénéfices que nous pouvons tirer du lien entre l'observateur et son objet.

¹⁰⁰ Cette exigence de justesse dans l'identification générale des problèmes se laisse déceler dans les nouveaux programmes de recherche qui s'affirment depuis deux ou trois décennies dans le monde universitaire sinophone. Deng Xiaonan en donne une formulation exemplaire dans son projet d'« histoire institutionnelle vivante », où elle vise le « renouveau de la connaissance » (*chongxin renshi* 重新認識) sur la base d'une matière surabondante, supposément connue des historiens sinophones, mais selon elle sous-exploitée en raison d'un déficit de « problématique » (*wenti yishi* 問題意識) : voir Deng Xiaonan 2003, 99-100. Cette vigilance méthodologique nous paraît aller de pair avec un certain questionnement anthropologique, et en particulier avec celui de Louis Dumont qui affirme au seuil de son *Homo hierarchicus* : « Dans un ouvrage comme celui-ci, tout est en définitive affaire d'orientation théorique » (Dumont [1966] 2008, 8).

premier rang desquels celui de *règle* déjà évoqué dans l'introduction. À la fois précis dans son acception et universel par sa portée, ce concept nous fournit un accès commode à une pluralité de faits, tout en nous donnant un critère de justesse pour leur description.

Travail d'approche

S'agissant de l'analyse des mondes lettrés, deux ensembles de problèmes viennent spontanément à l'esprit. Le premier ensemble est de méthode : la connaissance de ces mondes ne peut ignorer les traces, et donc l'emprise sur la réflexion, des opérations de mise en ordre (narrative, normative, analytique ou tout simplement *catégorielle*) que les pratiques et usages lettrés ont fait préalablement subir aux réalités de leur temps¹⁰¹. Ces précautions sont certes de mise dans n'importe quelle enquête, mais elles semblent tout particulièrement indiquées dans le cas d'un monde dont les phénomènes (objets ou individus) peuvent être décrits en termes de « lettré ». Le deuxième ensemble de problèmes concerne non plus la constitution des matériaux, mais les conditions de possibilité d'une analyse distanciée. Il tient à la nature en partie spéculaire d'une recherche dont on postule, pour le meilleur et pour le pire, qu'elle est toujours précédée par le *fait lettré* dans sa généralité¹⁰².

Supports de l'enquête, empiètement de l'objet visé sur l'enquêteur : des deux côtés, la vigilance critique semble de mise. Mais celle-ci faillirait à sa tâche si elle négligeait un troisième problème. À savoir que, dans sa consistance indéniable, ce fait lettré est aussi, pour ceux-là même qu'il concerne, une *question*¹⁰³. Cette dimension d'incertitude ou d'interpellation mérite d'être prise

¹⁰¹ L'historien sinologue Étienne Balazs a le premier insisté sur le fait que l'historiographie traditionnelle chinoise était rédigée par des fonctionnaires pour des fonctionnaires (voir Balazs [1961] 1988, 52-53 ; Lee 2004, ix). Aux biais induits par cet horizon d'attente vient s'ajouter une difficulté supplémentaire soulignée par Christian Lamouroux : la cécité et les omissions des sources sur un certain nombre d'aspects, souvent dû au « mépris affiché par les lettrés fonctionnaires » pour certains types de sujets (Lamouroux 1996, 275-276 ; voir par exemple le cas des commerçants dans Balazs [1953] 1988, 196 ; ou celui des militaires au début de la dynastie des Song dans Lorge 2005b, 430, 433, 436-437). S'agissant de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, voir par exemple les réserves émises par Hoyt Tillman au sujet du *Song Yuan xue'an* et de sa présentation tripartite des écoles en présence à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : Tillman 1992a, 84. Le traitement méthodologique que nous réservons au « silence des sources » permettra plus bas de lever certaines difficultés.

¹⁰² Une ample matérielle permettant d'illustrer cette généralité se trouve dans les études réunies dans Jacob 2007 et 2011. Un exemple plus singulier est celui de la méditation assumée comme « transhistorique » de William Marx. Ce chercheur en littérature brosse le portrait savoureux d'un lettré générique, à la fois Confucius et Cicéron, compagnon des « périodes troublées, à la charnière des âges ». Quelques traits majeurs se dégagent de ce groupe d'individus : leur existence physique et intellectuelle « s'ordonne autour des textes et des livres [qu'ils s'emploient] à faire [...] vivre et, en particulier, à [...] lire » ; en dépit des apparences, les « passions forment le cœur » de cette existence où « la querelle, l'imbrication relève d'une sorte de conaturalité » ; à la fois garants de la continuité d'une civilisation et « instance destructrice » de cette dernière, ils partagent une « posture existentielle commune » qui justifie selon l'auteur qu'on les aborde en bloc (Marx 2009, 11-14, 136-137). Si l'on reconnaît surtout dans ce portrait-robot la figure de l'« homme de lettres » corrélée à l'invention de la « littérature » au sens moderne (voir Marx 2005, 154), et si par conséquent une telle évocation n'ouvre guère à des analyses de type historique, il reste essentiel à nos yeux de rappeler que, dans le cas des lettrés comme dans d'autres (par exemple les hommes de guerre), les projections assimilatrices constituent un mode d'identification plausible pour les groupes concernés. Pour notre démarche, ce genre d'études constitue surtout un vivier de comparaisons heuristiques, destiné à faire ressortir la spécificité de notre cas d'étude.

¹⁰³ On peut prendre ici modèle sur Alain de Libera : « nous voulions saisir l'intellectuel médiéval au moment où la question intellectuelle s'est imposée à lui » (de Libera [1991] 1996, 350).

au sérieux, sans quoi la catégorie même de « mondes lettrés », qui semblait nous désigner un objet aisément délimitable, pourrait elle-même devenir égarante. Au fond, sommes-nous bien sûrs de percevoir quel dénominateur commun autorise à réunir les « mondes » ainsi qualifiés ? Tel sera donc le vrai préalable, à éclaircir chemin faisant, et qui devra éclairer en retour aussi bien le rapport aux sources que les modalités de la critique : il faudra interroger la *question lettrée*.

De ce nœud problématique, il ressort au moins une certitude : sur ce terrain sans doute plus que sur un autre, la « neutralité axiologique » est mise à rude épreuve. Or dans le cas présent, il n'est pas certain que le sinologue occidental soit davantage préservé des impensés évaluatifs et des biais assimilateurs que ne le sont ses homologues, plus « *embedded* » en apparence : notamment le spécialiste d'« études nationales » de Chine ou de Taiwan, ou le sinologue japonais ou coréen¹⁰⁴. Un des effets de cette *projection* toujours possible de soi sur autrui étant précisément, outre la question des investissements plus ou moins conscients du chercheur dans l'« illusion scolastique » dénoncée par Pierre Bourdieu, d'accréditer l'idée qu'il existe bien un monde lettré unitaire, susceptible d'être ressaisi soit dans sa cohérence historique, soit dans une sphère transhistorique d'échos analogiques¹⁰⁵.

C'est au cœur de ce nœud qu'on engage ce prologue, au mode d'exposition un peu particulier.

Nous abordons notre sujet de biais. Nous nous basons notamment sur deux textes qui pourront paraître marginaux au regard du corpus que nous avons à envisager. Une autre démarche était possible : engager notre présentation sur un panorama de l'époque, un « contexte » clé en main. Nous viendrons forcément au contexte. Mais se précipiter sur cette voie eût conduit à escamoter la difficulté, laquelle consiste précisément à reconstruire les pratiques lettrées à partir des données lettrées, sans prendre ces dernières pour argent comptant ni s'y reconnaître trop vite¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Voir au Japon l'exemple fameux de Naitô Konan 内藤湖南 (1866-1934) (Takahiro 2007, 52-56) En dépit de la distanciation croissante des chercheurs de culture chinoise vis-à-vis de leurs ancêtres dans l'« Étude » (si l'on donne ce sens au premier mot des *Entretiens*, « *xue* 學 »), on observe encore, et dans les meilleurs travaux, une forme de mimétisme linguistique à base de langue classique avec les lettrés de la Chine traditionnelle – un mimétisme dont on peut se demander s'il procède de la référence ludique ou de l'esprit de révérence. Voir par exemple Chen Lai 2000, 19 ; voir aussi les leçons qu'un spécialiste de Lu Jiuyuan et de ses disciples dit vouloir tirer de l'art de débattre de Zhu Xi et Lu Jiuyuan (Zheng Xiaojiang 2006, 1, 6 ; également 123-124). Pour faire bonne mesure, notons que les sinologues ne sont pas exempts de tendances assimilationnistes : voir par exemple Ivanhoe 2010, 252, sur le lien supposée entre l'exaltation d'une moralité précoce qui serait propre à Lu Jiuyuan, et les réflexions de la philosophe Rosalind Hursthouse sur la « connaissance morale ». Reconnaissons aussi que dans bien des cas, l'investissement des chercheurs occidentaux dans l'étude de « leurs » Anciens procède lui aussi d'une ferveur bien compréhensible : Geoffrey Lloyd exprime ainsi son admiration pour la contribution des médecins grecs à la science naissante (Lloyd 1996, 85, 95) ; Alain de Libera dit partager avec les philosophes médiévaux l'idéal d'un certain « type d'homme » (de Libera [1991] 1996, 350-351) ; Alain Boureau réfléchit avec profondeur sur « la scolastique et nous » (Boureau 2011, 54-55). Entre adhésion et distance, le tout sera pour nous de trouver une authentique *relation* à l'objet. Notons que nous ce travail ignore délibérément les productions philosophiques contemporaines se revendiquant directement de l'héritage des lettrés dont nous étudions ici la relation, au premier rang desquelles Mou Zongsan 牟宗三.

¹⁰⁵ Nous revenons sur le rôle de la théorie bourdieusienne en sinologie dans le second chapitre (*cf.* IIA2a, IIB2a).

¹⁰⁶ Dans l'ordre des études anthropologiques, cette ligne de crête entre lecture exotisante et lecture assimilationniste fait pendant au « numéro d'équilibrisme » que Jean-Claude Passeron décèle, au sujet des études historiques, dans le subtil dosage entre « connaissance par les différences » et « connaissance par les continuités » (2006, 279, 281). La

Au fond, même parmi ceux qui se prétendraient « héritiers de la tradition », nul ne peut éluder le nœud incommode où il s'agit de se maintenir un temps – car il est gros d'implications et d'issues potentielles – et qui tient à la concomitance, au sein du même travail, d'une proximité et d'une distance à l'objet considéré. Omniprésente dans les sciences historiques et sociales, cette tension objectivante se traduit diversement selon les liens d'ascendance ou de filiation putative qui relient le chercheur à la matière traitée. Dans sa version héroïque, cette tension anime notamment le travail d'un Michel Foucault, auquel nous renverrons dans ces pages sans nous en inspirer directement : le philosophe-historien a poussé jusqu'à un point de rupture les vertigineuses conséquences d'une généalogie des sciences humaines dont il était partie prenante¹⁰⁷. Or ce faisant, Foucault se débattait avec le lieu même d'où se déployait son discours. Notre situation est évidemment bien plus modeste – moins oppressante aussi, du fait d'une plus grande extériorité à son objet : non seulement nous partons de loin, mais les discours que nous étudions n'ont pas été investis de prétention scientifique (y compris rétrospectivement, du moins pour l'essentiel¹⁰⁸), ce qui nous dispense d'objectiver les conditions d'émergence des critères de notre analyse. Nous avons cependant tout lieu de nous méfier. D'abord parce que, même dans l'hypothèse d'un écart substantiel, la prudence reste de mise, tant se réveillent vite les échos illusoire en matière de « philosophie » et de « sagesse »¹⁰⁹. Ensuite, parce que nous ne pouvons nous fier totalement à la familiarité acquise au fil du travail, celle-ci finissant tout autant que l'ignorance par engendrer ses propres cécités. Enfin et surtout, au moment d'engager ce travail, nous n'imaginons qu'à peine le point par lequel celui-ci pourrait effectivement nous atteindre.

Par conséquent, pour que cette entrée en matière éclaire sans aplatir, pour qu'elle opère une mise en tension plutôt qu'une réduction de son objet, nous nous proposons de commencer la description *in medias res*, ou plus précisément dans un assortiment de *res gestae*. Les deux textes traduits ci-dessous – on peut les qualifier d'éloges funèbres adressés, ou mieux d'*enlogies* : « *jimen* 祭

recherche de Louis Dumont, et au-delà le courant d'études pragmatistes, que nous mobilisons fortement dans ce travail, nous semblent apporter des réponses décisives à ces questions.

¹⁰⁷ Il ne nous revient pas de retracer ici la trajectoire largement disruptive – quoique arrimée à un foyer de questionnements transversaux – de la recherche de Michel Foucault. On rappellera simplement que la tentative de surplomb programmatique menée dans l'entreprise rétrospective de *L'Archéologie du savoir*, bien loin de culminer dans l'application à de nouveaux domaines de ses conclusions, a surtout débouché sur un renouvellement radical des objets d'investigations et des stratégies analytiques de l'auteur (Foucault 1969). Ce moment de rupture a été précédé d'un intense travail méthodologique sur la délimitation des objets historiques (accessible dans Foucault 2001) auquel nous recourrons ci-dessous pour orienter le cadrage de notre objet. Foucault reste néanmoins relativement extérieur au questionnement pragmatiste que nous tentons d'appliquer ici.

¹⁰⁸ Certains chercheurs, au premier rang desquels Joseph Needham, se sont légitimement enthousiasmés pour les découvertes précoces effectuées en Chine dans des domaines qui en Occident aurait relevé de la « science ». Cependant, Needham rappelle lui-même le caractère non expérimental de ces découvertes, lesquelles ne sont le plus souvent pas désindexables de leur cadre cosmologique. Pour un exemple impliquant Zhu Xi, au sujet de la connaissance de la provenance des fossiles, voir Kim 2002, 138-139. Pour être équitable, ajoutons que les récents développements des sciences cognitives et de la psychologie sociale semblent rendre raison à certaines intuitions de la pensée chinoise ancienne (notamment dans sa version mencienne), qui pour certains sinologues en deviennent comme les anticipations (Slingerland 2011, 81-82, 97-98).

¹⁰⁹ Sur ces catégories exogènes, voir l'introduction.

文 »¹¹⁰ – ont été écrits par les deux principaux personnages de cette étude. Ces morceaux de bravoure stylistique sont destinés à deux défunts distincts, à l’occasion de leur mort récente qui survient à quelques mois d’écart. Dans l’évocation chronologique de divers épisodes passés, on retrouve évoqué de part et d’autre un même fait – que nous nous retenons de qualifier d’« événement » – qui se trouve correspondre à la première rencontre de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : une réunion de quelques jours avec plusieurs autres lettrés au temple du Lac des Oies (Ehu 鵝湖) en 1175, dans le nord-est du district de Qianshan 鉛山 de la préfecture de Xinzhou 信州 (à l’époque circuit administratif du Jiangnandong, aujourd’hui dans l’est de la province du Jiangxi), à peu près à mi-chemin entre leurs lieux de résidence. Il y a là, à n’en pas douter, un petit monde d’interconnaissance. La question que l’on ébauchera dans un premier temps est celle de son degré de cohérence et de son caractère unitaire : où situer la communauté de sens que manifestent ces textes ? Par ces lectures préliminaires, on espère apporter un début d’éclairage sur les circulations et les tensions dont nous aurons à rendre compte tout au long de ce travail.

Deux eulogies

La première eulogie est celle que Zhu Xi consacre à Lu Jiuling 陸九齡 (1132-1180 ; *zi* Zishou 子壽, *hao* Fuzhai 復齋) après la mort de ce dernier survenue le 19 octobre 1180. Lu Jiuling est le dernier des cinq frères aînés de Lu Jiuyuan. L’écrit mentionne brièvement le « frère cadet » (Lu Jiuyuan lui-même) lors de l’évocation de la rencontre d’Ehu.

學匪私說，惟道是求。苟誠心而擇善，雖異序而同流。如我與兄，少不並遊。蓋一生而再見，遂傾倒以綢繆。念昔鵝湖之下，實云識面之初。兄命駕而鼎來，載季氏而與俱。出新篇以示我，意懇懇而無餘。厭世學之支離，新易簡之規模。顧予聞之淺陋，中獨疑而未安。始聽焚于胸次，卒紛繳于談端。徐度兄之不可遽以辯屈，又知兄必將返而深觀。遂逡巡而旋返，悵猶豫而盤旋。別來幾時，兄以書來。審前說之未定，曰予言之可懷。逮予辭官而未獲，停驂道左之僧齋。兄乃枉車而來教，相與極論而無猜。自是以還，道合志同，何風流而雲散，乃一西而一東。蓋曠歲以索居，僅尺書之兩通，期杖屨之肯顧，或慰滿乎予衷。屬者乃聞兄病在床，亟函書而問訊，并裹藥而攜將。曾往使之未返，何來音之不祥。驚失聲而隕涕，沾予袂以淋浪。嗚呼哀哉！今茲之歲，非龍非蛇，何獨賢人之不淑，屢興吾黨之深嗟！惟兄德之尤粹，儼中正而無邪。至其降心以從善，又豈有一毫驕吝之私耶！嗚呼哀哉！兄則已矣，此心實存。炯然參倚，可覺愴昏。孰泄予哀？一慟寢門。緘辭千里，侑此一尊。

(« Ji Lu Zishou jiaoshou wen 祭陸子壽教授文 » [Eulogie pour l’Instructeur Lu Jiuling], *Wenji* 87, 4077-4078, in *Zhuji quanshu*, vol. 24)

¹¹⁰ Le terme d’« eulogy » et d’« eulogistic » est utilisé par Beverly Bossler, historienne spécialiste des Song, dans son ouvrage *Powerful Relations*, mais de manière générique et au sujet de genres d’écriture que nous qualifions ici simplement de « mortuaires », et qui renvoient pour beaucoup d’entre eux à des inscriptions : *mu* *zhi* 墓誌 (inscriptions tombales), *shendaobei* 神道碑 (stèles d’allées divines) et *xingzhuang* 形狀 (rapports de réalisations – ou de conduite – : voir également Schirokauer 1962, 165). Telles sont les matériaux sur lesquelles elle se fonde dans cette étude de la préfecture de Wuzhou 婺州, selon une approche rhétorique et sociologique qui n’est pas celle que nous privilégions ici (voir Bossler 1998, 1-34). Il semble en revanche que les « *jiven* 祭文 » (nos « eulogies ») soient absent du champ d’investigation de cet ouvrage.

Le savoir n'est pas affaire d'idées personnelles, car seule la Voie mérite d'être poursuivie. Du moment que le cœur s'accomplit et que l'on poursuit le mieux, lors même que les bras diffèrent, le courant est équivalent. Ainsi, pendant notre jeunesse nous ne nous étions pas fréquentés, et de notre vie nous ne nous sommes rencontrés qu'à deux occasions : il en est pourtant résulté une admiration et un attachement profonds.

Je garde en mémoire ce moment passé naguère au temple du Lac des Oies, lors de ce qui fut en fait notre première rencontre. Vous étiez venu avec promptitude, votre frère cadet à bord, et nous fûmes alors au grand complet. Pour mon instruction vous aviez sorti une composition récente, où votre intention s'exprimait en toute sincérité : vous y fustigiez ce que le savoir de l'époque a de morcelé et de disparate, tout en y donnant une nouvelle manière à la facilité et à la simplicité. Cependant, en vous écoutant dans mon étroitesse d'esprit, seul de notre réunion je restai dubitatif et comme gêné. Il y eut d'abord un trouble dans mon cœur, puis de la confusion dans mes propos. Progressivement je compris qu'une argumentation n'allait pas suffire où vous convaincre immédiatement ; mais je savais aussi qu'une fois rentré chez vous, vous sauriez méditer en profondeur. Je pris alors le chemin du retour d'un pas irrésolu, en proie à une hésitation paralysante. Quelques temps après notre séparation, je reçus une lettre de vous. Vous y constatiez que votre opinion antérieure n'était pas encore définitive, et y affirmiez que mes paroles méritaient d'être retenues. Lorsque, faute de la démission [que je demandais], je dus m'arrêter dans un temple non loin de ma route, vous interrompîtes votre trajet pour venir me délivrer votre enseignement : ce fut l'occasion d'aller au bout de nos arguments et de lever toute incertitude. Depuis votre départ, nous étions d'accord sur la Voie, équivalents dans l'engagement. Mais il suffit d'un souffle pour disperser les nuages, et nous nous éloignâmes dans des directions opposées. Pendant ces années où nous vécûmes séparés l'un de l'autre, je ne pus que vous écrire deux lettres : mon espoir était que vous daigneriez me rendre visite, ce qui m'aurait grandement consolé. Or récemment, le bruit me vint que vous étiez allité ; je vous écrivis alors en hâte pour prendre des nouvelles, vous faisant apporter un colis de médicaments. Mais mon émissaire n'était pas encore de retour que l'on m'annonçait la mauvaise nouvelle. La stupeur me laissa sans voix, et je versai des larmes qui ruisselèrent sur mes manches. Hélas, quelle ne fut pas mon affliction !

Nous ne sommes pas dans les années du Dragon ou du Serpent¹¹¹ : pourquoi donc seuls les hommes sages sont frappés de malheur, provoquant les lamentations répétées des miens ? Votre vertu était la pureté même, et vous n'étiez que dignité et rectitude, sans jamais un écart. Qui plus est, vous aviez dompté votre cœur en suivant les bons conseils, d'où l'absence chez vous du moindre égoïsme, ni même d'une once de vanité ou de mesquinerie. Hélas, quelle n'est pas mon affliction ! Mais mon aîné, si vous avez disparu, votre cœur véritablement subsiste. Par son éclat, chacune de vos actions est capable d'éclairer les esprits paresseux et troublés. Comment exprimer mon sentiment ? Ma souffrance est celle que l'on éprouve pour un intime. Par l'envoi de ces mots lointains, je vous dédie une libation.

L'eulogie suivante est celle que Lu Jiuyuan écrit pour Lü Zuqian 呂祖謙 (1137-1181 ; *zi* Bogong 伯恭, *hao* Donglai 東萊). Ce haut fonctionnaire de l'empire, l'un des lettrés les plus influents de l'époque, peut être décrit a minima comme un proche de Zhu Xi : c'est avec lui que ce dernier a compilé *Jin si lu* 近思錄, *Réflexions sur le tout proche*, anthologie publiée en 1175 (Chen Rongjie 1988b, 389-406, 551-553, 555 ; 1989, 356-373 ; Shu Jingnan 2003, 345-355 ; Marchal 2010, 47-48). Probablement connu de Lu Jiuling depuis la venue de celui-ci à l'Université Impériale (*Taixue* 太學) au début des années 1160, et en bons termes avec Lu Jiuyuan qu'il rencontre d'abord en 1171 à la capitale, puis en 1172 à l'occasion de la participation de ce dernier aux examens de printemps qu'il supervise, Lü Zuqian est à l'origine de la rencontre à Ehu, en mai-juin 1175, des deux frères Lu et de leurs disciples d'une part, de Zhu Xi et de ses disciples d'autre part. Survenue le 9 septembre 1181, près d'un an et demi après celle de Zhang Shi 張栻 (1133-1180), lettré du Hunan

¹¹¹ Des recherches supplémentaires auraient sans doute permis de mieux comprendre cette expression allusive, *fei Long fei She* 非龍非蛇, dont nous comprenons néanmoins qu'elle désigne des années jugées défavorables aux sages.

également très proche de Zhu Xi¹¹², sa mort est ressentie comme une lourde perte par Zhu Xi comme par Lu Jiuyuan, l'un et l'autre voyant partir avec lui l'un de leurs soutiens de poids à la Cour.

玉在山輝，珠存川媚，邦家之光，繫人是寄。惟公之生，度越流輩，前作見之，靡不異待。外朴如愚，中敏鮮儷，晦嘗致侮，彰或招忌。織芥不懷，惟以自治，侮者終敬，忌者終愧。遠識宏量，英才偉器，孤騫無朋，獨立誰配。屬思徐，摛辭綺麗，少日文章，固其餘事。顏曾其學，伊呂其志，久而益專，窮而益厲。約偏持平，棄疵養粹，玩心黃中，處身白賁，停澄衍溢，不見涯涘。豈伊人豪，無乃國瑞。

往年之疾，人已愕眙，逮其向痊，全安是冀。詩傳之集，大事之記，先儒是裨，麟經是嗣。杜門養痾，素業不廢。訃音一馳，聞者隕涕！

主盟斯文，在數君子，纍纍奪之，天乎何意？荊州云亡，吾兄既逝，曾未期年，公又棄世。死者何限，人有鉅細，斯人之亡，匪躬之瘁。嗚呼天乎！胡不是計？竭川夷陵，忍不少俟。

辛卯之冬，行都幸會，僅一往復，揖讓而退。既而以公，將與考試，不獲朝夕，以吐肝肺。公素與我，不交一字，糊名謄書，幾千萬紙。一見吾文，知非他士，公之藻鏡，斯已奇矣。公遭大故，余忝末第，迫歸覲親，徒以書慰。甲午之夏，公尚居里，余自錢塘，遡江以詣。值公適衢，浹日至止，一見歡然，如獲大利。我坐狂愚，幅尺殊侈，言不知權，或以取戾。雖訟其非，每不自制，公賜良箴，始痛懲艾。問我如傾，告我如祕，教之以身，抑又有此。惟其不肖，往往失墜，竟勤公憂，抱以沒地。鵝湖之集，已後一歲，輒復妄發，宛爾故態。公雖未言，意已獨至，方將優游，以受砭劑。潢池之兵，警及郡界，亟還親庭，志不克遂。

先兄復齋，比一二歲，兩獲從欵，言符心契。冉疾顏夭，古有是比，嗚呼天乎，胡嗇於是！復齋之墓，不可無紀，幽鑄之重，豈敢它諉？道同志合，惟公不二，拜書乞銘，公即揮賜。琅琅之音，河奔岳峙，嗚呼斯文，何千萬祀。我固罷駑，重以奔蹏，惟不自休，強勉希驥。比年以來，日覺少異，更嘗差多，觀省加細。追惟曩昔，龕心浮氣，徒致參辰，豈足酬義？期此秋冬，以親講肄，庶幾十駕，可以近理。有疑未決，有懷未既，訃音東來，心裂神碎。與二三子，慟哭蕭寺，即拜一書，以慰令弟。惟是窀穸，祈厠未殫，繼聞其期，不後日至。躡屩擔簦，宵不能寐，所痛其來，棺藏幃蔽。誰謂及門，緋袂已邁，足跡塗泥，追之不逮。矯首蒼茫，涕零如霈？不敏不武，將以誰罪？及其既虞，几筵進拜，觴酒豆肉，哀辭以載。聞乎不聞，神其如在！

(« Ji Lü Bogong wen 祭呂伯恭文 » [Eulogie pour Lü Zuqian], *Lu Jiuyuan ji* 26, 305-306).

Le jade fait resplendir la montagne, la perle fait scintiller la rivière ; mais seuls les hommes font rayonner la gloire d'un pays. Ô Duc, par votre existence vous avez surpassé vos contemporains et vos écrits, comparés à ceux du passé, forcent le respect. À l'extérieur vous sembleriez d'une modestie de simplet, mais à l'intérieur votre habileté était sans égale. Si le mépris se donnait carrière quand vous préféreriez la discrétion, en revanche quand vous manifestiez [votre valeur], d'aucuns alors vous enviaient. Mais sans vous attarder à ces futilités, vous restiez maître de vous-même, si bien que les méprisants finissaient par éprouver du respect, et les envieux de la honte. Fort de votre largeur de vues et de votre immense talent, vous érigiez votre personne sans nul autre à vos côtés. Vos pensées s'enchaînaient dans la délicatesse et vos mots se déployaient dans le raffinement. Vos écrits de jeunesse laissaient assurément encore une marge de progression ; mais que ce soit [les disciples de Maître Kong] Yan (Yan Yuan) et Zeng (Zeng Shen) dans leur pratique du savoir, ou [les ministres de l'Antiquité] Lü (Lü Shang) et Yi (Yi Ying)¹¹³ dans leur engagement, tous, à force d'obstination et d'approfondissements, gagnèrent en maîtrise et en acuité. Ainsi avez-vous contenu toute partialité et maintenu l'équilibre, supprimé tout défaut et nourri en vous la pureté. Concentré sur votre for intérieur, vous avez cultivé une conduite simple et cette pureté tranquille s'est faite débordante, jusqu'à l'illimité. Comment un homme d'une telle valeur ne serait-il pas un heureux présage pour un royaume ?

Lorsque s'est déclarée votre maladie l'année dernière, les gens ont été déconcertés. Mais comme les choses semblaient s'arranger, l'espoir existait d'une rémission complète. Vos recueils [de commentaires] sur les *Poèmes* et sur le *Commentaire [de Zuo]* constituaient une grande entreprise, qui prolongeait le travail des classicistes d'antan, dans la continuité des Histoires et des Ordonnements : fermant la porte pour vous soigner, vous n'aviez pas abandonné cette œuvre de longue haleine. Lorsque l'annonce de votre mort commença à se diffuser, ceux qui la reçurent tombèrent en pleurs !

Orienter ce nôtre raffinement est une tâche qui revient à quelques hommes de bien : quelle est alors l'intention du Ciel, qui les reprend les uns après les autres ? En effet Jingzhou (Zhang Shi) n'est plus, et

¹¹² Zhang Shi meurt le 28 février 1180 (Shu Jingnan 2003, 491-492).

¹¹³ Réputé pour sa sagesse, Lü Shang fut le précepteur du roi Wu des Zhou, qu'il soutint dans sa lutte contre le tyran Zhou 紂, ainsi que le conseiller du roi Wen 文 : voir notamment *Mengzi* 孟子 (Maître Meng) 7B38. Yi Yin fut quant à lui le ministre vertueux du roi Tang 湯 des Shang : voir notamment *Mengzi* 2A1-2.

alors que mon frère vient de décéder il a moins d'un an, vous nous quittez à votre tour. La mort ne connaît pas de limites, mais c'est l'importance des hommes qui varie ; or si les hommes d'une telle valeur meurent, c'est de l'épuisement que suscite chez eux leur désintéressement. Hélas, pourquoi le Ciel n'en tient-il aucun compte ? Pour tarir nos sources et égaliser nos montagnes, il ne souffre pas la moindre attente.

L'hiver de l'année *xin-mao* (1171), j'eus la chance de vous croiser à la capitale, mais il ne s'agissait que d'un aller-retour et notre rencontre se limita à une courte salutation. Après quoi nous nous retrouvâmes dans un cadre public, alors que vous contrôliez les examens : en moins d'une journée, je n'eus pas le temps d'exprimer tout ce que recelait mon cœur. Depuis le début nous n'avions pas même échangé un mot, or c'est sur des myriades de copies anonymes que s'activa le copiste ; mais dès votre premier regard sur la mienne, vous avez su qu'il ne s'agissait de nul autre lettré : c'était déjà là faire preuve d'une perspicacité étonnante ! Là-dessus, vous fûtes frappé par un grand malheur, tandis que j'étais humilié par un classement en bout de liste – ce dont, contraint de rentrer pour vous rapprocher des vôtres, vous pûtes seulement me consoler d'une lettre. À l'été de l'année *jia-wu* (1174), vous étiez encore dans votre région, et alors que je m'en retournai de Qiantang, je remontai le fleuve pour vous rendre visite. Comme vous veniez de vous rendre à Qu, j'y fis halte pendant une décade, et dès que je vous revis, ma joie fut immense et j'en tirai un grand bénéfice. [En ce temps-là] j'étais coupable de présomption : j'en venais à perdre toute mesure, tenant des propos sans substance qui parfois méritaient condamnation, et bien qu'à chaque fois ces errements me valussent des blâmes, je ne parvenais pas à me dominer. Or, ce n'est qu'avec vos charitables remontrances d'alors que je commençai à véritablement comprendre la leçon. Vos questions respiraient la sympathie, vos exhortations semblaient des confidences ; votre enseignement se faisait avec toute votre personne, et quand il vous fallait faire des reproches il en allait de même. Dans ma médiocrité, je fis souvent des faux pas : vous avez pris la peine de vous soucier de moi, et vous avez porté ce fardeau jusqu'à la tombe. Un an s'était écoulé lorsque nous fûmes réunis au [temple du] Lac des Oies. Je m'y exprimai de nouveau de manière inconsidérée, comme si j'avais retrouvé mon ancien état. Vous ne dîtes aucune parole, mais j'avais saisi subtilement votre intention : j'étais sur le point de m'en imprégner agréablement afin de bénéficier de votre remède. Mais les rebelles des étangs mettaient la frontière en alerte, et je dus rentrer précipitamment dans ma famille : mon engagement ne fut pas suivi d'effet¹¹⁴.

Avec feu mon aîné Fuzhai (Lu Jiuling), d'un an ou deux votre aîné, vous vous étiez trouvés en harmonie, paroles et cœurs à l'unisson. [Mais comme l'illustrent les disciples de Maître Kong] Ran (Ran Qiu) et Yan (Yan Yuan), morts si jeunes, de tout temps ces choses-là se produisent. Mais hélas, Ciel, pourquoi être si peu généreux ? Si je n'ai pu m'empêcher de commémorer les funérailles de Fuzhai, comment confier à quelqu'un d'autre [une tâche] aussi importante et si profondément gravée dans le cœur ? Parmi ceux dont la voie est équivalente et les engagements en accord, vous seul êtes d'un seul tenant, et comme je vous avais prié de m'adresser une sentence, vous aviez aussitôt pris la plume pour m'en gratifier. La résonance de ceux qui récitent vos écrits court au rythme d'un fleuve, emplit l'espace comme une montagne : hélas, combien nombreux sont aujourd'hui ceux qui vouent un culte à ce raffinement de culture ? Pour ma part, j'ai beau n'être qu'une haridelle, je redouble d'énergie pour courir, mais c'est seulement quand je ne relâche pas mes efforts que je fais tout juste un cheval acceptable. Ces dernières années, j'ai eu l'impression de changer jour après jour, et les transformations s'accéléraient, ma méditation s'affine. Quand je me souviens de ce qu'étaient dans le passé ma rudesse et mon agitation, notre étions alors comme le jour et la nuit : comment pouvais-je mériter d'entretenir des relations avec vous ? J'attendais cet automne ou cet hiver pour aller étudier auprès de vous : en vous rendant peut-être une dizaine de visites, j'aurais pu m'approcher de la raison des choses. Mes doutes n'étaient pas encore levés et mes espoirs nullement comblés quand la nouvelle de votre mort vint de l'est : j'en eu le cœur brisé. Avec deux ou trois de mes enfants, nous allâmes verser nos larmes dans un monastère, et nous adressâmes une lettre à votre fils en guise de consolation. Quant à vos funérailles, j'entrai en prière avant même que l'on ne déposât provisoirement votre cercueil dans la fosse. Puis j'appris que le jour était fixé au surlendemain. Je partis en toute hâte, sans dormir les nuits, mais à mon arrivée j'eus la douleur de constater que le rideau était déjà baissé sur la fosse. Je n'avais pas pensé que les cordes et éventails funéraires auraient déjà quitté les lieux : au vu des traces de pas sur le sol boueux, il était impossible de rattraper la cérémonie. Aussi levai-je les yeux vers l'empyrée, laissant couler mes larmes à torrents : dépourvu de toute habileté et de tout courage, qui aurais-je pu incriminer ? Lors de la cérémonie du retour de l'âme [dans les tablettes de l'autel ancestral], j'allai m'incliner sur l'autel des morts et, vous prodiguant de riches boissons et victuailles, je mis par écrit des paroles de lamentation¹¹⁵. Les avez-vous entendues ? C'est comme si votre esprit était là¹¹⁶ !

¹¹⁴ Voir Huang Kuangchong 1990, 141-161, et les précisions *infra*.

¹¹⁵ Faute de recherches approfondies sur la question, la reconstitution que nous proposons ici des étapes du rituel mortuaire ne peut être que conjecturale. On trouve néanmoins quelques éléments d'explication sans doute valables pour le cas présent (tant pour la séquence précédant l'inhumation proprement dite que pour le rituel « 虞 » de retour de l'âme dans l'autel domestique) dans Naquin 1988, 42-44.

¹¹⁶ Voir *Lunyu*, 3.12, et *infra*.

Ce qui frappe d'abord dans le rapprochement de ces deux textes, c'est un certain nombre de récurrences thématiques et formelles. Ne mentionnons que les plus visibles. Des deux côtés nous lisons une déploration de la mort tout juste survenue, exprimée dans des mètres déterminés, dont le tétrasyllabe (là où Zhu Xi le mêle à des hexasyllabes, Lu Jiuyuan y recourt quasi exclusivement)¹¹⁷ ; les deux textes sont jalonnés d'interjections formulaires, que l'on retrouve dans d'autres écrits apparentés sous le pinceau des deux lettrés¹¹⁸ ; l'un et l'autre mentionnent également les perturbations physiologiques attendues dans les cas de deuil (mutisme, larmes abondantes). Sur le plan de la structure, une partie centrale est de part et d'autre consacrée au récit des rencontres successives de l'endeuillé et du défunt : cette narration suit un ordre chronologique, qui conduit en fin de composition à évoquer l'annonce de la mort et la réaction explorée du commémorant. Dans leur conclusion, ces deux textes comportent la mention d'un geste effectué *in praesentia* : chez Zhu Xi, il s'agit de la libation adressée au défunt, à distance certes, mais dans l'instant de l'énonciation ; chez Lu Jiuyuan, un geste d'offrande est évoqué sur le mode seulement narratif (en référence au retour de l'âme dans l'autel domestique¹¹⁹, rituel auquel Lu a pu assister contrairement à l'enlèvement du cercueil, où il arrive trop tard), mais l'emprunt quelque peu modifié d'un passage d'*Entretiens* (*Lunyu* 論語) 3.12 (« C'est comme si votre esprit était là ! ») se situe sans ambiguïté possible dans le domaine de la *deixis*¹²⁰. Dans l'un et l'autre cas donc, au-delà de l'emploi en continu d'une deuxième personne d'adresse, la clausule consiste en une action ostensible de jonction performative avec le destinataire¹²¹.

¹¹⁷ Voir Shields (2007, 121, 129) qui associe à un ton de solennité ce mètre souvent associé à la prose parallèle.

¹¹⁸ On retrouve les interjections « *wubu* 嗚呼 » ou « *wubu aizai* 嗚呼哀哉 » ailleurs, aussi bien chez Zhu Xi (par exemple dans son eulogie à Liu Gong 劉珙 (1122-1178), qui fut le condisciple de Zhu Xi dans sa famille d'adoption : « Ji Liu Gongfu shumi wen 祭劉共夫樞密文 », *Wenji* 87, 4071-4072, in *Zhubi quanshu*, vol. 24) que chez Lu Jiuyuan (notamment dans ses épitaphes du *juan* 28). D'autres tournures qui pourraient paraître moins formulaires ne le sont manifestement pas moins ; ainsi de l'expression « *yi kenken er wuyu* 意懇懇而無餘 » (votre intention s'exprimait en toute sincérité), expression de Zhu Xi décrivant ici Lu Jiuling, mais que l'on retrouve dans bien d'autres adresses *post mortem* : par exemple à Zhang Shi (« Ji Zhang Jingfu dianzhan wen 祭張敬夫殿撰文 », *Wenji* 87, 4074-4075 [4075], in *Zhubi quanshu*, vol. 24).

¹¹⁹ Nous ne pouvons ici qu'effleurer les conceptions de l'âme sur lesquelles reposent ces rituels funéraires. Pour un exemple des vues de Zhu Xi sur les deux types d'âme (âme céleste « *hun* 魂 », de nature *yang*, qui quitte le corps après le cérémonial et l'âme corporelle « *po* 魄 », de nature *yin*, qui y reste, voir *Zhubi yulei* 87, 2258-2260 [vol. 6]) ; pour une présentation sur le sujet, Zhong Caijun 1993, 164-185.

¹²⁰ *Lunyu*, 3.12 (trad. Cheng 1981, 40) : 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」 (Le Maître sacrifie à ses ancêtres ou aux esprits comme s'ils étaient réellement présents. Il dit : Si je ne suis moi-même présent, j'estime qu'il n'y a pas sacrifice). Notons que Jean Levi comprend différemment le schéma actanciel de la formule « *wu bu ju ji* 吾不與祭 » (Levi 2003, 47) en traduisant l'ensemble comme suit : « Confucius (Maître Kong) faisait des sacrifices aux défunts comme s'ils étaient là ; il faisait des sacrifices aux dieux comme s'ils existaient réellement. "S'ils n'étaient pas avec moi, ce serait comme s'il n'y avait pas de sacrifice" ». Mais dans aucune de ces deux traductions, « *shen* » n'est susceptible d'être compris comme une deuxième personne. C'est pourtant ce qu'impose de comprendre la citation de Lu Jiuyuan, qui ancre la formule dans la situation d'énonciation (d'où notre traduction). Nous proposons de qualifier d'« emprunt » ce genre de citation non explicite, *a fortiori* quand le découpage du texte-source se traduit par une torsion significative du sens.

¹²¹ Le fait que, lors de leur mise en œuvre rituelle, ces textes aient pu être lus non par l'endeuillé-scripteur mais par un liturgiste n'enlève rien à l'inscription textuelle de cette gestualité. En effet, une telle substitution rituelle correspond à ce que Zhu Xi recommande dans ses *Jiali* 家禮 (Rituels familiaux) ; mais c'est aussi l'usage dans le clan de Lu Jiuyuan, où les rituels funéraires étaient, en vertu de normes familiales, dirigés par le père Lu He 陸賀, et après le décès de ce dernier par l'aîné des fils, Lu Jiusi 陸九思 (zi Zijiang 子疆). Pour le passage concerné du *Jiali*, voir la traduction de

Naturellement, ces ressemblances sont trop nombreuses pour être dues au hasard. Elles ne sont pas non plus à mettre sur le compte d'une imitation, même si Zhu Xi comme Lu Jiuyuan ont probablement eu connaissance de l'écrit de l'autre, que ce soit directement ou indirectement. En effet, ce type d'écrit n'avait pas vocation à rester confidentiel : en nombre apparemment croissant depuis le milieu de la dynastie Tang, les « *jīwen* » faisaient l'objet de demandes, étaient copiés et recopiés à des fins de diffusion au sein de cercles lettrés et finissaient dans certains cas par figurer dans des collections d'écrits¹²². C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, au-delà de l'adresse au défunt, ces eulogies avaient toutes sortes de destinataires secondaires, dont la plupart du temps les proches du défunt qui pouvaient être les commanditaires de l'écrit¹²³. En outre, certaines des caractéristiques listées ci-dessus situaient ces écrits dans un ensemble de genres d'écriture correspondant chacun à une configuration particulière : par son caractère mineur et plus « communicatif », l'« eulogie » se distinguait des inscriptions gravées, mais aussi d'autres formes de lamentation¹²⁴. D'évidence donc, l'air de famille de ces deux textes tient au fait qu'ils relèvent d'un genre d'écriture identifiable, différent d'autres genres, dont les *règles* s'imposent à l'époque à qui veut s'y illustrer.

L'antériorité des règles

Or, les règles ne tombent pas du ciel : comme le montrent à ce sujet les réflexions d'un Ludwig Wittgenstein, elles relèvent d'un « usage constant », ce qui signifie notamment que ne les modifie pas qui veut¹²⁵. Les règles n'existent pas non plus à l'état isolé, mais supposent ce qu'une des commentatrices du philosophe autrichien appelle la « concordance des pratiques »¹²⁶. Accorder l'attention qui convient aux règles, c'est donc nécessairement les situer dans une relation de transcendance aux actions susceptibles de s'en réclamer – transcendance signifiant simplement ici

Patricia Ebrey 1991b, 99 ; pour de brèves explications à ce sujet sur le clan de Lu Jiuyuan, Wang Xintian 1999, 130. Nous revenons ci-dessous sur la question de la pluralité des normes.

¹²² Voir Shields 2007, 111-115 (et ci-dessous pour un commentaire de cette étude).

¹²³ Nous n'avons pas de certitude au sujet de l'éventuel caractère de *commande* des présentes eulogies : voir *infra*.

¹²⁴ Voir Shields (2007, 112) qui, au sujet des Tang 唐 (618-907), cite par contraste les inscriptions tombales (*muzhiming*) ou les stèles d'allée divine installées sur les chemins d'accès aux tombeaux (*shendaobei*), deux genres que l'on retrouve également en nombre sous les Song. Dans le registre des éloges funèbres, Anna Shields mentionne les *lei* 誄 (chant funèbre), les *aici* 哀辭 (paroles de lamentation) et les *diao* 弔 (qu'on se risque à traduire par « consolation ») (Shields 2007, 113-114).

¹²⁵ Pour une présentation de la notion de règle chez Wittgenstein, voir Schulte [1989] 1992, 131-137. Voir également la présentation de la pensée anthropologique de Wittgenstein par Jacques Bouveresse (1982, 108), où se trouve envisagée la question du changement des règles, mais avec cette précision que « de façon générale, les règles ne se modifient pas simplement parce que nous avons *décidé* explicitement [...] de les modifier » (*ibid.*, 56). Charles Taylor commente pour sa part : « Ce que l'on appelle 'obéir à une règle', est-ce une chose qu'il serait possible à un seul homme de ne faire qu'une fois dans sa vie ? » Cette question rhétorique [de Wittgenstein] qui réclame une réponse négative désigne non seulement [...] une impossibilité de fait, mais quelque chose qui n'a pas de sens. "C'est une remarque, ajoute-t-il, sur la grammaire de l'expression 'obéir à une règle'" » (Taylor 1995, 565). Sur la question du caractère supposé « construit » des règles, de leur origine et des changements historiques qui les affectent, voir Lemieux 2009, 17, 58, 60-61, 78.

¹²⁶ Chauviré 1995, 550 ; Vincent Descombes parle de « cohésion intellectuelle » des pratiques et des institutions (1996b, 82-83).

que les règles *rendent possibles* la description de ces actions¹²⁷. Pour Cyril Lemieux, dont la théorisation sociologique se situe dans la lignée intellectuelle de Wittgenstein, tout en entretenant des liens étroits avec les travaux du philosophe Vincent Descombes sur l'anthropologie, cette transcendance – ou plus sobrement cette antériorité – des règles est l'expression de ce qu'il appelle le « principe de solidarité ». Un tel principe renvoie au fait qu'« on ne saurait concevoir l'action individuelle et l'individu lui-même de façon isolée d'une collectivité » (Lemieux 2009, 30). Ce primat du collectif se prolonge dans le postulat – congruent avec l'« aperception sociologique » évoquée dans l'introduction – selon lequel les autres principes de l'action humaine (Lemieux en identifie deux : le « principe de rationalité » et le « principe d'actualité ») sont logiquement subordonnés au principe de solidarité¹²⁸. Par conséquent, en tant que résultats d'actions intentionnelles, les écrits que nous venons de traduire sont avant tout tributaires du principe de solidarité : produits par des individus, ces écrits ne trouvent leur sens que dans la présupposition d'une ou de plusieurs collectivités, dont la prégnance se constate dans l'existence des règles qui les orientent.

Pour autant, les règles ne sont pas un carcan. C'est déjà ce qu'observait Louis Dumont sur le terrain indianiste, lorsqu'il préconisait de ne pas se limiter à l'enregistrement des règles énoncées par les acteurs, pour se demander « si et dans quelles circonstances ces règles présumées sont en fait appliquées »¹²⁹. C'est aussi ce qu'enseignent les théoriciens de l'action, pour qui l'antériorité des règles est loin d'impliquer la convergence des opinions, ni d'ailleurs une normativité systématique et impérieuse, tant il est vrai que strictement parlant, on n'est jamais *contraint* de suivre une règle¹³⁰. On se méprendrait donc au sujet des règles si l'on déduisait de leur présence plus ou moins explicite dans tel type d'activité le caractère uniforme des actions individuelles susceptibles de s'y référer. Cependant, il y a bel et bien une positivité de la règle. Le reconnaître impose de distinguer différents niveaux de normativité, et notamment de faire la différence entre un sens restreint de la « règle » et le concept de « norme » entendu au sens strict.

Prenons l'exemple des rituels mortuaires chinois traditionnels, où les *jiven* ont leur place. Les historiens et les anthropologues montrent que ces rituels ont donné lieu, notamment à partir des Song, à une remarquable productivité en termes de prescriptions, mais aussi à une grande variabilité. Le trait est souligné en son temps par les prescripteurs rituels eux-mêmes (Kutcher 1999,

¹²⁷ Sur ce sens particulier de la transcendance des règles, voir Lemieux 2009, 23, 57, 226.

¹²⁸ Si l'inspiration wittgensteinienne est à l'arrière-fond du présent travail, c'est notamment dans les travaux de Vincent Descombes, mais aussi dans l'ouvrage de Cyril Lemieux, *Le Devoir et la Grâce*, que nous avons trouvé les outils conceptuels d'une application de la perspective pragmatiste à notre objet d'étude. Sur la triade des principes de l'action humaine, voir Lemieux 2009, 30, 108, 156-157, 164 ; sur la supériorité hiérarchique du principe de solidarité sur les autres principes de l'action identifiés par cet auteur, *ibid.*, 127, 138-139, 182, 185-186, 203.

¹²⁹ Dumont [1966] 2008, 113 ; voir aussi 185-187.

¹³⁰ Pour un commentaire de Wittgenstein, voir Chauviré 1995, 552. Pour une récusation plus fouillée de la conception mécaniste des règles, voir Descombes 1996, 256-237 ; Lemieux 2009, 32-24, 144-146.

112). Par ailleurs, la comparaison d'écrits appartenant à des registres différents laisse supposer que les règles s'appliquent souvent, lors même que les « idées » exprimées semblent les contredire (Ebrey 1990, 407-408). Le phénomène est donc divers et changeant. Mais s'il laisse une marge d'initiative aux acteurs, il n'est pas pour autant aléatoire. Ainsi, quand James Watson parle d'une « standardisation rituelle » commencée à l'époque des Song et poursuivie jusqu'à la fin de l'empire, il renvoie moins à l'imposition de normes par les lettrés qu'à ce qu'il appelle une « structure uniforme », dont la reconduction au fil du temps ne saurait tenir à la seule influence d'un projet organisateur, fût-il celui de l'État à travers ceux des lettrés¹³¹. Autrement dit, l'imposition des normes n'explique pas tout, les normes étant par définition – contrairement aux règles au sens restreint – des énoncés qui ont été formulés à un moment donné par quelqu'un ou par quelque instance¹³². En-deçà des normes accompagnant la standardisation des rites, il faut, par conséquent, supposer un soubassement plus foncier : celui des conditions de possibilité – des *règles constitutives*¹³³ – en vertu desquelles un certain type d'action peut être reconnu comme rituel. Que ces conditions de possibilité demeurent souvent implicites, qu'elles ne soient pas toujours thématiques par les acteurs ne veut pas dire que ces derniers soient incapables de les désigner, voire d'en rendre raison, par exemple à la faveur d'une discussion. L'historienne et anthropologue Patricia Ebrey note ainsi que l'assentiment aux règles ne suppose pas qu'on en ait constamment conscience ; mais on comprend par là que des cas d'explicitations peuvent se produire¹³⁴. En revanche, cette dimension

¹³¹ Watson 1988, 4, 7, 11, 17-18. Au sujet de la dialectique ultérieure des formalisations lettrées et de la standardisation étatique en matière rituelle, voir les travaux de David Faure (2006 ; 2007). La question de la robustesse des systèmes de sens et de leur non-réductibilité à des instances et mises en œuvre institutionnelles se pose également à propos du système des examens (Chaffee 1985a, 13 ; et *infra*). Pour un point de vue nuancé sur le facteur de la contrainte étatique dans le déclin des pratiques de crémation dans la Chine moderne, voir Ebrey 1990, 426-427.

¹³² Pour quelques aperçus de la distinction bourdieusienne entre « normes » et « règles », voir Bourdieu 1980, 91. Pierre Bourdieu distingue par ailleurs « normes » et « schèmes », considérant ces derniers comme « opaques à la pratique » (*ibid.*, 26). Après avoir un temps envisagé d'utiliser ce concept de « schème » dans le présent travail, nous lui avons finalement préféré celui de « règle », la théorie anthropologique de la règle et de l'intention (et des institutions du sens qu'elles présupposent) permettant selon nous de faire justice de la dimension interactive et productive d'une interaction comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, laquelle est à cet égard une interaction *comme une autre*. Soucieux d'établir les conditions d'une description authentique des propos et des actions, Cyril Lemieux recommande pour sa part la retenue dans l'usage de notions telles que « norme » (Lemieux 2009, 114).

¹³³ Le philosophe John Searle (1969) définit les « règles constitutives » en ces termes : « Les règles constitutives créent de nouvelles formes de comportement. Les règles des échecs ou du football ne font pas qu'imposer un ordre à ces activités : elles les font aussi exister en tant que telles. [...] Les règles normatives gouvernent des activités pré-existantes : des activités dont l'existence est logiquement indépendante des règles. Les règles constitutives constituent (et gouvernent) des activités dont l'existence est logiquement dépendante des règles » (traduit par Severi 2009, 38 n. 3). Pour le lien de ce concept de règles constitutives à l'anthropologie pragmatique théorisée par Vincent Descombes, voir le premier chapitre (*cf.* IA2).

¹³⁴ Voir la remarque introductive de Patricia Ebrey à son étude sur les guides de l'étiquette langagière à l'époque des Tang : « La plupart des gens apprennent dans l'enfance ces règles [présentes en toute société] et en viennent à les accepter comme normales, méritant à peine d'être relevées ou commentées. Il arrive même qu'ils n'aient même pas conscience qu'elles existent » (Ebrey 1985, 581 ; voir aussi 1991, 4). Watson fait une remarque similaire au sujet de l'audience des rituels funéraires, mais tout en précisant que celle-ci puisse dans certaines occasions se montrer « hypercritique », autrement dit consciente des règles (Watson 1988, 6). Ebrey remarque ailleurs que les « explications et les rationalisations » de l'action font partie de la vie sociale (Ebrey 1984a, 27-29). En écho à ces réflexions, Wittgenstein montre que « non seulement le sujet n'est pas conscient d'une foule de questions qui ont néanmoins une influence directe sur l'application correcte d'une règle, mais qu'il ne saurait l'être » (Taylor 1995, 554 ; pour la citation d'un passage des *Philosophische Untersuchungen*, voir également Bouveresse 1995, 573 ; sur le caractère non mécanique des règles, voir Lemieux 2009, 33, 115 ; sur la distinction à faire entre l'effectivité de l'action et l'énoncé des raisons d'agir, dont il faut toujours supposer qu'il est possible, voir *ibid.*, 105-112).

d'adhésion implicite signifie que l'existence d'une règle exclut logiquement d'autres éventualités régulatrices.

En l'occurrence, ce qui *ne pose pas question* dans les rituels mortuaires traditionnels, c'est, par exemple, la séparation entre la phase funéraire proprement dite (phase cruciale car incertaine, qui vaut jusqu'à l'expulsion formelle du cercueil hors de la communauté) et les rites de disposition du corps (qui peuvent avoir lieu beaucoup plus tard et concernent l'inhumation ou la crémation, les rassemblements commémoratifs ultérieurs, etc.)¹³⁵. Ces deux phases font bel et bien l'objet de tentatives de formalisation, et Zhu Xi avec ses *Rituels familiaux* en est un bon exemple¹³⁶, mais la règle de la discontinuité rites funéraires/rites de disposition que présupposent ces prescriptions rituelles leur demeure largement sous-jacente. De la même façon, l'écriture d'une eulogie peut donner lieu à toutes sortes d'investissements. Mais, dans leur diversité, ceux-ci ne peuvent qu'intégrer les règles constitutives du *jiven* : par exemple le fait qu'un *jiven* est conçu pour être proféré dans une phase précise du rituel funéraire (après le départ du corps de l'âme « *hun* 魂 », mais avant la mise au cercueil¹³⁷), de telle sorte que si ces conditions n'étaient pas remplies, il ne s'agirait plus d'un « *jiven* ». Il en va de même des prescriptions dont peut faire l'objet ce genre d'écrits : celles-ci tiennent pour acquis un certain nombre de présupposés. On peut donc expliciter les règles de l'eulogie en disant qu'il est *constitutif* de ce genre d'écriture de n'être pas seulement un travail d'écriture.

Insistons-y : si une telle explicitation des règles (en l'occurrence des règles ayant trait à la pratique des *jiven*), peut être le fait de l'historien ou de l'anthropologue, celle-ci ne fait pas partie des conditions du suivi des règles par les acteurs. Ce qui n'empêche que ces règles ne sont tout simplement pas pensables en dehors d'un certain degré d'organisation hiérarchisée du monde. Si l'on peut parler en ce sens d'un *système de valeurs*, ce n'est pas pour signifier l'emprise sur les actions et appréciations individuelles d'une causalité substantielle, fût-elle symbolique ou mentale ; c'est pour souligner, comme le fait le philosophe Vincent Descombes – qui est actuellement, dans la lignée de l'anthropologue Louis Dumont, l'un des principaux promoteurs en France de cette conception des règles – qu'« il y a des principes d'intelligibilité des pratiques pour autant qu'elles font système, et qu'elles font système au point de vue du sens »¹³⁸.

¹³⁵ Sur cette distinction, qui n'est précisément thématizable comme telle que pour un point de vue extérieur, voir Watson 1988, 11-15 (à quoi réfère également Thoraval 2013).

¹³⁶ Sur le lent processus de publication du *Jiali* (laquelle n'est effective qu'après la mort de Zhu Xi) et sa vaste diffusion ultérieure jusqu'à son insertion en 1415 dans le compendium sponsorisé par le pouvoir impérial, *Xingli daquan* 性理大全 (Grande somme sur la nature et les principes), voir Ebrey 1991a, 102-166 ; 1990, 426.

¹³⁷ Voir l'explication du cadre rituel des *jiven* dans Shields 2007, 119-120. Le moment de leur profération semble se situer dans la phase d'incertitude la plus cruciale du rituel, l'âme se trouvant encore dans un état « volatil et désorienté » (Watson 1988, 9).

¹³⁸ Descombes 1996, 83. Sur l'impossibilité de couper l'analyse d'un « fait de valeurs » des « autres faits de valeurs, et en particulier [...] des justifications qu'on en donne », voir Dumont [1966] 2008, 312.

Nous reviendrons plus longuement sur ces principes. Résumés ici, ils n'ont d'autre but que de nous inciter à comprendre en profondeur ce qui prévaut dans la pratique d'écriture appelée « *jiven* » à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. À cet égard, il nous faut exposer nos réserves quant à l'interprétation qui a pu être donnée de la pratique eulogistique à une époque un peu antérieure, celle de la fin des Tang ; il nous semble que la logique de cette interprétation (qui évoque par ailleurs certains aspects des Song) pourrait tout aussi bien s'appliquer aux textes traduits ci-dessus. À partir d'un échantillon de trois cas d'eulogies des Tang, la sinologue Anna Shields avance que la pratique de ce genre d'écriture à cette époque participe du « *turn to the personal* » qui marquerait cette époque : « écrire sur la vie personnelle donnait aux lettrés le moyen de connecter leurs expériences individuelles aux valeurs de l'élite [...] et, fait plus important, elle leur permettait de réinterpréter individuellement ces valeurs »¹³⁹. En dépit de l'intérêt de cette étude, il nous semble que la lecture qu'elle propose des *jiven* traduit – à tout le moins dans le cas des lettrés des Song – un malentendu assez profond sur le système de valeurs impliqué par la relation de l'individu au tout social. Or, s'agissant de notre étude, une certaine clarté descriptive quant à la nature de cette relation nous paraît la condition *sine qua non* d'une analyse correcte des rapports entre deux individus.

Certes, on voit bien dans les textes traduits ci-dessus ce qui pourrait faire écho à la lecture d'Anna Shields : les eulogies de Zhu Xi et Lu Jiuyuan présentent des différences notables (dans la construction, la présentation de soi, le rapport au défunt, etc.) ; dans le même temps, elles se situent l'une et l'autre à un niveau de haute maîtrise d'une technique d'écriture ; surtout, ces écrits, tant par leur production que par leur diffusion, participent d'une sociabilité prestigieuse, où les choix d'écriture ne sont, en un sens, jamais séparables de rapports de pouvoir. Sur ce dernier point, Anna Shields note par exemple que du fait de leur dimension performative, la rédaction d'eulogies sous les Tang s'inscrivait moins facilement que celle d'« inscriptions tombales » (*muzhiming* 墓誌銘) ou de « rapports de réalisations (ou de conduite) » (*xingzhuang* 行狀) dans les stratégies d'obtention de titres, même si elle pouvait satisfaire à « l'entretien d'un réseau social » lorsque celui-ci était amoindri par la disparition d'un de ses membres (Shields 2007, 115, 117-118). Pourtant, la notion d'émergence de l'expression personnelle et celle, sous-jacente ici, de captation par l'individu d'un « capital symbolique » ne nous paraissent pas un angle prioritaire pour aborder ces textes¹⁴⁰. D'abord, l'enquête historique sur la question de la « personne » en Chine expose à de grandes

¹³⁹ Shields 2007, 111. L'article d'Anna Shields se fonde sur l'analyse de trois *jiven* signés Liu Zongyuan 劉宗元 (773-819), Liu Yuxi 劉禹錫 (772-842) et Bai Juyi 白居易 (772 - 846). La plupart des éléments descriptifs produits par cette étude au sujet de la seconde moitié des Tang nous paraissent valoir encore pour les Song. C'est pourquoi nous y recourons ici, tout en proposant un autre cadre d'interprétation.

¹⁴⁰ L'apport et les limites de la sociologie bourdieusienne sont évoqués notamment dans le second chapitre (cf. IIA1a, IIB2a).

difficultés en termes de périodisation¹⁴¹. Ensuite, l'insistance constructiviste sur la « réinterprétation des valeurs » par un individu stratège de son expression nous paraît manquer la dimension première de ces genres d'écriture : leur caractère réglé.

Il nous semble en effet que, concernant un monde où, en écho à une situation donnée, écrire des *jiven* peut aller de soi – autrement dit dès lors que ce monde est un *monde lettré* – une analyse conséquente ne peut que partir des règles et du système de valeurs dont elles procèdent. Ce n'est que dans un second temps que l'on peut tenter d'aborder la question de l'individualité, de son expressivité et de ses stratégies éventuelles¹⁴². La relation à soi est en effet inconcevable sans une relation aux autres réglée par le sens d'une collectivité : comme le dit le philosophe pragmatiste George H. Mead, « les soi ne peuvent exister qu'en relation à d'autres soi », dans la mesure où « on doit être membre d'une communauté pour être un soi »¹⁴³. Faute de cette approche qu'avec Vincent Descombes l'on peut qualifier de *holiste*, on s'expose aux malentendus sur les actions et les propos que nous avons à décrire. Or, il est probable que ces malentendus ne reflètent que trop l'*individualisme* de notre modernité – compris non pas comme tendance morale, mais au sens de Louis Dumont : comme valeur organisatrice des rapports du tout et de ses parties¹⁴⁴.

Ce qui peut paraître faussé en l'occurrence, c'est la rationalisation que l'on propose de l'usage des *jiven* par l'accumulation de pseudo-raisons, qui sont en réalité soit des *causes* à caractère explicatif (les « intérêts sociaux »), soit des *objectifs* d'ordre stratégique (les « buts idéologiques »)¹⁴⁵. Si l'on ajoute le supposé facteur « personnaliste », on en arrive à un faisceau d'explications dont on

¹⁴¹ Anna Shields semble voir dans la seconde moitié des Tang l'émergence d'une personnalité expressive de soi-même. Mais pour C. M. Lai, « l'émergence du moi » se situe dès les II^e-III^e siècle, comme l'atteste d'après lui l'apparition d'une poésie de lamentation consacrée à des individus n'appartenant pas aux cercles du pouvoir (Lai 1994, 409-4011), tandis que pour Wu Pei-yi, cette émergence ne s'effectue en Chine qu'avec certains lettrés « confucéens » du XV^e siècle (voir Wu 1990, 93, qui situe les premiers aperçus sur un « monde intérieur » dans la production d'un Wu Yubi 吳與弼 (1392-1469, 子傳 Kangzhai 康齋)). Pour une approche plus philosophique des conceptions chinoises du moi à diverses époques, voir Feuillas, Graziani & Lanselle 2004. Face à ces questions difficiles, la perspective pragmatiste inspirée du holisme anthropologique (Dumont 1966 ; 1991 ; Descombes 1995 ; 1996) recommande de toujours partir du système de valeurs articulant le tout (le social) et la partie (l'individu) pour, dans un second temps, tenter d'accéder à ce que peut signifier l'« individualisation » dans un contexte donné (voir Dumont [1983] 1991, 33-67 ; Descombes 1996b, 90-92).

¹⁴² Si l'on admet cette perspective, certaines descriptions deviennent incongrues, comme par exemple celle-ci, à propos de l'eulogie que Zhu Xi écrira lui aussi pour Lü Zuqian : « Pleurer la mort de Lü [Zuqian] fournit une occasion pour Zhu [Xi] d'exprimer ses profonds sentiments pour Lü » (Tillman 1992a, 130, à propos de « Ji Lü Bogong zuowen 祭呂伯恭著作文 » [Eulogie pour Lü Zuqian], *Wenji* 87, 4080-4081 (4080), in *Zhuzi quanshu*, vol. 24).

¹⁴³ Cité par Lemieux 2009, 187. George H. Mead fait partie aux côtés de Wittgenstein et de Peirce des sources d'inspiration communes à Descombes et Lemieux dans leur théorisation d'une anthropologie pragmatique.

¹⁴⁴ Notons que la perspective holistique de Dumont semble avoir eu un prédécesseur – qu'en raison des aléas éditoriaux de cet auteur il ne semble pas avoir pratiqué – dans la personne de Norbert Elias. Dès *La Société de cour*, Elias met en avant les intuitions qu'il développera dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*, et notamment le primat méthodologique de la description des interrelations sur celle de l'action des individus : « la valeur d'un individu ne peut être déterminée en fonction de ce qu'il semble être, si l'on fait abstraction de ses relations avec les autres humains » ; « On accède à une compréhension plus vive et plus profonde de l'individualité de chaque être humain, si on le situe à l'intérieur des formations qu'il constitue avec d'autres humains » (Elias [1969] 2013, 236, 238).

¹⁴⁵ « Les intérêts sociaux et les buts idéologiques non seulement cohabitaient dans ces textes, mais se renforçaient même mutuellement » (Shields 2007, 118). Sur la différence que l'on peut faire entre *raison* et *cause* en termes wittgensteiniens, voir Bouveresse 1982, 102-105 ; Descombes 1996, 250-251, 254-255 ; Gnassounou 2007, 36-38 ; Lemieux 2009, 23, 45, 112 (plus lointainement, sur la différence entre *cause* et *forme*, voir Dumont [1966] 2008, 67).

voit difficilement, au fond, comment elles pourraient tenir ensemble dans un même acte d'expression. Car si la pratique de l'eulogie à l'époque de la Chine prémoderne correspond, à la fois et *sur le même plan*, à un mode de participation rituelle, à un support d'expression de soi, à un genre d'écriture formulaire et finalement à un coup sur l'échiquier social, on en vient à se demander, compte tenu par ailleurs du riche éventail des genres d'écriture voisins, pourquoi le choix de ce genre particulier s'imposerait davantage qu'un autre. N'est-ce pas là prêter à ce type d'action une logique singulièrement contournée ? Un deuxième point peut être évoqué à l'encontre de ce type d'approche. Reprenons le passage final de l'eulogie de Lu Jiuyuan :

Quant à vos funérailles, j'entrai en prière avant même que l'on ne déposât provisoirement votre cercueil dans la fosse. Puis j'appris que le jour était fixé au surlendemain. Je partis en toute hâte, sans dormir les nuits, mais à mon arrivée j'eus la douleur de constater que le rideau était déjà baissé sur la fosse. Je n'avais pas pensé que les cordes et éventails funéraires auraient déjà quitté les lieux : au vu des traces de pas sur le sol boueux, il était impossible de rattraper la cérémonie. Aussi levai-je les yeux vers l'empyrée, laissant couler mes larmes à torrents : dépourvu de toute habileté et de tout courage, qui aurais-je pu incriminer ?

Si l'on en croit la lecture proposée par Shields, un tel passage devrait être un sommet d'expression de soi. Le retard de Lu Jiuyuan n'est-il pas marqué du sceau de l'impondérable, et par conséquent n'est-il pas lesté en la circonstance de la subjectivité la plus vibrante ? Or, cette hypothèse se trouve fragilisée dès lors que l'on sait, comme nous l'apprend le même article, que près de quatre siècles avant Lu Jiuyuan et dans le même genre d'écrit, le lettré Han Yu 韓愈 (768-824), grande référence pour les lettrés des Song, formulait déjà des regrets à l'adresse d'un défunt pour son absence lors du transport du cercueil (Shields 2007, 119-120) ; de son côté, Zhu Xi formulera des regrets comparables au sujet de la mort du père de Lü Zuqian¹⁴⁶. Loin de renvoyer seulement à un fait purement contingent, cette séquence narrative s'apparente surtout à un *topos* de la déploration, ce qui semble incompatible avec l'idée d'une « émergence de la subjectivité ». Troisième point : Shields souligne à juste titre la rareté des formalisations, soit des *modes d'emploi* du genre d'écriture concerné. Comme exemple de formalisation de ce genre d'écrit particulier pour la période de Song, elle ne mentionne guère que le *Sima shi shuyi* 司馬氏書儀, *Manuel d'étiquette pour l'écriture épistolaire et pour d'autres occasions*, par Messire Sima, de Sima Guang 司馬光 (1019-1086)¹⁴⁷ ; mais cette paucité des modèles d'écriture concerne également l'époque des Tang : les grottes de Dunhuang n'auraient ainsi livré qu'une poignée de manuels d'étiquette contenant quelques canevas d'eulogies, et la brièveté de ces derniers plaide pour une incidence assez faible sur la pratique effective de ce type d'écriture¹⁴⁸. Ce point nous semble de nature à ébranler un peu plus la thèse d'un investissement

¹⁴⁶ Ebrey 1991a, 123. Cette déploration ne figure cependant pas dans une eulogie, mais dans une lettre de consolation envoyée à Lü Zuqian pour la circonstance.

¹⁴⁷ À l'égard du *Sima shi shuyi*, Ebrey (1991a, 87) note qu'il envisage la possibilité que les eulogies soit brûlées lors du rituel.

¹⁴⁸ Ebrey 1985, 598, 601 (mentionné par Shields 2007, 120).

expressif et/ou stratégique des eulogies. Car pour qu'une forme d'expression donnée puisse faire l'objet, comme cela est affirmé à propos des *jiven*, d'une « réappropriation » quelconque, encore faudrait-il que cette forme soit indexée sur un modèle conventionnel, dont un individu donné puisse ensuite se démarquer. Or, il semble attesté que les traces de pareils modèles, eu égard à la variété des actualisations du genre, sont notablement rares. Mais alors on voit mal, en l'absence d'une telle formalisation, pourquoi les mises en œuvre particulières devraient être qualifiées de « réappropriation » : pour désigner une telle mise en œuvre, le terme d'« usage » semble plus économique, et probablement plus juste.

Ce que manifeste selon nous l'absence de modèles prégnants pour l'écriture des eulogies, ce n'est certes pas le primat de l'anarchie scripturaire dans ce domaine, mais au contraire l'existence de règles, non nécessairement explicites mais *claires* pour ceux qui se concevaient comme aptes à les suivre. L'argument nous paraît renforcé par le constat qu'une telle absence de modèle marque en réalité bien d'autres formes d'expression sous les Song. Ainsi, l'historien Thomas Wilson remarque à propos des « anthologies confucéennes » (nous revenons plus bas sur ce dernier terme), dont l'émergence sous les Song doit beaucoup à l'action de Zhu Xi, que ce genre « formellement variable et historiquement ouvert » ne se réclamait pas d'un « texte fondateur [ayant] établi une taxonomie », autrement dit d'un écrit dont se revendiqueraient explicitement ses épigones¹⁴⁹. Par conséquent, dans le cas des eulogies, la seule hypothèse viable pour comprendre les régularités à l'œuvre dans ce genre d'écriture nous paraît la suivante : il faut supposer l'existence de règles qui donnaient un caractère d'évidence au fait d'user de *jiven* (parmi d'autres genres d'écriture) de façon à la fois formulaire *et* distinguée ; dans cette pratique, la différenciation faisait partie intégrante de l'horizon d'attente. Ce que nous voulons suggérer par là, c'est qu'à défaut d'un ensemble de normes ou de prescriptions explicites régissant l'usage différencié des eulogies, la prégnance de ces règles ne peut se concevoir que sur fond de ce que Vincent Descombes appelle une « institution du sens »¹⁵⁰. En l'occurrence, les eulogies de Zhu Xi et Lu Jiuyuan constituent un premier aperçu de ce cadre d'intelligibilité général, présupposé d'autant plus fuyant à nos yeux qu'il était évident aux leurs. Dans le présent travail, qui vise à étudier la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans son

¹⁴⁹ Wilson 1995, 5-6. Cette absence de modèle concerne également d'autres formes d'écriture plus directement en lien avec la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : l'épistolaire et les « propos notés » (*yulu* 語錄), sur lesquels nous revenons plus bas. Dans le cas des anthologies, Thomas Wilson ne nie pas que des cohortes d'anthologies se soient succédé antérieurement aux Song (par exemple, l'anthologie « littéraire » a été illustrée par le *Wenxuan* 文選 de Xiaotong 蕭統 [501-531], l'anthologie bouddhique par le *Gaoseng zhuan* 高僧傳 de Huijiao 慧皎 [497-554]). L'historien suggère simplement que cette antériorité est tue dans la mise en œuvre du genre par les lettrés des Song, au principe de laquelle il faut dès lors supposer d'autres règles que celles de la seule reconnaissance d'un modèle.

¹⁵⁰ Tel que nous le comprenons, le concept d'institution du sens ne fait que systématiser sur un plan philosophique les leçons de l'anthropologie comparative de Louis Dumont – lequel ne parle pas d'« institutions du sens », mais de « système de valeurs » ou de « configuration commune [ou globale] d'idées et de valeurs » (Dumont [1983] 1991, 21-24). Concernant l'« institution du sens » présupposée par la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, les choses ne s'éclaireront qu'au cours du second chapitre. Jusque là, nous employons indifféremment le singulier et le pluriel.

épaisseur pratique, un préalable sera donc de préciser la logique de ce cadre. Nous tâcherons de l'aborder, selon les termes de Descombes, comme la « réalité du tout » à partir de laquelle tout phénomène d'individualité devra être envisagé – non parce que ce cadre déterminerait mécaniquement les modalités de l'expression de soi, mais parce qu'il est, dans le cas présent comme dans n'importe quel autre, l'horizon à partir duquel quelque chose comme l'individualisation est pensable¹⁵¹.

Un monde de relations

Ces réserves faites, il ne s'agit pas, bien entendu, de nier l'existence des rapports de force, de pouvoir ou d'influence. À l'instar d'un grand nombre des activités lettrées des Song, la pratique des eulogies recouvre bel et bien un certain nombre d'*enjeux*. Encore convient-il de situer ces enjeux à la bonne place dans la hiérarchie du sens. On va voir que cela implique la subordination logique des *rapports* individuels aux *relations* entre collectifs.

Les enjeux de l'écriture eulogistique transparaissent d'abord dans la facture des écrits. Ainsi, une première disproportion apparaît dans la longueur des *jiven*. L'eulogie que Zhu Xi consacre à Lu Jiuling, frère aîné de Lu Jiuyuan, est environ deux fois moins longue que celle que Lu Jiuyuan adresse à Lü Zuqian, lequel peut être décrit comme un ami et un collaborateur de Zhu Xi¹⁵². Quand on prend en compte les corpus respectifs dont nous tirons ces textes, le décalage paraît plus significatif encore. L'« Eulogie pour Lü Zuqian » est pour ainsi dire la seule eulogie en bonne et due forme que transmette le recueil des écrits de Lu Jiuyuan : la rubrique qui chapeaute le chapitre 26, dont elle constitue le premier élément, contient d'autres textes eulogistiques, mais de proportions bien moindres et de statuts un peu particuliers¹⁵³. Chez Zhu Xi en revanche, le nombre

¹⁵¹ On ne conteste pas le fait que Zhu Xi et Lu Jiuyuan doivent être pris, chacun pour lui-même, comme des individus « empiriques », à l'instar de n'importe quel individu dans n'importe quelle société. On se gardera en revanche de les modeler sur l'individu de nos sociétés modernes, que Dumont décrit comme l'« être de raison, le sujet normatif de nos institutions » (Dumont [1966] 2008, 22, 24, voir aussi 333 ; on trouve une distinction équivalente dans Dumont [1977] 2008, 16-17 ; 1991, 29-30, 37 – et, plus en amont dans la tradition sociologique française, dans Durkheim 2007, 155, 170-171). C'est dans la continuité de ces réflexions que s'inscrit Vincent Descombes lorsqu'il propose de distinguer entre « individuation » et « individualisation » (1996a, 257 ; 1996b, 88-91). D'une manière générale, l'approche en termes de règles conduit à une articulation logique du tout et des parties qui nous paraît salutaire pour les sciences historiques et sociales. Elle fournit une issue cohérente à une certaine quadrature du cercle méthodologique, celle que formule par exemple Roger Chartier lorsqu'il définit l'objectif de l'historien par la « nécessaire articulation entre, d'un côté, la description des perceptions, des représentations et des rationalités des acteurs et, de l'autre, l'identification des interdépendances méconnues qui, tout ensemble, bornent et informent leurs stratégies » (Chartier 2009, 11). Précisément, l'enjeu est de ne pas accorder de primat descriptif au stratégique, fût-ce à l'abri d'une « articulation » à prétention conciliatrice avec d'autres aspects de l'agir humain. Le stratégique existe à toute époque et en tout lieu, mais il n'est descriptible qu'en vertu de règles dont la description inductive est un préalable à sa saisie authentique.

¹⁵² Les deux qualificatifs sont dans Chaffee 1985b, 40. Le terme de « collaborateur » suscite peu de réserves, eu égard à la participation de Lü Zuqian à la compilation de *Jin si lu* en 1175 (voir *supra*) – quoique on se demande encore aujourd'hui quelle fut la part effective que le lettré de Jinhua prit au processus (dans quelle mesure il n'a pas servi de prête-nom à Zhu Xi : Marchal 2010, 47-48). Pour l'« amitié », nous tâchons plus bas de préciser ce qu'il faut entendre par là dans la Chine lettrée des Song.

¹⁵³ Parmi les autres textes de ce chapitre on trouve « Dai zhizheng ji zhi Youzhi wen 代致政祭姪標之文 » (Eulogie en remplacement du lettré reclus [Lu Jiusi] pour le neveu Youzhi), *Lu Jiuyuan ji* 26, 306-307. Ce texte a été rédigé en

des eulogies est considérable, et dans le chapitre qui les rassemble celle qu'il destine à Lu Jiuling pèse en conséquence bien peu¹⁵⁴. Or, c'est dans ce même chapitre que l'on trouve l'eulogie que Zhu Xi a consacrée à Lü Zuqian : d'une tonalité différente de celle de Lu Jiuyuan, elle est en revanche d'une longueur à peu près équivalente (nous y revenons ci-dessous)¹⁵⁵. Qu'il nous suffise ici de souligner que ces eulogies jumelles de Lu Jiuyuan et Zhu Xi sont des écrits strictement parallèles, qui n'ont pas vocation à se mentionner mutuellement : on peut en effet déduire des observations ci-dessus qu'a priori, eu égard à sa fonction rituelle, un *jimen* ne peut contenir de métalangage et ne peut donc faire allusion à autre *jimen* – à plus forte raison quand celui-ci est destiné au même défunt. Autrement dit, l'indifférence mutuelle de ces deux écrits découle de leurs règles constitutives (de celles qui vont de soi pour leurs scripteurs sans qu'il soit besoin d'y insister) et ne doit pas être attribuée à une intention particulière. On va voir en revanche que dans d'autres formes d'expression, une mise en regard de cet ordre est possible.

Cette différence objective entre les productions eulogistiques de nos lettrés appelle deux questions : celle de l'insertion respective de Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans des réseaux d'interconnaissance plus ou moins étendus ; celle de la position de chacun des deux défunts dans ces mêmes réseaux. À l'arrière-plan de ces questions s'en dessine une autre, la relation respective de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan à chacun des lettrés disparus. Toutes ces voies d'accès convergent en réalité vers le point focal de notre travail : la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. En effet, cette relation n'est pas dissociable du réseau de connaissances qui la traverse. Pour tenter d'en dénouer l'écheveau, nous nous proposons d'appliquer la démarche holiste susmentionnée à certains fils de ce réseau : à travers le relevé des rapports individuels, il s'agit de faire émerger divers niveaux d'appartenances à des collectifs d'échelles variables.

Entre Zhu et Lu : Lü Zuqian

Lü Zuqian et à un moindre degré Lu Jiuling sont des acteurs décisifs dans le rapprochement de Zhu Xi et Lu Jiuyuan à partir de 1173. Sans leur intermédiaire, la connaissance mutuelle de ces hommes en serait peut-être restée aux on-dit, les deux lettrés ne s'étant jamais rencontrés dans le cadre de leurs prérogatives et obligations officielles. Leur mise en rapport a en revanche été précédée d'une circulation d'informations véhiculées par des tiers, qui a pu être en partie provoquée

1190 à l'occasion de la mort de Lu Youzhi 陸樵之, fils de Lu Jiushao, quatrième de la fratrie des Lu, en remplacement du frère aîné Lu Jiusi, alors âgé de 76 ans (voir Wang Xintian 1999, 130). Dans sa correspondance, Lu Jiuyuan fait un éloge sans réserve de ce neveu (intégrité, sens du service, connaissance des Classiques et des Histoires, excellence dans les disciplines lettrées, dont le maniement de l'instrument *qin*) : « Yu Feng Zhaizhi 與豐宅之 », *Lu Jiuyuan ji* 11, 155 ; il le cite également aux côtés d'un autre neveu (Qianzhi 謙之) et de son fils (Chizhi 持之) dans le « Ti Xinxingsi bi 題新興寺壁 », *Lu Jiuyuan ji* 20, 251.

¹⁵⁴ Les eulogies de Zhu Xi sont regroupées dans un même chapitre du recueil d'écrits en prose, et contrairement à celles de Lu Jiuyuan, sont de factures très similaires (*Wenji* 87, 4053-4097, in *Zhuqi quanshu*, vol. 24).

¹⁵⁵ « Ji Lü Bogong zuowen », *Wenji* 87, 4080-4081 (4080), in *Zhuqi quanshu*, vol. 24 (voir *infra*).

par les intéressés¹⁵⁶. De manière significative, la disparition quasi simultanée de Lü Zuqian et du frère aîné de Lu Jiuyuan marque la fin de ce qui s'apparente à la première phase de la relation de Zhu et Lu : celle des rapports en coprésence. À partir de 1181, Zhu Xi et Lu Jiuyuan n'auront en effet plus de contacts qu'épistolaires, même si la circulation indirecte d'informations continuera d'aller bon train jusqu'au-delà de la mort de Lu Jiuyuan survenue en 1193. C'est donc sur quelque vingt années que s'étend la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Si le nombre de contacts effectifs (deux, équivalents semble-t-il à une douzaine de journées passées au même endroit) peut paraître assez faible y compris pour l'époque, c'est largement à travers les contacts distants ou médiés que les rapports se sont maintenus.

De Lü Zuqian, on peut dire qu'il est assurément une figure majeure parmi les lettrés des Song ; mais aussi qu'il exemplifie, pour ces mêmes lettrés, une sorte d'idéal du « lettré tout court ». Témoin de cette prééminence, Lu Jiuyuan recourt à des expressions qui suggèrent l'émoi de toute une collectivité à l'annonce de la maladie, puis de la mort de l'homme : « Lorsque s'est déclarée votre maladie l'année dernière, les gens ont été déconcertés » ; « Lorsque l'annonce de votre mort commença à se diffuser, ceux qui la reçurent tombèrent en pleurs ». Dans ces passages, les frontières du groupe dont parle Lu Jiuyuan sont aussi larges qu'imprécises ; mais elles présupposent l'appartenance du scripteur au cercle des gens conscients de la valeur de Lü Zuqian.

L'importance de ce lettré se constate au nombre des contacts qui furent les siens : ceux dont il a bénéficié du fait de connexions familiales, mais aussi ceux qu'il a été en mesure de favoriser, ou encore ceux qu'il a suscités spontanément du seul fait de son influence. Située non loin de la capitale Lin'an 臨安 (Hangzhou), dans la ville de Jinhua 金華, l'Académie des Beaux Étangs (Lize 麗澤) qu'il dirige avec son frère Lü Zujian 呂祖儉 à partir des années 1170 aurait attiré de son vivant jusqu'à un millier d'élèves¹⁵⁷. Parmi les nombreux contacts que Lü Zuqian a pu susciter, il y a ceux de Zhu Xi et Chen Liang 陳亮 (1143-1194 ; *zhi* Tongfu 同甫, *hao* Longchuan xiansheng 龍

¹⁵⁶ C'est ce dont témoignent deux lettres qui constituent à notre connaissance les premières preuves d'une volonté mutuelle de faire connaissance chez Zhu et Lu : voir la lettre de Lü Zuqian à Zhu Xi de 1173 citée par Chen Rongjie 1988b, 581 (traduction anglaise en 1989, 447) ; voir également la lettre de Zhu Xi au frère cadet de Lü Zuqian, Zujian 祖儉 (m. en 1196 ; *zhi* Ziyue 子約, *hao* Da yusou 大愚叟) : « Da Lü Ziyue 答呂子約 » (Réponse à Lü Zujian), *Wenji* 47, 2191, in *Zhu zhi quanshu*, vol. 22, lettre également traduite ci-dessous (voir *ibid.*). Le chercheur Wu Ding'an 吳定安 signale une tradition locale selon lui erronée qui ferait état d'un passage de Zhu Xi par Jinxi dès 1161 (voir Zheng Xiaojiang 2006, 221).

¹⁵⁷ Sur le rayonnement de la préfecture de Jinhua 金華 à l'époque de Lü Zuqian, voir Bol 2004a, 314, 316. Lü Zujian mourra en exil des suites de la proscription d'un groupe de lettrés où seront inclus aussi bien Zhu Xi que les disciples de Lu Jiuyuan. Concernant le nombre de « disciples » de Lü Zuqian (nous revenons dans le deuxième chapitre sur cette notion, cf. IIB), Chen Rongjie se fonde sur une lettre envoyée par Lü Zuqian à Liu Qingzhi pour avancer le nombre de 300 disciples lors de la dernière période d'enseignement à Jinhua (Chen Rongjie 1988, 554). Tillman (1992, 92) précise qu'il s'agit d'une fourchette basse et que l'accumulation des disciples au fil des différentes périodes d'enseignement que connut Lü Zuqian laisse plutôt supposer un bon millier de disciples au total. De ce point de vue, Lü Zuqian dans les années 1170 aurait une influence équivalente à celle de Zhang Shi dans les années 1160.

川先生), dont le lieu de naissance est voisin de Jinhua¹⁵⁸ : ces deux-là commencent de se rencontrer pour la première fois après la mort de Lü. C'est l'inverse pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan, qui se verront deux fois de son vivant, en grande partie donc grâce à Lü Zuqian, mais ne se reverront plus après son décès. Cependant, si Lü Zuqian a manifestement joué un « rôle de médiateur » tous azimuts (Tillman 1992a, 130), les contacts qu'il a établis sont naturellement d'ordres divers.

À cet égard, la comparaison de ses rapports respectifs avec Lu Jiuyuan et Zhu Xi est éloquente. Lu Jiuyuan a connu Lü Zuqian alors que celui-ci se trouvait au sommet de son influence. Si leur première entrevue, manifestement fortuite comme le rappelle l'eulogie de Lu, a lieu à la capitale en 1171, leur deuxième rencontre se fait « dans un cadre public » (*yi gong* 以公). Cette circonstance renvoie aux examens dits du « lettré avancé » (*jinsbi* 進士), dont les deuxième et troisième étapes prennent place à la capitale en 1172 et qui sont alors supervisés pour la première année par Lü Zuqian lui-même. Ce dernier doit cette position à sa proximité avec Zhou Bida 周必大 (1126-1204), futur Grand conseiller nommé par Xiaozong 孝宗 (Zhao Shen 趙昚, 1127-1194, r. 1162-1189) à la fin de son règne, favorable au groupe des « néoconfucéens » auquel on assimile généralement Zhu Xi, Lü Zuqian et Lu Jiuyuan¹⁵⁹. Pour Lu Jiuyuan donc, Lü Zuqian est l'un de ceux par lesquels s'effectue sa certification officielle comme lettré-fonctionnaire de l'empire. Toutefois, ce n'est pas seulement sur cet épisode que Lu s'appesantit dans son hommage. La plus longue de leur rencontre – qui est aussi la plus substantielle dans la rétrospection de Lu Jiuyuan – se déroulera en juin 1174 à Sanqu 三瞿, non loin de Jinhua, à l'occasion d'une visite personnelle de plusieurs jours de Lu Jiuyuan à Lü Zuqian¹⁶⁰. Il faut cependant noter qu'une seule lettre du premier au second nous a été transmise, si bien que l'eulogie qu'il lui consacre *post mortem* semble correspondre à l'adresse la plus longue que Lu ait jamais faite au lettré de Jinhua¹⁶¹.

De ce point de vue, le contraste est frappant avec les rapports de Zhu Xi au même lettré. Préfiguration de ces rapports, les deux hommes ont eu à des moments différents le même homme pour instructeur, Hu Xian 胡憲 (1082-1161 ; *zi* Yuanzhong 原仲, *hao* Jixi 籍溪)¹⁶². Zhu Xi rencontre pour la première fois Lü Zuqian en 1156 à Fuzhou 福州, alors qu'il est lui-même

¹⁵⁸ Les rapports de Chen Liang 陳亮 (1143-1194 ; *zi* Tongfu 同甫, *hao* Longchuan xiansheng 龍川先生) et Zhu Xi sont étudiés par le menu dans Tillman 1982 ; on en trouve un résumé dans Tillman 1992a, 161-186.

¹⁵⁹ Zhou Bida 周必大 (1126-1204 ; *jinsbi* en 1151 ; *zi* Zichong 子充, *hongdao* 洪道, *hao* Pingyuan laosou 平園老叟), qui obtient notamment comme Lü Zuqian le rarissime titre de *boxue hongci* 博學鴻詞 (Grand Érudit au vaste savoir) en 1157, sera Grand conseiller en 1189 après avoir servi Xiaozong 孝宗 (Zhao Shen 趙昚, 1127-1194, r. 1162-1189) sous plusieurs postes (voir Gong 2009, 754 ; Davis 2009, 757, 766, 769-770, 787-788). Nous revenons longuement dans le deuxième chapitre sur la « question néoconfucéenne » (cf. IIB2d).

¹⁶⁰ Voir ci-dessous dans le prologue.

¹⁶¹ Voir « Yu Lü Bogong 與呂伯恭 » (À Lü Zuqian), *Lu Jiuyuan ji* 5, 61-62.

¹⁶² Sur les instructeurs de Lü Zuqian, voir Pan Fu'en & Xu Yuqing 1992, 18-21 ; Tillman 1992a, 85-86 ; Marchal 2010, 199-200. Sur les instructeurs de Zhu Xi, voir Shu Jingnan 2003, 71-80 ; van Ess 2004, 290.

Assistant magistrat (*zhubu* 主簿) à Tong'an 同安 dans le sud du Fujian de 1153 à 1156. On peut retenir de cette rencontre entre les deux jeunes adultes qu'elle se fait sans doute en partie au hasard des itinéraires officiels, et donc sous le signe des responsabilités bureaucratiques¹⁶³. Ce n'est pas le cas de ce qui semble être la suivante et qui se déroule une vingtaine d'années plus tard, après l'échange d'une correspondance nourrie : cette deuxième rencontre s'effectue manifestement autour d'un double projet, d'une part la rédaction des *Réflexions sur le tout proche* déjà évoquées, d'autre part la rencontre du Lac des Oies. Témoignage de l'étroitesse de leurs liens, leur correspondance, apparemment entamée en 1163, se poursuit jusqu'à la mort de Lü Zuqian et constitue au sein du corpus des deux lettrés les deux séries de lettres les plus importantes en quantité¹⁶⁴. Une autre marque de confiance est le fait que Zhu Xi confie son fils aîné (Zhu Shu 塾, *zi* Shouzhi 受之, 1153-1191) à Lü Zuqian à partir de de 1174 : il y sera traité sévèrement et Lü Zuqian arrangera son mariage avec la fille aînée de son disciple Pan Jingxian 潘景憲 (1134-1190 ; *zi* Shudu 叔度), alors âgée d'à peine 14 ans¹⁶⁵. Ajoutons qu'en dépit de ces différences des liens respectifs de Lü Zuqian à Zhu Xi et Lu Jiuyuan, l'ensemble de leurs disciples se trouveront unis un quart de siècle plus tard face aux mêmes adversaires lors de la proscription qui frappera les « néoconfucéens » dans les dernières années du XII^e siècle¹⁶⁶.

Lorsque Lu Jiuyuan s'adresse à Lü Zuqian dans son hommage posthume, c'est en son nom qu'il s'exprime ; mais son éloge s'appuie sur les présumés consensuels d'un groupe aux contours flous, dont il apparaît ce faisant comme le porte-parole. En effet, à l'instar de Zhu Xi dans sa propre eulogie à Lü Zuqian, Lu Jiuyuan sait qu'en invoquant l'âme du lettré disparu il s'adresse par-delà la mort à l'un des éléments clés de la bureaucratie impériale où il se trouve lui-même impliqué. De par son ascendance et sa carrière, Lü Zuqian est le parangon du lettré-fonctionnaire attaché au destin de la dynastie. Quoique mis au repos de ses fonctions officielles quelques mois avant sa mort pour raisons de santé, il demeure dans les derniers temps de sa vie un lettré-fonctionnaire de

¹⁶³ Chen Rongjie indique que Zhu Xi se rend alors à Fuzhou pour une affaire liée à son poste à Tong'an, tandis qu'à ce moment, Lü Zuqian accompagne son père qui rejoint un poste à Fuzhou. Une lettre de 1163, la première sans doute jamais envoyée par Zhu Xi à Lü Zuqian, fait allusion à cette première rencontre (« Da Lü Bogong 答呂伯恭 », *Wenji* 33, 1423, in *Zhubu quanshu*, vol. 21). Sur ces détails, voir Chen Rongjie 1988b, 555 ; 1989, 425 ; Chen Lai 1989, 25.

¹⁶⁴ Chen Rongjie compte 104 lettres adressées par Zhu Xi à Lü Zuqian, face aux 67 lettres du second au premier, ce qui constitue dans les deux cas un record (Chen Rongjie 1988b, 555 ; 1989, 425 ; voir également Tillman 1992a, 104-105).

¹⁶⁵ Voir « Da Lü Bogong », *Wenji* 33, 1456-1457, in *Zhubu quanshu*, vol. 21 (lettre datée de l'hiver 1174 par Chen Lai 1989, 118) ; Ebrey 1991, 129 ; Bossler 1998, 117-118. Sur l'éducation reçue par Zhu Shu chez Lü Zuqian, voir Chan 1988b, 54-57, 555-557 ; 1989, 37-38. Quelque six années après avoir confié son fils, Zhu Xi continue de demander des nouvelles à son sujet : « Da Lü Bogong », *Wenji* 34, 1501-1502 [1502], in *Zhubu quanshu*, vol. 21 (lettre datée de mars-avril 1180 : Chen Lai 1989, 177). Pour ce qui est semble-t-il la seule « lettre » (ce n'est à vrai dire qu'une série de directives) de Zhu Xi à son fils, et qui figure dans le recueil de ses écrits – quoique pas dans le corpus principal : « Yu changzi Shouzhi 與長子受之 (À mon aîné Zhu Shu), *Xuji* 8, 4789-4792 [4790], in *Zhubu quanshu*, vol. 25.

¹⁶⁶ Voir le second chapitre (*cf.* IIA2c).

premier plan, en vertu d'une longue tradition familiale de service de l'État, mais aussi d'accomplissements personnels reconnus à l'époque comme exceptionnels¹⁶⁷.

Descendant d'une lignée de grands fonctionnaires installée dans le district de la capitale (alors Kaifeng 開封) dès les débuts de la dynastie, Lü Zuqian possède un pedigree sans commune mesure avec celui de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : trois de ses ancêtres ont été Grands conseillers avant l'invasion jürchen entamée en 1125, sous quatre empereurs différents ; plus près de lui, son arrière-grand-oncle Lü Haowen 呂好問 (1064-1131) a joué un rôle déterminant dans l'investiture en juin 1127 de Gaozong 高宗 (Zhao Gou 趙構, 1107-1187, r. 1127-1162) après l'invasion jürchen et la chute de Kaifeng le 9 janvier 1127¹⁶⁸. Ces prestigieux prédécesseurs ayant été impliqués dans les grandes décisions de la dynastie, Lü Zuqian est également tributaire des tensions accumulées entre coalitions lettrées proches de la Cour depuis la période des réformes de l'empereur Shenzong 神宗 (Zhao Xu 趙頊, 1048-1085, r. 1067-1085) menées sous la houlette de Wang Anshi 王安石 (1021-1086). Partisans et opposants de ces réformes revenant alternativement au pouvoir, la période est en effet marquée par une forte brutalisation du contrôle gouvernemental sur les lettrés, à travers la mise à l'écart forcée de certains groupes au gré des lignes politiques successives. Or, au moment où le jeune Lü passe brillamment l'examen *jinsbi* (1163) tout en obtenant la distinction rarissime de « Grand Érudit au vaste savoir » (*boxue hongci* 博學鴻詞)¹⁶⁹, l'heure est à l'établissement de la version officielle de cette période d'interventionnisme du pouvoir central : il s'agit notamment

¹⁶⁷ L'étude la moins ancienne que nous ayons pu consulter sur Lü Zuqian est Marchal 2006, où sont cités d'autres travaux récents. Nous nous sommes également reporté à Pan Fu'en & Xu Qingyu 1992 et Tillman 1992a.

¹⁶⁸ Sur la date effective de la fin du siège de Kaifeng (qui correspond au 25^e jour du 11^e mois intercalaire de l'année Jingkang 靖康), voir Hargett 1987, 27. La famille de Lü Zuqian est originaire de Shouzhou 壽州 (Anhui actuel). Tout en gardant des liens à cette région, ils s'installent dans les environs de Kaifeng à l'époque de Lü Yijian 呂夷簡 (978-1043, *zi* Tanfu 坦夫), lequel sert comme Grand conseiller sous le règne stabilisateur de Renzong 仁宗 (Zhao Zhen 趙禎, 1010-1063, r. 1022-1063). Lü Yijian a été précédé à ce poste par Lü Mengzheng 呂蒙正 (946-1011), qui sert les deuxième et troisième empereurs de la dynastie, Taizong 太宗 (Zhao Gui 趙炅, 939-997, r. 976-997) et Zhenzong 真宗 (Zhao Heng 趙恆, 968-1022, r. 997-1022). Après Lü Yijian, c'est au tour de Lü Gongzhu 呂公著 (1018-1089, *zi* Huishu 晦叔, *hao* Shengguogong 申國公, *shi* Zhengxian 正獻) de gouverner quant à lui aux côtés de Sima Guang 司馬光, pendant les premières années de l'ère Yuanyou 元祐 (1086-1093), période où la faction des « conservateurs » est au pouvoir. L'exacerbation des tensions avec la coalition « réformiste » se traduit par la relative mise à l'écart du fils aîné de Gongzhu, Lü Xizhe 呂希哲 (1039-1116 ; *zi* Yuanming 原明, *hao* Xingyang 滎陽) lors des proscriptions de l'ère Chongning 崇寧 (1102-1107) ; ce dernier sera néanmoins Lecteur attaché au Hall de la Vénération de la gouvernance (*chongzhengdian shuoshu* 崇政殿說書), et sera chargé à ce titre du tutorat de l'empereur Zhezong 哲宗 (Zhao Xu 趙煦, 1077-1100, r. 1085-1100). La dynastie de dignitaires est de nouveau sollicitée à la génération suivante, à travers la nomination comme Grand conseiller de Lü Haowen 呂好問 (1064-1131, *zi* Shuntu 舜徒) dans la première phase de la réaction à l'invasion jürchen de 1126-1127. Cet épisode dramatique prive la famille de l'accès à sa région d'origine, ce qui permet sans doute de comprendre l'engagement de ses membres dans le camp des irrédentistes. Après avoir été promu par Zhao Ding 趙鼎 (1085-1147), Lü Benzong 呂本中 (1084-1145 ; originellement Lü Dazhong 大中, *zi* Juren 居仁, *hao* Donglai 東萊 et Ziwei 紫微, *shi* Wenqing 文清) fait les frais de la victoire des partisans du statu quo et de la domination sans partage de Qin Gui 秦檜 (1090-1155 ; *zi* Huizhi 會之). Lü Benzong est le fils aîné de Lü Haowen, et aura sur son petit-neveu Lü Zuqian une influence décisive. Voir Pan Fu'en & Xu Qingyu 1992, 5-17 ; Tillman 1992a, 83-86 ; Bol 2004a, 332 ; Xing Shuxu 2008, 28-30 ; et les notices de Hans van Ess, Thomas Selover et Hoyt Tillman dans Yao 2003, 398-403.

¹⁶⁹ Instituée sous les Song, cette distinction obtenue à l'issue d'un examen spécial a été obtenue par 34 lettrés seulement pendant toute la dynastie (Hucker 1985, 388 ; Pan Fu'en & Xu Yuqing 1992, 22-23 ; Tillman 1992a, 89 ; Marchal 2006, 65-66).

pour le nouvel empereur Xiaozong d'assurer la continuité historiographique au sujet des événements dramatiques qui ont conduit à l'invasion jürchen de 1125-1127, et à la perte de la capitale Kaifeng et de la partie nord du territoire. Dans ce contexte, Lü Zuqian apparaît comme l'homme de la situation. La conjonction dans sa personne de talents personnels insignes et du savoir hérité de ses ascendants (dont certains ont été historiographes à la Cour) en fait un rédacteur tout désigné pour compiler les *Annales véridiques* de Huizong 徽宗 (Zhao Ji 趙佶, 1182-1135, r. 1100-1126), dont le règne est marqué par l'imminence du désastre de 1127¹⁷⁰.

Toutefois, c'est pour l'essentiel sur un autre aspect des réalisations de Lü Zuqian qu'insiste Lu Jiuyuan. En mettant en avant les commentaires effectués porte close – autrement dit hors responsabilités officielles – sur ces écrits d'un genre particulier qu'on a coutume d'appeler « Classiques » (*Ordonnancement des Poèmes et Commentaire de Zuo aux Printemps et Automnes*), son eulogie fait du grand lettré le continuateur d'une geste millénaire, celle qui conduit des écrits antiques aux « grandes entreprises » (*dashi zhi ji* 大事之計) des lettrés contemporains. Or, c'est là que le cercle d'appartenance que dessine le « *jiven* » de Lu Jiuyuan se rétrécit : de vaste et flou qu'il était, le groupe implicite sur lequel se fonde son propos devient dichotomique. Certes, en associant la « gloire du pays » (*bangjia zhi guang* 邦家之光) au rayonnement du lettré défunt (ou en interprétant la valeur de l'homme comme un « heureux présage pour [le] royaume », « *guorui* 國瑞 »), l'éloge de Lü Zuqian se situe dans un horizon englobant, accordé à la vocation d'universalité de l'empire et à son éternité supposée¹⁷¹. Mais cette exaltation de la valeur insigne d'un homme passe par la distinction d'avec ce qui la contredit : dès l'ouverture du texte, l'excellence de Lü Zuqian est ainsi décrite non seulement comme transcendant son époque (« par votre existence vous avez surpassé vos contemporains [...] vous vous dressiez sans nul autre à vos côtés »), mais aussi comme transformatrice des pires éléments parmi ses contemporains (« le mépris se donnait carrière [...] d'aucuns alors vous enviaient [...] les méprisants finissaient par éprouver du respect, et les envieux

¹⁷⁰ Sur le fonctionnement normal de l'historiographie officielle, voir *infra*. Sur le règne de Huizong 徽宗 (Zhao Ji 趙佶, 1182-1135, r. 1100-1126). Lü Zuqian a été recommandé à l'empereur Xiaozong par l'historien Li Tao 李濤 (1115-1184, *ni* : Renfu 仁甫), pour un poste d'historiographe particulièrement difficile en raison de la question, toujours pendante à l'époque, de la reconquête des territoires pris par les Jürchens : un objectif que Lü Zuqian hérite de sa famille, qu'il partage avec Zhu Xi et Lu Jiuyuan, mais dont la réalisation devient fortement compromise après le traité de paix conclu en 1164 par l'empereur, qui met un coup d'arrêt aux espérances de ce groupe de lettrés. Parmi ses ancêtres, Lü Yijian avait compilé l'histoire officielle des trois premiers règnes de la dynastie, tandis que Lü Gongzhu avait été en charge des *shilu* 實錄 (Annales véridiques) des règnes de Yingzong 英宗 (Zhao Shu 趙曙, 1032-1067, r. 1063-1067) et de Shenzong (Zhao Xu 趙頊, 1048-1085, r. 1067-1085). Lorsqu'il rend sa copie en 1177, Xiaozong manifeste sa satisfaction en confiant derechef à Lü Zuqian la compilation des mémoires, préfaces et lettres les plus remarquables des règnes précédant l'invasion. Wang Anshi 王安石 (1021-1086), Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) et Su Shi 蘇軾 (1037-1101) dominent dans cette compilation, que l'empereur nommera *Huangchao wenjian* 皇朝文鑑 (Miroir du raffinement de l'Auguste dynastie) et où la sélection de Lü se distingue par un fort esprit d'ouverture, les prises de position des lettrés cités n'étant pas retenues comme critère de sélection. Voir Tillman 1992a, 89-90, 129-130 ; de Weerdt 1999, 97, 101.

¹⁷¹ À travers la mention des récitants dont l'écho « court au rythme d'un fleuve » et « emplît l'espace comme une montagne », ou de la « pureté tranquille [qui] s'est faite débordante, jusqu'à l'illimité », le bénéfice de l'œuvre du lettré est présenté comme ouvrant sur un avenir illimité.

de la honte »). Sous ce rapport, l'horizon universaliste que semblent présupposer certains des énoncés de l'eulogie se retrouve pavé d'a priori différentialistes. Chez Lu Jiuyuan comme chez Zhu Xi, ce différentialisme s'énonce soit sur le mode de la vérité générale (« La mort ne connaît pas de limites, mais c'est l'importance des hommes qui varie »), soit à travers des associations de noms par-delà la mort, voire par-delà les âges. Exemple du premier type, Lu Jiuyuan ne fait que compléter la liste des défunts valeureux que formulait Zhu Xi en associant Zhang Shi et Lu Jiuling sous le signe des « hommes sages » – Lü Zuqian devient simplement chez lui le troisième exemplaire de ce regroupement d'excellence. Mais l'eulogie de Lu Jiuyuan donne également à lire un exemple du deuxième type, avec l'extension de l'association aux grandes figures de l'Antiquité, en vertu d'une capacité de perfectionnement supposée commune à Lü Zuqian et aux disciples de Maître Kong, Yan Yuan 顏淵 et Zeng Shen 曾參, ainsi qu'à deux ministres notoires des temps anciens ; le texte prolonge ensuite l'analogie avec ce même Yan Yuan et un autre disciple de Maître Kong, Ran Qiu – l'un et l'autre ayant disparu précocement comme le lettré des Song.

Or dans de tels passages, tout tend précisément à rendre inappropriée l'expression « lettré des Song ». Car c'est bien dans l'atemporalité de l'agir lettré que se dessinent les « hommes de cette valeur » (*si ren* 斯人), ces « quelques hommes de bien » (*shu junzi* 數君子) qui, à toute époque, sont supposés avoir pour tâche d'« orienter ce nôtre raffinement » (*zhumeng si wen* 主盟斯文). De cette cohorte clairsemée mais essentielle, la vie de Lü Zuqian constitue, aux yeux de Lu Jiuyuan, l'une des expressions les plus récemment palpables.

Entre Lu et Zhu : l'aîné Lu Jiuling

Comparativement, Zhu Xi semble traiter Lu Jiuling en des termes moins exaltés. Nulle analogie chez lui, par exemple, avec les disciples de Maître Kong. En écho à cette apparente modération dans l'éloge, les lignes qui sont consacrées à Lu Jiuling par les disciples de Lu Jiuyuan dans la *Biographie chronologique* de ce dernier font entrevoir l'importance mineure de « Maître Fuzhai » dans l'appareil bureaucratique :

次九齡，字子壽，生而穎悟，能步移，則容止有法。少有大志，浩博無涯涘。嘗與鄉舉，補入太學，已負重名，知明士無不師尊之。登進士第，授桂陽教授，以不便迎侍，陳乞不赴。改興國教授，未滿，丁艱。服除，授全州教授，未上而卒。為時儒宗，道德繫天下重望。特贈朝奉郎，直秘閣，賜謚文達。名齋曰復，學者稱復齋先生。

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 480)

Le fils suivant [de la fratrie des Lu], Jiuling (Lu Jiuling), de son nom social Zishou, était né avec une grande perspicacité. Il était capable de prendre des initiatives tout en réglant parfaitement sa conduite. Dès sa jeunesse son engagement était grand et sans limite. Il passa les examens préfectoraux, et entra sur liste complémentaire à l'Université Impériale. Il avait dès cette époque bonne réputation et les fonctionnaires de renom le respectaient tous comme un instructeur. Il obtint le grade de docteur, et se vit conférer le poste d'Instructeur à Guiyang, mais comme il lui était malaisé d'accepter le poste, il demanda l'autorisation de ne pas s'y rendre. Son nouveau poste fut celui d'Instructeur de Xingguo. Il n'en avait pas encore terminé avec

cette charge qu'il fut affligé d'un deuil parental. Au terme de la période de deuil réglementaire, il se vit conférer le poste d'Instructeur de Quanzhou, mais mourut avant d'avoir pu entrer en fonction. Il fut un maître lettré de son temps, et à sa vertu s'attachaient les espoirs de tous. On lui attribua spécialement le titre de Gentilhomme pour le service de la Cour et d'Académicien attaché aux bibliothèques impériales¹⁷². Il eut pour nom posthume Pénétrant dans les Lettres (Wenda)¹⁷³. Comme il avait nommé son studio (zhai) « Fu », ses disciples l'appelèrent « Maître Fuzhai ».

La carrière de Lu Jiuling, on le voit, est à l'opposé de celle d'un Lü Zuqian. Si le clan dont il est issu avec son frère cadet Lu Jiuyuan revendique des ancêtres fiefés dans l'antiquité par les rois des Zhou 周 (les Gui 媯, originaires de la principauté de Chen 陳 dans l'actuel Henan)¹⁷⁴, il n'a pour pedigree notable qu'un ancêtre de la fin des Tang, Lu Xisheng 陸希聲¹⁷⁵. Pendant les troubles de l'époque qui sera rétrospectivement nommée « Cinq dynasties » (*Wu dai* 五代, 907-960), les ancêtres de Lü Zuqian s'installèrent dans les alentours de la capitale (avant d'être accueillis, après l'invasion jürchen et le transfert de la capitale à Lin'an en 1132, à Jinhua dans une demeure cédée par le gouvernement local¹⁷⁶) ; l'itinéraire du clan des Lu est beaucoup plus modeste : Lu Deqian 陸德遷, petit-fils du précédent, trouve à la même période refuge dans le district de Jinxi 金溪, situé au sein des zones montagneuses au nord-est de la préfecture de Fuzhou 撫州, dans l'est du circuit administratif du Jiangnanxi. La *Biographie chronologique* rédigée à propos de Lu Jiuyuan présente ce Lu Deqian comme l'« ancêtre du clan Lu à Jinxi », lequel clan est plus particulièrement installé à Qingtian 青田, dans le canton de Yanfu 延福¹⁷⁷. Quatre générations plus tard, le père de

¹⁷² Hucker affirme que le titre d'« instructeur » (*jiaoshou* 教授) avait de multiples usages, mais désignait d'ordinaire les responsables d'écoles « confucéennes » au niveau préfectoral (Hucker 1985, 142) ; il semble qu'il soit plutôt question ici d'affectations officielles. Sur l'Université impériale et sur les affectations de diplômés à des postes professoraux sous les Song, voir Kracke 1977, 24-27 ; Lee 1977, 53-57 ; et les précisions ci-dessous.

¹⁷³ Tel est le nom posthume attribué en 1242 par l'empereur Lizong 理宗 (Zhao Yun 趙昀, 1205-1264, r. 1224-1264) à Lu Jiuling (voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 527).

¹⁷⁴ Chen était sous les Royaumes Combattants (771- 256) une principauté de moyenne dimension située dans les plaines orientales de l'actuelle province du Henan (à l'époque dans la partie sud du monde chinois, près de l'État de Chu). Après sa conquête de la dynastie Shang vers 1046, le roi Wu des Zhou avait accordé le fief de Chen aux descendants putatifs de l'empereur Shun, en la personne du potier Gui Man 媯滿 (1067- 986), fils de Efu 遏 (ou 闕) 父, qui fut autorisé à entretenir le culte de Shun, et auquel le roi Wu donna sa fille aînée Yuan Ji 元姬 (ou Taiji 太姬). À sa mort, il fut désigné sous le titre honorifique de Chen Hugong 陳胡公. Le fief de Chen, dont la capitale était Wanqiu 宛丘, devint par la suite un satellite de l'État de Chu, et combattit à ses côtés lors de la bataille de Chengpu (qui opposa Chu à Jin en ~632) avant d'être annexé à Chu en ~479. Nombre de ses habitants prirent alors le nom de leur ancien pays pour nom de famille. C'est en tout cas l'explication la plus fréquemment donnée de l'origine de ce patronyme jusque dans la Chine contemporaine. Après la destruction de la vieille capitale de Chu à Ying, Chen devint pour un temps la capitale de cet État. Sur tous ces aspects, voir *Shiji*, 36 (trad. Chavannes, t. IV, 149).

¹⁷⁵ Lu Xisheng (mort en 905) était un poète et calligraphe de la fin des Tang qui sortit de sa réclusion pour servir à la cour de l'avant-dernier empereur des Tang Zhao Zong 昭宗 (888-904). Seuls trente-deux de ses poèmes nous ont été transmis, dont une série de dix-neuf décrivant des retraites taoïques à Yangxian (aujourd'hui dans le comté de Yixing 義興). Il en est fait brièvement mention dans le « Quanzhou jiaoshou Lu xiansheng xingzhuang 全州教授陸先生形狀 » (Rapport de réalisations à la mémoire de Maître Lu, instructeur de Quanzhou), *Lu Jiuyuan ji* 27, 312-317 (312). Pour une brève notice sur ce lettré, voir Weitz 2002, 162. Voir également *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 479 : 列三十九世至希聲, 論著甚多, 晚歲相唐昭宗, 卒諡文公 (À partir de Lie s'écoulèrent trente-neuf générations jusqu'à Xisheng. Auteur d'un grand nombre d'écrits, ce dernier fut vers la fin de sa vie ministre de l'empereur Zhaozong des Tang, avant d'obtenir le titre posthume de Duc des Lettres).

¹⁷⁶ Nous trouvons cette précision dans Bol 2008, 38.

¹⁷⁷ *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 479 : 五代末避地於撫州金谿, 解囊中資裝, 置田治生, 貲高閭里, 為金谿陸氏之祖, 居延 (À la fin des Cinq dynasties, [Lu Deqian] trouva refuge à Jinxi, dans la préfecture de Fu [Fuzhou]. Il s'y installa, fit l'acquisition de champs pour vivre et devint un habitant aisé de la région. Lu Deqian fut donc l'ancêtre

Lu Jiuling et Lu Jiuyuan, Lu He 陸賀, se voit confier la milice locale pour chasser les brigands et refouler les Jürchens : Lu Jiuling, comme son frère Jiuyuan, excellera dans la direction stratégique de cet outil d'autodéfense militaire¹⁷⁸. Mais ce n'est pas sur cet aspect qu'insiste la courte biographie que l'on vient de lire : comme c'est la règle à cette époque pour les biographies de lettrés, mention est faite de la réussite par la Lu Jiuling de l'examen *jinsbi*, en 1169, soit trois ans avant son cadet. En effet, à un cousin près, il est le premier de son clan à se hisser à cette certification officielle ; Lu Jiuyuan sera le second, avant l'ultime succès d'un membre du clan sous les Song en 1211¹⁷⁹.

À première vue donc, la carrière de Lu Jiuling se présente comme une succession d'interruptions : des trois postes d'Instructeur auxquels il est successivement affecté, il n'en assume jusqu'au bout qu'un seul (le deuxième). Pourtant, tant dans les eulogies que l'on vient de lire que dans ce passage biographique, on commence à entrevoir que la valorisation d'un lettré à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne passe pas uniquement, voire pas nécessairement par sa certification officielle, soit par la mise en avant de sa *carrière*¹⁸⁰. Pour reprendre la terminologie proposée par Jean-Claude Passeron, c'est bien davantage à une *trajectoire* que la distinction d'un lettré s'exprime, une trajectoire dont le dessin se précise aussi bien dans les « structurations longitudinales » et les passages obligés de son développement statutaire, que dans les « interactions » aléatoires auxquelles donnent lieu ses rencontres avec d'autres trajectoires¹⁸¹. C'est dans ce tissage collectif que prennent place les narrativisations incluses dans les eulogies : celles-ci n'ont de sens qu'adressées, c'est-à-dire comme support et expression d'interactions. Les *jiven* sont en effet l'une des façons pour un lettré de se dire – c'est-à-dire non pas de « construire » ni même de « représenter », mais tout simplement de *présenter* sa trajectoire de lettré, laquelle n'est concevable qu'articulée à celles d'autres lettrés. C'est ce que suggère l'historien sinologue James Liu lorsqu'il remarque que les lettrés de l'époque des Song sont, d'une manière générale, dans la « nécessité de communiquer » (Liu 1988, 16). Façon de

du clan Lu à Jinxi. Il résidait à Qingtian, dans le canton de Yanfu). Voir également « Quanzhou jiaoshou Lu xiansheng xingzhuang », *Lu Jinyuan ji* 27, 312-317 (312).

¹⁷⁸ Sur le rôle des milices locales, qui furent officiellement autorisées par le pouvoir central à partir de la défaite face aux Jürchens en 1127 (et en particulier sur l'usage totalement autonome que pouvait en faire le clan des Lu, au moins jusqu'en 1175), voir Hymes 1986, 52, 58-61, 75, 77, 136-150, 202, 315-316 n. 2, 317 n. 5-7, 319-320 n. 33, 321 n. 46 ; Lorge 2005a, 62 ; sur l'échec final de cette milice face aux envahisseurs mongols en 1276 : *ibid.*, 322-323 n. 62 ; sur Lu Jiuling et la milice de Jinxi : *ibid.*, 127 et Zheng Xiaojiang 2006, 333-334.

¹⁷⁹ En dépit de l'absence de tout diplômé dans le clan des Lu avant la naissance de Lu Jiuyuan, le succès au doctorat (en 1145) du cousin en question, Lu Yun 筠, interdit selon Hymes de voir dans les « Lu de Qingtian » un clan d'*homines novi* : voir Hymes 1986, 40, 58, 75 (qui conteste ici les conclusions qu'Edward Kracke tire d'études statistiques sur la région de Fuzhou). L'ultime candidat heureux aux examens sera le petit-neveu des frères Lu, Lu Jun 潛, petit-fils de l'aîné des frères Lu, Lu Jiusi (voir *ibid.*, 319 n. 30 ; et les lettres de Lu Jiuyuan à Lu Jun, « Yu zhisun Jun / yi-si 與姪孫潛 / 一-四 / » [Au petit-neveu Jun / 1-4], *Lu Jinyuan ji* 1, 12-13 ; 14, 189-191).

¹⁸⁰ Aujourd'hui ce point paraît faire consensus parmi les historiens de la Chine. Cela n'a pas toujours été le cas : voir les critiques que Robert Hymes a pu adresser à l'approche de Richard Davis (développée à l'époque dans une dissertation de PhD), qui tendait à réduire la distinction lettrée à une question de position officielle (Hymes 1986, 261 n. 19). Nous revenons sur ces questions dans le chapitre suivant à travers la notion de « savoirs lettrés », qui sera affinée en « conscience de savoir ».

¹⁸¹ Sur les concepts de « carrière » (que nous proposons d'inclure dans celui d'« itinéraire ») et de « trajectoire », voir Passeron 1989, 18, 20-21. La finesse théorique des propositions de Passeron va bien au-delà des quelques emprunts que nous leur faisons ici.

dire qu'en dehors des modes de présentation de soi que constituent par exemple les eulogies (lesquelles sont simultanément des modes de présentations d'un collectif), il n'y a aucune « identité » ou « intériorité » substantielles, c'est-à-dire préexistantes et en attente d'extériorisation, qui se pourraient décrire. En sus des eulogies, les « rapports de conduite » occupent une place importante parmi les narrativisations *post mortem* ; mais bien entendu, c'est aussi de son vivant qu'un lettré se présente en tant que lettré – et qu'il se fait ou se laisse présenter comme tel : là encore, même dans les écrits à caractère officiel, la dimension de trajectoire apparaît comme primordiale¹⁸². Le fait que des lettrés aussi différents que Lü Zuqian et Lu Jiuyuan fassent simultanément l'objet de *jīwen* témoigne de cette non-réductibilité de l'appartenance lettrée à la simple collégialité au sein d'une administration.

Nous commençons ainsi d'apercevoir des *collectifs* de différents niveaux. On entend par là des modes de regroupement impliquant parfois les mêmes individus, mais correspondant à des voies d'inclusion et d'exclusion non superposables, si bien que ces individus se retrouvent selon les lieux et les moments dans des cadres qui ne les prédisposent pas aux mêmes types d'interactions. Un exemple en est donné ici par le contraste entre la deuxième rencontre de Lu Jiuyuan et Lü Zuqian « dans un cadre public », à l'occasion des examens à la capitale, et leur quatrième rencontre en 1174, dans la résidence de Lü à Sanqu. D'un lieu à l'autre, on peut supposer que les règles d'interaction ne sont pas les mêmes : Lü Zuqian passe du statut d'examineur officiel à celui d'hôte, Lu Jiuyuan de la position de candidat à celui de visiteur. Mais dans le même temps, l'eulogie de Lu Jiuyuan atteste de la possibilité d'intégrer *a posteriori* ces deux moments dans une trajectoire narrativisée. La question se pose alors pour nous des frontières et des critères de ces collectifs changeants. Si la collégialité des membres d'une administration renvoie à une certification officielle et donc, semble-t-il, à des critères d'appartenance relativement identifiables, à quels critères peut correspondre le mode d'association qu'expriment les eulogies en narrant des trajectoires ? Dès lors que deux individus se reconnaissent comme lettrés – et ce indépendamment, semble-t-il, de leur réussite aux examens – faut-il parler de *confrères* à leur sujet ? Appartiennent-ils déjà à une *communauté*, mais qui viendrait alors se surimposer aux communautés claniques, territoriales ou éducatives déjà existantes ? Pour tenter d'apporter des réponses, il faudra interroger le contenu et l'usage non

¹⁸² À cet égard, il paraîtrait pertinent d'étudier la part de la « carrière » et de la « trajectoire » dans des écrits officiels tels que les « *daoren xiebiao* 到任謝表 », « lettres de remerciements pour une prise de poste », adressées théoriquement à l'empereur lorsque des fonctions importantes deviennent effectives. Celle que Lu Jiuyuan rédige en 1191 pour sa prise de poste comme Préfet dans la commanderie militaire de Jingmen 荆門, dans le circuit administratif du Jinghubei (où il a été nommé le 17 août 1189), comporte un aspect d'autonarration qu'il serait intéressant de comparer aux écrits équivalents rédigés par Zhu Xi (par exemple ceux que l'on trouve en *Wenji* 85, 4007-4012, in *Zhuji quanshu*, vol. 24). On pense également à les présentations de soi que les lettrés font à l'intention des officiels avant même d'avoir passé les examens : voir par exemple la lettre que Lu Jiuyuan écrit en 1162, soit dans sa 23^e année, au *shilang* 侍郎 Li Hao 李浩 (字 Deyuan 德遠 ; biographie dans « *Liezhuàn yībǎi sìshíqī* 列傳一百四十七 » [Biographies 147], *Sòng shǐ* 宋史 [Histoire des Song] 388, 11903-11906) : voir « Yu Li Deyuan » (A Li Hao), *Lu Jiuyuan ji* 4, 46.

seulement du mot « lettré », « *shi* 士 », mais aussi de « classiciste », « *ru* 儒 », et des identifiants correspondant à cette notion de « néoconfucianisme » à laquelle on rattache habituellement Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Mais restons-en ici à notre première impression : les modes de regroupement que nous tentons de cerner ne sont pas clairs, ils apparaissent même entourés d'un certain flou – contrairement, sans doute, à ce qu'il en serait pour des moines appartenant à un lignage bouddhique déterminé.

C'est ce flou qui rend possible le flottement que nous remarquons dans la précédente eulogie entre une appartenance élargie et une appartenance restreinte. Le caractère apparemment non problématique de cette coappartenance est un élément essentiel de ce que nous avons à décrire. Un autre exemple en est donné par l'eulogie de Zhu Xi à Lu Jiuling. Dans ce *jiven*, l'appartenance élargie transparaît notamment dans la mention, en cours de récit, des contraintes en quelque sorte logistiques qui incombent à Zhu Xi comme à Lu Jiuyuan : circulation différée des informations, rareté des occasions de rencontre, obligations qui commandent les déplacements ou écourtent les échanges. Dans l'eulogie de Lu Jiuyuan, Lü Zuqian doit interrompre ses tâches d'examineur en raison d'un « grand malheur », qui correspond en fait au décès de son père et aux devoirs rituels que l'événement induit. De même, dans le rapide récit qu'en fait Lu Jiuyuan, la rencontre d'Ehu se termine au bout d'une dizaine de jours en raison de la nécessité pour le lettré du Jiangxi d'intervenir face à des rebelles sévissant aux abords de sa région natale¹⁸³. Dans l'eulogie de Zhu Xi, la seconde rencontre avec Lu Jiuling se déroule dans un « temple non loin de ma route » : il s'agit en fait du temple de Guanyin situé dans le district Qianshan 鉛山 (localité de la réunion de 1175), où Zhu Xi doit faire escale alors qu'il se trouve en chemin pour sa prise de fonctions comme Préfet à Nankang 南康, qui sera effective le 11 avril 1179¹⁸⁴. À la présence fortuite de Zhu Xi à cet endroit fait pendant la venue, semble-t-il délibérée, de Lu Jiuling en mars ou début avril de la même année, ce qui permet trois jours d'échanges entre les deux lettrés¹⁸⁵. À ce genre d'éléments factuels, où entre une grande part d'aléatoire, on constate que l'organisation du sens qu'expriment les règles ne

¹⁸³ « Mais les rebelles des étangs mettaient la frontière en alerte, et je dus rentrer précipitamment dans ma famille ». Derrière ces « rebelles » il convient sans doute de voir la « révolte de Lai Wenzheng 賴文政 » qui eut lieu entre avril et novembre 1175 ; voir à ce sujet Huang Kuangchong 1990, 141-161 ; Hymes 1986, 75, 77. Elle eut un impact important sur la région du sud Hubei, du nord Hunan et du Jiangxi, ce en dépit du nombre réduit de ses participants (quelques centaines sans doute soutenus par la population, et contre lesquels furent déployés des milliers d'hommes). Sa particularité est d'avoir été conduite non par un paysan ou un militaire, mais par un marchand de thé originaire semble-t-il du Jiangnan, Lai Wenzheng, surnommé « Lai le Cinquième » (Lai Wu 五). Huang Kuangchong évoque le rôle de Lu Jiuyuan, Lu Jiuling et Zhu Xi dans l'organisation de milices locales par les lettrés-fonctionnaires de l'époque (Huang Kuangchong 1990, 149). Les hauts faits de Lu Jiuling et l'échange qu'occasionne cette rébellion avec les gens de la milice locale « Quanzhou jiaoshou Lu xiansheng xingzhuang », *Lu Jiuyuan ji* 27, 312-317 (314-315). Sur les milices locales, largement autorisées à partir de l'invasion jürchen de 1126, voir *infra*.

¹⁸⁴ Datation donnée par Zhu Xi lui-même : « Nankang jun daoren xiebiao » (Lettre de remerciement [à l'empereur] pour la prise de poste à la commanderie de Nankang), *Wenji* 85, 4007-4008 (4008), in *Zhubuzi quanshu*, vol. 24.

¹⁸⁵ Voir Shu Jingnan 2003, 452-453 ; Zheng Xiaojiang 2006, 221-225 (pour l'article de Wu Ding'an) ; 331-355 ; et les précisions ci-dessous.

conduit pas à leur systématisme absolue : les règles sont plurielles, parfois contradictoires et quand elles se heurtent, cela nécessite de s'appuyer sur des règles de niveau supérieur pour trancher les arbitrages (par exemple entre les devoirs administratifs et les devoirs rituels). Or, c'est aussi sur ces faits multiples que s'appuie la narrativisation de Zhu Xi : celle-ci travaille au rapprochement posthume de deux itinéraires marqués par l'aléatoire et par la pluralité des règles, et dont les intersections furent rares. Ainsi la dernière rencontre de Zhu Xi et Lu Jiuling est-elle précédée en 1177 d'un échange de lettres motivé par la mort de la belle-mère des frères Lu, à l'occasion de laquelle ces derniers demandent à Zhu Xi des éclaircissements en matière de rituel ; c'est à la demande écrite de Lu Jiuling que semble faire allusion la phrase : « Quelques temps après notre séparation [de 1175], je reçus une lettre de vous »¹⁸⁶. Il en va de même de la « promptitude » avec laquelle Lu Jiuling est supposé s'être rendu en 1175 au Lac des Oies. En mentionnant ces gestes de rapprochement, Zhu Xi donne consistance rétrospective à une appartenance plus restreinte : la nommerons-nous confraternelle, communautaire, ou autre ?

Toujours est-il que, comme dans l'éloge de Lu Jiuyuan, cette appartenance s'autorise d'une visée extrêmement générale, ici formulée en termes de « Voie ». Comme chez Lu Jiuyuan, les frontières de cette association n'ont pas ici de limites assignables : « Le savoir n'est pas affaire d'idées personnelles, car seule la Voie mérite d'être poursuivie ». Cette devise liminaire apparaît comme le ciment consensuel de l'adresse de Zhu Xi au défunt. À propos de la rencontre du Lac des Oies, Zhu mentionne ainsi les « compositions récentes » où les frères Lu ont formulé leurs vues « en toute sincérité » : l'expression renvoie au duo de poèmes composés pour la circonstance par Lu Jiuling puis par Lu Jiuyuan¹⁸⁷. Or, dans le résumé qu'il donne de ces compositions, Zhu n'explicite pas ce qui revient à l'aîné et au cadet des deux frères – on verra pourtant que l'éloge de la « simplicité » ainsi que la critique du « morcelé » dans la pratique du savoir renvoient surtout aux formulations du cadet Lu Jiuyuan. C'est dans cette même logique d'atténuation des différences que Zhu Xi dit avoir anticipé la palinodie tardive de Lu Jiuling. Sous ce rapport, la dernière phrase du récit parachève le tout : la dernière rencontre des deux lettrés est censée avoir scellé entre eux un « accord sur la Voie » et une « équivalence dans l'engagement » (*dao he zhi tong* 道合志同).

Que veut dire Zhu Xi par ces formules ? De notre point de vue, il ne faut pas y voir un témoignage sur des faits. Zhu Xi ne veut pas dire ici que, en 1179 à Qianshan, Lu Jiuling et lui-même se sont quittés sur ces mots : « nous sommes en accord sur la Voie », « nous participons d'un

¹⁸⁶ On s'étonne en revanche de voir mentionnées les « deux lettres » de Zhu Xi postérieurement, semble-t-il, à la rencontre de 1179. En effet, les deux seules lettres de Zhu Xi à Lu Jiuling qui nous aient été transmises datent bel et bien de 1177 : « Da Lu Zishou 答陸子壽 », *Wenji* 36, 1557-1560, in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21 ; voir Chen Lai 1989, 148.

¹⁸⁷ Chen Rongjie avance que cette « composition récente » (*xinbian* 新編) renverrait non pas à un poème, mais à un « essai » de Lu Jiuling (Chen Rongjie 1989b, 439).

même engagement ». Ces formules constituent un acte rituel et narratif : elles visent à donner une forme définitive à la relation de deux trajectoires lettrées. C'est pourquoi il convient surtout de comprendre ces énoncés dans la forme d'expression où ils prennent place, qui n'est pas celle qu'ils occuperaient s'ils étaient ajustés à une autre situation énonciative. Ainsi, dans une lettre au disciple Ye Hesun 葉賀孫 postérieure d'une quinzaine d'années, Zhu Xi évoque la lettre de Lu Jiuling mentionnée dans l'eulogie, mais il en précise alors le contenu, en affirmant que ce dernier y reconnaissait son erreur en matière rituelle, « affirmant qu'il "portait des branches d'épines" pour [son erreur] de naguère »¹⁸⁸. Dans le cadre de cette lettre, l'étalage de cette contrition de Lu Jiuling n'a rien que de normal ; il serait *déplacé* dans le cadre du *jiven* qui lui est adressé. Certes, dans son eulogie, Zhu Xi ne dépeint pas pour autant sa relation à Lu Jiuling comme une totalité fusionnelle : il suffit d'ailleurs d'un « souffle » pour que leurs itinéraires soient à nouveau séparés, et ce jusqu'à la mort du second. Mais il serait autocontradictoire, dans un genre d'écriture comme celui-ci, de faire une place trop grande aux différends, le geste de l'adresse étant fondamentalement un effort pour compenser la distance entre l'émetteur et le destinataire. Dans les deux eulogies traduites ci-dessus, ce geste s'effectue contre divers facteurs de dispersion : la mort du destinataire, bien sûr, qui est assimilée à un signe du destin ; mais aussi l'aléatoire des rencontres, marquées par la pluralité des règles et dont certaines apparaissent comme purement fortuites (ainsi en est-il de la première rencontre de Lu Jiuyuan et Lü Zuqian en 1171 à la capitale) ; ou encore la lenteur de la maturation des enseignements du défunt dans l'esprit du commémorant (Zhu Xi et plus encore Lu Jiuyuan insistent l'un et l'autre sur le caractère graduel de ce processus). Dans sa logique même, l'écriture eulogistique tend au rapprochement des trajectoires lettrées.

Contre Zhu Xi ? L'aîné Lu Jiushao

Cependant – et pour reprendre les concepts empruntés plus haut à Jean-Claude Passeron –, deux *itinéraires* lettrés peuvent-ils se croiser sans former une *trajectoire* ? Autrement dit, l'épisode d'une rencontre peut-il échapper à son insertion comme événement dans une narrativisation ? C'est ce que semble montrer le cas de Lu Jiushao 陸九韶 (1128-1205 ; *zi* Zimei 子美, *hao* Suoshan 梭山). Quatrième frère de Lu Jiuyuan, il est celui qui fait le lien entre ce dernier et Zhu Xi dans ce que l'on peut appeler la seconde phase, exclusivement épistolaire, de leurs échanges. Lu Jiushao se présente comme un lettré, mais n'ayant jamais passé les examens, son rapport à l'administration

¹⁸⁸ Comme l'indique le Ricci, l'expression est une allusion à la demande de grâce exprimée de façon ostentatoire par Lian Po 廉頗, connétable de l'État de Zhao sous les Royaumes Combattants, devant le chancelier Lin Xiangru 藺相如, à la suite de quoi les deux ennemis se lient d'une amitié indéfectible. Voir « Da Ye Weidao 答葉味道 » (A Ye Hesun), *Wenji* 58, 2780-2782 (2781) : la lettre est datée de 1194 par Chen Lai 1989, 364 ; Ye Hesun se met aux côtés de Zhu Xi à partir de 1191. Le problème rituel autour duquel tournaient les lettres apparemment envoyés par les deux frères Lu à Zhu Xi portait sur les rites mortuaires d'enterrement d'époux dans une même fosse.

semble d'un autre ordre que celui des quatre figures abordées jusqu'ici. Comme pour Lu Jiuling, voyons de quelle façon son itinéraire est raconté dans les premières lignes de la *Biographie chronologique* centrée sur la figure de Lu Jiuyuan :

次九韶，字子美，不事場屋，兄弟共講古學。與朱元晦友善。首言太極圖說非正。又因奏立社倉之制，行于鄉，民甚德之。與學者講學於近地，名梭山，梭山在金溪陸氏義門之東是也。號曰梭山居士，諸司列薦，以居士應詔，舉遺逸。臨終自撰終禮，戒不得銘墓。有文集曰梭山日記。中有居家正本，及制用各二篇。

(*Nianpu, Lu Jiuyuan ji*, p. 480)

Le fils suivant, Jiushao (Lu Jiushao), de son nom social Zimei, ne se préoccupait pas des salles d'examen. Il étudiait avec ses frères du savoir antique. Il était en très bon termes avec Zhu Yuanhui (Zhu Xi), et fut le premier à dire que les *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* n'étaient pas correctes. En outre, comme il avait préconisé dans un mémoire d'ériger un système de greniers publics et d'en faire la réalisation dans les campagnes, le peuple loua grandement sa vertu. Comme il se livrait à l'étude du savoir avec des hommes de savoir dans un lieu des environs appelé le Mont Suo (Suoshan), qui se trouvait à l'est de la Porte de la Justice du clan Lu de Jinxi, on le surnomma « Lettré reclus du Suoshan ». Tous les officiels le recommandaient pour qu'il répondît à un édit impérial comme lettré reclus : il fut promu ermite retiré. Sur le point de mourir, il inventa pour lui-même un rite funéraire, et prévint qu'il ne voulait pas d'inscription tombale. Il existe un recueil d'écrits raffinés intitulé *Journal de Suoshan*, dans lequel on trouve les textes « Rectifier la vie familiale à la racine » et « Usage des règles », chacun en deux chapitres.

Comme pour les *jimen*, deux types de commentaires sont possibles sur un passage comme celui-là. On peut d'abord s'en servir comme d'un document, c'est-à-dire d'une fenêtre plus ou moins ouverte sur un monde de faits, sur un itinéraire, sur une carrière et ses connexions. Selon ce point de vue et moyennant quelques recoupements, un texte de ce genre nous donne accès à la vie d'un lettré du nord-est du Jiangxi, élevé parmi cinq autres frères dans une famille à la forte implantation locale, à une époque encore marquée par le traumatisme de la perte des provinces du nord. Par cette voie, on apprend rapidement que la famille en question présente la particularité de pratiquer la « corésidence » (*gongju* 公居), alors que la tendance de l'époque voit au contraire l'effacement de la primogéniture et son remplacement progressif par l'héritage partagé¹⁸⁹. Lu Jiuyuan mentionne par exemple au tout début de la « Stèle avec épitaphe pour Lu le Gentilhomme aux loyaux services » qu'il rédige pour un autre de ses aînés, Lu Jiugao 九皋 (1125-1191 ; *zi* Zizhao 子昭), qu'à sa naissance la lignée des Lu se trouvait à Jinxi depuis deux cents ans, et que ses membres « corésidaient depuis cinq générations »¹⁹⁰. Dans le « rapport de réalisations » qu'il rédige pour Lu Jiuling, le fait est également mis en avant qu'à la génération de leur grand-père corésidaient jusqu'à quarante hommes partageant le même arrière-grand-père¹⁹¹. Le nombre d'individus (plusieurs centaines) que pouvait représenter une telle concentration familiale, avec les

¹⁸⁹ Voir Ebrey 2003, 33-34 ; Tillman 1992a, 188-189 ; Foster 1997, 78. Sur la pratique courante de la division de l'héritage, laquelle pouvait se faire dans des cadres légaux du vivant du père ou *post mortem*, voir Ebrey 1984a, 112-115 (qui note que l'indivision transgénérationnelle était aussi une particularité de la famille de Sima Guang : *ibid.*, 41, 43).

¹⁹⁰ « Lu Xiuzhi mubiao 陸修職墓表 » (Épitaphe pour stèle pour Lu le Gentilhomme aux loyaux services), *Lu Jiuyuan ji* 28, 331-334 (331).

¹⁹¹ « Quanzhou jiaoshou Lu xiansheng xingzhuang », *Lu Jiuyuan ji* 27, 312-317 (312).

ramifications claniques qui lui étaient associées, donne une première idée de la destination des écrits d'un Lu Jiuyuan en termes de lectorat immédiat¹⁹².

Mais tout comme le genre du *jimwen*, ce texte biographique n'est pas uniquement, voire pas essentiellement une fenêtre sur un monde : il est lui-même l'expression d'un monde, c'est-à-dire la formulation réglée des rapports entre un tout et ses parties¹⁹³. Au-delà de l'intérêt des contenus décrits, ce qui est significatif c'est la façon dont ces contenus convergent avec le cadre structurant de la narration : l'idée d'un lettré pris en lui-même et pour lui-même, présenté dans les diverses facettes de son agir lettré. À cet égard, on peut supposer que le lectorat mentionné ci-dessus était lui-même familier des règles qui orientaient les écrits biographiques à cette époque : il devait trouver naturel une certaine forme de présentation (par exemple l'ordonnancement consistant à mentionner en début de description le rapport du lettré aux examens, ou à reléguer ses écrits à la fin de cette description). Si nous savons l'importance ici des modèles historiographiques de l'Antiquité, il faut redire ici que d'une manière générale, l'observance des règles va toujours au-delà de la conformité à des normes ou à des modèles, tant il est vrai que le fait de s'inscrire dans les pas d'un modèle est lui-même réglé – sans être du reste forcément explicite. Or, pour nous qui n'avons pas d'appui naturel dans ce monde, la mise en parallèle de différentes formes d'expression peut se révéler stratégique : c'est ainsi que la comparaison avec le genre du *jimwen* fait ressortir la prégnance des règles d'un *nianpu*. Par exemple, au vu du texte qu'on vient de lire (mais aussi du précédent), on comprend que le genre biographique n'implique pas la dimension d'adresse au défunt : toute référence déictique est donc logiquement exclue ici. Dès lors, la logique du rapprochement qui prévalait dans les *jimwen* n'a plus cours : il ne s'agit plus de donner une forme définitive au croisement de deux trajectoires, mais de retrouver *le* lettré, figure essentialisée dans sa constance inaltérable. Un autre point que manifeste la comparaison est la sècheresse factuelle d'un récit comme celui-ci. D'une façon qui évoquerait presque pour nous les romans behavioristes nord-américains, cette courte narration enchaîne les notations plus qu'elles ne les tissent ensemble. La conséquence pour notre compréhension est que le récit ne laisse que peu transparaître les intentions qui président aux actes relatés. Il est par exemple impossible, à partir des lignes ci-dessus, de savoir que c'est par Lu Jiushao que se fit jour le premier désaccord frontal entre un des frères Lu et Zhu Xi. Sans le recours à d'autres sources, il n'est pas davantage possible d'apercevoir que le système des greniers publics (alimenté par les prélèvements sur les paysans en prévision des disettes) prôné par l'aîné de Lu Jiuyuan est précisément une mesure dont Zhu Xi s'est fait le promoteur ardent¹⁹⁴. Peu de chose

¹⁹² Voir Foster 1997, 78.

¹⁹³ Pour cette définition de la notion de « monde », nous renvoyons aux travaux de Louis Dumont et Vincent Descombes cités plus haut.

¹⁹⁴ Sur la promotion et la difficile mise en œuvre des *shecang* 社倉 par Zhu Xi, voir Schirokauer 1976, 221-223 ; von Glahn 1993, 222-227, 238-246, 248-252. Zhu Xi lui-même reconnaissait tenir cette idée du lettré Wei Shanzhi 魏揆之

auraient pourtant suffi à expliciter cette dimension relationnelle implicite : par exemple, un simple « mais » (*ran* 然) entre deux propositions – « il était en très bon termes avec Zhu Yuanhui » et « il fut le premier à dire que les *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* » – aurait permis de marquer le désaccord et ainsi d’inscrire l’itinéraire de Lu Jiushao dans une trajectoire conflictuelle. Mais manifestement, les règles qui orientent ici le récit biographique ne se prêtent pas à ce type d’explicitation.

L’interaction qui se joue avec la Cour dans l’itinéraire de Lu Jiushao n’est pas plus explicite. Certes, pour ses lecteurs immédiats, la mention dans ce texte d’un « édit impérial » devait renvoyer de manière évidente à un ordre promulgué en 1184 dans toute l’administration par l’empereur Xiaozong : cette directive officielle exigeait que soient recommandés des lettrés de tous les points de l’empire, « sans restriction ni de grade obtenu aux examens, ni d’âge », pour que ces derniers puissent exposer leurs conseils à la Cour¹⁹⁵. Cet ordre impérial s’inscrivait dans une série d’édits du même genre, série ouverte avec l’avènement à l’été 1162 de Xiaozong suite à l’abdication de son père Gaozong, et destinée à installer un nouveau climat de coopération avec les lettrés¹⁹⁶. Mais jusqu’à aujourd’hui, on n’a peu de certitudes sur les intentions de Lu Jiushao dans sa mise en route à la suite de cet édit, à l’été 1185. Le flou narratif concerne d’abord les implications du résultat officiel de ce déplacement à la Cour, à quoi réfère de manière laconique l’expression « il fut promu ermite retiré » (*yiji* 遺逸). Le recours à d’autres sources permet de savoir qu’au milieu des années 1180, plusieurs fonctionnaires haut placés, dont le Grand Conseiller Wang Huai 王淮 (1127-1190) et le Secrétaire aux affaires d’État Wang Xin 王信 (1137-1194) s’opposent à l’influence de ce groupe de lettrés « néoconfucéens » dont Zhu Xi est perçu comme l’une des figures principales, et

(1116-1173, *xi* Yuanlü 元履) : voir « Jianning fu Jiangyang xian Changtan shecang ji 建寧府建陽縣長灘 社會記 » (Note sur le grenier public de Changtan, préfecture de Jianning, district de Jianyang), *Wenji* 79, 3777-3779, in *Zhuqi quanshu*, vol. 24. L’objet de ces greniers était de permettre des prêts de grain aux paysans à un taux peu élevé. Pour ce qui est de la référence à Zhu Xi dans l’usage que les Lu font de ce dispositif, la suite du *Nianpu* est certes plus explicite à l’année 1184 (in *Lu Jiuyuan ji* 36, 496) : 編朱元晦奏立社倉事。戊申歲，先生兄梭山居士欲立于青田。先生與趙監書 (En 1184,) le mémoire de Zhu Yuanhui [Zhu Xi] pour l’érection de greniers publics fut édité. L’année *wu-shen* [1188], le frère aîné du Maître, Suoshan le lettré reclus, souhaita en ériger un à Qingtian. Le Maître écrivit une lettre au contrôleur Zhao). Mais même dans ces notations plus détaillées, le lien entre les différents faits relatés n’est pas transparent : d’une part, la prolepse narrative ne concerne ici que l’initiative de Lu Jiushao (postérieure de quatre ans à la proposition de Zhu Xi), et non la lettre de Lu Jiuyuan au contrôleur Zhao mentionnée à la fin ; d’autre part, quand on s’y reporte, le contenu de ladite lettre révèle que Lu Jiuyuan, alors en poste au Bureau des édits à la Cour, a joué un rôle d’intermédiaire déterminant dans l’acceptation de la proposition de Zhu Xi : voir « Yu Zhao jian er 與趙監二 » (Au contrôleur Zhao, 2), *Lu Jiuyuan ji* 1, 10. Enfin, Hoyt Tillman a des remarques suggestives sur l’« emprunt » par les Lu de Qingtian de ce système inspiré par Zhu Xi (dont la vocation « altruiste » était du reste marginale) : il s’agissait d’après lui « davantage d’une institution contrôlée par un clan que du modèle communautaire de Zhu » (Tillman 1992, 189).

¹⁹⁵ Voir *Song shi* 35, 682 (voir Darrobers 2012, XVI-XVII) : 不限科舉年分，各舉賢良方正能直言極諫一人 (parmi les sages et les gens intègres, une personne capable d’exprimer des paroles droites et des remontrances allant au bout des choses, sans restriction liée au degré de réussite aux examens ni à l’âge).

¹⁹⁶ Voir Schirokauer 1962, 166 ; Tillman 1992a, 37 ; Shu Jingnan 2001, 281 (le premier édit de Xiaozong est daté du 1^{er} août 1162).

auquel les frères Lu sont également assimilés¹⁹⁷ : c'est de cette menace que Lu Jiuyuan, alors en poste au Bureau des édits, fait état à mots couverts à You Mao 尤袤 (1127-1194 ; *zi* Yanzhi 延之, *hao* Suichu 遂初, Lexi 樂溪) qui l'a recommandé lors des examens *jinsbi* de 1172 et qui est également une connaissance de Zhu Xi¹⁹⁸. Par conséquent, le retour de Lu Jiushao chez lui – effectué après avoir retrouvé son frère à la Cour, mais semble-t-il sans résultat substantiel quant à sa prise de parole officielle – doit-il être interprété comme un échec ? Cette courte biographie n'apporte pas de réponse, soulignant plutôt la promotion du lettré en termes de titulature. Par ailleurs, sur le plan factuel, Shu Jingnan a établi que c'est lors de ce trajet en direction de Lin'an que Lu Jiushao se rend à Chong'an 崇安, lieu où Zhu Xi a grandi et où il se trouve alors¹⁹⁹. Or, ce fait n'apparaît pas non plus dans le texte ; dès lors, faut-il en conclure que le *but principal* de ce trajet était de répondre à l'édit de l'empereur, ou bien plutôt de venir échanger avec Zhu Xi, qui semble alors disposé à présenter à Lu Jiuling deux de ses écrits à caractère de glose sur des écrits de Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) et de Zhang Zai 張載 (1020-1078)²⁰⁰ ? On conviendra que pour Zhu Xi lui-même, qui se trouve en position d'hôte, la différence entre les deux hypothèses intentionnelles est de taille : car si la visite en 1179 de Lu Jiuling à Qianshan s'apparentait clairement à un hommage, celle de Lu Jiushao en 1185 n'est peut-être qu'une entrevue chemin faisant²⁰¹. À ce silence des sources biographiques s'ajoute le silence de Zhu Xi : contrairement à ce qu'il fera pour

¹⁹⁷ Sur Wang Huai 王淮 (1127-1190, *jinsbi* en 1145), qui fut le Grand Conseiller le plus durable de l'empereur Xiaozong (de 1181 à début 1188), voir Bossler 1998, 120-122 ; de Weerdt 2007, 196, 200-201 ; Gong 2009, 746 n. 122. Quant à Wang Xin 王信 (1137-1194, *jinsbi* 1160 ; *zi* Chengzhi 誠之), il provoquera la destitution de Lu Jiuyuan de son poste au *Chilingsuo* 敕令所 (Bureau des édits) à la fin de l'année 1186.

¹⁹⁸ Le *Nianpu* de Lu Jiuyuan cite aux années 1183 et 1185 deux lettres à ce You Mao 尤袤 (1127-1194 ; *zi* Yanzhi 延之, *hao* Suichu 遂初, Lexi 樂溪), intendant fiscal en 1183, qui ne figurent pas dans le reste du recueil, peut-être en raison de leur contenu critique à l'égard du pouvoir central (*Lu Jiuyuan ji* 36, 494, 498). Une autre lettre au même lettré-fonctionnaire figure en revanche dans le *Lu Jiuyuan ji*, qui semble complète (11, 154-155). Signalons une lettre de Zhu Xi à You Mao, qui semble avoir passé le *jinsbi* la même année que lui : « Da You Yanzhi 答尤延之 » (Réponse à You Mao), *Wenji* 27, 1211, in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21.

¹⁹⁹ Voir la démonstration de Shu Jingnan 2001, 817-819 ; 2003, 740 n. 1 – dont il faut noter qu'elle présuppose le caractère erroné sur ce point de *Song Yuan xue'an* de Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695), lequel affirme que Lu Jiushao ne parvient finalement pas à Lin'an (voir Wu Ding'an dans Zheng Xiaojiang 2006, 219).

²⁰⁰ Au sujet de *Taiji tu shuo jie* 太極圖說解 (Explication des Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême) et *Xi ming jie* 西銘解 (Explication de l'Inscription de l'Ouest), voir le chapitre suivant (cf. IIB2b).

²⁰¹ La venue de Lu Jiuyuan à Nankang en février 1181 semble quant à elle motivée par une raison principale, manifestement exprimée par courrier à Zhu Xi (ce dont témoignent les lettres de ce dernier à Lü Zuqian, notamment « Da Lu Zishou 答呂伯恭 », *Wenji* 34, 1503-1505 et « Da Lu Bogong 答呂伯恭 », *Wenji* 34, 1506-1507 ; voir Chen Lai 1989, 177). Mais à l'origine, Lu Jiuling devait être du voyage ; or, son décès ajoute une raison secondaire au déplacement de Lu Jiuyuan. Pour soupeser les intentions présidant à un déplacement, il convient de prendre aussi en compte la dimension de distance géographique. Ainsi, on a longtemps cru que la visite de Lu à Nankang s'était faite depuis le poste d'Assistant magistrat au district de Chong'an 崇安, préfecture de Jianning 建寧 (actuel Fujian) auquel il est affecté depuis 1179. En réalité, Xing Shuxu (2008, 56-57) montre que ce poste était purement nominal, et n'exigeait donc pas que Lu Jiuyuan se déplace au Fujian. Il serait donc venu de chez lui pour se rendre auprès de Zhu Xi, ce qui ne constitue pas un trajet excessif pour une visite essentiellement motivée par des raisons personnelles. C'est d'ailleurs ce que confirme sans ambiguïté l'un des rares documents totalement recoupé dans les deux corpus : voir « Ba Jinxi Lu zhubu Bailudong shutang jiangyi hou 跋金溪陸主簿白鹿洞書堂講義後 » (Postface écrite à la suite de l'étude donnée par l'Assistant magistrat Lu de Jinxi dans le Hall de la Grotte du Cerf blanc), *Wenji* 81, 3852-3853 (3852), in *Zhu Xi quanshu*, vol. 24 ; reprise telle qu'elle – sans le titre – dans « Bailudong shuyuan Lunyu jiangyi 白鹿洞書院論語講義 » (Étude sur la signification des *Entretiens* donnée à l'Académie de la Grotte du Cerf blanc), *Lu Jiuyuan ji* 23, 275-276.

Lu Jiuling, il n'écrit aucun mot à qui ce soit sur ce passage de l'aînée de Lu Jiuling et Lu Jiuyuan – pas plus qu'il n'y fait allusion dans les trois lettres qu'il adresse entre fin 1185 et juin 1187 à l'intéressé, en alternance aux trois lettres que Lu Jiushao lui envoie au sujet de ses deux gloses²⁰².

Bien entendu, cette opacité des faits est d'abord le reflet de nos faiblesses : elle est fonction de notre extériorité au « contexte ». Mais elle est aussi le symptôme de ce que, dès lors qu'une forme d'expression particulière est jugée appropriée, certaines questions – pour nous bien légitimes – ne semblent pas même envisagées par les gens de l'époque. Or, il se pourrait que la logique de ces exclusions, pendant négatif de la logique d'appartenance que nous décelions dans l'usage des *jiven*, constitue pour nous une autre façon d'envisager le contexte.

Quelle conflictualité ?

Nous parlions de règles implicites. Mais y aurait-il également des faits *cachés* ? Les règles que nous avons cru pouvoir repérer dans l'écriture d'un *nianpu* suffisent-elles à rendre compte, dans le passage qu'on a lu sur Lu Jiushao, de la façon dont sont oblitérés ses rapports avec Zhu Xi ? Réciproquement, comment comprendre le mutisme apparent de Zhu Xi au sujet de la visite de l'aîné de Lu Jiuyuan en 1185 ? Ces exemples ne sont qu'un échantillon des nombreux *silences* que le recoupement des sources est susceptible de faire ressortir. Faudra-t-il alors supposer que, dans un échange lettré à l'époque des Song, de tels silences faisaient partie des règles à respecter, ou au contraire qu'ils pouvaient poser problème dans l'interaction ?

Silences

Dans une perspective descriptive, on peut dire que le problème du « silence des sources » se pose à trois niveaux. D'abord, est-on sûr de ne pas en savoir trop par rapport au savoir des acteurs ? Un hiatus en ce domaine peut conduire à des anachronismes : le silence des sources n'est alors que l'illusion d'un vide lié à l'anticipation induite de la suite des événements ; on a vu dans l'introduction ce qu'il pouvait en coûter à la justesse d'une description. Le deuxième problème concerne le statut intentionnel du silence : s'il est avéré que face à tel interlocuteur, un individu donné ne s'exprime pas sur tel sujet qu'il pourrait aborder dans l'absolu, cette absence d'expression obéit-elle à des fins de rétention, voire de dissimulation, ou bien traduit-elle seulement le fait que la situation n'appelle pas une telle expression ? Ce point rejoint la question de l'explicitation des règles que nous posons à propos des rites mortuaires. Il peut notamment concerner la justification *a posteriori* d'un silence, comme il arrive par exemple lorsqu'un exégète rend raison de l'absence d'un

²⁰² C'est sur ce silence qu'insiste Wu Ding'an : voir Zheng Xiaojiang 2006, 220.

question qui pourrait se poser dans l'absolu, mais qui n'est pas traitée dans le texte qu'il commente²⁰³. Le dernier problème concerne le troisième angle du triangle : l'individu qui ne sait pas, ou qu'on suppose non informé. Car après tout, est-on nous-même bien informé au sujet de son degré d'information ? Un silence en effet peut être *entendu*, et dans certains cas, une absence de réaction au silence d'autrui est une manière d'y consentir. C'est dans cette circonstance seulement qu'il convient en toute rigueur de parler de « non-dit » – le propre d'un non-dit, tel que nous le comprenons, étant d'être *ostensible*, autrement dit de présupposer sa compréhension au-delà de celui qui se tait.

Cette mise au point faite, revenons à l'eulogie de Zhu Xi à Lu Jiuling. Le silence apparaît ici sous l'aspect d'une différence d'investissement narratif. En effet, le récit rétrospectif de Zhu Xi pourrait éveiller les soupçons : l'eulogie à Lu Jiuling ne constitue-t-elle pas une captation d'héritage, ou du moins un récit par trop unanimiste ? De fait, si l'on met en balance les quelques phrases consacrées dans cette eulogie à la rencontre du Lac des Oies avec les deux longues relations qu'en donnent le corpus attaché au nom de Lu Jiuyuan, on est fortement enclin à voir dans la première version une narration édulcorée²⁰⁴. En revanche, pour ce qui est de la rencontre de 1179 à Qianshan – qui prend dans le *jiven* de Zhu Xi plus d'importance que la réunion autrement plus fréquentée de 1175 à Ehu – le contraste est inverse ; la *Biographie chronologique* de Lu Jiuyuan n'y réfère que par une seule phrase, attribuée à une lettre de Lu Jiuling à Zhang Shi :

某春末會元會於鉛山，語三日，然皆未能無疑。

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 491)

À la fin du printemps j'ai rencontré Yuanhui (Zhu Xi) à Qianshan : nous avons parlé trois jours, mais je n'ai pas pu me défaire de mes perplexités.

Là où Zhu Xi décrivait une concorde enfin acquise en dépit des incompréhensions, nous découvrons ici l'expression d'un fort scepticisme. Ce problème de discordance des sources pourrait être documenté plus avant. Si l'on regarde la façon dont la *Biographie chronologie de Maître Zhu* signée Wang Maohong 王懋竑 (1668-1741) relate la rencontre d'Ehu, il n'est pas du tout évident que la présence de Zhu Xi en ce lieu soit la mise à exécution du projet de rencontrer les frères Lu : Zhu Xi y est présenté comme raccompagnant Lü Zuqian suite à sa visite à l'Ermitage de Hanquan (*Hanquan jingshe* 寒泉精舍), où les deux lettrés ont travaillé à la rédaction des *Réflexions sur le tout*

²⁰³ C'est par exemple le cas de Zhu Xi à propos de l'absence de la question de la mort dans les « Six Classiques » : voir « Ba Zheng Jingyuan jian 跋鄭景元簡 » (*Wenji*, 3853).

²⁰⁴ Voir les deux relations en questions : *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 427-428 et *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 490-491. Zhu Xi évoque également en quelques phrases rapides la rencontre d'Ehu au début de son épitaphe pour stèle à Cao Jian 曹建, rédigée en juin 1183, mais où il se focalise immédiatement sur la figure de ce disciple : « Cao Lizhi mubiao 曹立之墓表 » (Épitaphe pour stèle à la mémoire de Cao Jian), *Wenji* 90, 4175-4177, in *Zhuzi quanshu*, vol. 24.

proche ; le passage par Ehu apparaît dès lors comme secondaire par rapport à ce trajet premier²⁰⁵. Devant ces différences de perspective sur les mêmes épisodes, faut-il parler de divergence ? Ou de brouillage des pistes de part et d'autre ? Insistons-y : nous pensons qu'il convient *d'abord* de comprendre de tels écarts comme l'expression d'une hétérogénéité des cadres d'énonciation. Dans le cas de la visite de Lu Jiuling de 1179, le silence de l'un n'est pas nécessairement à rapporter à la proximité de l'autre : en d'autres termes, il n'y a pas de « non-dit » au sens que nous avons donné au terme. Certes, les énoncés semblent référer aux mêmes faits (en réalité, l'affaire est plus complexe pour la phrase de Lu Jiuling), mais ils ne relèvent pas des mêmes formes d'expression et n'expriment pas les mêmes logiques d'appartenance. Par conséquent, la dynamique unanimiste du récit de Zhu Xi et le scepticisme laconique de la notation de Lu Jiuling ne doivent pas être lus prioritairement comme des témoignages superposables au sujet d'un même épisode : ils sont bien plutôt la réfraction, ou mieux la *constitution* de cet épisode comme événement, son insertion dans des ordres narratifs hétérogènes, obéissant à des règles qui ne sont pas celles – à nous plus familières – de la véridicité historique²⁰⁶.

Reste à évoquer des silences plus troublants. Dans le rapport de réalisations daté du 4 décembre 1180 qu'il consacre à « Feu l'Instructeur mon frère »²⁰⁷, le jeune Lu ne fait aucune

²⁰⁵ *Zhuji nianpu* 2, 69 ; la rencontre de Hanquan 寒泉 est évoquée en 67-69. Au sujet de cet ermitage (*jingshe* 精舍) que Zhu Xi fait construire en 1170 à une vingtaine de kilomètres de Jianyang 建陽, voir Chen Rongjie 1982, 84, 93 ; 1989a, 390.

²⁰⁶ C'est de cette véridicité historique que le grand biographe de Zhu Xi, Shu Jingnan, se fait le porte-parole lorsqu'il fait valoir que cette citation de Lu Jiuling ne serait pas à sa place dans le *Nianpu* de Lu Jiuyuan. C'est dans le même esprit que Charles Hartman reproche à Yu Yingshi de porter un crédit excessif aux narrations rétrospectives de Zhu Xi, qui « cré[ent] l'image d'une progression des penseurs des Song du Nord dont l'œuvre culmine[rait] dans la sienne propre » ; après quoi il ajoute que Zhu Xi « n'était pas intéressé par l'histoire mais par la validation historique » (Hartman 2006, 116). Précisément, on ne peut balayer d'un revers de main cette croyance dans l'efficacité de la validation historique, qui relève d'un véritable *régime d'historicité* au sens de François Hartog (2012, 13-16) : pénétrer dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan réclame de comprendre dans quelles logiques d'appartenance s'inscrivait cette croyance. Concernant la citation de Lu Jiuling critiquée par Shu Jingnan, c'est à l'année Chunxi 2 (1175) et, semble-t-il, en pleine évocation de la rencontre de Lac des Oies qu'elle intervient. Shu Jingnan se croit donc fondé à parler ici d'« erreur caractérisée » (*wu shen* 誤甚), visant par là les auteurs de la biographie de Lu Jiuyuan (texte qu'il considère par ailleurs comme tout à fait « précieux »). Or, avec tout le respect que nous devons à ce magnifique exemple d'exhaustivité biographique, il nous semble que, sur ce point, le malentendu est plutôt du côté du moderne. En effet, cette séquence du *Nianpu* commence de la même façon que le passage des *Yulu* de Lu Jiuyuan faisant le récit de la rencontre du Lac des Oies (*Yulu shang* 語錄上 [Propos notés, 1], in *Lu Jiuyuan ji* 34, 427-428) ; mais après deux phrases, l'expression « *yunyun* 云云 » (« etc. ») indique que tout un passage est sauté, et qu'il faut par conséquent se reporter auxdits *Yulu* pour lire le récit manquant. Ce qui s'ensuit sous la rubrique « 1175 », ce ne sont en fait que des évocations postérieures, dont la première et la dernière, notamment, sont attribuées à Zhu Xi. Or, dans un poème en écho à ceux prononcés par Lu Jiuling et Lu Jiuyuan, on voit que cet écrit est lui aussi contemporain de la venue de Lu Jiuling à Qianshan en 1179 : autrement dit, ce ne sont pas un, mais deux « anachronismes » qu'il faudrait pointer ici. En réalité, ce genre de prolepse narrative plus ou moins assumée est monnaie courante dans le genre du *Nianpu*. C'est du reste à ce type de procédés que se fait valoir la cohérence biographique d'un lettré, à travers les multiples facettes que l'on présente de lui par ce biais. Par conséquent, si l'on voulait à tout prix émettre une évaluation, ce serait avant tout aux règles implicites des *Nianpu* qu'il faudrait se référer, et non à nos critères fondés sur une toute autre hiérarchie des valeurs.

²⁰⁷ C'est l'appellation dont use Lu Jiuyuan après la mort de Lu Jiuling, sans doute plus intime que le simple nom posthume de celui-ci. Il l'emploie dans une lettre à Zhu Xi de l'hiver 1187 (« Yu Zhu Yuanhui 與朱元晦 » [À Zhu Yuanhui (Zhu Xi)], *Lu Jiuyuan ji* 13, 180-181), et le *Song shi* lui prête ces paroles (*Song shi* 37, 12879-12882 [12882]) : 先教授兄有志天下，竟不得施以沒 (Feu l'Instructeur mon frère s'était engagé pour le monde entier, mais il a disparu avant de trouver matière à déployer son ambition).

mention des rapports de son frère avec Zhu Xi²⁰⁸. Plus surprenant encore : à notre connaissance, il n'est nulle part question dans les écrits de Lu Jiuyuan de l'eulogie que Zhu Xi adresse à son aîné Jiuling. Et ce même quand, dans une lettre au lettré du Fujian de l'hiver 1187, il évoque la mort de son fils de trois ans, lequel était « pressenti pour prolonger la lignée de feu l'Instructeur mon frère »²⁰⁹. Silence ultime, de la part de Zhu Xi cette fois : lui qui a adressé une eulogie à Lu Jiuling n'en consacrera *aucune* à son cadet lorsque ce dernier mourra en 1193. À l'annonce du décès, Zhu Xi est en revanche réputé avoir prononcé une phrase devant ses disciples, assimilant Lu Jiuyuan à une figure de l'Antiquité – mais dans un sens très différent des assimilations que nous avons vues dans l'eulogie à Lu Jiuling : « Hélas, Gaozi est mort » !²¹⁰ Nous reviendrons sur cette phrase, mais le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne constitue pas un hommage en règle.

Mais restons-en aux années 1180. Pour bien mesurer la portée du silence de Lu Jiuyuan quant à l'eulogie de Zhu Xi, il faudrait en effet avoir des certitudes que nous n'avons pas sur une question élémentaire : les eulogies telles que les pratiquent Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont-elles des écrits de commande ? Était-il courant à l'époque des Song de commander une eulogie pour un proche défunt, ou une initiative de la part du scripteur en ce domaine était-elle acceptable ? Les commandes étaient manifestement la règle pour d'autres écrits funéraires : le *Nianpu* de Lu Jiuyuan fait état, pour l'année 1184, de la demande de ce dernier à l'intendant fiscal You Mao d'une épitaphe pour le beau-père de Lu Jiuyuan, Wu Jian 吳漸 (zi Maorong 茂榮)²¹¹. Dans d'autres types de cas, l'attribution de travaux d'écriture *post mortem* devait se décider en fonction de plusieurs critères, avec un certain degré d'évidence pour ceux à qui ces travaux revenaient : on peut ainsi imaginer qu'au sein de la famille des « Lu de Qingtian », la répartition des hommages au fil des décès procédaient à la fois de règles implicites, de décisions ponctuelles, mais aussi de prescriptions globales ou *ad hoc*²¹². D'une manière très générale, l'ensemble des règles et intentions présidant à l'attribution de ces tâches scripturaires apparaît comme une expression à chaque fois localisée de ce que Cyril Lemieux appelle la « métarègle » du don et du contre-don, au principe de ce qu'il appelle par ailleurs

²⁰⁸ Bien qu'il évoque brièvement dans ce *xinzhuang* la présence de Lu Jiuling au Lac des Oies, mais aussi la mort de sa mère (qui occasionne, comme on l'a vu, un échange épistolaire sur des questions d'ordre rituel avec Zhu Xi), Lu Jiuyuan ne fait aucune allusion au lettré du Fujian : « Quanzhou jiaoshou Lu xiansheng xingzhuang », *Lu Jiuyuan ji* 27, 312-317 (314, 317).

²⁰⁹ « Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 13, 180-181 : voir Darrobers & Dutournier 2012, 22. Shu Jingnan n'évoque pas cette discordance lorsqu'il mentionne le « *jimen* » de Zhu Xi consécutif au « *xinzhuang* » de Lu Jiuyuan (Shu Jingnan 2003, 460).

²¹⁰ Nous revenons plus bas sur la remarque de Chan Wing-tsit (1988b, 594 ; 1989, 454) à ce sujet.

²¹¹ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 497.

²¹² On sait que c'est en vertu de prescriptions familiales que Lu Jiusi, l'aîné des frères Lu, remplace le père Lu He après son décès dans l'accomplissement des rituels funéraires. En revanche, on ne connaît pas les raisons pour lesquelles c'est Lu Jiushao qui rédige le *xingzhuang* de Lu Jiusi, ou encore Lu Jiuyuan qui rédige l'inscription tombale du second frère Lu Jiuxu 九叙 (1123-1187 ; zi Ziyi 子儀) et l'épitaphe pour stèle du troisième frère Lu Jiugao (voir « Song gu Lu gong muzhi 宋故陸公墓誌 » [Inscription tombale de feu le duc Lu des Song], *Lu Jiuyuan ji*, p. 322-323 ; « Lu xiuzhi mubiao », *Lu Jiuyuan ji* 28, 331-334 ; Wang Xintian 1999, 130). On a vu par ailleurs que Lu Jiushao avait exigé qu'aucune inscription tombale ne lui soit consacrée.

la « grammaire naturelle », sur laquelle nous revenons ci-dessous (Lemieux 2009, 82, 73). Mais concernant l'eulogie interfamiliale de Zhu Xi à Lu Jiuling, nous ignorons si Lu Jiuyuan a, d'une manière ou d'une autre, influé sur sa rédaction. Nous sommes certains en revanche que Lu est le commanditaire de l'inscription tombale que Lü Zuqian rédige pour son frère, et qu'il demande en outre à Zhu Xi de calligraphier cette dernière. C'est ce dont attestent, dans sa *Biographie chronologique*, les ultimes phrases du passage biographique centré sur Lu Jiuling :

先生狀其行，呂成公銘其墓，朱文公書其碑。

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 480)

Le Maître fit un rapport pour ses réalisations. Lü Chenggong (Lü Zuqian) rédigea son inscription tombale. Zhu Wengong (Zhu Xi) calligraphia l'inscription de la stèle.

Derrière cette tripartition d'actes d'écriture rituelle, il faut donc percevoir une répartition des rôles par Lu Jiuyuan lui-même. Cela nous est confirmé par la correspondance de Zhu Xi avec Lü Zuqian – nous est confirmé, car la lettre ci-dessous, contrairement à d'autres, avait manifestement un caractère confidentiel : autrement dit, elle impliquait un silence entendu entre Zhu Xi et Lü Zuqian à l'endroit de Lu Jiuyuan (qui ne devait rien savoir). En la lisant, on comprendra aisément qu'elle ne pouvait faire partie de ces lettres immédiatement diffusées de proche en proche que seront en revanche, par exemple, les lettres rattachées à la « discussion » (*bian* 辯) de Zhu et Lu :

子壽之亡極可痛惜，誠如所喻。近得子靜書雲，以求銘於門下，屬熹書之。此不敢辭。但渠作得行狀殊不滿人意，恐須別為杼思，始足有發明也

(« Da Lü Bogong 答呂伯恭 », *Wenji* 34, 1512, in *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

La mort de Zishou [Lu Jiuling] est une terrible perte : il en est vraiment comme vous le dites. Une lettre de Zijing [Lu Jiuyuan] m'est récemment parvenue qui m'informe qu'après vous avoir demandé une inscription tombale, il m'en confie la calligraphie. Je n'ose le refuser. Cependant, le rapport de réalisations qu'il a rédigé laisse grandement à désirer, et j'ai bien peur qu'il ne faille exprimer quelques pensées par ailleurs pour que [le nom de Lu Jiuling] soit susceptible de rayonner²¹³.

Ce genre d'« apartés » a une forte valeur informative pour nous. À travers lui, nous pouvons préciser la trame des événements : parvenu au regard de Lü Zuqian et Zhu Xi (vraisemblablement suite à un envoi par Lu Jiuyuan lui-même), le *xingzhuang* de Lu Jiuyuan consacré à son frère ne satisfait pas Zhu Xi, probablement parce qu'il n'y voit pas relatée la palinodie que lui-même semble avoir perçue chez Lu Jiuling lors de sa dernière rencontre avec lui²¹⁴. Ce que Zhu Xi croit avoir compris de Lu Jiuling, il le dira dans l'eulogie qu'on a lue et qui semble s'annoncer ici dans cette lettre à Lü Zuqian – datée du début de l'année 1181 – lorsqu'il parle d'« exprimer quelques pensées ».

²¹³ « Da Lü Bogong 答呂伯恭 », *Wenji* 34, 1512, in *Zhuzi quanshu*, vol. 21 (lettre datée de début 1181 par Chen Lai 1989, 193 ; voir Chen Rongjie 1988b, 583 ; 1989, 448 ; Zheng Xiaojiang 2006, 354 ; Xing Shuxu 2008, 58 n. 5). Pour la délicieuse complication de nos recherches, le jeu des apartés se double parfois d'un brouillage des pistes : ainsi, à notre connaissance, la lettre de Lu Jiuyuan que Zhu Xi mentionne ne figure pas dans le recueil des écrits de Lu.

²¹⁴ L'hypothèse est de Zheng Xiaojiang (2006, 354-355). Notons que l'avis que Lü Zuqian formule dans sa réponse à Zhu Xi est plus modéré : voir la lettre citée, *ibid.*

Que l'on puisse hésiter une nouvelle fois sur l'intention de cette formule²¹⁵ (qui pourrait tout aussi bien suggérer à Lü Zuqian d'utiliser le *muzhiming* comme une sorte de rectificatif du *xingzhuang* de Lu le cadet) n'enlève rien à l'apport pour notre enquête d'une telle confiance : c'est toujours un détail de plus dans la chronique des faits.

Mais il faut ajouter un point essentiel : si ce genre de précision peut combler un biographe, il peut aussi induire en erreur l'historien d'une relation. Le piège se situe une fois de plus dans la question des règles. En effet, l'érudition philologique nous place dans une position de limier : il nous faut « faire dialoguer » des sources pour pouvoir reconstituer tant les faits qui ont eu lieu dans un monde donné, que les rôles que des individus s'y sont attribués (ou vu attribuer). Certes nécessaire, une telle archéologie n'est pas sans danger : le risque est d'occulter la façon dont ces faits et ces rôles *prenaient place* dans un tel monde. Un récit qui mettrait bout à bout la totalité des différentes sources accessibles nous donnerait certes une vision panoramique précieuse, mais nous ferait aussi oublier le caractère d'inévidance, pour les lettrés que nous étudions, d'un « dialogue » entre telle et telle sources, tel et tel itinéraires, tel et tel épisodes. On mettrait alors de la continuité là où les acteurs dans leur monde voyaient des discontinuités ; ce serait un résultat préjudiciable à la justesse de la description. Par exemple, quelle était la place de ce genre de confiance dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ? Un aparté était-il formulable en toute circonstance ? Impliquait-il, à la manière d'un dilemme, une forme d'arbitrage évaluatif sur sa légitimité ? En somme, par quelles règles implicites était-il orienté ?

Au passage, on voit que l'existence des prescriptions (émanant des acteurs ou de tiers) ne suffit pas à rendre raison des règles qui orientent l'action. Ainsi, dans son *Manuel d'étiquette* déjà évoqué, Sima Guang établit une taxinomie des genres de lettres selon trois entrées : lettres « officielles » ou « communes » (*gongshu* 公書), lettres « personnelles » (*si shu* 私書), lettres « domestiques » (*jiashu* 家書). Cette tripartition semble correspondre aux catégories explicites dont usent les lettrés dans leurs pratiques épistolaires²¹⁶ ; mais la normativité des modèles préconisés par

²¹⁵ Comme le dit Cyril Lemieux, « toute reconnaissance d'une intention mérite d'être jugée conjecturale » et « vulnérable à la contestation » ; mais « si la signification d'un acte est infinie en droit, elle n'en est pas moins objective » : d'une part elle peut « faire l'objet d'un consensus », d'autre part la mise en lumière d'intentions jusqu'ici inaperçues ne peut s'extraire du présupposé « grammatical » selon lequel une action procède d'une intention (Lemieux 2009, 124). Notons que cette conscience de l'opacité relative des intentions de l'action humaine semble déjà en germe chez Max Weber, dans la théorie sociologique qu'expose le premier chapitre d'*Economie et Société* : « La raison de cette indéterminabilité [celle de nombreux cas d'« action sociale », notion délimitant l'objet propre de la sociologie et renvoyant à l'action « orientée d'après le comportement d'autrui »] réside [...] dans le fait qu'il n'est pas toujours possible d'établir de façon univoque ou même d'avoir seulement conscience [...] de l'orientation d'après le comportement d'autrui et du sens de sa propre activité » (Weber 1995, 54). L'exemple ici privilégié des *jiven* est un équivalent miniature des questions en termes d'intention que nous poserons au sujet de la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

²¹⁶ On voit par exemple Lu Jiuyuan évoquer dans sa lettre du 25 avril 1184 à Zhu Xi (la première transmise dans le recueil de ses œuvres) une « lettre domestique » qui l'avertit d'un fait dont Zhu Xi est probablement déjà informé, et que lui-même déplore : l'impossibilité dans laquelle se sont trouvés ses neveux de se rendre chez le lettré du Fujian (« Yu Zhu Yuanhui 與朱元晦 » [À Zhu Yuanhui (Zhu Xi)], *Lu Jiuyuan ji* 7, 94-95 [95]). On trouve d'autres exemples

Sima (et dans les quelques formalisations de l'écriture épistolaire qui leur sont apparentés à l'époque) n'est pas facile à établir²¹⁷. Et si, en tant que lettrés, Lu Jiuyuan et surtout Zhu Xi se réfèrent abondamment au *Shuyi* de Sima Guang pour les questions rituelles, en tant que lettrés aussi, ils formulent des prescriptions qui peuvent aller à l'encontre de celles de leurs aînés, voire des normes ancestrales elles-mêmes. Un fait déjà aperçu doit dès lors être souligné : les échanges concernant ces normes et la pluralité de ces prescriptions suivent *eux aussi* des règles plus ou moins implicites. La preuve en est que lorsqu'une innovation est proposée par un lettré dans tel ou tel domaine, celui-ci n'est pas toujours tenu d'en justifier longuement la légitimité. Dans certains cadres, l'autorité des précédents est invoquée, mais dans d'autres cadres, le geste d'innover s'impose de lui-même, par exemple en vertu d'une trajectoire singulière²¹⁸.

C'est ce type d'évidence dont il est malaisé de rendre compte. En donner une description compréhensive exige de remonter très haut dans les implications d'une action : au niveau des *intentions* d'abord, comme on le voit pas toujours explicitées ; au niveau des *institutions du sens* qui fondent ses intentions ensuite. C'est ici que l'approche comparative peut se révéler utile : par exemple, quand Patricia Ebrey (1991, 7) remarque que l'État impérial a, généralement à l'époque qui nous concerne, très peu cherché à imposer des normes rituelles aux gens du commun ou aux experts rituels auxquels ces derniers avaient recours, on est enclin à envisager cette situation historique par contraste avec des situations qui nous sont plus connues – par exemple avec celle des Réformes chrétiennes, où l'on sait quel fut à l'inverse le rôle de l'État dans le façonnement des pratiques à grande échelle – et en contraste desquelles la Chine des Song apparaît *en négatif*. Par petites touches, une compréhension globale de l'époque finit par se dégager, qui permet idéalement d'intuitionner comme *plausible* le caractère d'évidence de telle action, ou de telle absence d'action dans le monde envisagé. Ainsi, sur le cas précis des usages de l'écriture, le modèle du *Manuel* de Sima Guang ne semble pas s'imposer avec une force particulière à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et il est probable qu'il n'a pas eu d'incidence significative sur les habitudes de la confidentialité épistolaire. Mais alors, quel type de normativité se laisse induire de ces pratiques ? Peut-on imaginer notamment que l'organisation disciplinaire des examens, quand bien même elle serait dans son

dans « Yu Guo Bangrui 與郭邦瑞 », *Lu Jiuyuan ji* 13, 172-173 (172) ; « Yu zhisun Rui 與姪孫瑞 », *Lu Jiuyuan ji* 14, 183.

²¹⁷ On remarque en tout cas que d'autres catégories ont cours, par exemple dans cette formule désignant deux sources d'information distinctes – « des lettres de gens du canton et des lettres domestiques » (*xiangren shu yu jiashu* 鄉人書與家書), arrivées par la lettre d'un certain You qui pourrait être l'intendant fiscal You Mao – lui décrivant notamment l'excès des danses dans la population de son district (Lu Jiuyuan est alors manifestement à la capitale) : voir « Yu Chen cui er 與陳粹二 » (Au Préfet-adjoint Chen, 2), in *Lu Jiuyuan ji* 7, 98-100 (98).

²¹⁸ Du côté du clan des Lu, on a vu par exemple Lu Jiushao innover sur le plan rituel en proscrivant toute épitaphe, ce apparemment sans justification particulière. On peut également citer l'exemple de You Mao, que Lu Jiuyuan sollicite pour réaliser l'épitaphe de son beau-père Wu Jian 吳漸 (m. en 1184 ; 子 Maorong 茂榮) : You, qui ne connaissait pas le défunt, semble d'abord s'étonner de cette démarche apparemment inhabituelle, mais il finit par accepter en raison du caractère fiable de Lu Jiuyuan (*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 497).

fonctionnement extérieure aux pratiques épistolaires, ne soit pas un élément décisif des régulations que nous avons à décrire²¹⁹ ? Il est également probable que la pratique historiographique, en tant qu'elle est depuis l'Antiquité un lieu de théorisation des normes de l'écriture (on pense en particulier à la question de l'« omission appropriée »²²⁰), joue ici un rôle matriciel pour les pratiques d'écriture au sens large. Par conséquent, c'est au sein de cette pluralité normative, contrebalancée par la prégnance des règles, qu'il convient d'envisager les cas manifestes de lettres confidentielles. Sous ce rapport, le fait que cette confidentialité puisse être à terme éventée (ou finir exposée dans des recueils d'écrits) appelle la même perspective : il s'agit de comprendre le caractère plausible, non choquant pour les acteurs, d'une telle modification de la visibilité d'un écrit.

En l'occurrence, la suite donnée à l'affaire de la commande conduit-elle à davantage d'explicitation ? Ce n'est pas certain. Lorsque Zhu Xi prend connaissance à Nankang de l'inscription tombale rédigée par Lü Zuqian à la demande de Lu Jiuyuan, il félicite le lettré de Jinhua pour l'élégance et la profondeur de ces formulations. Dans la lettre qu'il envoie à Lü en février-mars 1181, il semble également suggérer que Lu Jiuyuan, qui vient de lui rendre visite à Nankang, n'a, pour sa part, pas tiqué à la découverte de l'inscription tombale :

子靜到此數日，所作子壽埋銘已見之。敘述發明，此極有功，卒章微婉，尤見用意深處，歎服歎服。

(« Da Lü Bogong 答呂伯恭 » [À Lü Zuqian], *Wenji* 34, 1513-1514 [1514], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

Zijing (Lu Jiuyuan) est venu ici quelques jours et il a vu l'inscription tombale que vous avez rédigée pour Zishou (Lu Jiuling)²²¹. Les développements narratifs que vous y faites sont extrêmement élaborés, mais finissent tout en finesse et délicatesse. On ne peut qu'admirer la profondeur de votre intention.

En l'absence de données supplémentaires, cette lettre ne permet pas de savoir si un dialogue a eu lieu à Nankang entre Lu et Zhu sur l'inscription tombale réalisée par Lü Zuqian. Il est certes plus probable que ce dialogue n'a pas eu lieu, mais on peut néanmoins se demander : jusqu'où le silence ou le non-dit peut-il être maintenu ? Si Zhu Xi, s'adressant par lettre à Lü Zuqian, se dit admiratif du *muzhiming* rédigé par celui-ci, se montre-t-il en revanche aussi louangeur au sujet du *xingzhuang* de Lu Jiuyuan lorsqu'il se retrouve face à ce dernier à Nankang – quand on sait ce qu'il dit de cet écrit par ailleurs ? Dans la mesure où les sources ne font état d'aucune friction à ce sujet,

²¹⁹ Le comparatisme mesuré auquel a parfois recours Patricia Ebrey l'incite à relever, comparativement au cas de l'Europe catholique, l'absence d'un rôle coercitif fort de la part des instances gouvernementales sur l'organisation des pratiques rituelle (Ebrey 1991, 7). Ce type de remarque montre bien la nécessité d'envisager dans sa globalité le monde que nous avons à décrire. En effet, les règles faisant plus ou moins système, on ne peut exclure par principe de l'analyse d'un cas précis les normes prévalant dans des instances qui lui sembleraient de prime abord extérieures : ces instances – « institutionnelles » ou autres – sont elles-mêmes à leur façon une expression des institutions du sens qu'exprime par ailleurs notre cas d'étude.

²²⁰ Dans la présentation que fournit Lien-Sheng Yang de l'historiographie traditionnelle (également évoquée dans le premier chapitre, cf. IB1d), voir la référence aux cas tolérés de minoration des méfaits chez les personnages honorables, parents ou sages (Yang 1961, 51).

²²¹ Nous reprenons la ponctuation du *Zhuzi quanshu*, différente de celle de Chen Rongjie : celui-ci comprend autrement le sujet de « *jian* 見 », qu'il traduit par la première personne (ce qui renvoie au seul Zhu Xi) ; voir Chen Rongjie 1989b, 442.

l'interprétation de leur silence reste pour nous difficile : ce silence doit-il être compris comme la trace d'une information inégale, ou plutôt comme celle d'une entente tacite entre les deux lettrés ? Ce qu'on sait en revanche, c'est que Zhu Xi a particulièrement bien traité Lu Jiuyuan lors de sa visite dans la préfecture où il est encore en poste²²². Il l'a notamment prié de donner une conférence devant ses disciples à l'Académie de la Grotte du Cerf blanc (Bailudong shuyuan 白鹿洞書院) qu'il venait toujours de rénover ; la conférence suscitera les éloges émus de Zhu Xi et un résumé sera gravé sur place. De manière moins retentissante, c'est aussi à cette occasion que Zhu Xi présente à Lu Jiuyuan une sélection de ses proses, et si l'on en croit la lettre que l'invité envoie quelque huit ans plus tard à l'hôte d'alors, Lu se montre sur le moment rempli d'admiration à cette lecture²²³.

Zhu Xi et Lu Jiuyuan échangent de nombreux propos lors de leurs deux rencontres, et nous y reviendrons abondamment dans la suite de ce travail. Mais au point où nous en sommes, c'est un certain silence qui semble dominer – dont l'expression la plus tangible est dans la quasi-absence de correspondance épistolaire jusqu'aux années 1180. Or, les questions qui se posent à propos du silence sont proches de celles qui concernent le moment où on le brise. Quelqu'un dénonce un fait, une action ou une règle qui selon lui ne convient pas, et l'observateur peut alors facilement se méprendre : s'agit-il d'un coup d'éclat, d'une mise à jour dérangeante pour les acteurs ? Ou bien cette dénonciation n'est-elle que l'expression normale et nullement subversive d'une intention rectificatrice, sans incidence sur les règles ordinaires de la prise de parole ? Une fois de plus, seule la compréhension des règles – celles qui orientent les espaces du silence comme ceux de la parole – peut permettre de répondre avec assurance. Tout au plus peut-on affirmer que du silence à la parole un changement assez net se produit : d'une part, la parole peut faire émerger les raisons du silence autant que les siennes propres (la réciproque n'étant évidemment pas vraie) ; d'autre part, en plus d'explicitier les règles qui orientent l'action, la parole est également capable d'en contester le bien-fondé.

Critiques

Entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il semble qu'un premier moment d'explicitation des règles de l'échange ait été lié à un autre épisode mortuaire. Début 1183 disparaît le lettré Cao Jian 曹建, dont

²²² Le poste de Zhu Xi à Nankang s'achève juste après la venue de Lu Jiuyuan ; voir Chen Rongjie 1989b, 67.

²²³ « Yu Zhu Yuanhui er 與朱元晦二 » (À Zhu Yuanhui [Zhu Xi], 2), *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 (27) : 南康為別前一夕, 讀尊兄之文, 見其得意者, 必簡健有力, 每切敬服。嘗謂尊兄才力如此, 故所取亦如此 (À Nankang, à la veille de mon départ, vous m'aviez fait lire de vos proses et j'avais pu constater à cette occasion que les écrits qui vous donnaient satisfaction alliaient constamment la concision à la fermeté. Chacun de ces textes m'avait rempli d'admiration, et je m'étais dit alors qu'étant donné vos qualités tout ce que vous mettiez en avant devait être de même facture). La lettre est datée du 2 janvier 1189.

Lu Jiuyuan comme Zhu Xi avaient été proches. En apparence, ce décès, qui fut suivi de l'obligation rituelle pour Zhu Xi d'honorer la demande par les proches du défunt d'une « épitaphe pour stèle » (*mubiao* 墓表), occasionne une sorte de redite du geste rituel de l'eulogie à Lu Jiuling²²⁴. Mais les différences sont importantes. D'abord au niveau des règles du genre d'écriture : contrairement à un *jiven*, un *mubiao* n'impose pas l'adresse au défunt, et à l'instar d'un *xingzhuang* comporte une part significative de biographie. Zhu Xi peut donc s'étendre dans son épitaphe non seulement sur l'itinéraire de Cao, mais sur la façon dont ce dernier est supposé avoir présenté sa trajectoire. L'itinéraire de Cao Jian constitue la deuxième différence : d'abord proche de Lu Jiuyuan, le lettré est envoyé par celui-ci en octobre 1179 à Nankang où Zhu Xi vient d'arriver en poste ; s'ensuit ce qui s'apparente à un ralliement à la personne de Zhu Xi. La troisième différence tient à l'existence d'une forme de réponse de Lu Jiuyuan au sujet de l'épitaphe de Zhu Xi. Dans une lettre d'avril 1184 à Zhu Xi, Lu dit :

立志墓表亦好，但叙履歷，亦有未得實處。某往時與立之一書，其間敘述立之平生甚詳，自謂真實錄，未知尊兄曾及見否？

(« Yu Zhu Yuanhui 與朱元晦 » [À Zhu Yuanhui (Zhu Xi)], *Lu Jiuyuan ji* 7, 94-95)

L'épitaphe à la mémoire de Lizhi (Cao Jian) est de bonne tenue, et en même temps marquée par quelques inexactitudes dans le récit des étapes de sa conduite. J'ai adressé par le passé une lettre à Lizhi dans laquelle on trouve une narration détaillée de sa vie : je considère que ce sont là des notations authentiquement véridiques, mais je ne sais s'il vous est arrivé de la voir ?

Dans ce courrier adressé à Zhu Xi, Lu Jiuyuan réalise pour Cao Jian ce qu'il n'avait pas voulu – ou pas pu – faire au sujet de l'eulogie à Lu Jiuling signée par le lettré du Fujian : il présente une version alternative, et ce de manière assez directe. La lettre à laquelle il renvoie ici est selon toute apparence la seconde des deux lettres à Cao Jian transmises dans le recueil de ses écrits²²⁵. Cette longue lettre de Lu Jiuyuan, qui rend hommage à la valeur de celui qui à l'époque ne semble pas encore s'être rendu chez Zhu Xi, contient effectivement un passage biographique ; mais ce passage est d'un style tout à fait particulier, dont on voit mal au premier abord comment il pourrait se substituer à une épitaphe. En fait, cette séquence narrative est insérée dans un mouvement d'exhortation plus vaste qui fait l'essentiel de la lettre de Lu. Il y a là un dispositif que l'on peut dire *psychagogique*, dans lequel les notations biographiques – en l'occurrence adressées à l'intéressé – participent d'un appel au dépassement de soi. Voilà à quoi renvoient les « notations authentiquement véridiques » dont parle Lu Jiuyuan à Zhu Xi. Elles correspondent probablement, dans la lettre en question, à des passages comme celui-ci :

²²⁴ Sur le point de vue de Lu Jiuyuan et de Zhu Xi sur Cao Jian 曹建 (1162-1183 ; *xi* Lizhi 立之, *hao* Wuwang 無妄), voir respectivement Xu Jifang 1990, 72 et Chen Rongjie 1982, 194-195 (où l'on croit repérer une erreur sur la date de décès). Chen Lai, qui souligne l'analogie avec l'épisode du *jiven* à Lu Jiuling, fait également de la demande d'amis le cadre rituel de la rédaction du « Cao Lizhi *mubiao* » (Épitaphe pour stèle à la mémoire de Cao Jian), *Wenji* 90, 4175-4177, in *Zhubi quanshu*, vol. 24.

²²⁵ « Yu Cao Lizhi er 與曹立之二 » (À Cao Jian, 2), *Lu Jiuyuan ji* 3, 40-42.

立之自少有志度越此等，非出於勉強。道之不明不行，佛老之徒遍天下，其說皆足以動人，士大夫鮮不溺焉。立之儒雅自將，未嘗一入其樊。

(« Yu Cao Lizhi er 與曹立之二 » [À Cao Jian, 2], *Lu Jiuyuan ji* 3, 40-42 [41])

Depuis l'enfance, Lizhi (toi, Cao Jian) fait montre d'un engagement qui transcende ce genre [d'individus vulgaires, dépravés et intéressés évoqués dans les phrases qui précèdent], et cela ne résulte pas d'un forçage. À l'heure où la Voie n'est ni éclaircie ni réalisée, où les disciples de Bouddha et de Laozi pullulent, où leurs idées sont en position d'ébranler les gens, ils sont rares les officiels qui ne succombent pas. Mais dans son élégance de lettré, Lizhi s'est défendu : il ne s'est jamais enclos dans leur voisinage.

À la fin de ce passage, qui évoque successivement d'autres qualités de Cao Jian (ouverture d'esprit et capacités de compréhension dès l'enfance, activisme durant l'existence), on lit une sorte de clausule : « Tout cela, c'est la réalité de Lizhi (Cao Jian), et non une quelconque louange. Quiconque est comme Lizhi peut être appelé un lettré »²²⁶. Après quoi s'ouvre une autre séquence de la lettre, où Lu Jiuyuan travaille au perfectionnement de ce lettré, lequel apparaît manifestement à ce stade comme son disciple.

Telle est donc la « narration détaillée » de la vie de Cao Jian par laquelle, dans sa lettre du 25 avril 1184, Lu Jiuyuan prétend corriger les « inexactitudes » de l'épithaphe rédigée par Zhu Xi à propos du même individu. Que peut bien contenir cette épithaphe pour susciter les critiques de Lu Jiuyuan ? Elle est datée du 13 juin 1183. Zhu Xi commence par y évoquer brièvement le rendez-vous du Lac des Oies, mais seulement comme décor de sa rencontre avec Cao Jian. Celui-ci lui est présenté par Lu Jiuling. Découvrant ce jeune lettré qui dit avoir lu nombre de ses écrits, Zhu Xi est impressionné : « Voyant son air, entendant sa voix, je sus qu'il s'adonnait au savoir pour soi-même, et j'eus la certitude que les frères Zishou (Lu Jiuling [et Lu Jiuyuan]) ne m'avaient pas trompé »²²⁷. Après un passage déplorable où il dit partager l'affliction de Lu Jiuyuan, Zhu retrace alors la vie de ce Cao en insistant d'abord sur le souhait du jeune homme de se rapprocher de plusieurs maîtres : Lü Zuqian qu'il fréquente déjà, Cheng Jiong 程迥 dont il lit les ouvrages, les frères Lu, dont il se rapproche un temps « mais dont il n'ose se satisfaire »²²⁸. Dans le récit de Zhu Xi, cette insatisfaction devant l'enseignement des frères Lu amène Cao Jian à vouloir étudier auprès de Zhang Shi au Hunan, mais la mort de ce dernier l'empêchera de le rejoindre. Et c'est seulement lors de sa venue en 1179 à Nankang que Zhu Xi, mettant à la disposition du lettré « l'ensemble des écrits laissés » par le maître du Hunan (Zhang Shi), rend possible l'éclosion d'un moment décisif²²⁹. Voici en effet qu'à ce point du récit Cao Jian prononce une brève parole où s'exprime (à la première personne) l'accomplissement d'une trajectoire :

²²⁶ 凡此皆立之之實，非有所譽。若立之者可謂士矣 (*ibid.*, 41).

²²⁷ 目其貌，耳其言，知其嘗從事於爲己之學 (« Cao Lizhi mubiao », *Wenji* 90, 4175-4177 [4175], in *Zhuzi quanshu*, vol. 24).

²²⁸ 未敢以自足也 (*ibid.*, 4176).

²²⁹ 後至南康，乃盡得其遺文 (*ibid.*).

吾平生於學，無所聞而不究其歸者，而今而後，乃有定論而不疑矣。

(« Cao Lizhi mubiao 曹立之墓表 » [Épithaphe pour stèle à la mémoire de Cao Jian], *Wenji* 90, 4175-4177, in *Zhuji quanshu*, vol. 24)

Dans le savoir qui fut le mien tout au long de ma vie, il n'est rien que je n'aie appris sans en chercher la destination ultime. Mais désormais, j'ai une argumentation arrêtée que n'atteint plus la perplexité.

Par des moyens différents, la lettre de Lu Jiuyuan et l'épithaphe de Zhu Xi témoignent l'une et l'autre d'une capacité à influencer les hommes. Simultanément, ces écrits mettent en œuvre une narrativisation de cette influence. Jusqu'où est-il possible d'influencer conjointement (ou alternativement) des hommes ? Jusqu'où est-il tolérable – sans toucher aux règles implicites de la relation – de raconter parallèlement cette influence ? Le pari de cette thèse est qu'il n'est pas possible de répondre simplement à cette question : il faut au préalable comprendre en vertu de quelles institutions du sens s'expriment les acteurs, d'abord pour savoir si de telles questions y ont un sens, ensuite pour expliciter sur quelles logiques d'appartenance s'appuient les identifications formulées par eux.

Au moment où cet « échange » (on va voir qu'en fait le terme ne s'impose pas) intervient au sujet de Cao Jian, force est de constater que la question de l'identification de ce dernier n'est pas explicitement posée. Pour le dire grossièrement mais d'une manière significative, aucun des deux maîtres ne dit : « c'est mon disciple ». En revanche, on peut remarquer dans ces textes un début d'évaluation croisée des deux lettrés, après les évaluations réciproques qui existaient déjà de longue date.

Comme on l'a vu, les propos concernant « l'autre partie » sont, de part et d'autre, antérieurs à la rencontre de 1175. On sait par exemple que Zhu Xi, écrivant dès 1174 au frère de Lü Zuqian, Lü Zujian, et s'appuyant sur des informations indirectes, affirme la chose suivante : « J'ai récemment entendu parler du style d'un ou deux des arguments formulés par Lu Zijing (Lu Jiuyuan). C'est complètement du savoir chan, dont on a simplement modifié le nom ! » ; après quoi, malgré cette assimilation à l'école bouddhique Chan 禪, il manifeste néanmoins le désir de le rencontrer²³⁰. Quelques années plus tard, la caractérisation du « savoir des Lu » (*Lu xue* 陸學, qu'il faut comme nous le verrons se garder de traduire par « école des Lu ») s'est affinée, si bien que dans le *mubiao* pour Cao Jian, la réputation des frères Lu qui vient aux oreilles du jeune lettré est décrite en ces termes par Zhu Xi : « il entendit dire que pour les frères Lu, le savoir ne consistait que dans les accomplissements du cœur, et que leurs idées comportaient des aspects que ni l'écriture ni la parole ne pouvaient atteindre »²³¹. Du côté des frères Lu, on a vu que le désir de faire la

²³⁰ 近聞陸子靜言論風旨之一二，全是禪學，但變其名號耳 (« Da Lü Ziyue » [Réponse à Lü Zijian], *Wenji* 47, 2191). Voir *ibid.*, 2190 pour une lettre légèrement antérieure au même destinataire où Lu Jiuyuan est aussi mentionné. Sur ces deux lettres, Chen Lai 1989, 127-128.

²³¹ 聞陸兄弟獨以心之所得者為學，其說有非文字言語之所及者 (« Cao Lizhi mubiao », *Wenji* 90, 4175-4177 [4176], in *Zhuji quanshu*, vol. 24).

connaissance de Zhu Xi était attesté dès 1173²³². Et lors de la rencontre d'Ehu, ils formulent dans les deux poèmes qu'ils prononcent alors devant Zhu Xi et Lü Zuqian des énoncés percutants qui traduisent déjà une connaissance approfondie de la pratique « d'en face ». Cependant, la forme d'expression est ici tributaire des règles poétiques ; et si d'autres sujets semblent avoir abordés alors, leur explicitation ne présente pas de caractère bipartite. La nouveauté relative de l'« affaire Cao Jian » est que, sur une question commune et circonscrite (la trajectoire d'un lettré défunt), Lu Jiuyuan formule ouvertement une différence d'appréciation. Mais tenons-nous véritablement là un enjeu ? Cette différence d'appréciation est-elle énoncée en termes suffisamment précis pour constituer une *divergence* ? Cela n'est pas certain. Dans ces deux écrits, force est encore de constater le chevauchement que nous remarquons dans les *jiven* entre deux logiques d'appartenance, l'une élargie, l'autre restreinte. De nouveau, ces deux logiques cohabitent, sans appeler chez les lettrés qui l'expriment de choix exclusif pour l'une d'entre elles.

Le premier trait de l'appartenance élargie tient à une exclusion commune : celle des référents bouddhiques. Le fait que Zhu Xi, avant même d'avoir fait la connaissance de Lu Jiuyuan, assimile ses idées à un crypto-bouddhisme Chan n'enlève rien au fait que Lu Jiuyuan est tout aussi spontanément hostile à l'omniprésence du bouddhisme (et du taoïsme) dans le monde qui est le sien. C'est ce que montre, dans la lettre que nous citons, la description qu'il fait des mérites de Cao Jian. Cet antibouddhisme de principe est un présupposé de la relation entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan : ni l'un ni l'autre n'ont besoin d'explicitement une prémisse que l'interlocuteur ne peut que partager. De même, lorsque Zhu Xi évoque directement (et non plus à l'adresse d'un tiers comme dans la lettre à Lü Zuqian) ce thème du bouddhisme supposé de Lu Jiuyuan dans une lettre de 1185 à ce dernier, il le fait en y ajoutant un sourire, ce qui atténue nettement le piquant de la critique et lui confère un caractère *entendu* ; la critique devient boutade²³³, et d'autant plus adoucie qu'elle intervient au terme de félicitations nourries au sujet des communications que Lu Jiuyuan vient de faire devant l'empereur²³⁴ :

奏篇垂寄，得聞至論，慰沃良深。其規模宏大，而源流深遠，豈腐儒鄙生所能窺測，不知對揚之際，上於何語有領會？[...]但向上一路未曾撥轉處，未免使人疑著。恐是葱嶺帶來耳。如何如何，一笑。

(« Ji Lu Zijing 寄陸子靜 » [Envoi à Lu Zijing (Lu Jiuyuan)], *Wenji* 36, 1564, in *Zhuji quanshu*, vol. 21)

²³² Voir Chen Rongjie 1989b, 447 et *supra*.

²³³ Le terme est de Roger Darrobers (2012, LIV).

²³⁴ Soumises en 1184 lors d'une séance de « prise de parole à tour de rôle devant l'empereur » (*lundui* 輪對) alors que Lu Jiuyuan se trouve en poste à la capitale au Bureau des édits, ces écrits officiels sont envoyés à Zhu Xi à sa demande. Le *Nianpu* de Lu Jiuyuan fait précéder la demande de Zhu Xi d'échos favorables (in *Lu Jiuyuan ji* 36, 496) : 時有言奏劄差異者。元晦索之。先生納去一本 (À l'époque, certains disaient que ses mémoires et communications au trône étaient remarquables. Zhu Yuanhui en fit la demande. Le Maître lui en envoya une copie). Les cinq communications que Lu Jiuyuan présente devant l'empereur font l'objet d'une sorte de prolongement dialogué dans ses « propos notés » sur lequel nous revenons plus bas : « Shandingguan lundui zhazi/er/san/si/wu 刪定官輪對劄子/二/三/四/五 » (Versions écrites de la communication devant l'empereur du Réviseur/2/3/4/5), *Lu Jiuyuan ji* 18, 221-224 ; *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 447-448.

Grâce à l'envoi de vos mémoires dont vous m'avez gratifié, j'ai pu prendre connaissance de vos excellents arguments, et cela m'a grandement bénéficié. Comment une telle ampleur de vues, une telle profondeur de source pourraient-elles être aperçues par des lettrés corrompus ou de grossiers pédants ? Je ne sais, lorsque vous fûtes en présence de l'empereur, lesquelles de vos paroles retinrent particulièrement son attention. [...] Il y a seulement un point où vous ne pouvez éviter de rendre les gens perplexes : cette tendance à aller constamment vers le haut dont vous ne vous êtes pas détourné. Je crains que cela ne soit amené du Mont des Ciboules. N'est-ce pas, n'est-ce pas ? Je vous taquine !²³⁵

Le « Mont des Ciboules » évoqué ici renvoie à la chaîne des Pamirs et aux Monts Kunlun par où transitaient les voyageurs en provenance de l'Inde, dont en particulier Bodhidharma, l'introducteur du bouddhisme en Chine²³⁶. Par cette métonymie, les propos de Lu Jiuyuan ne sont pas disqualifiés dans leur totalité, ils font l'objet d'une forme de provocation suggestive. Il s'agit au fond d'un rappel à la règle, mais d'une règle qui est déjà manifestée dans le support épistolaire, dans la situation d'interlocution (sans doute marquée par l'envoi préalable des communications officielles), ainsi que dans le contexte immédiat de ce tressage d'éloges. Explicitée jusqu'au bout, cette règle se formulerait ainsi : un échange entre lettrés suppose de rester entre soi, car « nous ne sommes pas bouddhistes ». Le caractère détourné du rappel à l'ordre de Zhu Xi montre que pour lui, ce socle de la relation avec Lu Jiuyuan n'est pas ébranlé, pas plus qu'il ne l'est lorsqu'il rapporte sa boutade à un autre lettré²³⁷. En revanche, on peut faire l'hypothèse que s'il s'adressait à un moine, le propos de Zhu Xi serait formulé tout autrement. Autrement dit, en chatouillant ainsi Lu Jiuyuan, le lettré du Fujian ne *veut pas dire* que Lu est un moine déguisé en lettré : il le rappelle simplement à une règle de leur relation, par définition présumée commune.

De même, dans la lettre de Lu Jiuyuan à Cao Jian, l'appartenance élargie apparaît à un détail qui a son importance : l'identification du jeune homme en tant que « quelqu'un qu'on peut déjà appeler un lettré ». Si l'expression peut être obscure pour nous, elle ne pouvait être que diaphane pour un Zhu Xi. Cet énoncé implique en effet, au niveau de son cadre d'énonciation, que ses destinataires directs et indirects sont capables de comprendre non seulement la référence du mot « lettré », mais la règle implicite (étudiée en détail dans le second chapitre) qu'un lettré se qualifie comme tel en étant *digne de ce nom*. Cette même lettre de Lu Jiuyuan contient une autre expression d'appartenance élargie ; il s'agit du critère invoqué pour départager les deux biographies de Cao Jian : la notion de *shilu* 實錄, de « notation véridique », dont l'usage habituel renvoie à l'un des champs de la production historiographique officielle, les « annales véridiques »²³⁸. Là encore, si la formulation de Lu Jiuyuan ouvre la possibilité que Zhu Xi récuse la pertinence de ses « notations », elle se fonde sur l'idée que la valeur des *shilu* va de soi pour Zhu comme pour lui-même.

²³⁵ Voir Chen Rongjie 1982, 257-258 ; 1988b 584 ; 1989, 449 ; Chen Lai 1989, 228.

²³⁶ Voir Darrobers 2012, LIV, n. 136.

²³⁷ Il s'agit d'une lettre adressée à Liu Qingzhi 劉清之 (m. 1189) datée du 6 août 1185 (Chen Lai 1989, 228). Voir « Yu Liu Zicheng 與劉子澄 » (À Liu Qingzhi), in *Wenji* 35, 1548-1550, in *Zhuji quanshu*, vol. 21.

²³⁸ Voir la note ci-dessous sur la pratique ordinaire de l'historiographie à l'époque des Song.

Pour ce qui est de l'appartenance restreinte, elle prend indéniablement de part et d'autre un tour accentué par rapport aux eulogies de 1180-1181. Chez Lu Jiuyuan, le simple fait que ses « notations véridiques » soient à l'origine adressées à Cao Jian de son vivant suffit à leur donner un poids particulier. Chez Zhu Xi, l'identification de la trajectoire de Cao Jian tire une certaine force d'évidence du fait de l'insertion dans le cours du récit des paroles – à la fois rétrospectives et prospectives – de l'intéressé. Certes, ce propos du jeune lettré ne signifie pas formellement un ralliement à la personne de Zhu Xi, mais plutôt le franchissement d'un seuil de certitude lié à la lecture des écrits de Zhang Shi. Cependant, le fait que cette lecture ait été rendue possible par la transmission desdits écrits par Zhu Xi lui-même confère implicitement à ce dernier le rôle du maillon ultime : si l'on ne peut parler ici de « non-dit » au sens que nous avons suggéré, il y a certainement en revanche, à l'adresse de Lu Jiuyuan lorsqu'il découvre le *mubiao*, l'ostension d'une valeur distinctive – celle que Zhu Xi attache à la transmission et à la pratique des écrits. De même, on voit apparaître en filigrane chez Zhu Xi un motif particulier qui était déjà présent dans son eulogie à Lu Jiuling. Il s'agit de la notion de *dinglun* 定論, « jugement arrêté », notion suggérant le fait de trancher de manière décisive entre divers « arguments » (*lun*) : de même que Lu Jiuling était supposé être allé dans son échange avec Zhu Xi « au bout de [leurs] arguments » et avoir ainsi « levé toute perplexité » (*ji lun er wu yi* 極論而無疑), la courbe narrative qu'imprime Zhu Xi à sa biographie de Cao Jian s'élève jusqu'à un palier définitif.

À propos de ce genre de motif, on peut cependant se demander s'il exprime une appartenance élargie ou restreinte. En effet, Lu Jiuyuan parle aussi à l'occasion de « jugement arrêté », mais on note qu'il ne le fait pas sur les mêmes supports d'énonciation que Zhu Xi : on verra que chez le lettré du Jiangxi, la communication épistolaire, support essentiel des relations lettrées, revêt sans doute une valeur particulière. Par contraste, on note ici que Zhu Xi ne semble pas accorder aux lettres qu'il a lui-même adressées à Cao Jian la valeur de révélation que Lu Jiuyuan prête à la sienne²³⁹. Au rang de ces hésitations, on doit aussi mentionner le mode de présentation de Cao Jian. On a vu plus haut qu'un lettré se définissait a minima comme quelqu'un qui se présente comme lettré – et que l'on présente comme tel – à travers une trajectoire. Ici, la trajectoire que met en avant Lu Jiuling lorsqu'il présente le jeune Cao à Zhu Xi est celle d'un lecteur des écrits de Zhu : est-ce là un trait d'appartenance élargie ou restreinte ? À titre de comparaison, on sait que Lu Jiuyuan, lorsqu'il se présente à Lü Zuqian pour sa première visite personnelle de plusieurs jours, en

²³⁹ Voir les deux lettres intitulées « Da Cao Lizhi 答曹立之 » (Réponse à Cao Jian), *Wenji* 51, 2384-2385, 2385-2386, in *Zhuji quanshu*, vol. 22. Chen Lai les date du printemps et de l'automne 1180 (Chen Lai 1989, 184). Notons que dans la première, Lu Jiuyuan apparaît encore comme un référent essentiel de Cao Jian.

1174, le fait lui aussi en motivant sa démarche par les lectures qu'il a faites des écrits du lettré²⁴⁰. Pourtant, on verra que Lu Jiuyuan est parfois accusé, notamment par Zhu Xi, de négliger la lecture. Dès lors, peut-on voir, derrière la mise en avant par Zhu Xi du rôle moteur de la lecture dans sa présentation de Cao Jian, une discrète valeur adversative ?

Ces divers points confirment ce que la lettre de Lu Jiuyuan à Zhu Xi disait clairement : il existe des différences notables entre ces deux écrits sur Cao Jian – des différences qui devaient sauter aux yeux des lettrés, et que l'on peut décrire en termes de *valeurs*. Mais on verra plus loin à quelle aune (dans quel système de valeurs) il convient de mesurer cette différence de valeurs : celle-ci ne tient peut-être qu'à une différence de *style*. Toujours est-il qu'au point où nous en sommes, aux environs de 1184, le rapport de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne fait pas encore de leurs différences des *divergences* à proprement parler. C'est pourquoi le terme de « critique » demande à être spécifié, une fois de plus à travers les règles qui orientent les usages du silence et de la parole. En l'occurrence, il faut rappeler que si tension il y a entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan à cette période, celle-ci survient à propos d'un décès récent. Dans l'ordre des motivations de l'action, cela signifie que c'est la nécessité de formuler (rituellement au moins dans le cas de Zhu Xi) la trajectoire du défunt qui suscite l'exhibition des différences ; leur apparition dans l'échange ne procède pas d'une intention d'étalage. Dans le même temps, les autres aspects de la relation (notamment le rapport à la Cour et le souci commun de ce qui s'y passe) demeurent quant à eux remarquablement stables²⁴¹. Aussi n'est-il pas indifférent que les quelques mots par lesquels Zhu Xi aurait demandé son avis à Lu Jiuyuan sur l'épithète de Cao Jian ne *figurent pas* dans le recueil des écrits de Zhu ; on les lit seulement cités dans la *Biographie chronologique* de Lu Jiuyuan, à la fin de ce qui est présenté comme une lettre de Zhu Xi à Lu, où il est pour l'essentiel question de recommandations de lettrés à la Cour²⁴². Certes, il est probable que cette lettre de Zhu Xi a existé et a été envoyée, peut-être au début de l'année 1184 : la lettre de Lu Jiuyuan où est mentionné le *mubiao* en constitue vraisemblablement la réponse. Mais le refus qui fut sans doute celui des disciples de Zhu Xi – certainement inspirés en cela par Zhu lui-même – d'inclure cette première lettre dans les écrits publiés de leur maître n'est pas qu'un fait extérieur à la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : il exprime une logique d'appartenance, qui veut

²⁴⁰ Cette autoprésentation de Lu Jiuyuan à Lü Zuqian a eu lieu le 26 juin 1174 à Sanqu 三瞿, alors que le lettré du Jiangxi s'en retournait de la capitale où il venait de se voir conférer le titre de Gentilhomme aux accomplissements méritoires, et l'office d'Assistant magistrat du district de Jing'an 靖安 dans la préfecture de Longxing 隆興. Cette autoprésentation est elle-même présentée par Lü Zuqian à Chen Liang, dans une lettre que les disciples de Lu Jiuyuan font à leur tour figurer dans le *Nianpu* (*Lu Jiuyuan ji* 36, 490) : 篤實淳直, 朋友間未易多得。渠云: '雖未相認識, 每見尊兄文字, 開豁軒翥, 甚欲得相聚' (Une telle sincérité, une telle franchise se rencontrent difficilement parmi les amis. Il m'a dit : « Bien que nous ne nous soyons jamais rencontrés, à chaque fois que j'ai vu vos écrits, ce fut un sentiment d'ouverture et d'élévation ; aussi ai-je ardemment désiré vous rencontrer »).

²⁴¹ Contrairement à ce qu'en conclut Xing Shuxu, cette concomitance de différences « intellectuelles » (*xueshu sixiang* 學術思想) et convergences « politiques » (*zhengzhi sixiang* 政治思想) n'est pas le signe d'une ouverture d'esprit : elle est l'expression même d'une logique d'appartenance qu'il nous reste encore à éclairer (Xing Shuxu 2008, 67).

²⁴² *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 495 : la lettre est reprise à titre indicatif dans *Yiji* 2, 602, in *Zhuqi wenji*, vol. 26 ; nous y revenons ci-dessous.

qu'en matière de relations lettrées certaines questions n'ont tout simplement *pas lieu d'être*. En l'occurrence, ce qui pourrait poser question de notre point de vue, c'est le passage d'un jeune lettré de l'influence d'un maître à celle d'un autre maître : or, dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, un tel passage n'a pas besoin d'être validé par le premier maître, pas plus qu'il n'appelle de procédure d'intégration de la part du second. Cela est à creuser. Mais tels sont les présupposés que laisse entrevoir, en creux, la non-insertion de la demande d'avis de Zhu Xi à Lu Jiuyuan dans le recueil des écrits de Zhu. Dans le monde que les deux lettrés ont en partage, c'est bordée de silence que s'exprime la critique. Dès lors, il n'est pas stratégique, mais simplement logique d'exclure les écrits qui tendraient à donner consistance à une « affaire Cao Jian ».

« *Les moments et leurs hommes* »

Pourtant, certains chercheurs n'hésitent pas à voir dans cet épisode un point de basculement dans les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : on y verrait sourdre une *rivalité* qui couvait jusqu'ici dans les rencontres policées des deux lettrés et qui commencerait ici d'émerger au grand jour, avant d'éclater dans la « discussion » épistolaire de la fin des années 1180. Chez Chen Lai, mais plus encore chez Shu Jingnan, l'épisode est présenté comme l'événement qui a « préparé le terrain du combat des tempéraments » et a notamment entraîné un « grand changement d'attitude » chez Lu Jiuyuan²⁴³. Pour étayer l'idée d'un changement de ton, ces auteurs s'appuient en particulier sur les lettres de Zhu Xi à des connaissances communes, dans lesquelles le lettré du Fujian évoque en termes plutôt négatifs le passage chez lui de plusieurs disciples de Lu Jiuyuan. Pourtant, il faut noter que d'autres auteurs sont loin d'être aussi catégoriques sur le statut de l'épisode, et soulignent au contraire le maintien de relations amicales, parfois y compris jusqu'au-delà de la « discussion »²⁴⁴. Plus largement, c'est à l'échelle de la relation entière que peut se poser la question du niveau de conflictualité – voire même à l'échelle du destin du « néoconfucianisme » auquel il est d'usage de les associer l'un et l'autre²⁴⁵. Mesuré à l'aune de l'échange « intellectuel » des deux lettrés, ce niveau semble aller croissant ; mais au regard des interludes « politiques » de cet échange, qui courent en réalité jusqu'à la fin des rapports, on est au contraire frappé par la convergence répétée des vues. Pour être complet, il faudrait évoquer un aspect que nous devons garder à l'esprit : le point de vue

²⁴³ Shu Jingnan 2003, 626-627 (voir aussi 743). Chen Lai, plus mesuré, fait néanmoins lui aussi de l'affaire du *mubiao* un tournant dans son chapitre « Cao bian qianhou 曹表前後 » (Avant et après l'épître à Cao) : Chen Lai 2000, 374-380.

²⁴⁴ Il n'est cependant pas exclu que ce soit par omission de leur part. Sauf erreur toujours possible, Chen Rongjie ne mentionne pas l'épisode du *mubiao* pour Cao Jian dans le chapitre qu'il consacre aux relations de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : Chen Rongjie 1989b, 435-461 ; Xing Shuxu ne le mentionne pas non plus dans son ouvrage sur Lu Jiuyuan, tout en insistant (de manière sans doute un peu exagérée) sur les bons rapports qu'entretiennent encore Zhu Xi et Lu Jiuyuan à la veille de leur « discussion » (Xing Shuxu 2008, 58-59).

²⁴⁵ C'est en envisageant la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan « sous l'angle de l'histoire intellectuelle » en général, que Ge Zhaoguang y voit la manifestation de la « maturité respective de différentes lignes de pensée internes au néoconfucianisme » (Ge Zhaoguang 2001, 218 [vol. 2]).

des intéressés. Or le fait est qu'en disciples de Maître Kong, Zhu Xi et Lu Jiuyuan se reconnaissent l'un et l'autre dans la maxime selon laquelle « *pour les hommes de bien, rien n'est matière à rivaliser* »²⁴⁶ : de cela aussi il faudra rendre compte.

Pour l'heure, ces hésitations sur le niveau de conflictualité se reflètent dans les différents choix de corpus possibles. Du privilège donné à tel ou tel type de sources, les commentateurs tirent souvent une vision particulière des tensions entre les deux lettrés. La sélectivité peut varier en fonction de l'échelle. Mettons par exemple que l'on choisisse d'accorder une importance cruciale aux quelques phrases de Lu Jiuyuan au sujet de l'épithète de Zhu Xi consacré au défunt Cao Jian : on omettra alors de dire que ce passage apparaît en cinquième position dans une lettre qui compte huit ou neuf points distincts ; on écrasera la temporalité de l'écriture, et le fait que ce sont près de onze mois qui séparent les deux écrits, alors que bien d'autres tâches occupent par ailleurs nos lettrés ; on négligera enfin le fait que Lu, à proprement parler, ne *fait pas lire* à Zhu Xi la lettre qu'il a écrite auparavant à Cao Jian (Lu Jiuyuan enjoint simplement à Zhu Xi d'aller la trouver chez l'un de ses disciples qui fut de passage chez lui, ou lui propose le cas échéant de lui en faire ultérieurement une copie). Dans tous les cas, on paraît bien loin de la confrontation de deux egos froissés que l'on décrit parfois. Les effets de focalisation sont plus nets encore à l'échelle macrotextuelle. Si l'on exclut de l'enquête les lettres de Zhu vraisemblablement adressées à Lu mais que les *Œuvres complètes de Maître Zhu* relèguent dans les « écrits perdus » – écrits provenant quasiment tous de la *Biographie chronologique* rédigée par les disciples de Lu Jiuyuan – on en tirera une vision plus adoucie des tensions entre Zhu et Lu dans les années 1183-1185 ; le poids des disciples dans la montée de ces tensions ne sera pas non plus le même. De même, si l'on exclut ces sources additionnelles, non retenues par la transmission textuelle des écrits de Zhu Xi, ce que nous désignons plus haut comme un « échange » au sujet de l'épithète pour Cao Jian n'en sera plus véritablement un : ne restera que la lettre que Lu Jiuyuan envoie à Zhu Xi et où il évoque le *mubiao*, datée dans sa *Biographie chronologique* du 25 avril 1184 ; puis, détaché de la précédente, le premier « envoi » de Zhu Xi à Lu Jiuyuan, daté de 1185, dont le titre retenu – « Envoyé à Lu Jiuyuan », « Ji Lu Zijing 寄陸子靜 »²⁴⁷ – suppose qu'il ne s'agit pas d'une réponse à un courrier antérieur, mais d'une initiative de Zhu Xi au sujet des communications officielles de Lu. Ajoutons qu'à ce jeu perspectiviste, les disciples de Lu Jiuyuan ne sont pas en reste : s'ils mentionnent davantage de lettres envoyées par Zhu Xi dans leur *Biographie* que n'en reconnaît le recueil de Zhu Xi, ils en

²⁴⁶ 君子無所爭 (*Lunyu* 3, 7).

²⁴⁷ *Wenji* 36, 1564, in *Zhuji quanshu*, vol. 21.

excluent en revanche certains passages (par exemple la « boutade » que nous mentionnions plus haut, et qui ne figure pas à la fin de cette lettre de 1185 telle que citée dans le *Nianpu*²⁴⁸).

Ces exemples nous montrent que la tradition textuelle est elle-même constituée de manière relationnelle : comment pourrions-nous dès lors y recourir sans précaution d'aucune sorte, pour retracer une trame factuelle « objective » ? Ces écarts illustrent aussi un point largement souligné ci-dessus : le caractère réglé des genres d'écriture. Pour chaque type de texte, il y a en effet un filtre qui s'interpose entre notre regard et la « réalité » que nous souhaiterions décrire. De ce point de vue, le fait que les règles d'expression changent d'un type d'écrit à l'autre ne fait qu'aggraver la situation. Ainsi, nous avançons plus haut que les règles constitutives d'un *jiven* semblaient exclure qu'il y soit fait mention d'un autre *jiven*. Mais l'exemple du *mubiao* à la mémoire de Cao Lizhi et de la version alternative proposée par Lu Jiuyuan l'a bien montré : dès lors qu'on change de cadre d'énonciation, il est tout à fait possible de formuler un propos métadiscursif et critique sur certains types de textes²⁴⁹. Des exemples à ce sujet peuvent être pris des deux côtés. Dans une lettre à Lü Zuqian de juin-juillet 1180 (soit un peu plus d'un an avant la mort de ce dernier), Zhu Xi formule des louanges à propos de l'eulogie que le grand fonctionnaire a composée pour le décès tout récent de Zhang Shi : « Véritablement, dans votre eulogie, on trouve des aspects que d'autres ne seraient pas capables de décrire ; c'est admirable !²⁵⁰ » Mais Zhu Xi peut aussi se montrer réservé à propos de telle ou telle eulogie : c'est le cas du *jiven* que Chen Liang adresse après sa mort au même Lü Zuqian, sur laquelle Zhu émet un jugement négatif dans un propos noté par un disciple, quoique semble-t-il plusieurs années après les faits²⁵¹. On trouve le même type de critique différée chez Lu Jiuyuan : dans une lettre de l'été-automne 1190 à l'adresse de son disciple Gao Zongshang 高宗商, il vise également une eulogie adressée au « Directeur de Bureau Lü » – de nouveau Lü Zuqian – par un certain Shi Zongzhao 石宗昭 : ce lettré est connu aussi bien de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan qu'il l'était du défunt ; or, pour Lu Jiuyuan, cette eulogie contient de « graves absurdités »²⁵².

²⁴⁸ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 496-497, où la soustraction de la fin de la phrase de Zhu Xi se fait au prix d'une ruse syntaxique sur laquelle nous reviendrons.

²⁴⁹ On note un cas de *muzhiming* signé Lu Jiuyuan, commençant par l'évocation de la réticence qui était la sienne dans sa jeunesse à accorder crédit à des *muzhiming* abondants et bien tournés, mais peu fiables pour ce qui était de l'authenticité de leurs éloges : par cette remarque liminaire, le lettré du Jiangxi place l'exigence de son propre écrit sur ce plan de l'authenticité (« Huang furen muzhiming 黃夫人墓誌銘 », in *Lu Jiuyuan ji* 28, 324-325 [324]).

²⁵⁰ « Da Lü Bogong 答呂伯恭 », *Wenji* 34, 1503-1506 (1503), in *Zhuqi quanshu*, vol. 21 : 祭文真實中有他人所形容不到處, 嘆服 (voir Chen Lai 1989, 177).

²⁵¹ L'eulogie en question (elles sont en fait deux), rédigée en 1181 après la mort de Lü Zuqian, se trouve dans *Chen Liang ji* 24, 364-365. La critique de Zhu Xi est rapportée semble-t-il en 1188 par Li Hongzu 李闕祖 (*jinsbi* en 1211 ; *zi* Shouyue 守約, *hao* Gangzhai 綱齋) dans *Zhuqi yulei* 123, 2966 (vol. 8) : voir sur ce disciple Chen Rongjie 1982, 124. Sur cette eulogie et cette critique, voir Tillman 1982, 116, 252 n. 5.

²⁵² 應之一跌不復, 中間見其祭呂郎中文, 迷謬之甚 (Yu Gao Yingchao 與高應朝 » [À Gao Zongshang], *Lu Jiuyuan ji* 14, 188). L'eulogie que critique Lu Jiuyuan a vraisemblablement été composée bien des années auparavant, lors de la mort de Lü Zuqian en 1181. Son signataire est Shi Zongzhao 石宗昭 (*zi* Yingzhi 應之), qui réussit à l'examen *jinsbi* en 1172, soit la même année que Lu Jiuyuan. Selon *Song Yuan xue'an*, Shi Zongzhao a fréquenté aussi bien Lü Zuqian que Zhu Xi et Lu Jiuyuan, mais il était manifestement plus proche de ce dernier, même si Lu Jiuyuan ne se

Tous ces exemples montrent qu'il est des cadres qui conviennent mieux que d'autres à certains propos : la correspondance adressée à des tiers, les propos formulés devant des disciples (dont la publication ne peut être que plus tardive) constituent manifestement des formes d'expression non frontales, garantissant à la fois une possibilité de distanciation et une certaine confidentialité. Or, il n'y a rien de mécanique dans le traitement de ces propos latéraux par l'historien. En effet, c'est l'idée générale que l'on se fait du corpus qui décide de la valeur qu'on leur accorde. Soit l'on considère que tous ces documents, quel que soit leur statut énonciatif, sont indexés sur une même réalité, et le but que l'on se donne est alors le suivant : recouper un maximum de sources en vue d'une restitution panoramique (et chronologique) de celle-ci. Soit l'on s'intéresse d'abord aux règles qui orientent les relations dont procèdent ces sources, et l'objectif devient sensiblement différent : inférer la logique implicite de ces règles, en vue de décrire non pas la réalité toute nue, mais le monde dans lequel cette réalité prend sens.

Notre travail se situe résolument dans la seconde perspective. Nous considérons que lorsque Lu Jiuyuan critique à l'adresse d'un lettré telle eulogie consacrée à feu Lü Zuqian par un autre lettré, la valeur de cette critique *dans le cadre de sa relation* avec ce premier lettré est au moins autant, sinon plus importante que sa valeur de témoignage sur ce que pense Lu Jiuyuan de cette eulogie, de ce second lettré ou même de Lü Zuqian. D'inspiration pragmatiste, cette perspective rejoint la théorie de l'action qui se dégage de la sociologie d'Erving Goffman, lorsque celui-ci dit s'intéresser « non pas à l'individu et à sa psychologie, mais plutôt aux relations syntaxiques qui unissent les actions de diverses personnes mutuellement en présence » – ce qu'il formule également de manière plus lapidaire : « non pas les hommes et leurs moments ; mais plutôt les moments et leurs hommes ». Il ne s'agit pas là d'un perspectivisme de principe, qui s'imposerait à nous face à n'importe quel objet d'étude : l'idée est en effet répandue que le pluralisme des points de vue, y compris à l'intérieur d'un même individu, constituerait une donnée de base de la vie sociale – et de fait, c'est sans doute là un phénomène universel. Mais ce fait élémentaire n'est pas investi de la même valeur selon le monde dans lequel il se situe. En l'espèce, c'est l'idée que nous nous faisons de l'organisation du tout et des parties *dans ce monde particulier*, celui des lettrés de l'époque des Song, qui nous amènera dans les chapitres suivants à faire un choix d'ouverture maximale quant à la question du corpus²⁵³. Cette idée, nous le verrons, tourne autour de la notion de *savoirs lettrés*. À travers cette notion, il s'agit de comprendre en vertu de quelle institution du sens ou quelle « réalité du tout », pour reprendre les termes de Vincent Descombes, un propos donné peut se voir prêter

montre pas satisfait de lui (Chen Rongjie 1982, 72 ; Xu Jifang 1990, 68, 70 ; Wang Xintian 2000, 187) : voir également « Yu sun Jihe 與孫季和 » (Au neveu Jihe), *Lu Jiuyuan ji* 15, 195-196 (195).

²⁵³ Il va de soi qu'un tel choix est, dans les faits sinon dans l'idéal, au-delà des forces d'un seul chercheur : il ne peut être véritablement fécond que dans le cadre d'une recherche collective.

une forme d'évidence et de positivité dans telle situation particulière, qu'il n'aurait pas dans une autre.

Cyril Lemieux parle à ce sujet de « hiérarchie grammaticale ». Toute situation présuppose une grammaire « actuelle » ou dominante de l'action, avec laquelle les actions qui se produiront entretiendront un rapport plus ou moins « positif » ; mais dans le même temps, d'autres grammaires se trouvent dans un rapport plus ou moins « mineur » à cette grammaire de référence qui fait l'« atmosphère » de la situation de base, et ce sont ces grammaires secondaires qui rendent raison du fait que certaines actions sonnent faux dans cette dernière²⁵⁴. La notion de « jeu de langage » (wittgensteinienne comme celle de « grammaire »), pourrait être également mobilisée ici. La démarche classificatoire de Lemieux l'amène à distinguer trois types de grammaire fondamentaux, dont chaque formation sociale fournit selon lui des équivalents diversement hiérarchisés selon les circonstances : la grammaire *publique*, qui a ceci de particulier que « dans une communauté donnée, [elle] permet aux individus de se rappeler mutuellement que les règles qu'ils utilisent sont des règles publiques, et non pas des règles à usage seulement personnel » ; la grammaire *naturelle*, qui correspond à l'ensemble des attitudes recevant un sens positif ou négatif dans un enchaînement d'« engagements » et de « restitutions » ; la grammaire *réaliste*, qui renvoie à « l'ensemble des règles qui permettent de conférer aux attitudes de prudence [...] un sens positif » (Lemieux 2009, 69, 79-80, 82, 85). Le statut logiquement à part dont jouit la grammaire publique tient au fait qu'elle est le seul « lieu, dans une communauté donnée, [de] réflexion publique sur les règles » : en d'autres termes, elle est la « grammaire qui permet de s'interroger sur la grammaire », voir de « toucher à la grammaire »²⁵⁵. De fait, quand la grammaire publique en vient à être explicitée – ce qui est loin d'être toujours le cas dans les interactions ordinaires –, c'est soit que les individus y énoncent positivement les règles de leur action (ce que le sociologue appelle des « grâces »), soit qu'ils se notifient publiquement des fautes (ce qu'il appelle des « devoirs »)²⁵⁶. C'est en cela que la grammaire

²⁵⁴ En plus des propositions théoriques déjà mentionnées ci-dessus, voir les réflexions du sociologue basées sur les travaux d'Albert Piette et d'Erving Goffman : Lemieux 2009, 153, 158-165. Sur la notion d'« atmosphère » empruntée à Marcel Mauss, voir *ibid.* 166-167, 183, 205 (on la retrouve chez un autre disciple d'Émile Durkheim, l'historien Marc Bloch). On trouve un écho dumontien à ce principe d'une hiérarchisation des grammaires dans l'idée que « certains aspects de la réalité sociale sont clairement et consciemment élaborés, tandis que d'autres sont laissés dans l'ombre » (Dumont [1966] 2008, 323).

²⁵⁵ Lemieux 2009, 80, 76, 186 ; voir aussi 138-139.

²⁵⁶ Sur le « devoir » et la « grâce », définis par Lemieux comme les deux genres fondamentaux d'« action-en-retour » susceptibles de faire advenir la grammaire d'une action ou d'une interaction, voir Lemieux 2009, 117-118, 29-30. La théorie sociologique sur laquelle nous nous appuyons ici suppose que si l'action est toujours sous-tendue par une grammaire, ce n'est en revanche que de manière discontinue que cette grammaire est prise pour objet de propos ou d'actions par les acteurs qu'elle oriente. Le postulat du « pluralisme grammatical » (*ibid.*, 89-90, 183, 226) que défend Lemieux a en effet pour corrélat la notion d'intermittence des grammaires : chacune des trois grammaires fondamentales (publique, naturelle et réaliste) est « loin de nous permettre de donner sens à l'intégralité de la vie sociale » (*ibid.*, 82 ; voir également 76-81, 181-183, 185). Si la grammaire publique correspond sans doute à la forme la plus réflexive de l'action humaine (à la différence de la grammaire de l'engagement, dont Lemieux dit à la suite de Norbert Elias qu'elle est « anthropologiquement premi[ère] » : *ibid.*, 138-139, 211-212), sa supériorité logique – dont participent éminemment les sciences sociales – n'en est pas moins incontestable : *ibid.*, 182, 185-186, 203.

publique est « l'expression la plus claire du principe de solidarité », dont nous avons vu au début de ce prologue qu'il justifiait, pour toute démarche descriptive, l'antériorité des règles de l'action sur tout investissement individuel de cette dernière (*ibid.*, 80).

Dans une telle démarche, l'enjeu consiste à comprendre le plus fidèlement possible la hiérarchisation changeante de ces grammaires en fonction des relations et des situations. Pour reprendre l'exemple du « procès en bouddhisme » tel qu'on l'a vu formulé dans la première lettre de Zhu Xi à Lu Jiuyuan²⁵⁷, cette mise en cause peut être vue comme la dénonciation d'une faute de grammaire du lettré du Jiangxi. Formulée rapidement, cette dénonciation s'énoncerait ainsi : que Lu Jiuyuan puise des arguments dans le répertoire bouddhique n'est pas illégitime dans la mesure où, comme Zhu Xi le reconnaît, ceux-ci sont motivés par le souci d'améliorer ses interlocuteurs ; mais ces arguments sont présentés avec une telle force de conviction qu'ils en viennent, une fois diffusés au-delà de leur cadre d'énonciation première, à apparaître comme une défense et illustration du bouddhisme – ce qui est problématique au regard des règles présupposées par une relation lettrée à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan²⁵⁸. Bien évidemment, pour morigéner Lu Jiuyuan, Zhu Xi n'a pas besoin d'explicitier les règles de grammaire de l'action correcte telle qu'il l'entend : il suffit qu'il pointe les incorrections de son interlocuteur pour lui suggérer ces dernières, et peut-être pour les apercevoir lui-même. Mais réciproquement, comme nous l'avons suggéré en insistant sur les règles de la critique, il ne faut pas se méprendre sur la « grammaire de la distanciation » elle-même²⁵⁹ : celle-ci ne s'exprime pas dans n'importe quel cadre, faute de quoi Zhu Xi pourrait à son tour être accusé de commettre une faute de grammaire.

Hiérarchie et relation

Les retombées de cette perspective holiste sur notre méthode sont donc tout à fait concrètes. Elles commencent avec la délimitation du corpus, c'est-à-dire avec la *valeur* que l'on attribue à chacune des composantes d'un ensemble textuel. Or, aucune valeur n'est pensable sans une hiérarchie de valeurs, qu'elle implique ne serait-ce qu'à titre de repoussoir. Ainsi, la sélection du corpus est elle-même la traduction d'une hiérarchie des valeurs que nous exprimons sans même y songer, et qui concernent aussi bien le statut de l'individuel que du relationnel. Privilégie-t-on les « œuvres de Lu Jiuyuan » ? Mais on laisse alors de côté ce que l'écriture, la sélection et la publication

²⁵⁷ On a vu que les disciples de Lu Jiuyuan mentionnaient d'autres lettres antérieures.

²⁵⁸ Voir l'exemple ci-dessus, ainsi que nos divers aperçus sur la question du bouddhisme dans les chapitres suivants (*cf.* en particulier IA2, IIA1b et IIA2c, mais aussi IB1a/e, IB2, IB3d, IIA1e). Une analogie pourrait être développée entre cette critique de Lu Jiuyuan par Zhu Xi et l'exemple donné par Lemieux sur la « faute grammaticale » imputée à Garasse en 1625 dans sa *Doctrines curieuses des beaux esprits* (*ibid.*, 159-160).

²⁵⁹ Pour un développement, en lien avec l'identification d'un collectif commun à Zhu Xi et Lu Jiuyuan, sur ce concept proposé par Cyril Lemieux, voir le chapitre suivant (*cf.* IIA1c).

des écrits du lettré de Jinxi doivent à une intention d'interpellation, qui implique en filigrane des productions scripturaires et éditoriales tierces – par exemple celles d'un Zhu Xi. Préfère-t-on une plongée dans l'océan des « œuvres de Zhu Xi » – dont le sinologue Peter Bol dit quelque part qu'il a écrit « trop, plutôt que pas assez »²⁶⁰ ? Mais on se heurte alors très vite (tout comme chez Lu Jiuyuan d'ailleurs, quoique plus massivement) à la question de la continuité interne de ces écrits, dont les différences en termes de temporalité, de cadres d'interaction, de valeur différentielle attribuée aux divers éléments par le scripteur lui-même peuvent donner le vertige. Sur ce dernier point – celui de la différence *interne* aux écrits rassemblés sous le nom d'un lettré – il faut insister sur le cas particulier représenté par le genre des « propos notés », de ces « *yulu* 語錄 » dont les disciples de Zhu Xi comme de Lu Jiuyuan feront un grand usage, manifestement avec l'aval de leur maître²⁶¹. À parcourir les *Propos classés de Maître Zhu*, on pourrait en effet trouver méconnaissable le Zhu Xi signataire d'eulogies à Lu Jiuling et à Lü Zuqian : dans la verdeur de l'échange avec les disciples notateurs, les deux lettrés défunts y deviennent en effet la cible de critiques sévères²⁶². Pour ce qui est de Lu Jiuyuan, c'est notamment dans une lettre à Lü Zuqian qu'il pointe les manquements rituels de celui qui a su reconnaître sa propre valeur lors de l'examen *jinsbi* de 1172²⁶³.

²⁶⁰ Voir Bol 2008, 1. Pour être amusante, cette plaisanterie de l'éminent sinologue n'en est pas moins le signe d'une hiérarchie des valeurs qui n'est précisément pas celle dans laquelle s'inscrit l'action de Zhu Xi.

²⁶¹ Du point de vue d'une histoire objectiviste des formes d'expression, les *yulu* peuvent être décrits comme un genre d'écriture d'origine bouddhique assimilé par certains groupes lettrés à l'époque des Song (pour un rappel de cette lecture courante, voir van Ess 2004, 273). Leur apparition à cette époque répondrait au besoin de s'affranchir de la forme ancienne du commentaire interlinéaire traditionnellement focalisé sur la recherche de l'exhaustivité, au profit d'une saisie de la signification sous-jacente des Classiques. Du « point de vue indigène », ils se présentent plutôt comme la restitution écrite, en langue vernaculaire, de la parole vive du maître telle que l'ont fixée (pour leur usage d'abord, à des fins de transmission ensuite) un ou plusieurs disciples de celui-ci. Ils témoignent ainsi de la place des pratiques orales au sein de ces groupes, mais aussi de l'importance de la mise par écrit dans les dynamiques mémorielles entretenues par les disciples. D'un point de vue formel – rarement explicité par les lettrés eux-mêmes – on y trouve une grande variété de formats : récits, exposés, remarques lapidaires, citations de lettres, mais surtout questions/réponses entre maîtres et disciples ou entre disciples, souvent conçues comme le vecteur de « progrès communs » (*qiecuo* 切磋).

²⁶² Voici quelques exemples de ces décalages. Les mêmes formules qui, dans l'eulogie à Lu Jiuling, rendaient compte en termes plutôt élogieux de la « composition nouvelle » présentée par les frères Lu à Ehu deviennent, dans les propos prêtés à Zhu Xi par ses disciples, des marques de simplisme et d'inattention : « Daxue san 大學三 » (Grand Savoir, 3), *Zhubi yulei* 16, 324 (vol. 2). Pour ce qui est de Lü Zuqian, il fait l'objet de critiques diverses dans le *Zhubi yulei* ; pour n'en citer que quelques-unes : au Lac des Oies, Lü Zuqian a d'abord sous-estimé les points difficiles du *Shangshu* 尚書 (Livre des documents) avant de reconnaître son erreur – un point noté par Chen Rongjie 1989b, 438-439 (« Shangshu yi 尚書一 » [Livre des documents, 1], *Zhubi yulei* 78, 1988 [vol. 5]) ; comparé à Zhang Shi, il brille par son érudition mais manque de concentration (« Lü Bogong 呂伯恭 » [Lü Zuqian], *Zhubi yulei* 122, 2949 [vol. 8]) ; comparé à Lu Jiuyuan, « Lü Zuqian est trop habile, trop artificiel » (tandis que « Lu Jiuyuan aime ceux qui sont équivalents à lui : il n'en fait qu'à sa tête ») : 呂太巧，杜撰。陸喜同己，使氣 (*ibid.*) ; les recommandations de lecture de Lü Zuqian laissent à désirer (*ibid.*) : 伯恭教人看文字也粗。有以論語是非問者。伯恭曰：「公不會看文字，管他是與非做甚？但有益於我者，切於我者，看之足矣。」且天下須有一箇是與不是，是處便是理，不是處便是非理，如何不理會得？賜 (La façon dont Bogong (Lü Zuqian) enseigne aux gens à lire est grossière. Quelqu'un le questionnait sur le caractère juste ou erroné de certains passages des *Entretiens*. Bogong répondit : « Si vous ne savez pas lire, à quoi cela sert-il de vous soucier de ce qui est vrai ou erroné ? Quand [un écrit] m'est profitable, quand il est proche de moi, il me suffit de le lire ». Pourtant, de par le monde il faut bien qu'il existe du vrai et du faux : ce qui est vrai est dans l'ordre des choses, ce qui est faux n'est pas dans l'ordre des choses. Comment ne pas comprendre cela ?)

²⁶³ Quelques mois après l'examen *jinsbi* de 1172 que supervise Lü Zuqian et auquel participe Lu Jiuyuan, le nouveau docteur fait directement – quoique subtilement – le reproche dans une lettre à son examinateur de mal concilier les impératifs de son deuil paternel avec ceux de son intense sociabilité. Le père de Lü Zuqian est mort en 1172 : Lü Zuqian se voit critiquer par certains lettrés pour accueillir des disciples alors qu'il est encore soumis à la période de deuil suite à la mort de son père survenue en 1172 (Tillman 1992a, 92 ; Pan Fu'en & Xu Yuqing 1992, 26-28 ; He Jun 2004, 162-163). Le fait est mentionné avec une variante par Quan Zuwang 全祖望 (1705-1755) dans *Song Yuan xue'an*

Mais pour Lu comme pour Zhu, les « *yulu* » s'apparentent à un concentré de propos sans ambages, débarrassé des règles prévalant dans les interactions directes avec leurs « cibles ». Aussi sommes-nous légitimement tentés de faire la part belle à ces caisses de résonance, où semble se livrer une parole *in vivo*. Pourtant, cette valeur de document des « propos notés » ne dispense pas de s'interroger sur les cadres d'énonciation dont cette parole procède, et ici encore sur les règles qui l'orientent. Le suivi de ces règles est en effet la raison majeure de cette impression de discordance qui peut surgir à l'intérieur d'un même corpus. Prenons un exemple tiré des *Propos classés* attribués à Zhu Xi par ses disciples. Zhu Xi s'y exprime au sujet de la valeur respective de ses propres commentaires exégétiques et d'un autre genre d'écriture pratiqué par lui, les « questions et réponses » – ou plus simplement les « questions » (*huo wen* 或問). Il affirme qu'à la différence des premiers, les seconds ne sont pas indispensables à la compréhension d'un texte comme *Grand Savoir*²⁶⁴. Si l'on retrouve des propos équivalents dans des lettres de Zhu Xi, il n'est pas anodin que ce jugement autoévaluateur soit rapporté ici dans le cadre des « *yulu* ». En tant que commentateur, on peut certes passer outre l'avis de Zhu Xi sur ses propres productions et continuer de juger précieux l'apport des *Questions sur le Grand Savoir* (*Daxue huowen* 大學或問) pour notre compréhension de l'interprétation zhuxiste de *Grand Savoir*. Mais cette approche objectiviste part du principe que l'intéressant est de savoir *ce que* pense Zhu Xi à tel ou tel moment, alors que nous considérons qu'il faut d'abord se pencher sur *la façon* dont Zhu Xi exprime ce qu'il pense²⁶⁵. En l'occurrence, ce jugement de Zhu Xi procède d'une demande de distinction faite par un disciple ; or, comme on le verra, l'acte de distinguer est l'expression même d'une forme de magistère, qui s'exerce ici jusqu'aux dépens des réalisations d'un magistère antérieur. Par ailleurs, le format discontinu des « *yulu* » confère à ce genre de formule une apparence définitive qui peut induire en erreur quant au sens que revêt l'acte de leur compilation. Souvent en effet, d'autres formules textuellement voisines – recueillies et notées à d'autres moment, mais dans l'horizon d'une parole unitaire – peuvent être plus nuancées sur les mêmes sujets²⁶⁶.

51, 1674 (vol. 2) : on y apprend que Zhang Shi avait rapporté à Zhu Xi la réprobation générale que suscitait cette conduite (伯恭聚徒，世多议其非者 [Beaucoup considèrent dans le monde qu'en réunissant ses disciples, Bogong (Lü Zuqian) a tort]). Il semble que ce soit l'un des trois maîtres de Lü Zuqian, Wang Yingchen 汪應辰 (1118-1176, 字 Shengxi 聖錫, hao Yushan 玉山) qui ait fini par l'amener à se réformer sur ce point. Dans la lettre en question de Lu Jiuyuan, on trouve une formule tirée d'*Entretiens* qui servira également face à Zhu Xi de reproche élogieux : « Yu Lü Bogong » (À Lü Zuqian), *Lu Jiuyuan ji* 5, 61-62.

²⁶⁴ Voir *Daxue huowen* 大學或問 (Questions sur le Grand Savoir), 505-547, in *Zhu Xi quanshu*, vol. 6. Zhu Xi qualifie cet écrit de « annotations ajoutées à des annotations » (*zhujiào zhi zhujiào* 注腳之注腳) : voir « Daxue yi 大學一 » (*Grand Savoir*, 1), *Zhu Xi yulei* 14, 257 (vol. 1) ; noté par Gardner 1986, 45.

²⁶⁵ Le reproche d'objectivisme est d'une manière générale celui que l'on peut faire à l'approche développée par Daniel Gardner (voir Gardner 1986, 71 n. 82).

²⁶⁶ En l'occurrence, ce jugement de Zhu Xi sur *Daxue huowen* n'empêche pas cet écrit de poursuivre son existence y compris dans l'activité magistrale de Zhu Xi. Conçu d'abord à l'usage de ses disciples en appont de ses commentaires publiés en 1177, le *Lun Meng jizhu* 論孟集注 (Recueil d'annotations aux Entretiens et à Maître Meng), puis minoré par Zhu Xi lui-même suite aux avis négatifs notamment de Zhang Shi (voir par exemple une lettre de 1197 à Zhang Qia 張洽 [1161-1237 ; 字 Yuande 元德], « Da Zhang Yuande » [Réponse Zhang Qia], *Wenji* 62, 2987, in *Zhu Xi quanshu*, vol. 23 – voir Chen Rongjie 1982, 192 ; Chen Lai 1989, 434), on retrouve pourtant cet écrit dans les sept lectures que Zhu

Ainsi, des deux côtés, chez Zhu comme chez Lu, la différence se mesure à l'aune d'une altérité, mais également *de soi-même*. La conflictualité se traduit de manière externe, mais elle travaille aussi l'action et l'expression en interne. La difficulté première est donc qu'il y a une pluralité des modalités de la différence. Mais le vrai défi pour une démarche descriptive est ailleurs : il vient de ce qu'on ne peut penser ces différences sans une hiérarchie des valeurs, si l'on veut sans une *idée préalable* du même et de l'autre – de ce qui unit et sépare les « deux côtés », en externe comme en interne. Pour nous qui nous penchons sur ces différences, l'enjeu est donc de parvenir à envisager *a posteriori*, à travers les traces de l'interaction, ce qui, dans le monde des acteurs, conférerait immédiatement sa plausibilité à cette idée préalable.

On comprend dès lors que pour la démarche que nous avons adoptée ici, le débat sur la courbe de conflictualité des rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ait surtout un caractère secondaire. En effet, c'est le choix d'une narration linéaire qui amène les observateurs susmentionnés à se demander à chaque étape *où en sont* les rapports des deux lettrés. La question n'est évidemment pas illégitime, mais elle n'est selon nous pas la première à poser. En donnant ici la priorité à la *description de la relation* de Zhu Xi et Lu Jiuyuan plutôt qu'à la *chronique de leurs rapports*, nous cherchons à nous tenir à l'écart de ce paradigme biographique²⁶⁷. Là est selon nous la seule façon de prendre en compte la dimension duale de notre objet, ainsi que les problèmes de corpus sur lesquels nous revenons dans la première partie. C'est aussi le seul moyen de faire justice au fait – bien visible dans ce premier échantillon de textes – que *les narrativisations par les acteurs de leurs rapports sont un aspect essentiel de leur relation*. Si l'on néglige cet aspect, les reprises synoptiques des récits natifs ainsi que leur recouplement sous les espèces de la véridicité historique s'exposent à un objectivisme peut-être scrupuleux, mais réducteur²⁶⁸. Certes, il n'est pas exclu qu'une dimension cumulative, voire psychologique, soit à considérer dans le développement de l'interaction au long cours de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Hoyt Tillman a ainsi pu avancer que la mort de Lü Zuqian en 1181 avait créé les conditions d'un « nouvel environnement », qui aurait permis l'affirmation d'une pensée autonome

Xi délivrera devant le jeune empereur Ningzong 寧宗 (Zhao Kuo 趙擴, 1168-1224, r. 1194-1224) en 1194 : voir « Jingyan jiangyi 經筵講義 » (Colloque d'étude sur la signification des Ordonnancements), *Wenji* 15, 691-713, *Zhuqi quanshu*, vol. 20 ; et Darrobers 2013.

²⁶⁷ Sur la nécessité de faire prévaloir la description en sciences sociales (notamment sur l'explication), voir Lemieux 2009, 220-221.

²⁶⁸ Certains accents mystiques de Wittgenstein au sujet du récit biblique peuvent, *mutatis mutandis*, constituer ici une source d'inspiration. En s'enjoignant à lui-même de « [ne pas se] comporter vis-à-vis [de ce récit] de la même façon que pour un récit historique », de lui « laisser prendre une tout autre place dans [s]a vie » et de considérer qu'il n'y a là « aucun paradoxe » [*verhalte Dich zu ihr nicht, wie zu einer andern historischen Nachricht ! Lass sie eine ganz andere Stelle in Deinem Leben einnehmen. – Daran ist nicht Paradoxes !*] (Wittgenstein 1994, 72 ; nous supprimons les variations typographiques), le philosophe peut nous apprendre, par analogie, à percevoir le caractère non paradoxal – autrement dit la logique intentionnelle et les institutions du sens qu'elles impliquent – de l'agir lettré et de ses narrativisations. D'une manière générale, le fait de mettre d'emblée l'accent sur le « paradoxe » d'une situation historique n'est sans doute pas la meilleure façon d'éviter les anachronismes. Voir par exemple, sur la supposée modernité paradoxale des Song, les considérations de Liu 1988, 9 – qui semble renoncer à cette hypothèse dans la suite du texte ; voir également, à propos de la description de l'Inde, les mises en garde de Dumont contre les protocoles descriptifs qui la ferait « apparaître étrange » (Dumont 1975, 14).

chez Zhu Xi et, partant, la montée des tensions avec ses interlocuteurs, notamment Chen Liang et Lu Jiuyuan (Tillman 1992a, 132). Mais considérer les choses ainsi, c'est en réalité faire un choix théorique fort : c'est ramener le déroulement des faits à la seule immanence des forces en présence ; c'est réduire la logique des appartenances à un *champ des identifications*. Le champ des identifications existe : cela est apparu nettement ci-dessus à propos de l'identification du lettré Cao Jian dans ses rapports avec Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Mais le geste de l'identification est lui-même l'expression d'un monde déjà ordonné, dans lequel les relations (de soi à soi et de soi aux autres) sont réglées par une hiérarchie des valeurs. Par conséquent, l'enjeu que représente le champ des identifications, question bourdieusienne par excellence, ne peut se décrire avec justesse que dans un second temps, une fois posés les fondamentaux de l'institution qui donne son sens à la différence²⁶⁹.

Les conséquences sur la question biographique sont à l'avenant : pour rendre compte d'une succession ou d'une pluralité de rapports, encore faut-il établir d'abord *de quoi* les relations sont faites. Quels sont les supports matériels et les cadres d'interaction où elles s'expriment ? Quelles logiques d'appartenance et de distance expriment-elles dans leurs divers aspects ? Le caractère évolutif des rapports est indéniable ; mais ce que nous appelons ici « relation » vaut comme cadre de ces rapports. Comme le dit Carlo Severi à propos de certains modes d'énonciation rituels, il faut qu'en chaque point d'une interaction « un certain type de relation existe entre les deux personnages pour que le fait de prononcer – ou d'écrire, pourrions-nous ajouter – [tels] mots [...] soit possible » (Severi 2009, 18)²⁷⁰. Le primat accordé ici aux règles de la relation sur l'actualité des rapports nous paraît la condition d'une description plus juste de ce qui se joue entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Sur le plan théorique, partir des règles de l'action nous situe dans une conception de la réalité humaine qui se distingue d'autres positions théoriques possibles. Notre approche nous paraît notamment incompatible avec la perspective marxienne, telle qu'elle commence à se formuler dans les « *Thèses* » sur Feuerbach (1845). Le jeune Marx y définit la réalité humaine comme « l'ensemble des rapports sociaux », formule qu'un philosophe commentateur de Marx glose en ces termes : « une multiplicité indéfiniment ouverte et en cours de recomposition, qui résulte de la coexistence

²⁶⁹ Forcée par l'anthropologue africaniste Jean Bazin (1985), le concept de champ des identifications, dont l'ascendance bourdieusienne est évidente, est repris aussi bien dans des travaux d'histoire des mondes anciens que d'anthropologie des migrations chinoises (voir Cosandey 2005a, 186 et Trémon 2008). Nous découvrons après avoir écrit ces pages que Lemieux en appelle à une historicisation des champs, dont il souligne qu'ils correspondent à une « réalité non seulement tard venue mais encore qui semble avoir d'abord et principalement émergé dans un type bien déterminé de sociétés » (Lemieux 2011, 76). La notion de champ a pourtant été mobilisée dans le cadre de recherches historiennes sur les Song (voir à ce sujet le second chapitre, cf. IIA2a). Pour notre part, et pour reprendre les termes de Lemieux, nous considérons que toute investigation sur l'existence éventuelle de champs à l'époque des Song réclame comme préalable la description du « jeu social » de la distinction (*ibid.*, 77-78). On ne peut poser une « distinction » *in abstracto* comme loi universelle de la différenciation sociale : il faut voir quel sens elle prend pour les groupes concernés.

²⁷⁰ Partant d'une analyse du rituel *Naven* chez les Iatmuls, Carlo Severi constate que « le sens de [telle] phrase ne peut être correctement compris que si on comprend la manière dont le locuteur est défini ». Si la portée de cette affirmation concerne prioritairement l'énonciation rituelle, nous pensons que la question de l'identification en tant que *lettrés*, ou plus précisément qu'*hommes de savoir* des locuteurs que nous étudions est tout aussi importante pour comprendre le sens de leurs énoncés (cf. IIA2a).

[...] des membre ou éléments qui la composent[, mais qui] n'est pas en soi au départ, dans son principe, une totalité unifiée et homogène » [*In seiner Wirklichkeit ist [das menschliche Wesen] das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*]²⁷¹. On trouve un écho de cette conception dans la notion de « configuration » telle que la définit Norbert Elias dans *Qu'est-ce que la sociologie ?*, par analogie avec le « jeu » réunissant un certain nombre d'individus : « la figure globale toujours changeante que forment les joueurs », caractérisée par le fait qu'elle « forme un ensemble de tensions » (Elias 1991, 191). Si nous envisageons dans ce travail les relations humaines comme autre chose que des « rapports sociaux » au sens marxien, ou que des « ensembles de tensions » au sens eliasien, ce n'est pas par juridisme ou par minoration de la conflictualité, mais parce qu'aucune relation n'est pensable sans le suivi de règles. C'est pourquoi, s'il fallait lui trouver une filiation, notre approche se reconnaîtrait davantage dans la démarche des fondateurs de la sociologie française, qui placent le *lien social* en amont de toute différenciation. Cependant, la perspective pragmatiste se distingue de la sociologie d'Émile Durkheim en un point essentiel : la prise en compte de la capacité langagière humaine²⁷². En effet, l'explicitation et la discussion toujours possibles des règles participent du caractère éminemment révisable de ces dernières ; si bien que la contingence et l'historicité des rapports sociaux envisagés par Marx trouvent malgré tout un écho, ici, dans l'affirmation d'une capacité de distanciation des acteurs par rapport à leurs règles : celles-ci n'ont donc jamais la rigidité de schèmes ou de déterminants de l'action. En revanche, l'antériorité des règles nous impose de maintenir l'idée d'un relief ou d'une profondeur – pour ne pas rentrer dans le débat entre immanence et transcendance – dans tout rapport entre individus : il est toujours possible pour les acteurs d'aller voir derrière leur rapport immédiat quelle relation réglée leur interaction présuppose. Or, c'est cette dimension à la fois hiérarchisée et non systématique des règles qui nous amène également à nous distancer du lexique (très en vogue depuis quelques décennies dans les *Song studies*) des *réseaux sociaux*. Car pour palpable et mesurable qu'elle soit (notamment grâce aux outils statistiques et informatiques), l'existence de connexions stabilisées entre groupes, ou de contacts ponctuels entre individus, ne suffit jamais à nous faire comprendre quelles relations s'expriment à travers ces connexions et ces contacts.

Dans la première partie, l'analyse pragmatiste des *savoirs lettrés* doit nous permettre de montrer de quoi est faite la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Mais compte tenu des conclusions

²⁷¹ Cité, traduit et commenté par Pierre Macherey dans son *Marx 1845* (Macherey 2008, 150-151).

²⁷² Sur le primat donné à Durkheim et Mauss sur l'héritage marxien dans les théorisations actuelles de l'anthropologie pragmatique, voir Lemieux 2009, 37, 79-80 (voir toutefois 204). Cyril Lemieux situe son travail dans le double héritage du durkheimisme et du pragmatisme, « deux traditions réputées pourtant incompatibles », le dualisme discontinuiste du premier (qui met l'accent sur la différence de nature entre le biologique et le social, entre sacré et profane, entre action et réflexion) se trouvant ainsi compensé par le monisme et le continuisme de l'autre (*ibid.*, 225).

théoriques et méthodologiques de ce prologue, nous voyons déjà que ladite analyse nous conduira à un mode d'exposition découplé de la linéarité des faits.

Des vies parallèles ?

Le refus du paradigme chronologique ne conduit évidemment pas, pour ce qui est des individus décrits, à l'exclusion de tout élément de biographie. Certes, c'est un système du sens (institutions, certifications, qualifications réciproques, supports d'expression, cadres d'énonciation) qu'il nous faut expliciter en amont de la reconstitution des faits, afin d'éviter l'écrasement des faits sous nos propres institutions du sens. Mais il reste que seuls les faits et gestes de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan (et de quelques contemporains) sont susceptibles de nous faire accéder à ce système du sens. Comme souvent dans les sciences sociales, il nous faut donc assumer une forme de cercle herméneutique, fait de descriptions, de montées en généralité, puis de vérifications par retour à d'autres descriptions, etc. La particularité de notre cercle est qu'il doit tenir compte de la géométrie variable des « moments et des hommes ». Ce prologue l'a montré : les traces sur lesquelles nous appuyons nos descriptions sont des énoncés aux statuts divers, pris dans situations d'énonciations pas toujours superposables, et réclamant par conséquent une compréhension spécifique des relations qu'ils expriment. Le risque sera donc de niveler le relief, d'égaliser les propos, bref de réduire des énoncés situés, adressés, consacrés, à la manifestation d'un *discours* impersonnel.

C'est le danger que pointe Jean-Claude Passeron lorsqu'il évoque le genre biographique des « vies parallèles », dont le modèle plutarquien a connu en Europe à partir la Renaissance une fortune considérable (Passeron 1989, 4-7), mais qui n'est pas très éloigné des biographies de l'historiographie officielle chinoise dont Sima Qian 司馬遷 a fixé l'étalon. Ce genre traditionnel serait tout à fait susceptible de devenir un mode d'exposition dans une recherche historique. Il présente en effet l'avantage de conjurer la tentation « boulimique » qui peut être celle du biographe : la recherche de l'irréductible singularité de l'« individu en tant qu'individu ». Mais du fait de leur dimension sérielle, les biographies parallèles exposent à l'excès inverse : en faisant de chaque portrait une vignette visant « l'excellence de la manière dont [elle] réalis[e] une essence » (*ibid.*, 13-14), elles tendent à typifier les itinéraires ; et si ce n'est pas ici à des fins édifiantes comme chez Plutarque ou Sima Qian, ce peut être à des fins taxinomiques. Si nous avons opté pour ce mode d'exposition et pour la perspective qu'il induit, Zhu Xi et Lu Jiuyuan auraient simplement exemplifié, chacun à leur façon, l'itinéraire d'un lettré chinois dans la seconde moitié du XII^e siècle.

Mais nous aurions alors manqué ce qui peut apparaître comme l'essentiel dans la description d'un monde : les logiques d'appartenance et de distance qui le structurent, et qu'exprime la façon dont s'engagent les interactions et les échanges. Or, comme nous l'avons aperçu, à ce niveau

d'analyse les sources auxquelles nous recourons ne peuvent se réduire à des documents : elles ne nous permettent pas seulement d'accéder progressivement à un panorama sur des états de fait et sur des itinéraires ; elles sont aussi la trace d'actes qui modifient une situation et participent directement de l'identification des acteurs. À cet égard, on peut revenir sur la première lettre (1173) où Lü Zuqian annonce à Zhu Xi, suite à une visite des frères Lu à la capitale, que « Le lettré de Fuzhou Lu Jiuling, [de son nom social] Zishou, est un homme intègre, filial et amical » et que « Lui et son cadet ont l'un et l'autre de quoi s'ériger »²⁷³. Comme nombre de lettres échangées entre lettrés à l'époque, cet écrit possède une dimension performative. Ce ne sont pas des « hommes », ni non plus d'ailleurs des « hommes de savoir » (*xuezhe* 學者) qu'introduit Lü Zuqian à Zhu Xi : ce sont des « lettrés », ou plus précisément des « lettrés de la préfecture Fuzhou ». Il se peut que l'onction des examens (que les deux frères ont donc passés victorieusement en 1169 et 1172) ait ici une valeur discriminante – en d'autres termes il est probable que la qualification lettrée de ces deux individus s'appuie sur une certification officielle – ; mais c'est le geste de présentation lui-même qui actualise la coappartenance lettrée des différents individus ainsi mis en rapport. Loin de simplement nous donner accès à une relation qui lui préexisterait, cette lettre doit donc être prise comme l'expression même de cette relation et de cette coappartenance.

Cependant, ce geste de présentation exprime aussi une logique de distance. Par sa simple valeur d'intermédiaire, il montre que la mise en rapport n'a pas ici le caractère d'évidence que pourrait avoir une autre entremise. Par exemple, avec cette lettre de Lü Zuqian on se trouve dans une configuration assez différente que celle d'un Zhu Xi écrivant – en 1173 également – à un inconnu, Chen Yizhi 陳抑之, pour lui annoncer que des « lettrés amis » (*shiyou* 士友) lui ont parlé de lui et qu'il aimerait le rencontrer²⁷⁴. Dans ce dernier cas, le rapprochement s'effectue directement et non pas par des tiers. Est-ce à dire que pour des lettrés comme Lü Zuqian et Zhu Xi (qui se connaissent alors depuis presque vingt ans et dont les lieux de résidence sont par ailleurs assez voisins), des lettrés « de Fuzhou » sont moins naturellement accessibles que des lettrés d'autres provenances ? Cela est possible, mais apporter une réponse ferme demanderait de prendre en compte les différents critères ayant cours à l'époque dans l'identification régionale des groupes. Parmi ces possibles critères, citons les trajectoires historiques des différents ensembles régionaux (avec notamment la question du morcellement de la Chine du Sud au X^e siècle)²⁷⁵, l'influence des

²⁷³ 撫州士人陸九齡子壽，篤實孝友，兄弟皆有立 (cité dans Chen Rongjie 1988b, 581 ; traduction anglaise dans 1989, 447).

²⁷⁴ « Da Chen Yizhi 答陳抑之 », *Wenji* 54, 2547, in *Zhuqi quanshu*, vol. 23 (Chen Lai 1989, 112).

²⁷⁵ Contrairement à Wang Anshi et Sima Guang, dont les ancrages familiaux se situaient dans des ensembles régionaux que tout opposait, la Chine du Nord et la Chine du Sud (ce qui allait s'en ressentir dans leurs prises de positions respectives sur les priorités politiques : voir Bol 1993, 130, 167), Zhu Xi et Lu Jiuyuan, en dépit de l'origine putative de la famille de Lu Jiuyuan, sont l'un et l'autre des hommes de la Chine du Sud – c'est-à-dire, selon les termes de Peter Bol, d'un « terrain *multicentré* contrastant fondamentalement avec le nord où, mis à part les vallées irriguées du nord-

procédures de certification officielle (avec par exemple la question des quotas pour l'accèsion aux examens)²⁷⁶, l'existence de réputations couramment attachées à telle région au sein de telle autre (comme semblent en témoigner certains propos de Zhu Xi à ces disciples)²⁷⁷. En revanche, cette simple différence que nous relevons entre deux façons d'entrer en contact – l'une médiée par un grand nom (Lü Zuqian) et dont on a vu qu'elle ne conduira à des échanges épistolaires qu'après plusieurs années, l'autre manifestation plus simple et plus directe – montre une nouvelle fois que la relation lettrée est travaillée par des logiques qui ne sont pas toujours homogènes.

Il en va de même de certains faits que le nivellement biographique, et plus encore la mise en parallèle de biographies conjointes, tendrait par typification à présenter comme des passages obligés²⁷⁸. Ainsi de l'examen *jinsbi*, que Zhu Xi et Lu Jiuyuan passent l'un et l'autre à plus de vingt ans d'écart. La raison de cet écart est double : non seulement leurs naissances sont séparées de quelque neuf années, mais la réussite de Zhu Xi à l'examen est d'une précocité exceptionnelle pour l'époque (il n'est que dans sa dix-neuvième année lors de sa première tentative victorieuse)²⁷⁹. Les normes du *jinsbi* édictées au début des Song, et stabilisées au cours du XI^e siècle avec la suppression des « disciplines variées » (*zhukē* 諸科) sous Wang Anshi, prévoyaient un ordonnancement de l'examen en trois étapes (de Weerdt 2007, 174-175). L'examen préfectoral (*jièshì* 解試) se déroulait tous les trois ans à l'automne (il commençait le cinquième jour du huitième mois) ; les candidats retenus, les « hommes présentés » (*juren*), qui se voyaient attribuer une part active dans les affaires locales, se rendaient alors à la capitale pour l'examen départemental (*shengshì* 省試) organisé au printemps par le Ministère des Rites ; les ultimes sélectionnés passaient quelques semaines plus tard

ouest, la majorité de la population vit dans une plaine continue » (Bol 2008, 16). De ce partage d'un même écosystème découlait sans doute des intérêts communs, même si les différences intrarégionales étaient non négligeables (on sait par exemple que la région du Fujian était une région particulièrement prospère, quoique globalement le Jiangxi apparaisse aussi comme une région dynamique : *ibid.*, 18-19, 92). Il reste que ce qu'on a appelé le « néoconfucianisme » est pour l'essentiel un phénomène sudiste (*ibid.*, 23, 92).

²⁷⁶ Sur la question des quotas d'admission aux examens, débattues semble-t-il à partir de la fin du XI^e siècle, et qui fait l'objet de propositions précises de Zhu Xi, voir Bol 2008, 17-18 ; Lee 1985, 147 ; de Weerdt 2007, 47, 94, 130, 178, 237.

²⁷⁷ Dans les propos notés par ses disciples, dont la plupart en l'occurrence sont postérieurs à la « discussion » avec Lu Jiuyuan, on remarque plusieurs affirmations à caractère général sur les « lettrés du Jiangxi » (*Jiangxi shi* 江西之士) ou les « hommes du Jiangxi » (*Jiangxi ren* 人). Voir par exemple « Lu shi 陸氏 » (Le clan des Lu), *Zhubi yulei* 124, 2971 (vol. 8) : 江西士風好為奇論，恥與人同，每立異以求勝 (Les lettrés du Jiangxi aiment à forger des arguments singuliers : ils auraient honte d'être équivalents aux autres et cherchent systématiquement à ériger du différent pour chercher la victoire). Mais les exemplifications qui suivent se limitent la plupart du temps à deux figures attachées au Jiangxi, et plus précisément à la préfecture de Fuzhou : Lu Jiuyuan et Wang Anshi (voir également « Lun wen shang lun wen shang » [Au sujet de l'écriture, 1], *Zhubi yulei* 139, 3302 [vol. 8]). C'est pourquoi il est difficile d'attribuer une valeur doxique à ces jugements exprimés par Zhu Xi.

²⁷⁸ Ou comme des « structururations longitudinales », pour reprendre l'expression de Jean-Claude Passeron citée plus haut.

²⁷⁹ Sur le passage de l'examen du Palais par Zhu Xi, voir Shu Jingnan 2003, 88-89 ; sur son passage de l'examen préfectoral à Jianzhou 建州 en 1147 et de l'examen départemental à la capitale début 1148 : *ibid.*, 81-82, 84-86. L'âge moyen d'obtention du grade *jinsbi* sous les Song du Sud était de 31 ans et demi environ (ce qui pouvait évidemment impliquer plusieurs tentatives) : voir Chaffee 1985a, 216-217 ; 1985b, 52.

l'examen du Palais, en principe en présence de l'empereur (*dianshi* 殿試)²⁸⁰. Telles sont, résumées à grands traits, les normes qui régissaient certains aspects majeurs de la certification officielle des lettrés. Mais nous l'avons dit plus haut : les normes (ici de carrière) ne suffisent pas à faire une trajectoire lettrée. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le format virtuellement typologique des vies parallèles ne convient pas à leur description. À cet égard, un fait saillant doit être noté ici. Il se trouve que la liste de l'examen auquel a participé Zhu Xi nous est intégralement connue : cela n'est pas anecdotique ; c'est même apparemment un fait rarissime pour la période allant des Tang aux Song, et selon l'un des travaux pionniers d'Edward Kracke, la présence de Zhu Xi sur la liste n'est pas étrangère à cette conservation²⁸¹. Voilà un premier point qui relèverait de la trajectoire posthume de Zhu Xi, en tant que figure de respect et de vénération.

L'autre point concerne la trajectoire de Zhu Xi vivant. Or ici, le constat est négatif : il est lié au fait que Zhu Xi n'a manifestement pas fait de son obtention du *jinsbi* un moment décisif de sa trajectoire lettrée²⁸². La précocité n'apparaît pas ici comme un critère d'excellence supplémentaire ; et le classement du jeune lauréat dans le dernier groupe de l'examen du Palais (qui n'était pas éliminatoire, mais seulement classificatoire) ne semble pas non plus en cause²⁸³. Si Zhu Xi n'*insiste pas* sur cet épisode de son itinéraire, c'est probablement, comme le montre Shu Jingnan, d'une part qu'il était alors sous l'influence d'un bouddhisme qu'il reniera par la suite, d'autre part que l'examen fut marqué par un encadrement contraignant dont le candidat dut probablement tenir compte pour ne pas être sanctionné : la politique de paix face aux Jürchens scellée en 1142 par Gaozong (traité de Shaoxing 紹興) et portée par le Grand Conseiller Qin Gui 秦檜 (1090-1155 ; ㄗ Huizhi 會之) est toujours en vigueur, et Zhu Xi dans son « essai » (*lun* 論) et ses trois « réponses sur la politique » (*ce* 策) ne peut se permettre d'exprimer les aspirations irrédentistes qui sont celles de sa famille et de ses éducateurs (Shu Jingnan 2003, 88-89 ; de Weerdt 2007, 186-187). En d'autres

²⁸⁰ On trouve un résumé de cette organisation et des réformes qui l'affectent dans de Weerdt 2007, 7-10 ; voir aussi Lee 1985, 146-147. L'envoi des *juren* 舉人 (hommes présentés) depuis les préfectures pour la capitale et l'examen départemental était appelé « *fajie* 發解 » (dispersion) : voir *ibid*, 217. À l'époque de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan, les deux premières phases du *jinsbi* sont composées de trois sessions chacune (voir de Weerdt 2007, 179).

²⁸¹ L'autre année est 1256. Edward Kracke formule l'hypothèse que c'est la présence de Zhu Xi sur cette liste de 1148 (où l'on dénombre 330 noms répartis en 5 groupes, et qui comporte un certain nombre d'informations sur les noms, l'âge, la famille, les lieux de résidence et l'ascendance patrilinéaire des lauréats, les états de service des ascendants étant également notés) qui explique qu'elle ait été transmise. Voir Kracke 1947, 105, 108-110.

²⁸² L'enquête devrait ici être poussée plus avant, mais un indice important de cette relative minoration de l'épisode du *jinsbi* de Zhu Xi est la brièveté avec laquelle en rang compte le *xingzhuang* de Zhu Xi réalisé par son gendre et disciple Huang Gan 黃幹 (1152-1221 ; ㄗ Zhiqing 直卿), écrit rédigé en 1221 : voir [...] *Zhu xiansheng xingzhuang* 朱先生形狀 (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (534), in *Zhuzi quanshu*, vol. 27.

²⁸³ Classé 90^e du 5^e groupe (*jia* 甲), Zhu Xi fait partie des lauréats simplement dits « *tong (jinsbi) chushen* 同(進士)出身 » (docteur associé) : voir Shu Jingnan 2003, 88-89 ; Kracke 1947, 108. Contrairement aux deux examens préalables, l'objet du *dianshi* 殿試, qui se déroulait sous la supervision de l'empereur au début de la dynastie, n'était pas de sélectionner les lauréats mais de les départager : voir Lee 1985, 147.

termes, ce sont la trajectoire familiale de Zhu Xi et la sienne propre qui l'amènent à ne pas accorder une valeur significative à cet épisode pourtant déterminant dans sa carrière de lettré-fonctionnaire²⁸⁴.

Il en va tout autrement du *jinsshi* de Lu Jiuyuan. Sur le plan factuel, on peut certes noter que Lu obtient le même grade que Zhu Xi lors de son propre passage à l'examen du Palais en 1172, à savoir le dernier – celui de « docteur associé » (*tong jinsshi chushen* 同進士出身). Mais à notre connaissance, l'importance qu'il donne à son passage à la capitale pour les examens dans son eulogie à Lü Zuqian est sans équivalent dans le corpus des écrits de Zhu Xi²⁸⁵. Entre 1148 et 1172, ce sont pourtant les mêmes directives qui prévalent dans le déroulement de ces épreuves : Gaozong a en effet stabilisé les procédures au sortir de la séquence militaire avec les Jürchens, en opérant à ce sujet une forme de synthèse entre les options antagonistes des camps « réformistes » et « conservateurs » qui s'étaient succédé pendant les cinq décennies précédant l'invasion de 1126²⁸⁶. Certes, il faut noter le changement de climat à la Cour entre les deux examens : d'un empereur à l'autre (de Gaozong à Xiaozong), la prohibition qui frappe à partir de la fin des années 1130 les propos des frères Cheng, assimilés à un « savoir exclusif » (*zhuan men zhi xue* 專門之學)²⁸⁷ – dans lesquels Zhu Xi et Lu Jiuyuan se reconnaissent chacun à leur manière – se relâche progressivement ; aussi le succès de Lu Jiuyuan en 1172 coïncide-t-il avec une montée en puissance de ce groupe de lettrés que la recherche occidentale qualifiera de « néoconfucéens » (*ibid.*, 187-188). Mais il reste que dans ses procédures et son *format d'épreuve*, c'est un type de certification désormais établi de longue date qui encadre les candidatures de Zhu Xi et Lu Jiuyuan²⁸⁸. Notons en particulier les procédures d'anonymisation des copies, qui font l'objet de vérifications par plusieurs agents (*ibid.*,

²⁸⁴ Il faudrait pousser plus avant l'étude des narrativisations de soi quant à la place qu'y occupe l'épisode des examens. L'hétérogénéité des formes d'écriture serait à prendre en compte. On note par exemple que dans un document officiel adressé à un supérieur, les étapes du *jinsshi* sont simplement résumées, avant la mention finale du classement dans la dernière classe des lauréats : voir « Shen Jianning fu zhuang yi 申建寧府狀一 » (Document officiel pour la préfecture de Jianning, 1), *Wenji* 22, 978-980 (979), in *Zhuji quanshu*, vol. 21.

²⁸⁵ Notons que ce n'est pas pour autant l'ensemble de l'itinéraire de Lu Jiuyuan vis-à-vis des examens qui est reflété dans son *Nianpu* : un premier échec aux examens préfectoraux en 1165, qu'atteste une lettre incluse dans le recueil de ses écrits (et quant à elle indiquée dans le *Nianpu*) ; voir « Yu Tong Boyu 與童伯虞 » (À Tong Boyu), *Lu Jiuyuan ji* 3, 33.

²⁸⁶ Voir de Weerdt 2007, 177-187 pour une présentation des différentes étapes de la « politique de Grande Impartialité » (*da gong* 大公) que Gaozong 高宗 (Zhao Gou 趙構, 1107-1187, r. 1127-1162) et Qin Gui mettent en place quant aux examens, en nette démarcation avec l'instabilité des cinquante et quelques années précédant l'invasion (sur cette instabilité, voir *ibid.*, 174-176). En jouant à la fois d'une certaine ouverture sur les programmes d'enseignement et de mesures prohibitives à l'encontre de « savoir exclusif » (*zhuan men zhi xue* 專門之學) associée aux frères Cheng, d'un certain retour de la poésie parmi les disciplines évaluées et d'un renforcement de l'évaluation de l'« éclaircissement des Classiques » (*ming jing* 明經), la politique de Gaozong globalement reprise par Xiaozong procédait d'une volonté de stabilisation qui se traduira par une permanence de ces réformes jusqu'à la fin des Song.

²⁸⁷ Traduite par « *confined learning* » dans de Weerdt 2007, l'expression est rendue de manière moins convaincante par « *specialist learning* » par Tao 2009, 693.

²⁸⁸ Sur la notion de format d'épreuve, sur laquelle nous revenons dans le chapitre suivant (*cf.* IIB2b), voir l'ouvrage de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, représentants du courant pragmatiste d'inspiration post-bourdiesienne dans la sociologie française (Boltanski & Thévenot 1991).

217 n. 107). Or, c'est dans ce cadre officiel, manifestation même du « pouvoir impersonnel de l'État »²⁸⁹, que semble s'exprimer une forme d'idiosyncrasie du côté de Lu Jiuyuan.

Chez Lu en effet, l'épisode du *jinsbi* n'est pas seulement évoqué dans son eulogie à Lü Zuqian, il est notamment rapporté de manière assez détaillée dans la *Biographie chronologique* que lui consacrent ses disciples²⁹⁰. Cette générosité dans la reprise de l'épisode contraste avec la valeur minimale qu'il semble revêtir dans les narrativisations de Zhu Xi. Mais une fois encore, les différences sont aussi internes : à l'instar des exemples présentés ci-dessus, il y a là deux récits relevant de genres d'écriture différents, qui participent de relations non superposables. Dans le *jiven*, la situation d'adresse au défunt Lü Zuqian implique la mise en avant du destinataire : celui-ci se voit valorisé pour sa « perspicacité étonnante », soit pour sa capacité à reconnaître le propos d'un candidat particulier derrière une copie pourtant réécrite par les scribes ; Lu Jiuyuan rend également grâce à feu son examinateur pour avoir su trouver les mots de la consolation après son « classement en bout de liste » au terme de l'examen du Palais, qui est présenté dans l'eulogie comme un résultat « humiliant ». Quand on se tourne vers la biographie de Lu Jiuyuan, on constate qu'elle porte une autre vision de l'épisode. Comme nous l'avons vu, la règle implicite de l'écriture d'un *nianpu* par des disciples consiste dans la convergence des faits relatés dans le portrait unitaire d'un lettré accompli : le moindre événement est dès lors présenté sous l'angle téléologique de l'accomplissement de soi. Sur le plan factuel, le format de la biographie autorise l'insertion de détails qui ne sont pas présents dans le *jiven* : on voit par exemple dans la biographie que le « grand malheur » qu'évoquait Lu Jiuyuan au sujet de Lü Zuqian renvoie à la mort de son père, événement qui survient pendant la correction des copies de l'examen départemental et oblige l'intéressé à s'absenter en pleine procédure²⁹¹. Par ailleurs, le *Nianpu* rapporte qu'après avoir lu les essais de Lu Jiuyuan sur deux formules tirées d'écrits anciens, en l'occurrence l'Ordonnement du changement (*Yijing* 易經 – également nommé *Changement des Zhou* [*Zhou yi* 周易]) et l'Ordonnement de la piété filiale (*Xiaojing* 孝經), ainsi que sa « réponse à une questions politique » (*ce* 策)²⁹², Lü Zuqian se serait exclamé avant de s'absenter pour raisons rituelles :

此卷超絕有學問者，必是江西陸子靜之文，此人斷不可失也。

²⁸⁹ L'expression est de Hilde de Weerdt (2007, 11).

²⁹⁰ *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 486-488.

²⁹¹ Pan Fu'en & Xu Yuqing 1991, 27. Voir « Liezhuan yibai jiushisan 一百九十三 » (Biographies, 193), « Ru lin si 儒林四 » (Forêt de classicistes, 4), *Song shi* 434, 12872-12874 (12873).

²⁹² *Ibid.*, 486-487. Les extraits cités dans le *Nianpu* se trouvent respectivement dans « Shengren yi ci xixin, tuicang yu mi, jixiong yu min tonghuan, shen yi zhi lai, zhi yi cangwang 聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往 » (Grâce à cela, le Saint lave son cœur, se retire dans le mystère, partage l'appréhension du peuple quant au propice et au défavorable ; par la force spirituelle il connaît l'avenir, par la connaissance il thésaurise le passé [*Xici* 繫辭 (Sentences attachées) A,11]), *Lu Jiuyuan ji* 29, 340-342 (341) ; et « Tiandi zhi xing ren wei gui lun 天地之性人為貴論 » (Essai sur le caractère précieux de l'Homme parmi les natures qui occupent le Ciel-Terre), *Lu Jiuyuan ji* 30, 347-348.

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 487)

Cette copie témoigne d'un savoir acquis hors du commun. Ce ne peut être que la prose de Lu Zijing du Jiangxi. Il est hors de question de se priver de lui.

Après quoi Lü Zuqian aurait enjoint à ses collègues You Mao et Zhao Ruyu 趙汝愚, également examinateurs, d'accorder toute leur considération à ce candidat, ce qu'ils font en le retenant parmi les lauréats pour l'examen du Palais²⁹³. En revanche, pour ce qui est de ce dernier, le *Nianpu* de Lu Jiuyuan non seulement est moins disert, mais ne présente pas les faits sous un jour qui laisserait croire à une quelconque humiliation du candidat suite à sa relégation en bout de liste. Celle-ci y est relatée de manière laconique, après l'insistance sur la réputation grandissante du lettré et les avis favorables à son égard au moment où il se présente devant l'empereur. Enfin le candidat – qui apparaît dès lors comme floué par ce retournement – prononce des paroles qui, loin d'exprimer un quelconque sentiment d'humiliation, traduisent au contraire sa souveraine maîtrise sur les événements : « La première fois que l'on voit le souverain, on ne saurait être trop direct »²⁹⁴. Ainsi, d'un récit à l'autre la perspective n'est pas la même. Mais ces différences internes, qui se comprennent en relation avec des genres d'écritures distincts, n'empêchent pas que dans les deux écrits l'épisode apparaisse comme un événement significatif dans la trajectoire de Lu Jiuyuan.

Si ce dernier accorde tant d'importance à l'examen *jinsbi* dans son eulogie à Lü Zuqian, ce n'est pas pour l'examen lui-même ni pour la certification officielle qu'il en a obtenu, mais pour ce que l'épisode occasionne de présentation réciproque, autrement dit de reconnaissance. Lu Jiuyuan se présente à l'examen ; mais Lü Zuqian se présente lui-même dans sa capacité à discerner la présentation du lettré dans la masse anonyme des copies : c'est à ce niveau que les faits deviennent pertinents dans le cadre d'une adresse eulogistique. L'acte de sagacité de l'examineur est en effet à l'honneur des deux lettrés : par ce geste, Lü Zuqian fait la démonstration de sa « connaissance des hommes » (*zhiben* 知人)²⁹⁵ et de sa capacité à détecter une valeur singulière derrière un écrit de format impersonnel ; Lu Jiuyuan, quant à lui, est valorisé pour la cohérence que cette reconnaissance présuppose entre les différentes facettes – orales et écrites – de son agir lettré²⁹⁶. La

²⁹³ La narration du *Nianpu* fait suivre ce passage de la mention d'une parole adressée « un autre jour » (*ta ri* 他日) à Lu Jiuyuan, un propos de vive voix qui vaut confirmation du précédent (*ibid.*, 487) : 未嘗歎承足下之教，一見高文，心開目明，知其為江西陸子靜也 (Je n'ai jamais bénéficié de votre enseignement, mais dès que j'ai vu votre éminente prose, tout n'a été qu'ouverture dans mon cœur et éclaircissement dans mes yeux : j'ai su qu'il s'agissait de Lu Zijing du Jiangxi). Cet ajout peut renvoyer soit à la visite de Lu Jiuling et Jiuyuan à Lü Zuqian en 1173 à la capitale, soit à la visite de plusieurs jours que Lu Jiuyuan fait à ce dernier en 1174.

²⁹⁴ 見君之初，豈敢過直 (*ibid.*).

²⁹⁵ L'expression renvoie à *Lunyu*, 12.22, où elle est donnée comme un équivalent de la « connaissance » (*zhi* 知) tout court.

²⁹⁶ Notons que l'histoire officielle des Song rédigée à la fin des Yuan (1271-1368), le *Song shi* (Histoire des Song), semble quelque peu exagérer la prouesse de Lü Zuqian en suggérant que ce dernier ne connaissait pas Lu Jiuyuan avant la lecture de ses copies lors de l'examen : « Liezhuan yibai jiuhsan » (Biographies, 193), « Ru lin si », *Song shi* 434, 12872-12874 (12873). Or, le *jiven* atteste d'une rencontre fortuite dès 1171 entre les deux hommes à la capitale : c'est donc bien d'une concordance entre d'une part la conduite de Lu Jiuyuan telle que Lü Zuqian a pu l'apprécier lors de cette rencontre et d'autre part de la qualité de son propos écrit que naît le recoupement opéré par l'examineur.

reconnaissance de Lu par Lü Zuqian constitue dès lors un événement que la narrativisation du *jiven* peut intégrer sans mal dans une trajectoire partagée. C'est pour les mêmes raisons, du reste, que l'épisode peut être considéré comme un moment-clé de la *Biographie* de Lu Jiuyuan, même si les événements survenant ici *autour* de l'examen proprement dit – la rencontre de disciples à la capitale, qui marque le vrai début de la dynamique magistrale de Lu Jiuyuan – y occupent par ailleurs une place importante.

Expression institutionnelle par excellence d'un système de valeurs, le *jinsbi* devient dès lors chez Lu Jiuyuan l'expression de valeurs distinctives. Ces valeurs distinctives ne sont pas la subversion des valeurs du système, puisque leur intelligibilité présuppose le système. Mais le cadre normé des examens à la capitale n'en devient pas moins ici le lieu d'un mouvement de *subjectivation*. Dans ce mouvement, la narrativisation – le devenir-trajectoire de l'épisode – est essentielle. Elle l'est d'ailleurs tout autant chez Zhu Xi, quoique dans son cas, le mouvement de subjectivation s'exprime à travers d'autres supports, et peut-être en fonction d'autres valeurs distinctives.

S'il y a un monde entre la subjectivation telle que nous l'entendons ici et l'« expression de la subjectivité » dont nous contestons la pertinence au début de ce prologue, c'est que ce mouvement n'est pas concevable sans les règles qu'il implique. Par conséquent, le « sujet » qui se donne à voir dans les narrativisations de soi ne procède pas du postulat, à nous plus familier, selon lequel quelque chose comme la personne existe en tant que substrat de l'action : ce sujet n'est à proprement parler *rien* sans les présentations qu'il fait et que l'on fait de lui-même, et donc sans les actions et les propos par lesquels il se présente.

Or, pour revenir au mode d'exposition par les « vies parallèles », force est de constater qu'il ne facilite pas la compréhension de cette dimension de présentation, qui est selon nous la plus significative du monde à décrire. Bien évidemment, on peut toujours surplomber les faits et les épisodes et, par recoupement de données, révéler des connexions ou même des contacts qui ont *objectivement eu lieu* dans l'itinéraire des deux hommes. On peut par exemple remarquer qu'à partir de 1179, Lu Jiuyuan se trouve affecté en tant qu'Assistant magistrat précisément dans la région où Zhu Xi à grandit, Chong'an, dans le nord de la préfecture de Jianning 建寧 (nord de l'actuel Fujian)²⁹⁷, tandis que Zhu Xi lui-même est alors Préfet à la commanderie de Nankang à proximité du circuit administratif du Jiangnanxi²⁹⁸. Mais constatant cela, on aura certes enrichi un panorama sociologique, ajusté à des protocoles d'enquête dont la valeur d'objectivation n'est pas en cause.

²⁹⁷ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 492.

²⁹⁸ La commanderie de Nankang (dont le chef-lieu est l'actuelle Xingzi 星子) se situe à l'époque à l'extrême ouest du circuit du Jiangnandong : lorsqu'il y est en poste, Zhu Xi n'est qu'à quelques kilomètres de la préfecture de Jiangzhou 江州 située au nord-est du Jiangnanxi.

On n'aura pas pour autant montré qu'il y ait jamais eu là un quelconque événement, c'est-à-dire un épisode chargé de sens pour les acteurs concernés.

Noms de lettrés : règles et valeurs

Un ultime point d'entrée dans la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan nous est fourni par la question des noms. L'introduction du présent travail abordait cette question sous l'angle très lointain de la réputation attachée aux noms de « Zhu et Lu ». Nous l'envisageons ici sous l'aspect pragmatique des règles et des valeurs qu'expriment les noms que l'on se donne, à soi et entre soi.

Par convention, distinguons les dénominations et les appellations – les dénominations : les termes onomastiques qui ne réfèrent qu'à un seul individu, par exemple « Zhu Xi », « Lu Jiuyuan » ; les appellations : les termes d'adresse (qui peuvent être aussi des désignations ou des titres employés par des tiers) dont la référence n'est singulative que dans une situation d'énonciation donnée, par exemple « Duc », « frère aîné ». Si les noms de lettrés sont une question pour l'analyse, c'est que leur usage ordinaire repose sur des règles – dont certaines peuvent être des prescriptions (par exemple dans le cas des caractères tabou liés au nom de l'empereur) – mais que leur inscription dans des trajectoires peut être également source de valeur distinctive. Autrement dit, en plus de nous ouvrir une dernière fenêtre sur les aspects notamment familiaux de la biographie de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, les noms de ces lettrés nous permettent de rassembler l'ensemble des points théoriques abordés dans ce prologue.

Les noms de Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont une des expressions les plus visibles de leurs logiques d'appartenances, à commencer par cette géométrie variable selon laquelle un même individu peut se voir appliquer des dénominations ou appellations différentes selon la relation qui sous-tend un énoncé. Il y a une pluralité de noms pour un même individu, et réciproquement cet individu se nomme différemment selon les moments relationnels par lesquels il passe. Pour l'essentiel, cette variabilité est réglée : si elle présente parfois un défi pour le traducteur (dans la mesure où il faut reconnaître le même individu sous des noms différents), elle ne pose d'ordinaire pas de problème particulier dans les interactions verbales des acteurs.

Voyons d'abord ce qu'il en est des appellations. Quand Zhu Xi, évoquant Lu Jiuyuan à l'adresse d'un tiers, le désigne sous l'appellation « Lu le Directeur d'études du Directorat » (*Lu Guozizheng* 陸國子正), il y a coïncidence entre la fonction qu'occupe alors Lu Jiuyuan à la capitale au Directorat de l'éducation (*Guozijian* 國子監) et la temporalité de la lettre à Xiang Anshi 項安世

dans laquelle Zhu Xi emploie la formule²⁹⁹. Quand Zhu, dans ses propos avec ses disciples, désigne le même Lu Jiuyuan à plusieurs années d'écart sous son titre de « Réviseur » (*Shanding*[*guan*] 刪定 [官]), c'est de la même façon qu'il renvoie au dernier poste que Lu Jiuyuan a occupé à la capitale au Bureau des édits (*Chilingsuo* 敕令所)³⁰⁰. Il n'y a manifestement là rien que de très statuaire et réglé. Pareillement, dans son eulogie à feu Lü Zuqian, Lu Jiuyuan recourt à l'appellation « *gong* 公 », « Duc ». Eu égard au pedigree de Lü Zuqian et au rôle qui fut le sien dans l'administration, il n'y a là rien de forcé, rien d'obséquieux non plus ; nulle *stratégie* que l'on puisse inférer : la logique des relations s'applique ici d'elle-même, de la même façon qu'elle s'applique lorsque Lu Jiuyuan s'adresse épistolairement (et de son vivant) à Lü Zuqian par l'appellation « *Zhisbi* 執事 » – que l'on peut traduire par « Sa Fonction », ou « Monsieur le Fonctionnaire »³⁰¹. Pour sa part, dans son eulogie Zhu Xi s'adresse à Lu Jiuling en termes d'« aîné » (*xiong* 兄) – par une politesse courante à l'époque (il était plus âgé que le défunt). La fin de l'eulogie donne lieu à une gradation onomastique : Zhu dit sa souffrance comme étant « celle que l'on éprouve pour un intime », et c'est la trajectoire de la relation, telle que le récit eulogistique vise à la sceller pour l'éternité, qui s'exprime dans cette appellation intimiste. Pour que la déploration culmine à ce sommet d'effusion, il n'est pas suffisant que de leur vivant les protagonistes se soient donnés du « cher aîné » : il y faut la dynamique d'un récit adressé, sous-tendu par l'expression de valeurs supposées communes. A contrario, on verra que, dans leurs échanges épistolaires, Zhu Xi et Lu Jiuyuan s'adressent également l'un à l'autre en termes d'« aîné », de « *xiong* 兄 » ; mais entre eux, le climax simili-familial n'aura jamais lieu. C'est qu'une autre trajectoire aura prévalu entre eux, qui s'exprimera d'une autre façon, moins unanimiste et donc sans doute difficilement compatible avec le genre d'écriture de l'eulogie. Pour nous qui cherchons aussi à comprendre une relation à travers les appellations qui l'actualisent, il n'y a dans ces usages rien de véritablement *significatif* : ces appellations expriment le système des valeurs de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, mais n'exhibent pas de valeurs distinctives les concernant.

À titre de confirmation, notons que plus de cinq siècles plus tard, un lettré des Qing 清 (1644-1912), Li Fu 李紱 (1673 1750), se penchera sur cette même eulogie de Zhu Xi à Lu Jiuling

²⁹⁹ Voir la mention du poste à l'année 1182 dans *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 493, et « Da Xiang Pingfu 答項平父 », *Wenji* 54, 1540, in *Zhuji quanshu*, vol. 23. La lettre est datée de 1183 par Chen Lai 1989, 214. Xiang Anshi 項安世 (*jinsbi* 1173, mort en 1208 ; *zi* Pingfu 平甫[夫], *hao* Ping'an 平庵) est un des lettrés qui gravitent entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

³⁰⁰ Voir la mention de l'attribution du poste à l'année 1183 dans *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 494. Le propos en question est noté par Pan Shiju 潘時舉 (*zi* Zishan 子善), présent auprès de Zhu Xi après 1193, soit sept années environ après la démission de Lu Jiuyuan à l'hiver 1186 (Chen Rongjie 1982, 328) : voir « Xun menren ba 訓門人八 » (Leçons aux gens de l'école, 8), *Zhuji yulei* 120, 2914 (vol. 7).

³⁰¹ Par analogie avec les appellations du type « Son Excellence » en français. Il s'agit de la seule lettre à Lü Zuqian transmise dans le recueil d'écrits de Lu Jiuyuan ; elle est datée de 1173-1174 : voir « Yu Lü Bogong 與呂伯恭 », *Lu Jiuyuan ji* 5, p. 61-62.

en la désignant ainsi : « l'eulogie que Maître Zhu a adressé au Duc Wenda »³⁰² – Wenda (Pénétrant dans les Lettres) étant le nom posthume qui sera attribué à Lu Jiuling en 1242 par l'empereur Lizong 理宗 (Zhao Yun 趙昀, 1205-1264, r. 1224-1264), après que le nom de Wen'an 文安 (Paisible dans les Lettres) aura été donné à feu Lu Jiuyuan en 1217³⁰³. Or, ce lettré des Qing s'inscrit dans la filiation « Lu-Wang », et par ailleurs il observe les règles. Pas plus que Lu Jiuyuan ne force celles qui régissent en son temps l'appellation des supérieurs, Li Fu ne cherche, en faisant un « Duc » de l'Instructeur Lu Jiuling – autrement dit en usant du même titre que Lu Jiuyuan utilise en son temps pour Lü Zuqian –, à hisser le personnage de Lu Jiuling à un statut plus élevé que ne l'était le sien : il ne fait que donner le primat dans sa désignation, comme cela va de soi encore à son époque, à l'appellation posthume attribuée par un empereur à un lettré des temps passés.

À voir ces exemples, on comprend que l'importance accordée par la tradition à certains noms pour caractériser un individu donné ne signifie pas que de tels noms subsument l'ensemble des relations qui le concernent effectivement. L'usage des surnoms (*hao* 號) en particulier, qui peuvent être attribués par soi-même ou par des tiers et dont la pluralité est courante, participe de la narrativisation des trajectoires ; or comme on l'a vu, les trajectoires ne se tissent pas sans présentation de soi, c'est-à-dire sans relations particulières où elles prennent sens : aussi ne sont-elles pas le tout des itinéraires effectifs. Ce n'est que dans la mort des individus que les termes se figent, que la roue des moments et des hommes s'arrête de tourner ; mais même là, les relations des survivants à ces individus peuvent encore évoluer de manière posthume (comme le montre ci-dessus l'exemple de Li Fu). Voyons donc plus précisément ce qu'il en est des surnoms de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Le fait que nous les désignons ainsi – « Zhu Xi et Lu Jiuyuan » – est en soi l'expression que notre relation à ces hommes est avant tout analytique : ce faisant nous recourrons à leur patronyme et à leur nom personnel, qui en règle générale ne sont employés à leur époque qu'à la première personne (sauf dans le cadre familial)³⁰⁴. En dehors de ces termes, les noms couramment employés dans les travaux universitaires sinophones sont « Zhuzi 朱子 » (Maître Zhu) et « Lu Xiangshan 陸象山 » (dérivé du surnom que se donne Lu Jiuyuan, « Veillard du Xiangshan », « Xiangshan weng 象山翁 »). La vocation discipulaire du premier terme est claire ; pour autant, si cette appellation peut procéder d'une intention respectueuse à l'endroit de Zhu Xi chez les savants qui l'emploient, elle est fondamentalement extérieure aux formes d'expression qui en actualiseraient la valeur

³⁰² 朱子祭文達公 : voir Shu Jingnan 2003, 460 n. 1 ; Yang Zhaoling 2005, 103 (sur Li Fu, voir aussi Xing Shuxu 2003, 57-58).

³⁰³ *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 527.

³⁰⁴ Nous renvoyons à la présentation méthodique (déjà citée plus haut) de Wilkinson 2000, 96-108.

relationnelle : pour reprendre la formule de Joël Thoraval, quand « Maître Zhu » se veut autre chose qu'un clin d'œil, l'appellation se trouve en « contradiction performative » avec les logiques d'appartenance où l'expression aurait un sens véritablement positif³⁰⁵. Le surnom de Lu Jiuyuan appelle d'autres observations. D'abord il faut noter que l'appellation « Maître Lu », « Luzi 陸子 », est employée, y compris à des siècles de distance, par ceux qui expriment ainsi leur relation discipulaire à la figure de Lu Jiuyuan : c'est par exemple le cas de ce Li Fu susmentionné, dont les appellations concernant Zhu et Lu sont égalitaires puisqu'il désigne l'un et l'autre par un même « Maître »³⁰⁶. Cependant le fait que « Maître Zhu » soit aujourd'hui plus populaire que « Maître Lu » est le signe d'une trajectoire posthumes (d'orthodoxisation dans le seul cas de Zhu) sur lesquelles nous reviendrons. Réciproquement, les surnoms que s'est donnés Zhu Xi au cours de son existence paraissent aujourd'hui moins usités que celui que s'attribue Lu Jiuyuan au moment de s'installer en 1187 sur le Xiangshan, le « Mont de l'Éléphant ». Ces différences dans les surnoms renvoient à des différences de trajectoires, et en ce domaine, l'observance des règles ne suffit pas : tout comme la narration des itinéraires lettrés, ce sont des valeurs distinctives que portent les faits de nomination.

Au terme de ce prologue, ces surnoms sont pour nous l'occasion de découvrir un ultime pan des existences parallèles des deux hommes : leur rapport à leur famille. En effet, les différences onomastiques que nous constatons s'expliquent en partie par la plus ou moins grande mobilité territoriale des familles des deux lettrés. Même s'il a assumé un certain nombre de postes, dont une présence de quelque quatre années à la capitale, Lu Jiuyuan est l'homme d'une région, et plus précisément d'un district ; par contraste, Zhu Xi est un homme de pérégrinations. Dans leur vie adulte, cette différence transparaîtra dans les types d'action auxquels se consacreront prioritairement chacun des deux lettrés : Zhu Xi consacrera une part importante de son énergie à revitaliser en divers points du territoire des académies (*shuyuan* 書院) souvent tombées en désuétude au siècle précédent ; Lu Jiuyuan, s'il se rendra en 1181 dans l'Académie de la Grotte du Cerf blanc, pour sa part n'en fondera aucune³⁰⁷. Mais il semble que ce soit d'abord au niveau de l'héritage familial que se mettent en place ces orientations.

³⁰⁵ Voir Thoraval 2002, 37. Sur le sens que nous donnons à « positif », voir ci-dessus et Lemieux 2009. Parler de « Maître Zhu » dans le cadre d'une université chinoise n'engage au fond pas plus que de parler de « Saint Augustin » dans un amphithéâtre de la Sorbonne.

³⁰⁶ Voir le passage cité ci-dessous. Notons qu'il nous faudrait un autre « Maître » pour traduire « 子 », le terme français étant déjà mobilisé comme équivalent de « *xiansheng* 先生 ». Par ailleurs, « Grand Maître » a déjà été proposé dans l'introduction pour rendre l'expression honorifique semble-t-il réservée à Maître Kong.

³⁰⁷ Selon John Chaffee, les sources locales créditent Zhu Xi de la fondation ou refondation de sept « académies », dont la plus célèbre est l'Académie Bailudong (voir notamment Chen Rongjie 1989a, 394-405), mais le terme englobe ici des types de lieux plus ou moins distincts : « *shuyuan* 書院 » (académies), « *tang* 堂 » (hall), « *jingshe* 精舍 » (ermitage) ; sur ces différences, voir *ibid.*, 389-390, 393-394. Il reste que Zhu Xi se déplace à de nombreuses reprises dans des académies fondées ou refondées par d'autres lettrés, notamment en 1167 au Hunan dans celle qui sera la plus influente de toutes, l'Académie Yuelu 嶽麓, fondée en 976 à Changsha par le Préfet Zhu Dong 朱洞, puis détruite pendant l'invasion jürchen en 1131 avant d'être refondée par l'ancien condisciple de Zhu Xi Liu Gong, avec la collaboration de Zhang Shi, et rénovée par Zhu Xi lui-même dans le cadre de son dernier poste dans le Jinghunan en 1193. Zhang Shi lui-

Nés l'un et l'autre dans une famille lettrée, Zhu Xi et Lu Jiuyuan reçoivent un même type d'éducation « classiciste », au sens où ce que l'on appelle habituellement les « Classiques » (*jing* 經) sont au centre de l'enseignement. Ce n'est pas tant l'identification en termes de « *ru* » (dont l'un des sens possibles est « versé dans les Classiques ») qui justifie ce terme que ce qui s'esquisse à travers lui d'une institution du sens³⁰⁸. Le terme de classicisme est utilisé d'une manière idéaltypique par Judith Schlanger pour caractériser l'intrication du sens reçu et du sens produit. La chercheuse en littérature décrit par là un « cercle dans lequel on met en jeu les mêmes valeurs et les mêmes démarches, qu'il s'agisse de produire, d'apprécier, d'enseigner » (Schlanger 2008, 64). Si cette caractérisation peut s'appliquer au cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, c'est dans le sens où au-delà des multiples prescriptions que peuvent contenir les méthodes d'enseignement, la règle qu'expriment ces prescriptions est dans la réciprocité de l'imprégnation livresque et des performances de la vie quotidienne. Le niveau de langue dans lequel sont capables de s'exprimer Zhu Xi et Lu Jiuyuan en est l'expression la plus évidente : dans leurs écrits les plus raffinés, les deux lettrés usent de formules qui leur viennent tout droit des textes anciens. Mais cette réciprocité se constate également dans la dimension rituelle de l'existence collective. On en trouve un exemple dans le *Nianpu* de Lu Jiuyuan, où l'on voit l'aîné Jiuling à l'œuvre vis-à-vis de son cadet : « Comme il devait servir ses parents lors d'une cérémonie de mariage, ils voulurent le vêtir de vêtements d'apparat, ce qu'il refusa. Mais quand le plus jeune de ses aînés, Fuzhai (Lu Jiuling), alors âgé de treize ans, lui cita les Ordonnements (les Classiques) touchant aux Rites en guise d'exhortation, il accepta les vêtements »³⁰⁹.

Chez Zhu Xi comme chez Lu Jiuyuan, c'est en référence aux Classiques (*jing*) que se comprennent les appartenances et les distances entre individus. Nous verrons qu'une façon de suggérer la portée de ces textes est de les voir plutôt comme des « Ordonnements », dans la mesure où c'est en se fondant sur eux, sur les « *jing* », que les lettrés « ordonnent » ou « mettent en ordre » le monde (« *jing* », le terme est le même). Les vies parallèles de Zhu Xi et Lu Jiuyuan nous les montrent s'imprégnant à quelques années d'écart des mêmes Ordonnements : Zhu Xi commence à étudier dès sa cinquième année l'*Ordonnement de la piété filiale* sous la direction d'un tuteur privé (Lee 1977, 46) ; avec quelques années de décalage, c'est au même âge que Lu Jiuyuan « entre dans le savoir et pratique la lecture des livres » (*ru xue du shu* 入學讀書)³¹⁰. D'une famille

même fonde non loin de là avec son père Zhang Jun l'Académie Chengnan 城南. Sur ces points, voir Chaffee 1985, 48-49 ; 1989, 420 ; Chen Rongjie 1989a 406-407 ; Shu Jingnan 2003, 262, 270-272 ; Tillman 2007. Sur le rapport de Lu Jiuyuan aux *shuyuan*, voir Hymes 1989.

³⁰⁸ On verra au second chapitre que, pour Zhu comme pour Lu, l'appellation « *ru* » n'a de valeur que relative (cf. IIA2b).

³⁰⁹ Il s'agit de l'année 1144, sixième année du jeune Lu Jiuyuan : 侍親會嘉禮，衣以華好，卻不受。季兄復齋先生年十三，舉禮經以告，乃受 (*ibid.*).

³¹⁰ *Nianpu*, *Lu Jiuyuan ji* 36, 481.

lettrée à l'autre, des régularités s'observent dans la définition des programmes de lecture³¹¹. Mais précisément, c'est toute idée d'écart qui disparaît avec ces supports livresques. Les Ordonnements sont des livres, mais d'un genre particulier : ils sont pour l'essentiel supposés avoir été mis en forme par le lettré quintessentiel, Maître Kong, ou par ses disciples ; ils donnent accès aux « paroles des Saints et Sages », « *sheng xian zhi yan* 聖賢之言 ». Autrement dit, ce n'est pas comme de simples livres qu'il faut les envisager, mais comme l'expression même de l'agir lettré à son état d'excellence primordiale. À ce niveau, on se situe en-deçà de l'exégèse et des éventuelles divergences que peut susciter l'interprétation de ces textes d'un statut particulier ; on peut en revanche parler de fond *herméneutique* partagé, lequel concerne les règles fondamentales – encore non questionnées à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – de la relation lettrée à ces textes.

S'il est cependant possible de dégager des différences entre les deux itinéraires éducatifs, celles-ci tiennent à l'accent particulier que les éducateurs des deux jeunes gens mettent sur tel ou tel texte. Par exemple, du côté de Zhu Xi une coloration particulière vient de la relation discipulaire que revendiquent ses tuteurs avec les disciples des frères Cheng. Aussi mettent-ils l'accent sur les « Quatre Livres » – notamment *Grand Savoir* qui n'a pas encore véritablement l'autonomie d'un « Ordonnement » séparé – plutôt que sur des textes au statut « canonique » plus affirmé³¹². Par ailleurs, Zhu Xi s'imprègne à travers eux d'écrits qui auront une importance cruciale dans sa « discussion » avec les frères Lu, *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* (*Taiji tu shuo* 太極圖說), écrit qui lui est transmis comme étant de Zhou Dunyi, et un bref écrit attribué à Zhang Zai, et appelé *a posteriori* « Inscription de l'ouest » (*Xi ming* 西銘)³¹³ : ce sont des *Explications* de ces écrits, *Taiji tu shuo jie* 解 d'une part, *Xi ming jie* d'autre part, que Zhu Xi présente vraisemblablement à Lu Jiushao en 1185. Mais en soulignant ces différences d'itinéraires de lecture, on reste en dehors des divergences de trajectoire, tant il est vrai qu'à aucun moment dans ses échanges avec les frères Lu, Zhu Xi ne mentionne la précocité de son rapport avec les écrits de Zhou Dunyi et de Zhang Zai. Nous verrons ainsi que la narrativisation qu'il fait de ces écrits à l'adresse des frères Lu est d'un tout autre ordre que biographique : elle est de l'ordre du sens absolu de ces écrits.

Concernant la mobilité géographique du jeune Zhu Xi, elle est marquée par les déplacements qu'occasionnent les postes successifs de son père, Zhu Song 朱松³¹⁴, fonctionnaire

³¹¹ Les enfants des familles lettrées étaient formés à lire des manuels destinés à l'apprentissage des caractères tels que le *Baijiaxing* 百家姓 (Les cents noms), le *Taigong jiajiao* 太公家教 (Les instructions familiales de Taigong), le *Qianziven* 千字文 (L'écrit aux mille caractères). Puis ils abordaient les Classiques dans un ordre souvent déterminé : d'abord des textes relativement faciles d'accès (*Erya* et *Xiaoxue*), puis *Xiaojing*, *Lunyu* et *Mengzi* ; la progression se terminait avec des textes comme *Shijing* et *Shangshu*. Sur tous ces aspects, voir Lee 1977, 48-49.

³¹² Nous verrons que la valeur descriptive du terme de « canon » peut être critiquée.

³¹³ Voir Shu Jingnan 2003, 50-51, 59-60, 70-73.

³¹⁴ Zhu Song 朱松 (1097-1143 ; *zi* Qiaonian 喬年, *hao* Weizhai 韋齋) naît à Wuyuan 婺源.

de l'empire, qui le mènent jusqu'à la future capitale Lin'an en 1138. Zhu Xi naît lui-même dans le circuit administratif du Fujian, à Youxi 尤溪 (dans la préfecture de Nanjian 南劍), loin de la région d'origine de sa famille située dans le circuit de Jiangnandong, dans le district de Wuyuan 婺源 (préfecture de Huizhou 徽州, anciennement appelée Xin'an 新安, dans le circuit administratif Jiangnandong et l'actuel Anhui³¹⁵). Ses jeunes années sont éprouvées par la mort de son père qui survient en 1143 dans la préfecture de Jianzhou 建州, où Zhu Song s'est retiré après sa démission en 1140 de son poste de Sous-directeur du Ministère du personnel (*libu yuanmailang* 吏部員外郎) en raison de son opposition à la politique de conciliation menée par Gaozong face aux Jürchens (Schirokauer 1962, 164). Zhu Xi est alors dans l'incapacité de faire enterrer son père sur ses terres (Chen Rongjie 1988b, 139 ; 1989, 34-35, 62) : la cérémonie a donc lieu dans un premier temps sur place, avant quelques pérégrinations funéraires qui marquent la jeunesse de Zhu Xi³¹⁶. Avant de mourir, Zhu Song confie son fils à Liu Ziyu 劉子羽 et Liu Zihui 劉子翬³¹⁷, membres d'une famille de fonctionnaires installée depuis des générations dans la localité de Wufuli 五夫里 du district de Chong'an (situé au nord de la préfecture Jianning, elle-même au nord du circuit du Fujian) où la mère de Zhu Xi est également accueillie après avoir quitté le chef-lieu de la préfecture. Imprégnée de tradition lettrée et dotée d'une influence locale certaine, cette famille s'est illustrée lors de la génération précédente par le rôle héroïque joué par le père dans la guerre contre les Jürchens³¹⁸. Hostile à la politique de conciliation avec ces derniers qui finit par prévaloir à la fin des années 1130, Liu Ziyu reprend le flambeau paternel en se faisant un soutien fidèle du ministre Zhang Jun 張浚 (1086-1164), le père de Zhang Shi pour lequel Zhu Xi écrira un *xingzhuang* d'une longueur colossale³¹⁹. En sus de cette convergence de vues, ce sont les conceptions éducatives qui réunissent les deux familles. Avec deux autres amis paternels, Hu Xian et Liu Mianzhi 劉勉之 (1091-1149 ; *zi* Zhizhong 致中, *hao* Baishui 白水), Liu Zihui va pourvoir à l'éducation du jeune Zhu Xi, qui désignera ses précepteurs comme les « trois maîtres » (*san xiansheng* 三先生). Comme le dit Zhu

³¹⁵ Les ancêtres de Zhu Xi avaient été enterrés à Wuyuan jusqu'avant son grand-père (Ebrey 1991, 132).

³¹⁶ Voir « Huangkao zuocheng yilang shou shangshu libuyuan wailang jian shiguan jiaokan Zhu fujū qianmuji », *Wenji* 94, 4341-4342 (4342), et le rapport de réalisations de Zhu Song rédigé par Zhu Xi au tout début de janvier 1200, « ... Zhu gong xingzhuang 朱公行狀 » (Rapport des réalisations du Duc Zhu...), *Wenji* 98, 4505-4516 (4516), in *Zhuji quanshu*, vol. 25.

³¹⁷ Liu Ziyu 劉子羽 (*zi* Yanxiu 彥修) et Liu Zihui 劉子翬 (1101-1047 ; *zi* Yanchong 彥冲, *hao* Pingshan 屏山). Voir van Ess 2004, 290.

³¹⁸ Pour de nombreux détails sur cette période de formation, voir Shu Jingnan 2003, 40-80 ; également Schirokauer 1962, 165.

³¹⁹ Voir *Wenji* 95a-95b, 4350-4444, in *Zhuji quanshu*, vol. 25.

Song à son fils sur son lit de mort : « Ces trois hommes sont mes amis. Tous pratiquent le savoir depuis une profonde source, et cela fait mon admiration »³²⁰.

Dans le cas de Zhu Xi, c'est donc sous le double signe de la pluralité et de la rupture que se fait l'entrée dans la continuité du savoir. La pluralité est manifeste dans la diversité des apports scripturaires que lui feront ses trois maîtres, où le bouddhisme et le taoïsme occupent une place importante, comme le suggère les implications connotatives de son premier nom social, « Yuanhui 元晦 »³²¹. La rupture est quant à elle géographique et affective, avec l'éloignement du pays natal dû à la disparition précoce du père. Au passage, notons avec Shu Jingnan que ce n'est qu'à l'été 1192 que Zhu Xi, en s'installant définitivement à Kaoting 考亭 près du lieu où il a grandi, fera se rejoindre les deux fils de son existence que sont la famille et le savoir (Shu Jingnan 2003, 882-885). La figure du père imprimera sa marque sur le choix de l'un des surnoms de Zhu Xi, « Ziyang 紫陽 » (Shu Jingnan 2003, 41). Plus tard, il se donnera d'autres surnoms en rapport avec des lieux d'élection pour la pratique du savoir. C'est le cas notamment de « Hui'an 晦庵 » (qu'on peut traduire par « Obscure Chaumière »), qui fait allusion à la retraite montagnaise qu'il découvre au début de 1170 dans la région de Jianyang 建陽, mais où il ne peut s'installer véritablement qu'en 1175, après avoir surtout résidé dans les années qui précèdent à Hanquan, non loin de la sépulture de sa mère (Shu Jingnan 2003, 289-290, 368-369). Par conséquent, pour nous qui sommes enclins à comparer Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la pluralité des surnoms de Zhu Xi reflète la diversité d'ancrages de son itinéraire.

Comparativement, Lu Jiuyuan apparaît comme d'un bloc. Comme on l'a vu, il est issu d'une famille de six garçons, famille élargie aux dimensions d'un clan, et fortement implantée depuis plusieurs générations dans un district reculé de l'est du Jiangnanxi. Un fait peut apparaître plus remarquable encore : Lu Jiuyuan est un enfant adopté. Si l'influence du père sur cette fratrie est déterminante, c'est en effet par Lu Jiusi 九思 (zǐ Zijiang 子疆), aîné des frères Lu, qu'il est non seulement élevé, mais adopté. La *Biographie chronologique* nous apprend que Jiusi, « participa aux examens préfectoraux » (*yu xiangju* 與鄉舉) – sans les réussir s'entend –, se vit attribuer le titre de « Gentilhomme participant au gouvernement » (*congzhenglang* 從政郎) et que son cadet Lu Jiushao rédigea son rapport de réalisations. Mais c'est une source locale, n'émanant donc pas du clan des Lu, qui nous révèle que Lu Jiuyuan, cadet des six frères Lu, fut apparemment dès sa naissance

³²⁰ Cité par Shu Jingnan 2003, 40 : 此三人者，吾友也。其學皆有淵源，吾所敬畏 (« Pingshan Liu Ziyu mubiao 屏山劉子翬墓表 », *Wenji* 90, in *Zhuzi quanshu*, vol. 24 ; voir aussi *Zhu xiansheng xinzhuan* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 [559], in *Zhuzi quanshu*, vol. 27).

³²¹ Shu Jingnan développe les connotations bouddhiques du zǐ (nom social) que lui attribue son tuteur Liu Zihui (Shu Jingnan 2003, 57-58).

confié à Lu Jiusi, lequel semble s'être opposé à ce qu'il fût adopté, et l'éleva en conséquence avec sa femme aux côtés de leur fils aîné : le titre de Gentilhomme attribué à Lu Jiusi serait même le résultat d'un « privilège » (*jin 引*) obtenu par un Lu Jiuyuan soucieux de payer ainsi de retour la sollicitude de son frère aîné, qu'il « servait avec sa belle-sœur comme s'ils étaient ses parents »³²². L'adoption était une pratique courante à l'époque³²³. Est-ce la raison pour laquelle à notre connaissance aucun écrit de Lu Jiuyuan ne témoigne de ce fait ? Toujours est-il que dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, cet aspect de l'itinéraire d'un lettré ne semble pas constituer une particularité, encore moins l'élément d'une trajectoire : ce statut d'adopté paraît davantage se situer dans le registre des règles allant de soi (structurées par une hiérarchie des valeurs implicites), et non dans celui des valeurs distinctives, susceptibles d'être exhibées ou discutées. Il n'en va pas de même pour ce qui est de la famille et même du clan de Lu Jiuyuan dans son ensemble. À plusieurs reprises, Lu Jiuyuan narrativise sa trajectoire d'une façon qui inclut des individualités et parfois la totalité de sa famille³²⁴, de sorte qu'on a pu dire à son sujet qu'il « reconnaissait son enfance et son éducation dans cette entité collective comme une composante vitale de son développement intellectuel »³²⁵.

On pourrait continuer à l'infini l'inventaire des points communs et des différences. L'exercice serait indéniablement instructif. Mais il faudrait alors garder à l'esprit que nos coordonnées du même et de l'autre expriment un système de valeurs qui a de fortes chances de ne pas correspondre avec celui des acteurs que nous avons à comprendre. À chaque instant en effet, le surplomb vis-à-vis des sources risque de nous mettre en porte-à-faux avec les institutions du sens qui font la consistance du monde décrit. En particulier, c'est dans la façon dont nous envisageons la comparaison entre les deux lettrés que nous risquons de nous méprendre : il n'est ainsi pas du tout certain que l'objectivation des itinéraires géographiques, des fonctionnements familiaux ou des listes de noms nous fasse comprendre la façon dont Zhu Xi et Lu Jiuyuan s'envisageaient mutuellement dans leurs « différences et équivalences » (*yi tong 異同*), qui est pourtant la question

³²² Foster 2007, 3, qui cite le *Fuzhou fu zhi 撫州府志* (Annales du chef-lieu de Fuzhou) compilé au XIX^e s. par Xu Yingheng 許應鑠 (1820 -1891).

³²³ La pratique de l'adoption, qui ouvrait aux droits financiers reconnus du moment qu'elle était officialisée, était largement répandue sous les Song, et ce avant tout au nom de la pérennité économique de l'entité familiale concernée : avoir de trop nombreux fils pouvait mettre en danger la transmission de l'héritage et l'accession de chacun des fils à la propriété et à une éducation correcte. Appuyant son affirmation sur les présupposés des normes édictées par Yuan Cai, mais aussi sur les faits rapportés par Chen Liang et par des sources judiciaires, Patricia Ebrey affirme ainsi que « Seul un homme devenu un ennemi juré de son frère aurait refusé de lui donner un fils en trop ou de sélectionner ce fils pour être l'héritier d'une relation plus distante » (Ebrey 1984a, 106-109 [106]).

³²⁴ Voici par exemple comment il présente l'activité familiale dans l'épitaphe pour stèle qu'il rédige pour son aîné Lu Jiugao (« Lu Xiuzhi mubiao », *Lu Jinyuan ji* 28, 331-334 [332]) 吾家素無田，蔬圃不盈十畝，而食指以千數，仰藥寮以生。伯兄總家務，仲兄治藥寮，公授徒家塾，以束脩之饋補其不足 (Notre famille n'avait jamais été pourvue en champs. Nos potagers à légumes ne dépassaient pas dix *mu*, et les bouches à nourrir s'élevaient à mille, notre subsistance reposait sur une boutique médicinale. Mon frère aîné supervisait les tâches de la famille ; mon second aîné s'occupait de la boutique ; le troisième enseignait aux élèves dans l'école familiale, ce qui permettait de combler les manques avec les honoraires). Il est dit ailleurs que dans cette famille, la « gestion des moyens de l'existence » (*zhi sheng 治生*) est la prérogative du frère aîné, Lu Jiuxu 九叙 (*zi Ziyi 子儀*) : voir *Nianpu*, in *Lu Jinyuan ji* 36, 480.

³²⁵ Foster 1997, 79. La remarque est suggestive, même si nous montrons dans le premier chapitre la nécessité méthodologique d'une certaine prudence à l'égard du terme « intellectuel » (*cf.* IIA1a).

à partir de laquelle se met en place le projet de leur première rencontre³²⁶. Aussi renonçons-nous aux taxinomies qu'engendre nécessairement le dispositif des vies parallèles. Celui-ci nous indiquerait par exemple que Zhu Xi fut prodigue en surnoms : mais cela ferait-il une différence *significative* avec Lu Jiuyuan, à qui nous ne connaissons qu'un autre surnom en dehors de « Xiangshan »³²⁷ – cet autre surnom étant en fait le premier qu'il se donne, après son retour des examens de 1172 et sa réinstallation à domicile dans le Hall des Sophoras (Huitang 槐堂) ? Plutôt qu'une taxinomie des noms, c'est d'une enquête sur les usages des noms dont nous avons besoin : c'est là que s'exprime un système de valeurs partagé ; c'est là aussi que se montrent ou se suggèrent des différences de valeurs. Pragmatiste dans son principe, une telle démarche est la seule à nous faire entrevoir l'implication des noms dans des trajectoires de subjectivation. Elle est aussi de nature à relancer le questionnement descriptif. Il s'agit par exemple de s'interroger sur l'aire de pertinence des surnoms, dont l'énonciation est de fait rarement à tout usage. Par exemple, qu'en est-il de l'emploi des surnoms lorsqu'ils concernent des disciples « disputés » comme dans le cas de Cao Jian présenté ci-dessus ? Le surnom que ce dernier adopte en se rendant chez Zhu Xi (« Wuwang 無妄 », « Sans Égarement ») exprime-t-il un ralliement inconditionnel au lettré du Fujian, qui en fermerait définitivement l'usage à un Lu Jiuyuan³²⁸ ? De même, dans quelle mesure la cristallisation du surnom de Lu Jiuyuan, « Xiangshan », s'accompagne-t-elle de la présentation épistolaire répétée que le lettré fait du paysage du Xiangshan, à l'adresse de plusieurs destinataires mais notamment de Zhu Xi – et ce justement au début de la « discussion » par lettres qui se trouve être concomitante de la découverte du lieu ? Ou encore, dans quelle mesure l'appellation employée par Lü Zuqian à l'endroit Lu Jiuyuan, dans le propos que lui prête l'*Histoire des Song* (*Song shi* 宋史) relatant l'examen de 1172 (« ce ne peut être que la prose du petit Lu du Jiangxi ») exprime-t-elle une logique d'appartenance différente de celle du même épisode rapporté dans la *Biographie chronologique* de Lu Jiuyuan³²⁹ ? Tel est le type de questions auquel ouvre cette approche.

Dans ce travail, nous allons envisager Zhu Xi et Lu Jiuyuan tantôt sous les espèces des règles, tantôt sous celles des valeurs distinctives. Il convient donc d'insister sur le fait que ces valeurs ne peuvent se dire ou se décrire sans ces coordonnées cruciales que sont les institutions du sens

³²⁶ En réalité, le terme semble dans la plupart des cas devoir être plus proprement traduit par « différences ».

³²⁷ Il s'agit de « Cunzhai 存齋 », du nom dont il baptise son studio (zhai) à Jinxi : « studio de la préservation » (cun 存). Ce surnom n'a que deux occurrences dans le recueil des écrits de Lu : « Yu Zeng Zhaizhi 與曾宅之 » (À Zeng Zhaizhi), *Lu Jiuyuan ji* 1, 3-7 (4) ; *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 488 (qui cite le précédent).

³²⁸ Voir Shu Jingnan 2003, 626-627. Nous n'avons pas connaissance d'une telle dénomination de Cao Jian par Lu Jiuyuan.

³²⁹ Noté par Pan Fu'en & Xu Yuqing 1991, 26-27 : 此必江西小陸之文也 (voir « Liezhuan yibai jiushisan » (Biographies, 193), « Ru lin si », *Song shi* 434, 12872-12874 [12873]). On se souvient que Lu Jiuyuan, dans le *Nianpu* attaché à son nom, était désigné dans le même épisode sous son nom social « Lu Zijing », sans nulle insistance sur son statut de cadet.

(ou le système de valeurs qu'elles impliquent). Quand un lettré se présente dans sa différence avec un non-lettré, quand il formule sa divergence avec un autre lettré, ou quand il se démarque ostensiblement d'avec un groupe en général, il le fait d'une manière *intelligible* pour le lettré à qui il s'adresse, ou pour celui-là qui l'observe. De même, si ce lettré conteste certaines règles en usage, il ne peut le faire qu'en vertu de valeurs qui elles-mêmes présupposent des règles – qu'il lui faudra alors sans doute expliciter davantage que les règles impliquées dans l'usage courant. En somme, dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il y a une *place* pour les *rôles* singuliers. C'est pourquoi il est si essentiel de commencer par les institutions du sens pour aborder un épisode conflictuel. Décrire proprement cet épisode implique d'avoir compris l'articulation entre les places et les rôles, entre les itinéraires et les trajectoires, entre le système de valeurs et les valeurs distinctives. Si nous décrivions cet épisode (et à travers lui ce monde) en faisant l'économie de l'un des deux aspects, la description ne manquerait pas forcément de pertinence. Mais nous serions alors dans un autre monde³³⁰.

³³⁰ Ce préalable à la description pourra sembler motivé par un scrupule excessif. La peine d'un tel détour nous paraît néanmoins justifiée par les gains qu'on peut en espérer sur le plan de la fidélité du rendu. Ce programme n'est au fond que la déclinaison dans l'ordre de l'histoire intellectuelle des leçons que l'on peut tirer de l'anthropologie sociale pratiquée par Louis Dumont, pour qui le détour comparatif – et donc la saisie authentique d'institutions du sens non familières –, loin d'être un « hors-d'œuvre » de la tâche descriptive de l'anthropologie, en constitue le prolongement, ou plutôt le corrélat essentiel (Dumont [1983] 1991, 18). On peut ainsi appliquer à la description des rapports conflictuels de nos lettrés des Song la mise en garde suivante, qui vaut pour les rapports sociaux en général : « De même que nous avons quelque idée de ce que c'est qu'une civilisation, ou une société, le sens commun nous conduit plus ou moins implicitement à supposer que nous savons ce qui caractérise les rapports entre des niveaux différents à l'intérieur de toute société. Or ici, si nous voulons comprendre quoi que ce soit, il faut renoncer à cette croyance. Il faut nous pénétrer de ce principe que *nous ne connaissons pas la loi générale des rapports entre les divers niveaux* que nous distinguons à l'intérieur d'une société : nous avons au contraire à découvrir la nature de ces rapports dans chaque cas concret et, si elle n'est pas conforme à nos préjugés, à nous incliner devant le fait » (Dumont 1975, 14).

I. Le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : vers une contextualisation compréhensive

On a vu que nous courons le danger de projeter nos propres préjugés dans le phénomène que nous étudions, et qu'il nous faut une méthode fondée sur notre rapport à lui.

(Dumont [1966] 2008, 51)

Avec ce prologue, nous cherchions un point d'entrée soustrait aux découpages préconçus³³¹. La démarche ne pouvait être qu'artificielle. Mais le choix d'aborder la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan de biais, par l'intermédiaire de leurs relations avec des tiers, nous paraît avoir eu un double avantage : non seulement nous avons ébauché un *monde de relations*, mais nous avons commencé d'apercevoir le monde *dans lequel* ces relations prennent place. Or, d'un monde à l'autre, on sent bien qu'il y a comme un écart, voire une perplexité. En simplifiant beaucoup, on peut voir dans la différence entre ces mondes une alternative entre deux types d'approche historique : le premier monde appellera plutôt des analyses de sociologie historique, privilégiant l'examen de connexions et de tensions au sein d'une formation sociale ; le second monde se prêtera davantage à une approche d'anthropologie historique, recherchant la saisie d'une communauté de sens³³².

La relation que nous voulons décrire est ordinairement présentée comme un conflit intellectuel : dans quel « monde » se situe ce conflit ? Le projet d'ajuster notre description nous impose, non pas de choisir entre les deux approches, mais de les hiérarchiser. Pour ce faire, nous

³³¹ De la méthode consistant à pénétrer « l'écheveau des relations et des tensions à partir d'un point d'entrée particulier (un événement, obscur ou majeur, le récit d'une vie, un réseau de pratiques spécifiques) », Roger Chartier affirme qu'elle constitue un antidote à la tendance aux descriptions totalisantes (Chartier 2009, 81). Telle est la ligne que nous avons suivie jusqu'ici ; elle inspire également l'essai de contextualisation contenu dans ce chapitre.

³³² Cette rapide opposition entre sociologie historique et anthropologie historique pourrait être affinée. Ainsi, l'anthropologue William Hanks (spécialiste du chamanisme amérindien) distingue entre deux modalités du contexte d'un énoncé : « émergence » et « enchâssement » (*embedding*). L'émergence désigne « les aspects du discours qui apparaissent au cours de la production et de la réception des énoncés pendant leur énonciation », ce qui renvoie à « l'activité, l'interaction, la coprésence et la temporalité propres à l'acte verbal, c'est-à-dire le contexte en tant qu'il se réalise comme acte social et historique ». Par opposition, l'enchâssement désigne « des relations qui s'établissent entre les aspects du contexte qui renvoient au cadre du discours, à sa focalisation ou à son enracinement dans des contextes plus larges » (Hanks 2006, 3 ; cité et traduit dans Severi 2009, 20-21). L'opposition que nous dressons dans le prologue au sujet des sources de l'historien – entre les sources comme fenêtres sur un monde à reconstituer, et les sources comme traces d'un monde à comprendre – nous paraît de nature à prolonger cette distinction conceptuelle.

prendrons appui sur le *monde historique* de cette relation. Tel est bien en effet le dénominateur commun aux deux mondes susmentionnés. Quelle que soit l'extension qu'on lui donne, un monde historique relève d'un ancrage matériel, datable, situé dans le temps et l'espace ; mais simultanément, ce monde ne peut se concevoir sans la présupposition du « phénomène mental » qui lui est attaché, lequel permet d'envisager un tel ensemble de faits comme *un* monde, et non seulement comme un agrégat d'éléments³³³. De cette présupposition découle la perspective *compréhensive* du présent chapitre, le terme étant entendu au double sens d'« intelligible » et de « global » que lui donne Louis Dumont ([1966] 2008, 59). Mais au-delà de ces justifications théoriques, une contextualisation à la fois large et profonde nous paraît fondamentalement appelée par notre objet lui-même, à savoir non seulement Zhu Xi et Lu Jiuyuan en tant qu'individus, mais leur relation en tant que telle. À cet égard, « l'époque des Song » constitue naturellement le cadre privilégié, mais non le seul, puisque nous regarderons notamment vers la période préimpériale.

Divers travaux historiques sont ici passés en revue. Formant le contexte académique de notre étude, ils nous fournissent autant de points d'appui pour mettre en contexte notre objet. Après un prologue qui opérait une première plongée dans les sources, cette prise de recul sur la littérature savante se veut à la fois lucide et constructive. On tâche d'y convertir les difficultés propres à toute contextualisation en atouts pour la description de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

A. Quel monde des idées ? Critique du paradigme contextualiste

Il peut paraître naturel, pour délimiter un objet « intellectuel », de se pencher d'abord sur son « contexte ». On commence par broser une toile de fond à partir d'une temporalité historique et d'un espace social ; on y localise un objet, reconnu comme suffisamment autonome pour être distingué du reste ; on dessine éventuellement une articulation entre les deux plans ainsi dégagés. Certains chercheurs, telle Anne Birdwhistell dans un article sur Lu Jiuyuan et la « réalité sociale » de son temps, font montre d'une certaine prudence réflexive à l'endroit de ce premier pas analytique. La sinologue pointe le risque d'une projection de soi dans la conception du contexte, en remarquant que l'écart entre les deux plans est analogue à celui qui sépare une réalité géographique de la carte que peut en faire un regard surplombant, et peut-être déformant³³⁴. Nous

³³³ Sur la notion intégrative (permettant de dépasser la dichotomie du contexte et des idées) de « phénomène mental », et sur et le caractère *positif*, c'est-à-dire non réductible à d'autres facteurs, des phénomènes de l'esprit, voir Descombes 1995, 9-11.

³³⁴ Voir Birdwhistell 1997, 47.

verrons dans cette section que le scrupule mérite d'être entendu. Mais il vaut la peine d'interroger d'abord la démarche spontanée.

À première vue en effet, la dissociation d'un objet proprement « intellectuel » et de son contexte semble incontournable pour nos recherches. Elle inspire notamment certains courants de l'« histoire intellectuelle », qui se démarque d'une « histoire des idées » souvent jugée désuète. Cette dernière, dans la formulation qu'en donna en son temps Arthur Lovejoy, croyait à l'efficacité sociale des « idées-force » [*unit ideas*] définies comme un ensemble de formules en nombre limité, dotées d'une longue histoire spécifique et dont la prégnance se manifestait dans les domaines les plus variés de l'histoire humaine³³⁵. Une telle approche a été rapidement critiquée comme *idéaliste* : non seulement elle tendait à ignorer l'historicité des médiations, soit des supports et des acteurs qui permettent la diffusion mais également l'altération des idées, mais, à trop vouloir isoler des unités idéelles, elle risquait d'ignorer la logique de leur insertion dans un tout social³³⁶. Conscients de ces limites, des chercheurs tels que Maurice Mandelbaum ont proposé un modèle plus intégratif, capable de rendre compte des connexions entre niveau idéal et niveau contextuel (Mandelbaum 1965 ; Dosse 2003, 202-205 ; Bol 2004b, 64). Néanmoins, ce n'est sans doute pas un hasard si un Peter Bol, spécialiste de l'histoire « socio-intellectuelle » de la Chine prémoderne, reconnaît quelque mérite à la réflexion de Lovejoy. Cette approche permet en effet d'attirer l'attention sur la transférabilité de certains motifs idéels, relevant de registres apparemment hétérogènes, dont on observe la récurrence à différents moments de l'histoire chinoise et qui peuvent revêtir un sens pour des groupes divers³³⁷. À cet égard, le surgeon allemand de l'histoire intellectuelle, la *Begriffsgeschichte*, complète la perspective : fort de ses discussions avec l'histoire des concepts politiques d'un Quentin Skinner ou d'un John Pocock, ce courant historiographique nous apprend à percevoir comment les motifs de la pensée peuvent s'insérer dans des situations communicationnelles changeantes, lesquelles conditionnent leur circulation et leur transférabilité³³⁸.

³³⁵ Voir Lovejoy 1948, 9 ; Dosse 2003, 199-207 (201) ; Chartier 2009, 27-29.

³³⁶ Pour une critique dumontienne de Lovejoy, voir Dumont [1983] 1991, 260-261 n. 2, 282-283.

³³⁷ L'évaluation critique de Bol s'appuie sur Lovejoy 1936 (voir Bol 2004b, 66-69). De ces motifs récurrents on peut citer ici trois exemples (parmi bien d'autres sans doute). Le premier exemple nous est fourni par Edward Slingerland, qui évoque la réactivation incessante au cours de l'histoire chinoise d'une même tension entre approche « internaliste » et approche « externaliste » de la « non-intervention » (notre traduction pour « *wuwei* 無為 » : cf. IIA2d) (Slingerland 2003, 2-19, 65-273, 330). Chad Hansen identifie quant à lui (à la suite de Schwartz 1985) dans le *Lunyu* deux sources distinctes de compréhension du *dao* incarnées par deux groupes distincts de disciples : le « *li* 禮 » (le rituel, prôné notamment par les disciples Zixia 子夏 et Ziyou 子游) et le « *ren* 仁 » (le sens de l'humain, illustré par Zizhang 子張 et Yan Hui 顏回) ; il y aurait là « deux lignes » expliquant les « divisions persistantes du confucianisme à travers l'histoire » (Hansen 1992, 59, 380 n. 16). On peut enfin citer la polarité du « soudain/graduel », laquelle n'est pas sans valeur explicative dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : d'après certains spécialistes du bouddhisme Chan, où l'opposition entre deux thèses opposées présente en la matière un caractère d'évidence, il y a un là un « paradigme » controversial dont la pertinence va au-delà de la tradition bouddhique (citant Paul Demiéville, voir Faure 1991, 32-33, 37 ; Gimello 1982, 484 ; Gregory 1982).

³³⁸ Voir Lüsebrink 2011, 180-182 ; Koselleck 2006. Dans sa réflexion méthodologique sur le travail de Yu Yingshi, Peter Bol associe ce courant à la notion de « culture politique », qui remonte au moins aux années soixante-dix (voir par exemple Metzger 1977) mais connaît une fortune certaine dans l'historiographie sinophone actuelle (ce dont témoigne Bol 2004b, 67 ; voir Yu Yingshi 2004, 5 ; Deng Xiaonan 2006). Au sujet de l'« École de Cambridge » à laquelle

Reste qu'en règle générale, ces vues méthodologiques n'ont pas été élaborées à partir du cas chinois. Or, ce cas présente des difficultés spécifiques : nous en avons eu un premier aperçu dans le prologue, avec notamment la notion de « lettré ». En première approximation, la question peut se formuler ainsi : la dimension « lettrée » du plan « intellectuel » que nous voulons décrire est-elle un élément du contexte, ou bien le cœur de l'objet à décrire ? Pour commencer de répondre, il peut être instructif de voir comment différentes études croisant la question des « idées » à l'époque des Song contextualisent les propos et les actions lettrés.

1. Approches internalistes et externalistes.

Si l'on part du principe que « contexte » est ici un équivalent de « domaine », on admettra que situer des idées dans un contexte, dans un domaine de réalité, n'est pas forcément les y réduire. Pourtant, dès lors que l'on se donne les « idées » pour objet, on les dégage du reste de la pratique, ce qui implique de leur prêter suffisamment d'autonomie pour justifier leur étude isolée, en lien ou non avec le contexte qu'on leur attribue. La dissociation conceptuelle n'est donc pas innocente : elle pave la route à des questionnements sur ce qui, du « contexte » ou des « idées », est censé mener le cours du monde.

Il faudra caractériser ce *paradigme contextualiste*, mais on peut déjà affirmer qu'il n'est pas sans risques. Peter Bol en appelle à notre vigilance dès les premières pages de son *Neo-Confucianism in History*, dans un passage qui vaut mise en garde : « Ceux qui pensent philosophiquement contestent à bon droit que les intérêts sociaux puissent expliquer les idées philosophiques », tandis que « ceux qui pensent historiquement doutent à juste titre que l'idéologie [c'est-à-dire les idées] détermine le cours de l'histoire » [*the philosophically minded rightly deny that social interests explain philosophical ideas, and the historically minded rightly doubt that ideology determines the course of history*] »³³⁹. Face au clivage théorique ainsi formulé, l'historien tente d'indiquer une issue conciliatrice. Il préconise une sorte de voie moyenne qui cumulerait les avantages de l'approche par les « intérêts sociaux » avec ceux de

on associe souvent les noms de Skinner et Pocock, notons que les intéressés ne s'en réclament nullement (Hamel 2012, 12-13). Pour ce qui est de la perspective pragmatiste développée dans le présent travail, la recherche de Quentin Skinner nous paraît la conforter à au moins deux niveaux. D'abord par son souci de relocaliser les pratiques de pensée : le philosophe critique une approche des textes qui se contenterait d'en « élucid[er] la doctrine » sans se soucier des « relations intellectuelles » entre les textes en question et les « discours politiques » de leur époque. Ensuite par son refus du réductionnisme : la relocalisation opérée recourt à des concepts reposant sur une réflexion proprement philosophique (tels qu'« intention », « motif », « signification », « explication »). Or, la notion que nous empruntons à Descombes d'« institution du sens », ainsi que ses implications en termes de « valeurs » et d'« intention », nous paraissent participer d'une conception similaire de la production du sens, en tant qu'elle n'est jamais réductible à un contexte – puisque ce dernier n'est pensable qu'en vertu d'un sens préalable à travers lequel les faits sont perçus. On rejoint ici la nécessité, clairement énoncée par Skinner, d'un « dialogue entre l'analyse philosophique et le fait historique » (*ibid.*, 21-23).

³³⁹ Bol 2008, 3. Pour une préoccupation à peu près similaire sur les limites de l'« histoire de la philosophie » appliquée au cas de la Chine traditionnelle, Bol 1992, 6. Voir également le questionnement méthodologique que Bol tire de sa lecture de l'ouvrage de Yu Yingshi, *Zhuxi de lishi shijie*, dont il dit qu'il « ne met pas seulement au défi l'histoire de la philosophie », mais qu'il se demande « en quel lieu la “pensée” relève de l'étude de l'histoire » (Bol 2004b, 60).

l'approche par l'« idéologie » : d'où la proposition (qu'il formule parallèlement à d'autres chercheurs) d'une synthèse de l'histoire politique et de l'histoire culturelle en vue d'embrasser la « culture politique » des Song dans toutes ses implications³⁴⁰. En se donnant cet objectif, Bol s'inscrit dans la lignée de l'historien Yu Yingshi, qui dans son ouvrage largement commenté, *Le monde historique de Zhu Xi*, fustige l'approche purement philosophique de ce qu'il appelle en chinois « *lixue* 理學 » – notion complexe dont on se borne à dire à ce stade qu'elle recouvre peu ou prou la notion déjà évoquée mais non moins complexe de « néoconfucianisme ». Pour Yu Yingshi, la réduction du « néoconfucianisme » à une « philosophie » autonome se paie au prix fort : elle empêche la réflexion sur les idées d'analyser la place que ces idées occupent dans le « tout du phénomène néoconfucéen » [*lixue zhengti* 理學整體]. À rebours de cette approche philosophante, l'historien sino-américain défend une vision *englobante* dudit phénomène, mais sans pour autant vouloir remplacer un panphilosophisme par un panhistoricisme : il s'agit pour lui de trouver un « équilibre dynamique » [*dongtai de pingheng* 動態的平衡]³⁴¹. C'est à la lumière de cette exigence critique qu'il faut comprendre le titre de l'ouvrage de Yu : si « le monde de Zhu Xi » est bel et bien un monde « historique », c'est, explique l'historien de Princeton, que l'identité fondamentale de Zhu Xi est celle d'un *lettré* ; c'est cette identité, ainsi que les prérogatives qui lui sont attachées, qui « rend[ent] possible le fait que [Zhu Xi] explore la morale, commente les Classiques et fonde des académies, le tout dans une certaine aisance » [*ta zhi suoyi neng congrong faming yili zhushi jingdian xingjian shuyuan* 他之所以能從容發明義理注釋經典興建書院]. Autrement dit, ajoute Yu Yingshi, si l'on peut reconnaître que par l'ampleur de sa pensée Zhu Xi transcende la condition lettrée, il reste que c'est bien dans les termes qu'impose cette condition qu'une telle pensée s'énonce³⁴².

Incontestablement, la perspective englobante qui se dessine ici permet de préciser ce qu'il convient d'entendre par « contexte des idées ». Pour autant, toutes les difficultés ne sont pas levées. Certes, l'alternative que dresse Bol entre une « approche par les idées » et une « approche par les intérêts » a un mérite évident : elle identifie un débat théorique d'importance qui pèse sur les

³⁴⁰ Voir Bol 2008, 4 : « J'espère que [les spécialistes de] la pensée chinoise trouveront que le contexte historique mérite réexamen, et que [les spécialistes de] l'histoire de la Chine jugeront qu'il vaut la peine de réfléchir sur les néoconfucéens et leurs idées » (nous laissons pour l'instant en suspens la question de savoir ce que l'on peut entendre par « néoconfucéen ») ; voir aussi Bol 2004b, 63. Actuellement au centre de la réflexion des historiens sinophones (voir Yu Yingshi 2003, 5 ; Deng Xiaonan 2006), la notion de « *political culture* » est en usage depuis plusieurs décennies chez les sinologues anglo-saxons (voir notamment Metzger 1977). Charles Hartman, dans sa revue critique de l'ouvrage de Yu Yingshi, reprend à son compte cette notion et le programme qu'elle dessine (voir Hartman 2006, 107-108 ; également Bol 2004b, 67). Le mérite de la notion est de donner un nom à une réalité complexe. Aborder cette réalité en termes d'institutions du sens nous paraît en revanche plus économique, la notion moderne de « culture » ayant ici un aspect objectivant, voire plaqué, qui ne peut selon nous que fausser la description des actions et des propos.

³⁴¹ Voir la préface générale incluse dans Yu Yingshi 2004, 3 (où il est question d'un « point de vue *holiste* » [*zhengti guandian* 整體觀點], mais dans un sens assez éloigné de celui que lui donne l'anthropologie dumontienne qui inspire le présent travail).

³⁴² Yu Yingshi 2004, 4-5 pour la citation. Ces considérations sont tirées de la longue préface à l'ouvrage de Yu, qui constitue en fait le quatrième texte liminaire de l'édition pékinoise. Sur l'exceptionnalité de Zhu Xi, voir notamment l'introduction du présent travail.

monographies d'histoire intellectuelle, quoique celles-ci préfèrent souvent le reléguer dans l'implicite. Mais la clarification apportée peut paraître incomplète, en particulier parce qu'en ramenant la discussion à une simple polarité entre « intérêts » et « idées », le sinologue affadit les formulations classiques du débat en question. Prenons Marx et Weber, figures emblématiques de la réflexion sur le rôle des idées dans l'histoire : ni l'un ni l'autre de ces auteurs ne cautionneraient une opposition aussi tranchée dans la façon d'envisager le problème. Marx, tout en fustigeant l'« Idée » coupée des intérêts du grand nombre – dont il affirme dans *La Sainte Famille* qu'elle s'est « toujours ridiculisée dans la mesure où elle était distincte de l'intérêt » [*Die « Idee » blamierte sich immer, soweit sie von dem « Interesse » unterschieden war*] –, Marx, donc, est loin de réduire la dynamique des idées à la seule « infrastructure »³⁴³. De même, si Weber semble, contre Marx, réévaluer le poids des idées dans la dynamique des intérêts – lorsqu'il rappelle par exemple que « les “images du monde”, qui ont été créées par le moyen d'idées, ont très souvent, tels des aiguilleurs, déterminé les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a constitué un moteur de l'action » [*die « Weltbilder », welche durch « Ideen » geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte*] –, il n'en reconnaît pas moins, avec Marx, et en particulier à propos de l'élite lettrée chinoise, que « l'espace des positions différentielles des agents sociaux [...] joue son rôle dans la détermination des caractères d'une éthique » comme celle du confucianisme, ainsi que des formes de rationalisation que cette éthique peut favoriser³⁴⁴. Par conséquent, une enquête sur le rôle des idées dans l'histoire ne saurait s'en tenir au balancement entre deux versions d'un même schématisme monocausal. La contextualisation des idées se stérilise elle-même si elle part du principe que ce sont soit les idées, soit les intérêts qui « mènent le monde ».

C'est certes au dépassement de cette alternative figée qu'en appellent aussi bien Peter Bol que Yu Yingshi. Mais si le gain de leur démarche paraît considérable sur le plan des données mises à jour, il n'est pas sûr qu'elle renforce l'enquête sur le plan théorique. Or celui-ci ne paraît pas sans incidence sur le traitement des données. En effet, même dans l'« équilibre dynamique » préconisé par Yu, il semble que l'on maintienne les unités de base de la description : les « idées » sont là, les « intérêts » aussi ; il s'agit simplement de les articuler d'une façon plus exhaustive et plus fidèle aux faits documentés. Ce faisant, on obtient certes une vision plus large dans l'inventaire des données ; mais a-t-on pour autant été plus précis quant à la logique qui les organise ?

³⁴³ Citation (trad. Maximilien Rubel) extraite du chapitre VI de *La Sainte famille* (Marx 2005, 255). Pour une relativisation de la polarité « infrastructure / superstructure » (traductions contestables de « *Grundlage* » et « *Überbau* ») dans la pensée de Marx, voir ci-dessous Godelier [1984] 2010, 16 (à mettre en regard avec l'*Avant-propos* [1859] à la *Critique de l'économie politique*, dans Marx 2005, 488-489).

³⁴⁴ Citation (trad. Jean-Pierre Grossein) extraite de l'« Introduction » à *l'Éthique économique des religions mondiales* [1921] (Weber 1992, 38). Comme le note Catherine Colliot-Thélène à qui nous empruntons la remarque ci-dessus, la relativisation du rôle des idées se double dans le cas de Weber d'une critique d'ordre épistémologique quant à « l'attribution d'une portée ontologique aux artefacts conceptuels » (Colliot-Thélène 1990, 28 [en référence à Weber 1964, 187], et ci-dessus 43).

En proposant ici une contextualisation compréhensive, nous visons moins un nouvel accroissement des données qu'un changement de perspective. Il s'agit de s'abstenir du découpage des matériaux en entités prédéfinies, les idées faisant en quelque sorte face à leur contexte (que celui-ci soit fait d'intérêts ou d'autres réalités), pour s'interroger sur les *processus d'idéation* en tant que tels, et donc sur le geste de la contextualisation elle-même. Il s'agit notamment de prendre au sérieux la capacité qu'ont les individus historiques que nous étudions à contextualiser leur action. Au terme de cette section, on en viendra finalement à rejeter la notion potentiellement dichotomique de « monde des idées » pour nous concentrer sur une forme de *conscience*, la conscience lettrée en l'occurrence, mode de présence à soi directement en prise avec des pratiques, et en lui-même constitutif du monde qu'il exprime.

Cependant, nous n'en avons pas fini avec le diptyque notionnel par lequel nous avons commencé : il mérite qu'on y revienne, ne serait-ce que pour les enseignements qu'on peut tirer de ses limites. Ci-dessous nous passons divers travaux sinologiques en revue : en classant leurs postulats en fonction des rapports qu'ils prêtent aux « idées » et aux « contextes », nous espérons faire sentir la nécessité d'une perspective différente. On va voir que dans ce cadre binaire un vaste éventail de positions est possible : certaines études optent pour l'isolement total des deux domaines, d'autres pour leur simple juxtaposition, d'autres encore pour des tentatives d'imputation causale plus ou moins systématiques entre les deux plans. Derrière ces nuances, on peut ramener à deux les approches qui s'opposent : l'approche internaliste et l'approche externaliste (dont l'antagonisme est aussi bien de principe que de méthode). De leur convergence doit pouvoir résulter une méthode plus sûre pour notre enquête.

a. isolement, juxtaposition, imputation causale

Pour la première position évoquée – l'isolement total – c'est souvent l'idée de « système » (*tixi* 體系 ou *xitong* 系統 en chinois) qui permet de justifier l'entrée de plain-pied dans un registre apparaissant comme « spéculatif ». Dans *Le néoconfucianisme des Song et des Ming*, Chen Lai ouvre ainsi son propos en séparant ce qu'il appelle le « système intellectuel » du confucianisme [*ru xue* 儒學] du « système religieux » où ce dernier s'insère également [*rujiao* 儒教]³⁴⁵. Cette dissociation inaugurale rend possible une étude centrée sur le premier système, sans investigation particulière quant au second, et encore moins quant à l'articulation éventuelle des deux « systèmes ». C'est en partant également de la notion de « système conceptuel » [*fanchou xitong* 範疇系統] qu'un Meng

³⁴⁵ Chen Lai 2004, 1. Voir les généralisations du sociologue Randall Collins au sujet de différents cas de dissociation philosophie / religion (Collins 1998, 388-392).

Peiyuan aborde les « concepts fondamentaux [...] du néoconfucianisme » sous leur aspect polarisé et relationnel (Meng Peiyuan 1997, 6). De même, quand ce dernier auteur évoque une notion centrale qui s'avèrera cruciale dans la deuxième phase des rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, celle de « Pôle Suprême » (*taiji* 太極), il affirme que la pluralité et simultanément la convergence de ses emplois chez les différents « néoconfucéens » donne sa « diversité au système conceptuel de la cosmologie néoconfucéenne » (*ibid.*, 55). Dans ce dernier ouvrage en particulier, l'inscription biographique ou tout simplement historique des énoncés commentés est réduite au minimum. Dans ce type d'approche, la frontière entre l'objet et le contexte a finalement tendance à se rétracter à l'intérieur de l'objet lui-même. On voit ainsi un spécialiste de Zhu Xi se donner pour but de « placer les idées » du lettré au sujet d'une certaine méthode analogique « dans le contexte de ses théories », en l'occurrence de théories touchant à l'usage du savoir³⁴⁶. Or il n'est pas certain qu'un tel objectif nous garantisse ni la compréhension des idées de Zhu Xi, ni celle du contexte – idéal ou non – dans lequel ces idées sont censées apparaître.

Quoique trop sommaire, cette esquisse de la première version de l'approche internaliste nous paraît suffisante pour prendre la mesure de son indifférence à ce qui nous intéresse au premier chef : la question de l'inscription matérielle et énonciative des énoncés. On peut dire en cela qu'elle se situe à l'opposé de la perspective pragmatiste développée ici. Pourtant, une telle démarche fournit bel et bien un éclairage utile sur un échange comme celui de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. En soi, la propension même de ces études à présenter un tel échange en termes spéculatifs constitue une indication précieuse, tant sur le cadre que sur l'objet et le rythme de l'interaction. Le fait est que contrairement à de nombreuses discussions qui occupent les lettrés du temps, l'échange de Zhu et Lu semble se situer dans un espace extra-institutionnel. Il évoque un plan de généralité apparemment étranger aux contingences du moment ; sa temporalité est relativement distendue ; elle se déroule selon une dynamique globalement cumulative. En somme, c'est l'*abstraction* et la *réflexivité* de l'échange qui permettent de parler ici d'une séquence isolable, elle-même potentiellement assimilable à un plan d'analyse beaucoup plus large qu'un Randall Collins nommerait « histoire interne des idées » [*inner history of ideas*] (Collins 1998, 164). Selon le sociologue nord-américain, la relative autonomie structurelle des mondes intellectuels favorise plutôt qu'elle n'entrave l'expression de la conflictualité interne à ces mondes ; c'est aussi, d'après lui, ce qui les rend justiciable d'une approche comparative³⁴⁷. Sans citer les travaux de Collins, Peter Bol semble faire écho à ses conceptions quand il souligne la dimension « cumulative » et « autoréférentielle »

³⁴⁶ Voir Kim 2004, 42 (nous soulignons). Il paraît prématuré d'entrer dans le détail de la signification de ces termes. Ne retenons ici que le geste – plus intrigant qu'il n'y paraît – consistant à « placer des idées dans le contexte de théories ».

³⁴⁷ Voir une « séquence épistémologico-métaphysique » de très long terme donnée en exemple par Collins à partir du cas de l'hindouisme : Collins 1998, 818-826.

de cette « tradition » qu'il appelle lui aussi pour sa part « néoconfucianisme » (Bol 2008, 79, 83-84, 86, 108, 110-111 ; 2004, 62). Il n'est pas jusqu'à Yu Yingshi – plus enclin à l'approche que nous appellerons externaliste – qui ne reconnaisse l'existence de « facteurs internes » [*neizai de yinsu* 內在的因素] dans les dynamiques macrohistoriques de la conflictualité intellectuelle. Dans la préface générale de l'ouvrage précédemment cité, il évoque la façon dont un lettré des Ming, Luo Qinshun 羅欽順 (1466-1547), confronté à l'opposition récurrente des deux thèses traditionnellement attachées à Zhu Xi et Lu Jiuyuan, « *xing ji li* 性即理 » et « 心即理 » (impossibles à traduire pour l'heure), finit par en appeler à un retour aux « Classiques et aux livres anciens pour y collecter des preuves » [*quzheng yu jingshu* 取證於經書]³⁴⁸. Selon Yu Yingshi, une telle proposition ne saurait s'expliquer « uniquement par des facteurs externes » : une chaîne de causalité endogène, intellectuelle, justifie que l'on traite à part du domaine concerné.

L'internalisme comme mode de lecture n'est pas qu'affaire de commentaires rétrospectifs. Pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan eux-mêmes, un grand nombre de ce qui se présente à eux comme des *problèmes* est généré par les contingences internes de la tradition scripturaire. Pour peu que l'on accepte de voir dans ces contingences des problèmes « intellectuels », l'approche internaliste desdits problèmes peut dès lors paraître justifiée. Pour prendre un exemple parmi d'autres, quand Zhu Xi fait valoir les difficultés que rencontrent les lettrés de son époque quant à l'établissement d'un texte comme l'*Ordonnancement des Poèmes* (*Shijing* 詩經), aucune contextualisation « sociohistorique » ne lui est nécessaire, exception faite de quelques repères dynastiques. Il n'est que de lire la « Postface aux Notes sur la lecture des Poèmes de l'école familiale du clan Lü », écrite après la mort de Lü Zuqian, pour voir comment est retracée la trajectoire textuelle et commentariale de ce Classique. Cette trajectoire commence avec l'unique rescapée des quatre versions antiques (la version de Mao Heng 毛亨 et Mao Chang 毛萇, le *Maoshi zhengyi* 毛氏正義, prolongée par les annotations de Zheng Xuan 鄭玄 [127-200]) ; elle continue avec les commentaires additionnels, puis la version orthodoxisée du Classique au début des Tang (due à Kong Yingda 孔穎達 [574-648] que Zhu Xi estime incapable de s'affranchir de la version antique) ; elle se poursuit jusqu'à la moisson de commentateurs des Song du Nord (960-1127) – notamment Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) et Su Che 蘇澈 (1039-1112) – dont les explications variées, quoique libérées des lectures traditionnelles, sont supposées avoir précipité un engorgement commentarial. De sorte que c'est

³⁴⁸ Yu Yingshi 1970, 30-31, repris dans 2004, 2. Dans son étude sur Luo Qinshun, représentant du courant « Cheng-Zhu » sous les Ming, Irene Bloom voit une impulsion décisive dans ce retour aux Classiques conçu comme un moyen de départager des antagonismes hérités de la tradition intellectuelle : ce retour marquerait le début des recherches proprement textuelles des lettrés de la fin de l'empire (voir Bloom 1987, 25-26).

bien un même fil – nullement rectiligne, mais continu – que Zhu Xi déroule à travers cette narration et qu’il prolonge à sa manière³⁴⁹.

Ainsi donc, si l’on pouvait être fondé à décrire des « idées » indépendamment de leur contexte non idéal, ce serait en vertu d’un certain *plan de discours*. Il suffirait dès lors d’analyser le fonctionnement de ce plan pour multiplier les éléments d’explication quant à ces échanges particuliers que sont les échanges « intellectuels ». De cette approche, Thomas Wilson donne une sorte de définition programmatique lorsqu’il affirme que « comprendre ce que les auteurs essaient de dire dans leurs livres est une part importante de l’interprétation, mais de telles lectures ne prennent pas en compte tout ce que les textes font » [*Understanding what authors are trying to say in their books is an important part of interpretation, but such readings do not take into account everything that texts do*] (Wilson 1995, 7)³⁵⁰. Cependant, eu égard au programme que nous nous sommes donné, on se heurterait rapidement aux limites d’une telle démarche. Comme l’a montré le prologue ci-dessus, nous ne visons pas seulement le fonctionnement d’une interaction mais la logique d’une relation, et de cette logique, la seule dimension linguistique ou même discursive ne saurait rendre compte totalement. En outre, nous ne cherchons pas tant à expliquer cette relation qu’à la *comprendre* : or la simple notion de « discours » (qui équivaut ici à celle de « langage ») nous situe dans un surplomb préjudiciable à la compréhension des propos et actions envisagés. En réalité, le problème des approches « discursives » ne tient pas tant à l’omission du contexte qu’aux présupposés analytiques que l’omission recèle. D’emblée, ces approches semblent présupposer que le sens et la valeur des énoncés n’ont pas d’importance, qu’ils ne sont que la manifestation individuelle ou collective de schèmes impersonnels. Or, s’il est une autonomie de l’échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, c’est en tant que *propos* qu’elle peut se justifier aux yeux de ses acteurs – c’est-à-dire en tant qu’énoncés intentionnels et personnellement assumés. La description qu’on en donne doit donc tenir compte de la façon dont les acteurs présentent cette autonomie, dont celle-ci fait sens *pour eux*. Mais alors, on voit difficilement comment cette valeur pour les acteurs de l’autonomie de leurs propos pourrait être envisagée indépendamment de ce qui se présenterait, par contraste, sous les espèces de

³⁴⁹ Cette postface est datée du 10 octobre 1182, soit un peu plus d’un an après la mort de Lü Zuqian. Voir « Lü shi jiashu duShiji houxi 呂詩家塾讀詩記後序 » (Postface aux Notes sur la lecture des Poèmes de l’école familiale du clan Lü), *Wenji* 76, 3654-3656, in *Zhuxi quanshu*, vol. 24. Sur la trajectoire textuelle et commentariale du *Shijing*, voir Loewe 1993, 414-421. Sur l’écrit de Lü Zuqian, commencé dès 1174, entre autres sur la base d’un premier commentaire de Zhu Xi de 1173, voir Shu Jingnan 2003, 371-372, 414-415 ; Marchal 2010, 55-56.

³⁵⁰ La démarche d’un Thomas Wilson, qui se donne pour objet un « discours généalogique » sous-jacent aux élaborations « confucéennes » des Song, nous paraît un bon exemple de cette approche discursive que nous récusons. Il y a là une analyse surplombante qui amène l’auteur à se prétendre plus clairvoyant que les acteurs eux-mêmes quant aux raisons de leurs propos : on lit par exemple sous sa plume que les lettrés étaient incapables de voir qu’« il ne s’agissait pas d’un lignage au sujet duquel il se mettait à leur tour à parler en termes généalogiques, mais plutôt d’un lignage parce qu’ils en parlaient généalogiquement » (Wilson 1995, 11). D’une manière générale, toutes les considérations explicatives des chercheurs sur la dimension non assumée des propos commentés (par exemple l’idée que les généalogies excluent des individualités autant qu’elles incluent des prédécesseurs putatifs : voir *ibid.*) relève de l’approche « discursive » que nous critiquons ici.

l'hétéronomie : comme on l'a vu, les valeurs, mêmes distinctives, ne sont jamais pensables sans un système de valeurs qu'elles présupposent³⁵¹. Dans ces conditions, une approche rigoureusement internaliste paraît difficilement tenable.

D'une manière générale, l'autonomie des échanges intellectuels est en effet toute relative. Dans l'analyse qu'en propose Randall Collins lui-même, elle appelle le complément d'une vision élargie : la « vie intellectuelle s'appuie sur les supports matériels et sociaux du monde environnant » (Collins 1998, 164-165). Mais comment décrire cet « appui » ? Quel type d'articulation implique-t-il ? Le débat sinologique qui a opposé au milieu des années 1980 la perspective anthropologique d'une Patricia Ebrey à l'approche plus philosophique d'un Thomas Metzger illustre la difficulté de ces questions. Dans ce débat, qui porte essentiellement sur le « néoconfucianisme » des Song et des Ming, l'anthropologue affirme :

La connexion entre ce que la classe supérieure considérait comme convenable et raisonnable et la philosophie de leurs éducateurs n'était ni simple ni directe. Tout cela se situait dans un contexte comprenant l'ordre matériel, l'ordre sociopolitique, la culture de la classe supérieure, l'enseignement des lettrés classicistes, et les textes classiques eux-mêmes [*The connection between what most upper class men considered decent and reasonable and the philosophy of their teachers was neither simple nor direct. It occurred within a context involving the material order, the socio-political order, the culture of the upper class, the teachings of the classical scholars, and the classical texts themselves*]³⁵².

Par ces considérations, Ebrey relativise les élaborations des « philosophes » et des « classicistes » par rapport à la « culture dans laquelle ils grandissaient » [*the culture they grew up in*], dont elle pense qu'elle informait « leur idée de ce que cette culture devait être » [*what they sought this culture should be*] (Ebrey 1984a, 165). Mais son contradicteur historien conçoit les choses autrement. Tout en reconnaissant qu'il existe des « clichés » communs aux philosophes et aux lettrés plus ordinaires, il réaffirme l'autonomie de ce qu'il appelle la « pensée transformative » [*transformative thought*], laquelle ne s'appuie pas seulement sur un corps de savoirs constitués (tels les Classiques), mais aussi sur des sources de savoir alternatives, semble-t-il assimilées à un domaine purement idéal (Metzger 1986, 11, 16). Pour nous, l'intérêt de ce débat tient moins aux arguments échangés qu'à ce que suggère sa dynamique, à savoir le caractère dépassable de l'opposition entre internalisme et externalisme. Il indique également à quel niveau non seulement de généralité, mais aussi de sensibilité descriptive

³⁵¹ Pour Dumont, cela vaut en particulier pour les « idées » telles qu'elles se présentent dans les sociétés traditionnelles : le fait qu'elles expriment le système qui leur donne sens justifie selon l'anthropologue que l'on parle à leur sujet d'« idées-valeurs » (Dumont [1983] 1991, 303). Mais au-delà de l'inspiration dumontienne, on pourrait renvoyer ici à Max Weber qui, en matière d'imputation causale quant à la place des « idées » dans le développement des formations historiques, ne se montre jamais trop prudent : s'il affirme que les idées « ne s'épanouissent pas comme des fleurs » (Weber 2002, 95), c'est d'abord pour affirmer que leur infrastructure matérielle ne suffit jamais à rendre compte seule de leur émergence ; mais c'est aussi pour marquer leur congruence avec une « manière de voir portée par des groupes » (*ibid.*, 94) – en termes dumontiens, pour souligner le fait qu'elles présupposent un système de valeurs.

³⁵² Ebrey 1984a, 164. À travers cette charge contre l'histoire intellectuelle, Ebrey insiste sur la responsabilité qui incombe selon elle à l'historien-anthropologue de ne pas reconduire le « mépris de classe » des « philosophes » à l'égard des lettrés plus ordinaires, à l'image de celui qu'elle étudie dans son ouvrage sur Yuan Cai. Cela l'amène à des affirmations de ce type : « même quand Yuan Cai et Zhu Xi usaient des mêmes mots, ils pouvaient signifier des choses différentes à travers eux » (*ibid.*, 166).

devrait pouvoir se situer une conciliation de ces deux approches. Au plan disciplinaire enfin, il semble appeler à la convergence de l'histoire intellectuelle et d'une certaine conception de la démarche anthropologique³⁵³.

Pour autant, ce débat essentiel n'est en général pas abordé de front. Parfois, les tentatives d'articulation entre idées et contexte ne vont en effet pas au-delà de la simple juxtaposition. Ainsi, on trouve une version minimale de la mise en regard des idées et du contexte chez l'un des plus grands spécialistes de la « philosophie chinoise ». Angus Graham déclare ainsi à propos des frères Cheng – ces lettrés « néoconfucéens » du XI^e siècle dont on a rapidement évoqué ci-dessus le lien à Zhu Xi et Lu Jiuyuan : « Puisque nous nous préoccupons uniquement des idées des frères Cheng, il n'est pas nécessaire de donner davantage qu'un bref aperçu de leur vie » [*Since we are concerned only with the ideas of the Cheng brothers, it is not necessary to give more than a brief outline of their lives*] (Graham 1992, xvii). Si quelques paragraphes biographiques s'ensuivent, la contextualisation est ici purement adventice : elle pourrait ne pas être que l'analyse des idées n'en serait pas moins supposée pertinente. Notons qu'il est parfaitement possible de retourner la perspective. Ainsi il arrive qu'une pratique quelconque soit abordée à partir de son arrière-fond intellectuel : par exemple, dans le fait de situer des « théories musicales dans le contexte de l'histoire intellectuelle » [*musical theories in the context of intellectual history*] (Kojima 2006, 208) ; ou dans tel panorama des « pratiques sportives » à l'époque des Song s'ouvrant sur un rapide état des lieux des différents courants intellectuels contemporains³⁵⁴. Mais en termes d'« articulation », c'est alors la normativité des énoncés émanant de cet arrière-fond qui mériterait d'être questionnée.

Il existe des manières beaucoup plus fines de rapprocher idées et contexte sans pour autant les articuler ; mais ce peut être alors pour insister sur le caractère circonscrit des idées, en assimilant leur échange à une forme de jeu intellectuel sans conséquences. Ainsi, lorsque Ge Zhaoguang aborde dans son *Histoire de la pensée chinoise* – le substantif « pensée » indiquant ici, comme dans le travail d'Anne Cheng, un clair refus de la perspective philosophante sur les productions lettrées – la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il en minimise considérablement l'influence contemporaine. Pour cet historien chinois, la rencontre du Lac des Oies précédemment évoquée n'a « retenu l'attention que d'un petit groupe » d'individus qui ne sont guère plus à l'époque que

³⁵³ De cette conception élargie de l'anthropologie, Louis Dumont est assurément l'un des praticiens et théoriciens les plus clairvoyants. S'il délaisse à partir d'*Homo aequalis* et des *Essais sur l'individualisme* l'observation ethnographique des sociétés traditionnelles (dans son cas l'Inde) pour l'analyse des auteurs caractéristiques de l'« idéologie moderne », c'est pour retrouver de part et d'autre un principe méthodologique unique – la « conjonction de l'attention portée aux ensembles et [le] souci méticuleux du détail » –, ce même principe qui fait selon lui la force des études monographiques, qu'elles soient d'anthropologues ou d'historiens des idées (Dumont [1983] 1991, 26 ; voir également Dumont [1977] 2008, 11).

³⁵⁴ Voir par exemple la présentation succincte de « l'essor du néoconfucianisme » dans la section « Song » d'un livre dont la valeur et l'intérêt résident bien entendu ailleurs : Lin Boyuan 1990, 273-275. En l'espèce, les considérations sur l'influence positive ou négative de ces « courants intellectuels » sur le développement de telles pratiques paraissent trop succinctes pour n'être pas que de pure forme.

d'« obscurs penseurs » [*zhi shi shaoshu shensui de sixiangjia cai zhenyi dao de shiqing* 只是少數深邃的思想家才注意到的事情] (Ge Zhaoguang 2001, 219). Situé à mi-chemin entre l'invasion jürchen de 1125-1127 et la promotion du « néoconfucianisme » comme orthodoxie d'État, cet épisode peut apparaître comme fondamentalement étranger à ces événements massifs : pour le pouvoir lui-même, tout occupé qu'il est à rétablir son autorité après la perte des territoires du nord, le « moralisme altier » de ces penseurs n'a aucune espèce d'incidence³⁵⁵. Autre exemple de cette démarche : le jugement de James Liu sur le poids respectif des idées et du contexte – en l'occurrence militaire – dans l'établissement de la dynastie des Song : « l'avènement des Song [...] a eu beaucoup à voir avec les conquêtes militaires et la consolidation politique, et bien peu avec les théories [néo]confucéennes » (Liu 1973b, 46). Chez Liu comme chez Ge, on se situe clairement dans l'approche externaliste, mais avec une idée particulière du lien entre monde idéal et contexte. Paradoxalement, la ténuité de ce lien n'aboutit pas ici à une minoration de la valeur des élaborations intellectuelles. Ainsi pour Ge Zhaoguang, la rencontre d'Ehu a beau être sans incidence contemporaine particulière, elle n'en correspond pas moins au moment où le « néoconfucianisme » a été à son « plus haut niveau de vitalité » [*zui you shengmingli de shibou* 最有生命力的時候] (Ge Zhaoguang 2001, 219). En outre, l'écart qui semble ici béant entre le petit monde des idées et le vaste monde des réalités événementielles se trouve comblé avec une rapidité que cette dissociation apparente ne laisse pas prévoir : à travers leur postérité discipulaire ou familiale, ce sont en effet l'ensemble des principaux participants de la rencontre de 1175 qui se trouveront, quelque vingt années plus tard, en butte aux proscriptions de l'ère Qingyuan 慶元 (1195-1200). Sous le terme accusatoire de « Doctrine spéceuse » (*weixue* 偽學), ces mêmes « obscurs penseurs » qui devisaient à Ehu se trouveront alors réunis, à travers leurs héritiers, parmi quelques dizaines d'autres lettrés sur la liste noire du Grand Conseiller Han Tuozhou 韓侂胄 (1152-1207) – que sa carrière atypique a pu, précisément, inciter à qualifier d'« anti-intellectuel »³⁵⁶. Mais il semble alors qu'il nous manque

³⁵⁵ Ge Zhaoguang 2001, 219-220 (vol. 2). Cette insistance sur une vitalité interne en décalage avec un « contexte » accaparé par d'autres urgences contraste avec ce jugement de Robert Foster, qui ne s'embarrasse pas d'une telle relativisation de la pensée : « les Song du Sud peuvent à bon droit se prétendre une période de ferveur intellectuelle dans l'histoire chinoise » (Foster 1997, 31 ; voir aussi Schirokauer 1962, 163) ; il en va de même de Julia Ching, qui se refuse à voir dans la rencontre du Lac des Oies une « affaire de pinaillage » (Ching 1975, 161).

³⁵⁶ Sur la proscription de l'ère Qingyuan 慶元 (1195-1200), qui intervient précisément en décembre 1197, voir Schirokauer 1975, 178 ; Tillman 1992a, 141-142 ; Levine 2008, 167-168. Sur la carrière de Han Tuozhou 韓侂胄 (1152-1207 ; *zi* Jiefu 節夫), descendant du ministre Han Qi 韓琦 (1008-1075) et parent de l'impératrice – et qui présente cette particularité parmi les Grands Conseillers des Song de n'être pas passé par les examens civils –, de même que sur son action à l'encontre des « néoconfucéens », voir Schirokauer 1975, 177-179 ; Tillman 1992a, 140-141 ; Shu Jingnan 2003, 975-976 ; Davis 2009, 762-764, 772-778 ; Smith 2009, 31-32. Sur son « anti-intellectualisme », voir Davis 2009, 788-789. Parmi les quatre participants principaux à la rencontre d'Ehu, seul Zhu Xi est encore vivant au moment des proscriptions de l'ère Qingyuan 慶元 (1195-1200). Mais se trouvent alors à ses côtés Lü Zujian, frère cadet de Lü Zuqian, ainsi que le disciple principal de Lu Jiuyuan, Yang Jian 楊簡 (1140-1226 ; *zi* Jinzhong 敬仲, *hao* Cihu 慈湖), alors Instructeur au Directeurat de l'éducation (*Guoziyan* 國子監). Pour un récit des événements depuis le point de vue de Huang Gan, disciple et gendre de Zhu Xi, voir [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (558-559), in *Zhuqi quanshu*, vol. 27.

un maillon de l'articulation : cette péripétie lointaine, et à bien des égards dramatique, relève-t-elle du même plan discursif et pratique que celui où semble se situer la rencontre du Lac des Oies, ou bien se situe-t-elle ailleurs ?

Dans ce débat sur l'articulation du monde des idées et du contexte qu'on lui dessine, certains chercheurs proposent des narrations qui constituent de véritables imputations causales. La façon la plus commune de procéder consiste sans doute à montrer comment un faisceau de conditions démographiques, politiques, militaires et économiques débouchent, dans le cas des Song, sur une « vie intellectuelle » caractérisée par une « nouvelle énergie »³⁵⁷. Ici, l'imputation place le monde des idées en aval du mouvement de l'histoire. Un exemple contraire de ce type d'imputation nous est donné par un spécialiste de la philosophie chinoise au sujet des débuts de ce que l'on a appelé le « confucianisme ». Cette vision procède du postulat d'une différence *a priori* entre théorie et pratique, à travers l'antériorité des « expériences » et des « convictions » philosophiques sur les institutions et les pratiques sociales. Dans cette perspective, l'orthodoxisation du « confucianisme » sous les Han 漢 (206-220), conçu ici comme un ensemble de doctrines cohérent, est vue comme le « tournant dans l'histoire chinoise à partir duquel l'élaboration des vues confucéennes de la conscience, de l'esprit et de l'individu furent incorporées dans les formes les plus élevées de la conscience sociale », autrement dit dans les « institutions politiques » (Cheng 1982, 36). Pour problématique qu'elle puisse paraître dans une perspective de sciences sociales, cette vision d'un devenir-institutionnel de la philosophie repose néanmoins sur une intuition juste, récemment développée par Yuri Pines dans son ouvrage *Envisioning Eternal Empire* – à savoir la prévalence d'un idéal impérial *antérieur* à la fondation même de l'Empire, et par conséquent susceptible de perdurer par-delà les contingences de sa mise en œuvre historique³⁵⁸. Dans une approche macrohistorique de ce rapport des idées aux dynamiques institutionnelles de grande échelle, certains chercheurs de Chine continentale se sont employés à montrer comment l'histoire de l'empire avait vu se succéder une phase d'« institutionnalisation du confucianisme » [*rujia de zhiduhua* 儒家的制度化] puis une phase de « confucianisation des institutions » [*zhidu de rujiahua* 制度的儒家化]³⁵⁹. Il y a là une vision du rapport des idées au contexte politique qui a au

³⁵⁷ Voir le panorama sur lequel s'ouvre un livre collectif par ailleurs fondamental pour l'histoire du « néoconfucianisme » des Song : Schirokauer & Hymes 1993, 1.

³⁵⁸ Voir Pines 2009. Christian Lamouroux évoque pour sa part un « triple objectif défini dès avant la fondation de l'empire », qu'il décline de la sorte : « rassembler les informations sur les ressources, administrer celles-ci de façon à garantir l'ordre social et la domination politique, contrôler les administrateurs » (Lamouroux 2003a, 14).

³⁵⁹ Gan Chunsong 2003, 2-26. Selon cet auteur, l'« institutionnalisation du confucianisme » se caractérise par les différentes étapes de la sanctification de la figure de Maître Kong, par l'étude systématique des « Classiques confucéens » et par le système des examens, tandis que la « confucianisation des institutions » (au sujet de laquelle l'auteur renvoie à Ge Zhaoguang 2001) à la pénétration d'idées « confucéennes » dans divers aspects de la société. En écho à cette approche, Ge Zhaoguang promeut une étude des phénomènes « intellectuels » des Song qui passe par l'analyse de leurs prolongements ultérieurs dans des processus d'« institutionnalisation », de « popularisation » et de « conventionalisation » ; dans son cas, la dialectisation de l'orthodoxie se traduit par un positionnement spécifique sur

moins le mérite de dialectiser la question de l'*orthodoxie*, que l'on aborde parfois de manière caricaturale comme l'imposition unilatérale d'une idéologie coercitive. Car au fond, l'« institutionnalisation » est-elle pensable sans les valeurs qu'elle se donne pour justification ou pour horizon ? Et réciproquement, un « courant d'idées » comme le confucianisme, pour caractériser ici très sommairement ce mot-énigme, est-il concevable sans les ressorts institutionnels qui le justifient et le pérennisent ? Or, c'est cette dimension dialectique du facteur idéal que récuse drastiquement l'autre version de l'imputation causale, à savoir l'approche d'inspiration marxiste qui a longtemps prévalu parmi les historiens continentaux (de RPC) de la philosophie chinoise³⁶⁰. Selon Thomas Wilson, le réductionnisme d'une telle approche ne tient pas seulement au fait de rabattre les productions textuelles sur les rapports de production qui les sous-tendent, mais aussi au fait que toute dispute entre groupes, par exemple « entre des sectes confucéennes en lutte », n'aurait de dimension substantielle que pour autant qu'il est « possible de montrer [à travers cette dispute] un combat plus fondamental sur les modes de production entre classes antagonistes » [*unless it could be shown to reflect another more fundamental struggle over the modes of production between antagonistic classes*] (Wilson 1995, 13-14). Si cette conception (ici seulement survolée) est sans doute peu fidèle aux subtilités de la théorie marxienne des rapports entre infrastructure et superstructure³⁶¹, toujours est-il qu'ainsi formulée, elle porte à son comble l'approche externaliste : car si les idées échangées ne sont que le reflet d'antagonismes sous-jacents, de quelles idées sera-t-on fondé à se prévaloir pour critiquer une telle dépendance ? En contradiction avec le geste même qu'il opère, ce type de raisonnement semble s'interdire de penser tout mouvement de recul par rapport à l'état des choses.

b. les impasses du « grand récit »

D'un comble à l'autre, tout un gradient de positions se déploie donc, dont le critère se situe dans le degré d'autonomie supposé des ensembles que l'on se donne pour objets. Reconnaître une autonomie forte à un objet défini comme « idées » n'exclut pas que ces idées aient un contexte, mais simplement que les logiques des ensembles ainsi définis soient hétérogènes. À l'inverse, postuler un rapport de dépendance entre ces deux ensembles ne peut se réduire à l'application d'un schéma de conditionnement unilatéral – ne serait-ce que parce qu'il est toujours possible d'inclure des objets tiers dans la réflexion, en interrogeant par exemple le rapport de ces deniers à chacun

les questions de périodisation (que nous abordons ci-dessous) : voir son article programmatique sur les mérites respectifs des paradigmes « Tang-Song » et « Song-Ming » (2006).

³⁶⁰ Nous renonçons à donner ne serait-ce qu'un aperçu des auteurs qui pourraient être cités en illustration de cette tendance encore vivace aujourd'hui en Chine continentale.

³⁶¹ Voir l'exégèse de Maurice Godelier au sujet de la traduction française de ces notions. Selon l'anthropologue, ces termes « traduisent mal les termes *Grundlage* et *Überbau* employés par Marx. L'*Überbau* est la construction, l'édifice qui s'élève sur des fondations, ses fondations. Or c'est dans la maison que l'on vit et non dans ses fondations. Aussi, loin de réduire les superstructures à une réalité appauvrie, une autre traduction de Marx aurait-elle pu mettre l'accent sur leur importance... » (Godelier [1984] 2010, 16).

des ensembles corrélés, voire au fait même de leur corrélation. Où l'on voit que la question du contexte est tout sauf illustrative : fondamentalement, elle implique de se prononcer sur la prégnance de différents contextes dans la constitution d'un objet donné, mais aussi sur la capacité dudit objet à valoir comme contexte d'un objet autre (selon une prégnance également à établir). Dans cette perspective, distinguer une approche internaliste d'une approche externaliste peut être analytiquement utile. Mais on voit qu'une contextualisation conséquente passe nécessairement par la combinaison des deux approches. Pas plus l'« interne » que l'« externe » n'équivalent à des ensembles donnés d'avance. Aussi l'enjeu n'est-il pas d'opter pour l'un à l'exclusion de l'autre, mais de *hiérarchiser les cadres* en fonction de leur plus ou moins grande incidence sur un phénomène provisoirement placé au premier plan. C'est pourquoi les tentatives de contextualisation les plus intéressantes nous paraissent se situer dans l'entre-deux des approches internalistes et externalistes.

C'est apparemment dans cet entre-deux que se situent les *Recherches sur la philosophie de Zhu Xi* de Chen Lai³⁶². Dans la préface de cet ouvrage, on trouve des éléments qui vont dans le sens d'une conception affinée de l'internalisme. Sacrifiant d'abord à l'impératif marxiste de raccorder l'exercice de la pensée à ses « conditions matérielles », l'auteur commence par en énumérer les différents aspects contextuels sous les Song : outre les « relations de classes » sont mentionnées la centralisation absolutiste du pouvoir, la systématisation de la bureaucratie, les mutations de la propriété terrienne, etc. Mais dans le même temps, le savant chinois invoque Engels pour étayer l'idée d'un « développement relativement autonome » de la « vie de l'esprit » [*jingshen shenghuo* 精神生活 [...] *xiangdui duli de fazhan daolu* 相對獨立的發展道路], et justifier ainsi son projet de traiter séparément des seules « conditions intellectuelles » [*sixiang tiaojian* 思想條件] (Chen Lai 2000, 3). Sur cette lancée, le livre s'emploie à décrire le développement des idées en termes de problèmes intellectuels impliquant des interlocuteurs et ressources non désignées d'avance. Autrement dit, si l'ouvrage semble tenir pour acquise l'existence d'un plan internaliste d'échange intellectuel, il envisage ce plan dynamiquement, dans le mouvement qui lui fait internaliser ce qui lui était au départ extérieur. Ce faisant, Chen Lai reprend et déplace une idée souvent évoquée dans les « études néoconfucéennes » : celle du *défi intellectuel* posé au confucianisme par le bouddhisme³⁶³. Selon ses termes, la « tâche principale du néoconfucianisme des Song et Ming au moment de sa fondation » a consisté à « critiquer la philosophie du néant du bouddhisme et du taoïsme » [*Song Ming lixue dianji shi de jiben renwu shi pipan folao de xumu zhexue* 宋明理學奠基時的基本任務是批判佛老的虛無哲學] (*ibid.*, 4). Dans cette perspective, le contexte se dessine désormais sous les espèces d'une

³⁶² Voir en particulier Chen Lai 2000, 3-5.

³⁶³ Pour un exemple parmi d'autres, voir Gardner 1986, 14.

systématique allogène, face à laquelle les indigènes se trouvent acculés à la construction intellectuelle, et ce malgré la rareté des ressources scripturaires prédisposées à cet usage. De critère définitoire d'un ensemble idéal admis *a priori*, le « système » devient ici le résultat d'une construction : il apparaît d'abord au contact d'une extériorité, puis comme une obligation que l'on s'impose à soi-même. D'où l'historicité du phénomène envisagé, et les étapes successives que retrace Chen Lai dans la réaction confucéenne à ce défi bouddhique. Dans un premier temps, sous les Song du Nord, la génération des Zhou Dunyi et des Zhang Zai commence à bâtir une « cosmologie » [*yuzehou lun* 宇宙論] pour faire face au problème posé par la philosophie bouddhique et taoïque, en allant puiser dans les Classiques les quelques rares sentences pouvant se prêter à semblable élaboration. Puis les écrits qui en résultent – notamment les *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* de Zhou Dunyi, dont la signification est au cœur de la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – diffusent dans certains cercles une poignée de formules des *Sentences attachées* (*Xici* 繫辭), écrit associé à l'*Ordonnement du Changement* et encore assez généralement attribué à Maître Kong à l'époque des Song³⁶⁴ : ces formules sont dès lors converties en points d'appui pour une réplique intellectuelle (*ibid.*, 4-5). Mais à ce stade, la cosmologie des Song demeure encore incomplète : entravée par ce que l'auteur appelle le « monisme » [*yi yuan lun* 一元論] d'un Zhang Zai, elle n'atteint pas encore au niveau d'une véritable « ontologie » [*ben ti lun* 本體論] (*ibid.*, 5). Selon Chen Lai, c'est aux philosophes des Song du Sud (1127-1279) – au premier rang desquels le « grand synthétiseur » Zhu Xi – que revient la « tâche » de parachever la réponse confucéenne au bouddhisme³⁶⁵.

Chen Lai suggère donc une voie de conciliation entre internalisme et externalisme. Mais il le fait essentiellement en dialectisant le rapport des deux perspectives, non en interrogeant la racine de leur écart. Or, c'est à cette interrogation que doit répondre la contextualisation compréhensive d'une relation : du moment que cette dernière est abordée sous l'angle non plus des plans d'efficience discursive et pratique qu'on y projette, mais des échelles d'appartenance et d'exclusion qu'elle présuppose, la question de la délimitation des groupes en vient à primer sur le découpage de la pratique en sphères d'action séparées. En envisageant ici la productivité intellectuelle des Song comme un processus d'internalisation d'une interpellation à l'origine extérieure, Chen Lai contribue certes à dynamiser la frontière entre l'interne et l'externe ; mais l'idée même de frontière demeure non questionnée. Pire, une autre frontière se profile dans cette analyse : la clôture autrement plus grave sur une téléologie de la philosophie chinoise.

³⁶⁴ Pour quelques détails, voir le chapitre suivant (*cf.* IIA2d).

³⁶⁵ Au sujet de l'expression « *jidacheng* », voir les premières pages de l'introduction. Notons que même l'historien « externaliste » Yu Yingshi semble parfois reprendre à son compte cette expression (Yu Yingshi 2004, 7-8).

D'évidence en effet, l'analyse de Chen Lai exemplifie une forme de *grand récit*, où se trahit la transmission de certains schèmes traditionnels aux études contemporaines sur la « philosophie chinoise ». Il y a là une forme d'atavisme que certains sinologues occidentaux ne manquent pas de pointer du doigt, et ce pas seulement, notons-le, à propos des tenants de l'approche internaliste. Ainsi voit-on Peter Bol reprocher à Yu Yingshi (plus proche comme on l'a vu de l'approche externaliste) de sacrifier à une vision téléologique du « néoconfucianisme », identifié ici sous le terme de « *Dao xue* 道學 » (Savoir de la Voie). L'auteur du *Monde historique de Zhu Xi* ne fait-il pas de ce courant le point d'orgue d'une évolution intellectuelle commencée avec la promotion du « *gu wen* 古文 » (raffinement à l'antique) autour de lettrés comme Ouyang Xiu, et poursuivie avec le « *xin xue* 新學 » (nouveau savoir) de Wang Anshi ? Selon ce schéma, le « *Dao xue* » atteindrait l'équilibre entre les deux tendances – « *neisheng* 內聖 » (sainteté intérieure) et « *waiwang* 外王 » (royauté extérieure) – qui travailleraient sourdement en amont de ces mouvements antérieurs (Bol 2004b, 62-63). Or, Bol relève à juste titre que l'articulation de ces notions (*neisheng* et *waiwang*) présuppose une définition statique de la notion de « *ru* » (classiciste) censée les réunir. Par ailleurs, il note que l'un et l'autre termes sont pour l'essentiel étrangers au discours des acteurs : de fait, il n'en trouve aucune trace dans les *Propos classés de Maître Zhu*, et nous faisons le même constat pour ce qui concerne les écrits attachés au nom de Lu Jiuyuan³⁶⁶.

À clarifier un point, on s'expose souvent à en obscurcir un autre. En l'occurrence, l'enrichissement de l'approche internaliste qu'effectue Chen Lai la fragilise sur un autre plan, celui de la mise en récit des données. Mais on peut également pointer chez lui une autre faiblesse. Dans la préface citée plus haut, la formulation du double postulat liminaire (insertion contextuelle et autonomie de la pensée) amène l'auteur à réintroduire subrepticement la dimension « sociale » comme facteur causal, là où les explications « intellectuelles » ne paraissent plus pertinentes. C'est le cas d'une remarque incidente, de tonalité fonctionnaliste, sur le caractère « adapté » [*shiying* 適應] du courant de pensée initié par Zhu Xi aux besoins de la société du temps ; mais aussi de l'affirmation, formulée comme en passant, selon laquelle la différence entre le néoconfucianisme des Song et la « philosophie » sous la période dite des Six dynasties (le « Savoir du mystère », « *xuanxue* 玄學 ») s'expliquerait par les différences qu'on peut observer entre les « classes d'intellectuels » et les « bases sociales » des deux époques (*ibid.*, 3, 5). À ces remarques, on voit que même en envisageant le monde intellectuel des Song de manière dynamique (dans le mouvement

³⁶⁶ Voir Bol 2004b, 62 (Peter Bol n'est pas le seul à critiquer cet aspect de l'approche de Yu Yingshi : voir Skonicki 2011, 6, n. 10 ; quant à Charles Hartman, il n'est pas en reste pour pointer les anachronismes qui grèvent quelque peu l'ouvrage par ailleurs tout à fait fascinant du professeur de Princeton [voir Hartman 2006]).

de l'interpellation bouddhique et de sa réplique confucéenne), la « société » reste un tiers exclu, et la question de ses rapports avec la pensée demeure entière.

2. Un « territoire immense et indécis » : l'unité du sens

Reformulons le paradoxe : dès lors que, comme chez Chen Lai, l'approche internaliste maintient le projet d'une contextualisation effective des idées, elle ne peut que relativiser l'isolement du plan de pertinence qu'elle se donne pour objet ; mais réciproquement, quand les représentants de l'approche externaliste ne se satisfont pas d'un pur réductionnisme, ils sont bien obligés de faire place à une forme d'autonomie des idées. Méthodologiquement, l'inaboutissement des deux approches semble donc manifeste : aucune ne paraît en mesure de distinguer sans *a priori* des idées de leur contexte, ni d'élaborer une articulation convaincante à partir des deux ensembles ainsi définis. S'il est un enseignement à tirer de cet inaboutissement en miroir, il est dans l'échec du *paradigme contextualiste*, lequel se manifeste de part et d'autre dans le besoin de délimiter *a priori* un objet sur une toile de fond.

Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne sont pas deux monades échappant à tout contexte, mais ils ne sont pas non plus deux automates qui prolongeraient des mécanismes enfouis dans un « monde » qui en expliquerait en dernière instance les mouvements. Comme nous l'avons vu dans le prologue à partir du cas des eulogies, il convient de les envisager comme deux acteurs dont l'intentionnalité s'exprime au sein d'une relation, laquelle oriente leurs rapports mais dont ils peuvent également expliciter les règles. Si l'on pose les choses ainsi, séparer *a priori* un domaine idéal d'un domaine non idéal ne peut conduire qu'à des apories. En effet c'est l'interaction elle-même qui, en vertu des relations qu'elle présuppose et des intentions qui la motivent, se donne les « contextes » correspondant à ses sens successifs. Dès lors que le monde historique que nous voulons décrire n'est pas seulement « le monde historique de Zhu Xi » (le monde d'une individualité sur fond d'un contexte) mais bien celui de deux individualités en interaction (se trouvant en quelque sorte sur le fond l'une de l'autre), le statut du troisième terme, le « contexte » ou la « société », ne peut plus être celui d'un décor contingent, ou à l'inverse d'un déterminant plus ou moins direct de l'interaction décrite. Par conséquent, ce n'est qu'en sortant du paradigme contextualiste – sans doute utile au demeurant à propos d'autres objets – que l'on pourra envisager la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans cette dimension à la fois mouvante et unitive.

Le paradigme alternatif, c'est sous sa forme la plus systématique chez Vincent Descombes que nous le trouvons, dans une conception qui, au regard des deux approches présentées ci-dessus, se présente comme une forme de dépassement : la *conception externaliste de l'esprit*. Grossièrement résumée, cette thèse d'ascendance pragmatiste postule que le lieu de l'esprit n'est pas dans le

cerveau, mais par exemple sur le papier qui permet d'écrire, dans le fait de viser une cible à l'aide d'un arc, ou dans les bibliothèques qui conservent le savoir. Pour Descombes, il y a là autant d'actions et d'institutions qui sont justiciables d'une description en termes d'« intention » – c'est-à-dire en tant qu'elles sont capables de « produire quelque part un *ordre du sens* »³⁶⁷. Dans la mesure où cette conception dessine une issue aux impasses des approches internalistes et externalistes, il semble que nous puissions également la qualifier de *compréhensive*. En effet, dans les deux versions du paradigme contextualiste, le « phénomène mental » se voyait à chaque fois tronqué d'un aspect essentiel : soit on perdait l'esprit (approche externaliste), soit on perdait les institutions et le sens qu'elles expriment (approche internaliste). Ce sont ces deux écueils que le paradigme compréhensif peut permettre d'éviter. Il faudra s'en souvenir dans la partie suivante, lorsque nous aborderons la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans sa matérialité : le geste de l'écriture épistolaire, notamment, ne pourra être envisagé comme un simple fonctionnement communicationnel, mais devra être compris dans ce qu'il exprime d'institutions du sens.

Naturellement, la démarche inverse est possible, mais elle paraît difficilement tenable sur le plan logique. Sa thèse serait celle de l'atomisme, telle qu'elle a été formulée en réponse au holisme dans les « disputes de l'esprit » dont Vincent Descombes retrace les principaux points d'achoppement au cours du XX^e siècle³⁶⁸. Dans le cas présent, une approche atomiste de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan se proposerait de partir de l'un pour arriver à l'autre, et *vice versa*. Ce faisant elle se fonderait sur leurs *idées* respectives – sur ce qu'Ebrey appelle leur « propre monde mental »³⁶⁹ – conçues comme des entités discrètes que l'on pourrait reconnaître dans chacune de leurs deux pensées³⁷⁰. Mais ce prélèvement d'idées pertinentes se ferait indépendamment du système de valeurs qui leur donnerait un sens – à commencer, comme nous l'avons montré dans cette section, par le sens que peut comporter le fait d'avoir des idées. Sur cette base, elle procéderait par va-et-vient et induction pour déterminer, dans les deux pensées, ce qui relève du même et ce qui relève de l'autre³⁷¹. On peut dire de l'approche conceptuelle de la « pensée chinoise » qui se trouve développée dans maints travaux qu'elle constitue, au moins en partie, une illustration de cette conception atomiste de l'esprit³⁷². Quels que soient les mérites de ces démarches, on y fait semble-

³⁶⁷ Dans *La denrée mentale*, Descombes expose par le menu sa conception externaliste de l'esprit : voir notamment Descombes 1995, 7-19, 39-47 (ici 43) et en écho à ce point théorique, Lemieux 2009, 97-98, 101, 169. Pour une étude sur l'inspiration pragmatiste et wittgensteinienne de Descombes, Chauviré 2010a, 23-31.

³⁶⁸ Voir Descombes 1995, et pour un résumé de cet historique, 1996b, 77, 81.

³⁶⁹ Expression désignant l'objectif que se donne Ebrey à propos de Yuan Cai (Ebrey 1984a, 28).

³⁷⁰ Descombes remarque qu'en poussant cette démarche atomiste à son comble, on peut très bien en venir à l'hypothèse de l'existence qu'une pensée unique dans un esprit donné (Descombes 1996b, 74-75). En réalité, les études monographiques d'histoire intellectuelle centrées sur la conception de telle ou telle notion par tel ou tel individu historique participent d'une logique similaire.

³⁷¹ Voir, sur le cas de Yuan Cai et de sa « représentativité », Ebrey 1984a, 28-29.

³⁷² Tel le mode d'exposition retenu par Hoyt Tillman dans son *Chu Hsi and His Ascendancy* (Tillman 1992) : un auteur, puis son dialogue avec un autre, en l'occurrence Zhu Xi. Cette remarque n'enlève rien à l'érudition subtile et à l'admirable clarté de présentation de cet ouvrage fondateur. D'une manière générale, il ne s'agit nullement pour nous

t-il fausse route tant au regard des idées que du contexte. Comme le dit Louis Dumont, c'est là « ne [vouloir] connaître que Jean, Pierre et Paul », alors que « Jean, Pierre et Paul ne sont des hommes que du fait des relations qu'il y a entre eux. [... Les configurations d'idées que l'on trouve chez tel ou tel auteur] varient d'un texte, d'un auteur, d'un milieu à un autre, mais elles *ne varient pas du tout au tout*, et on peut s'efforcer de voir ce qu'elles ont en commun à chaque niveau de généralisation »³⁷³. Les aspects stables qu'il s'agit de dégager ne sont donc pas figés : une description compréhensive ne les dissociera pas des différents niveaux de généralisation qu'implique leur conception par les acteurs du temps.

Au fond, il s'agit de prendre au sérieux le fait largement connu, mais peu exploité dans ses conséquences méthodologiques, qu'il ne saurait exister de *contexte nu*. Telle est bien l'exigence de la démarche dumontienne, qui prolonge les intuitions de Mauss et dont s'inspire également Descombes dans sa systématisation philosophique. Dumont construit sa description de l'Inde traditionnelle sur un refus : celui d'identifier une totalité signifiante en partant du simple appariement d'unités élémentaires. Comprendre l'Inde, ce n'est pas en décrire le contexte domaine par domaine ; c'est se familiariser pas à pas avec ce que l'anthropologue appelle une « constellation globale d'idées et de valeurs ». Par cette démarche, Dumont ne retombe aucunement dans l'approche internaliste au sens que nous avons donné à ce terme. En revanche, il affirme que décrire les castes indiennes suppose de suspendre la question de leur nombre, de leur mode d'implantation géographique, de leur rapport au pouvoir, etc. – simples « concomittances » ou « implications » privilégiées spontanément, mais à tort, par le modernisme de notre perspective –, pour envisager de front l'« *état d'esprit* » qui rend possible l'émergence des castes comme système de subdivision indéfini (Dumont [1966] 2008, 57-58, 52). Dans la section suivante nous commencerons d'apercevoir ce que cette démarche exige, pour le chercheur, en termes de rapport à l'objet étudié. Mais on voit d'ores et déjà l'affinité de la perspective dumontienne avec la conception descombienne de l'esprit. Il s'agit pour l'anthropologue de dégager à partir de la *conscience des acteurs* – on se situe là hors du paradigme internaliste de l'opposition entre idées et contexte – le principe d'une opposition structurale, clé de voûte du système à partir de laquelle les éléments dans leur diversité trouvent une place dans l'ensemble. Ce n'est qu'à partir de ce noyau de théorie indigène,

d'incriminer une tradition académique aussi féconde qu'indispensable à toute familiarisation avec les questions traitées ici. Néanmoins le recours aux travaux d'histoire intellectuelle ne dispense pas d'une réflexion sur leurs limites, lesquelles sont d'ailleurs pointées par les chercheurs eux-mêmes (voir par exemple les remarques d'Allen Wittenborn [1982, 13] sur la difficulté de compréhension que posent des notions telles que *ren*, *dao* et *li* : l'auteur semble percevoir qu'on ne peut les envisager isolément du *reste* – mais ne propose rien quant à la manière d'envisager ce reste).

³⁷³ Dumont [1983] 1991, 24 (nous soulignons). Ce refus des biais analytiques induits par l'individualisme moderne se retrouve dans le travail de Norbert Elias, qui rappelle dans son avant-propos à *La Société de cour* que « L'individu a trop aisément tendance à se prendre pour la mesure de toute chose, comme si cela allait de soi. Par opposition à cet individualisme méthodologique, la démarche « sociologique » qu'il revendique face aux pratiques historiennes de son époque envisage au-delà des individus les « positions sociales » évolutives et « interdépendantes » que ces derniers occupent. (Elias [1969] 2013, XLIX, XXXI-XXXIII).

« forme consciente de référence des parties au tout », que les aspects empiriques, non idéologiques (dans les termes de Dumont les « concomittances » et les « implications »), peuvent être décrits, précisément en tant qu'ils viennent « compliquer ou gauchir » la théorie (*ibid.*, 91, 67).

Au-delà de Dumont et de Descombes, ce paradigme compréhensif peut s'autoriser de nombreux prédécesseurs dans les sciences historiques et sociales. Ainsi Marc Bloch, en définissant la vocation de l'historien par opposition à celle du « juge d'instruction », suggérait que l'établissement scrupuleux des faits ne pouvait suffire, et qu'il fallait pour donner sens aux faits envisager les « grands courants intellectuels, sentimentaux, mystiques de la “mentalité” contemporaine »³⁷⁴. Glosant le fondateur des *Annales*, André Burguière affirme quant à lui que le travail de contextualisation consiste à rapporter les actes « non seulement aux chaînes de déterminations qui ont pu peser sur eux, mais aux modes de raisonnement et aux systèmes de valeurs qui les ont rendus possibles et compréhensibles pour la société au sein de laquelle ils ont été commis » (Burguière 2005, XXV). Que le compréhensif conditionne le compréhensible, c'est aussi ce qu'illustrait la démarche de Norbert Elias, qui montrait que les « configurations complexes » que décrivent tant l'historien que le sociologue étaient avant tout « définies par le système de relations qui lient entre eux leurs éléments – et non par la simple juxtaposition de ces derniers » (Chartier 1993, II).

À l'appui de cette perspective dont les prémices sont donc anciennes, évoquons pour finir une ultime discussion survenue au sein des « études néoconfucéennes ». Elle montre selon nous que dans sa formulation initiale, le débat entre internalisme et externalisme en sinologie ne saurait véritablement trouver d'issue. La charge vigoureuse que Hoyt Tillman a lancée en 1992 contre le représentant alors incontesté des études sur le néoconfucianisme, Theodore de Bary, est un bon exemple d'argumentaire en faveur d'une recontextualisation historique des idées. Face à une approche jugée par trop assimilationniste – de Bary abordant le confucianisme en humaniste (et si l'on ose dire en tant qu'un humanisme)³⁷⁵ – Tillman rappelait que l'appréciation positive qu'il faisait des études philosophiques précédentes ne devait pas « rendre indifférent au besoin de contextualiser par le recours aux études historiques notre compréhension du confucianisme » [*Our appreciation for the contributions of earlier philosophical studies should not render us indifferent to the need for using*

³⁷⁴ Cité par Le Goff 1990, 148 (propos tenu par Marc Bloch dans le cadre de sa candidature au Collège de France).

³⁷⁵ Sur le confucianisme envisagé comme un humanisme, voir le travail en cours d'Anne Cheng dans son enseignement du Collège de France. Notre formule renvoie à la séparation que postule Wm. Theodore de Bary entre « pensée » et « orthodoxie » (de Bary 1993, 548-549). Si le travail de ce grand savant demeure une référence incontournable, on peut faire crédit à Tillman d'avoir par son interpellation imposé une exigence de justesse historique qui ne s'imposait peut-être pas encore avec la même nécessité aux « *Neo-confucian studies* » dans le premier stade de leur développement. De Bary se réclame en effet explicitement d'une forme de filiation vis-à-vis de l'approche doxographique d'un Huang Zongxi (voir de Bary 1981a, xiv). Pour lui, sa délimitation du « néoconfucianisme » en tant qu'un « ensemble de termes, d'idées et d'institutions établies et débattues par les penseurs [chinois et extrême-orientaux] depuis le XI^e siècle » constitue un présupposé assumé comme tel (de Weerd 2007, 26 en référence à de Bary 1993, 549-552).

historical studies to contextualize our understanding of Confucianism] (Tillman 1992b, 455). Certes, pour une démarche de sciences sociales, la critique de Tillman ne pouvait qu'être salubre, en particulier en raison de l'intérêt qu'elle manifeste pour les usages terminologiques émiques (ainsi, Tillman renonce à « néoconfucianisme », auquel de Bary restait attaché³⁷⁶). Mais le programme qui se dégage de cette critique se heurte à des limites importantes.

Ainsi, la contextualisation prônée par Tillman fait la part belle aux « courants » jusqu'alors négligés par la recherche (comme ceux de l'« utilitarisme » d'un Cheng Liang) ; elle insiste sur la vocation fondamentalement pratique – dans les termes de la recherche anglo-saxonne, la « *practicality* » – d'une pensée jamais réductible à la seule spéculation³⁷⁷ ; elle dégage par ailleurs trois ensembles discursifs distincts dans les écrits des lettrés des Song : spéculation sur la réalité ultime, définition des valeurs de la culture, prises de position en matière de gouvernance (Tillman 1991, 9-10). D'après nous, c'est notamment dans cette tripartition que le paradigme contextualiste, après avoir été critiqué dans sa version internaliste chez de Bary, regagne ici le terrain qui lui avait été repris : car qu'est-ce que ce découpage discursif du donné que propose l'historien, sinon un assortiment de « généralisations prématurées de la sociologie », pour reprendre la critique dumontienne des projections modernistes sur l'objet à décrire (Dumont [1966] 2008, 56) ? Par ailleurs, la contextualisation de Tillman ne conduit pas véritablement à un dépassement de la ligne opposée. Si le sinologue en appelle à une plus grande « conscience du contexte historique et de l'évolution de la pensée confucéenne » [*awareness of the historical context and evolution of Confucian thought*], son objectif avoué reste d'« enrichir notre appréhension de son contenu philosophique » [*the potential for further enriching our grasp of its philosophical content*] (Tillman 1992b, 455). Or, cette concession faite aux arguments adverses constitue comme un aveu de faiblesse de la position défendue. Car si le but de ce détour externaliste coïncide au bout du compte avec celui de l'approche internaliste, on voit mal comment la conception même de chacune des deux approches pourrait ne pas en être affectée. En l'occurrence, cette conciliation *in extremis* nous fait retomber dans les apories du paradigme contextualiste, tant il est vrai que ce n'est pas simplement en « enrichissant » le panorama d'éléments nouveaux, que l'on comprendra l'ordre du sens dans lesquels ces éléments et ces contextes prennent place.

Entendons-nous : en augmentant la base de données, en accroissant l'inventaire des plans de pertinence discursifs et pratiques, on effectue bien entendu des tâches cruciales. Mais cette extension du domaine des connaissances ne nous donnera jamais la logique de l'ensemble. Or, c'est

³⁷⁶ Sur ce point terminologique du débat entre les deux chercheurs, voir Tillman 1992b, 456-458 ; de Bary 1993, 546-547.

³⁷⁷ Cette perspective sociohistorique sur les études néoconfucéennes se manifeste dès le premier ouvrage de Tillman sur la discussion entre Chen Liang et Zhu Xi (Tillman 1982), avant de s'affirmer en contrepoint de l'approche d'un de Bary dans le débat que nous mentionnons (Tillman 1992a ; De Bary 1993 ; Tillman 1994).

cette logique d'ensemble que doit formuler une contextualisation compréhensive, et c'est aussi en définitive ce que met à nu une simple interaction – nécessairement aléatoire, et en ce sens transversale aux différents « plans » que l'analyse cherche à dégager – entre deux individualités. Pour peu qu'on la décrive dans le détail, cette interaction fait voler en éclat les taxinomies contextualisantes dont croient pouvoir se munir les observateurs. Dire cela n'enlève rien à l'étonnante richesse des travaux d'inspiration sociohistorique sur le « néoconfucianisme ». Mais ce n'est pas leur rendre justice que de fermer les yeux sur certaines de leurs limites : celles-ci sont instructives, et peuvent aider à l'approfondissement de la description.

On pense en particulier à cette affirmation de Tillman selon laquelle la région d'implantation de Lu Jiuyuan aurait constitué une « frontière culturelle » [*cultural frontier*] du *Dao xue* (Tillman 1992a, 187). Pour être incidente, cette remarque n'en est pas moins éloquente du porte-à-faux des catégories qui fondent le paradigme contextualiste. Dans la mesure où il lui faut délimiter un objet, celui-ci est naturellement porté vers l'idée de frontière. Or rien ne permet de conclure à la présupposition d'une quelconque « frontière » – *a fortiori* « culturelle » – dans la relation de ces lettrés au territoire, et encore moins dans leur relation mutuelle. À user de ces notions exogènes, c'est notre compréhension du monde de ces lettrés qui se trouve entravée. De même, au sujet de la relation au bouddhisme, l'externalisme sociohistorique aura tendance à enrichir l'approche internaliste d'aspects que cette dernière avait tendance à négliger : au-delà du « défi intellectuel » adressé au confucianisme, elle mettra en lumière le caractère « social » de l'implantation du bouddhisme, ou la dimension de « concurrence » que sa présence dans les références du pouvoir est censée impliquer aux yeux des lettrés. Mais ce faisant, elle omet de rendre compte de l'intuition juste dont procédait la perspective internaliste : le caractère unitaire du sens. Car s'il n'y a pas lieu d'isoler un plan intellectuel du tout social, ce n'est pas non plus en multipliant les plans de pertinence internes qui semblent devoir être intégrés à ce tout que l'on en comprendra la logique.

À rebours de ces approches, une démarche compréhensive nous semble devoir être la suivante. Concernant la critique antibouddhique, l'attention ne nous paraît pas devoir prioritairement porter sur l'énumération extensive des points de cette critique, mais plutôt sur le sens même qu'est susceptible de revêtir une critique (ou un « défi ») à l'époque considérée. Pareillement, la multiplication salutaire des aperçus sur les différents « courants de pensée » ne doit pas conduire à s'interroger sur leur inclusion ou non dans les « frontières » du néoconfucianisme. Cet élargissement de la vision nous oblige en revanche à préciser la façon dont les groupes se formaient ainsi que le sens que pouvaient avoir, pour ceux qui s'y engageaient comme pour ceux qui le constataient, le phénomène de leur pluralité – ce qui implique d'user avec prudence et parcimonie de ces termes de « mouvement » ou de « courant » auxquels on recourt habituellement

à ce sujet. Il en va de même des différents plans de discours que l'on peut dégager à la faveur d'un surplomb sur la diversité des sources. Toute conclusion en la matière doit passer par les catégories indigènes : cela non par fétichisme descriptif, mais parce que c'est la seule manière de comprendre comment s'articulent ces différents plans dans une totalité de sens.

En définitive, c'est sous l'aspect quelque peu angoissant d'un « territoire immense et indéfini » que se présente à nous le monde des idées à l'époque des Song. Due à l'historien Roger Chartier, la formule a certes de quoi désespérer l'enquêteur, d'autant que Chartier n'est guère rassurant dans la suite de son propos : ce territoire, nous dit-il, n'aurait « pas plus de précision a priori que celui de l'histoire sociale ou économique » (Chartier 2009, 29). Mais alors, de quels outils descriptifs s'armer pour aborder un tel territoire ? Comment éviter de s'y égarer ?

Face à ce qui s'apparente à un défi pour l'analyse, la perspective compréhensive nous paraît être la démarche la plus prometteuse, sinon la plus aisée. Elle est proche, au fond, de ce que Dumont appelle « empirisme », à ses yeux seule méthode scientifiquement fondée en anthropologie, par opposition à un « empiricisme » dans lequel Dumont voit *a contrario* l'antichambre du scientisme. Là où l'empirisme tient compte du sens que revêt pour les indigènes l'information mise au jour par l'observateur, l'empiricisme, à trop vouloir « tenir compte de tout le donné », en vient à mettre « tous les traits observés sur le même plan » et ainsi à « négliger le[s] proportions » natives³⁷⁸ – un défaut dont le pendant consiste à opérer « dans le donné des coupures radicales » (ou bien à « coup[er] le social en tranches ») en adoptant sur les matériaux des « points de vue restreints » plus ou moins figés (Dumont [1979] 2008, X, XIX). D'un côté donc, on écrase la description sous une masse de petits faits ; de l'autre, on applique une grille descriptive exogène sur les faits inventoriés. De part et d'autre, avec les meilleures intentions du monde, l'ordre du sens est devenu inintelligible.

Certes, en matière de collation de faits, un grand appétit est sans doute préférable à une excessive parcimonie. Par ailleurs, Dumont lui-même rappelle après Mauss le désavantage de l'histoire sur l'anthropologie : là où l'étude du présent par l'anthropologue est « par définition complète », les données que fait émerger l'historien « sont toujours fragmentaires »³⁷⁹. Les travaux de l'indianiste montrent au demeurant la nécessité d'avancer progressivement dans le rendu des conceptions indigènes – soit de tenir les « deux bouts de la chaîne : les conceptions indigènes sans

³⁷⁸ *Ibid.*, XIV. C'est dans la réfutation des critiques suscitées par *Homo hierarchicus* que Dumont en vient à opposer « empirisme » et « empiricisme » : la définition qu'il donne de ces deux méthodes est donc largement indexée sur les enjeux spécifiques de son ouvrage (*ibid.*, IX-XIII). D'un point de vue général cependant, il apparaît que l'empirisme selon Dumont, tout en requérant « la plus large information possible » et la « reconnaissance de la dimension historique », consiste essentiellement à donner le primat analytique au sens du contenant sur l'inventaire des contenus.

³⁷⁹ *Ibid.*, XIX (plus loin dans son ouvrage, Dumont précise que le cas de la civilisation indienne « rend fort ardue la tâche de l'historien et privilégie sans doute la perspective sociologique, même pour l'histoire de l'Inde » (Dumont [1966] 2008, 248).

doute, mais aussi ce qu'il faut conserver des nôtres si l'on ne veut pas qu'il y ait demain autant d'anthropologies que d'anthropologues »³⁸⁰. Aussi ne saurait-on ignorer les découpages disciplinaires. Ceux-ci apparaissent comme la force de gravitation de la recherche académique, et c'est légitimement qu'ils nous conduisent à délimiter des domaines de pertinence pour la description.

Mais ce premier parcours de la littérature secondaire l'aura assez montré : un « domaine » ne tient jamais seul. Toute description rigoureuse implique donc d'enquêter sur les voisinages qu'il présuppose, parfois à titre de condition de possibilité. Du côté de l'approche externaliste, on met l'accent sur la pluralité des domaines adjacents ; du côté de l'approche internaliste, on est sensible à l'unité du sens. Il y a là une tension au sein de laquelle une contextualisation compréhensive doit tâcher de trouver sa voie.

B. Les « études Song » et la question de l'institution

C'est plus particulièrement vers la discipline historique que nous nous tournons à présent. Il est en effet un sens plus temporel du mot contexte : celui de « circonstances ». Vu sous cet angle, le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan coïncide avec une séquence particulière de l'histoire impériale chinoise : celle de la dynastie des Song, et plus précisément des « Song du Sud »³⁸¹. Cette séquence correspond à une quantité gigantesque de faits documentés, dont un nombre en réalité assez restreint croise les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Or, selon la ligne pragmatiste que nous développons ici, ce n'est pas d'abord en termes d'incidence ou d'influence qu'il convient de rendre compte de ces circonstances, mais en vertu du sens que ces dernières prennent dans la relation des deux hommes. Afin de clarifier les valeurs induites et produites par cette relation, il nous faut donc préciser la position du présent travail dans les « études Song ». Dans cette section, nous voudrions notamment montrer l'apport d'une contextualisation compréhensive des relations lettrées aux problématiques à l'œuvre dans ce domaine d'études.

³⁸⁰ Dumont [1979] 2008, XXX ; voir aussi XVII : « On ne peut faire table rase de sa propre conscience, ni non plus de tout l'appareil conceptuel de [s]a discipline, grâce auquel ses membres communiquent entre eux ». Dumont peut être également cité en justification d'un mode d'exposition fondé sur l'ajustement progressif de la focale : il s'agit pour lui de « faire voir » la perspective traditionnelle, d'« aller à l'école des Hindous [...] pour voir les choses comme eux », ce qui ne peut se faire que « pas à pas » (2008, 9, 14, 51, 56). On aura trouvé l'écho de cette leçon gradualiste dans le mode d'exposition du présent travail.

³⁸¹ Song du Sud (*Nan Song* 南宋, 1127-1279), par opposition aux Song du Nord (*Bei Song* 北宋, 960-1127). Nous revenons ci-dessous sur les limites de cette périodisation contrastive, construite *a posteriori* autour de l'événement traumatique de l'invasion jürchen de 1125-1127.

1. Questions historiographiques

D'une manière générale, la tendance des études Song est à l'unisson de celle qui anime les « études chinoises » depuis des décennies : on y donne le primat à l'historicisation des sources et des phénomènes étudiés. C'est notamment hors de Chine qu'on a d'abord pris conscience du nœud descriptif qu'entraîne la dépendance des chercheurs vis-à-vis de l'historiographie et des sources chinoises traditionnelles. On peut rappeler qu'en France, les travaux de Jacques Gernet ont indiqué la voie en se donnant pour tâche de déconstruire les conceptions rebattues, issues de l'orthodoxie impériale, d'une Chine homogène et close sur elle-même³⁸². Pour ce qui est des Song, l'historien Xiao-bin Ji (dont la carrière se fait aux États-unis) a pu souligner qu'étant donné la disparition matérielle de la très grande majorité des écrits et imprimés de l'époque, l'histoire de la période était essentiellement tributaire de sources constituées (et donc formatées, narrativisées) aux époques ultérieures³⁸³. Mais au-delà de la question des sources, c'est devenu un objectif largement partagé que d'historiciser « la Chine » et donc, pour ce qui est des Song, de pluraliser notre perception des groupes en présence. Cet effort n'a pu qu'aller à contre-courant des histoires produites par les lettrés eux-mêmes : celles que supervisait l'administration d'État, celles que produisaient certains lettrés hors commande officielle, mais aussi et plus largement, les *narrativisations* de divers ordres qu'effectuaient les lettrés, dont on a montré dans le prologue qu'elles pouvaient participer de l'expression de leurs trajectoires³⁸⁴.

a. la périodisation face à la question du continu

Cet esprit commun des études Song reflète un souci désormais bien ancré dans la discipline historique, celui de la vigilance réflexive. Dans ce cadre historiographique, toute notion héritée, qu'elle soit transmise par la tradition ou héritée des recherches précédentes, est susceptible d'être remise en cause. Cela vaut au premier chef pour la délimitation du domaine d'étude : la « période ». À ce propos, on aura noté que le titre de ce travail comprend en plus du marqueur temporel « Chine des Song » une indication en termes de « siècle » (« second XII^e siècle »). Par ce redoublement, l'idée était surtout de suggérer la part d'arbitraire de tels référents de périodisation au regard de l'objet

³⁸² Voir par exemple Gernet 1999, 9-11, et dans la même veine Billeter 1979, 5.

³⁸³ Voir Ji 2009, 218-221. Ces remarques sur la paucité des « archives » dans l'étude de l'époque Song font écho aux enseignements de Christian Lamouroux sur la question. En lien avec le corpus qui nous intéresse, Charles Hartman mentionne néanmoins la possession par le Musée National de Taipei du *Hui'an xiansheng Wenji* 晦庵先生文集 (*Recueil d'écrits raffinés de Maître Hui'an [Zhu Xi]*) publié en 1189 (Hartman 1998, 278). Si le nombre des imprimés officiels et privés augmente considérablement à l'époque des Song, les bibliothèques des deux types continuaient de conserver une écrasante majorité de manuscrits, qui jouissaient d'un prestige supérieur aux imprimés (voir Cherniack 1993, 33 n. 64, 45-47).

³⁸⁴ Sur le fonctionnement et les enjeux de l'historiographie officielle, voir l'étude classique de Yang 1961 ; les études réunies dans Lee 2004 ; Chaussende 2012, 241-244 pour la période des Tang ; Lamouroux 2003a, 69-92 pour les Song du Nord ; Naturel 2003 pour les Song du Sud.

que nous nous sommes donné. De ce point de vue, un rapide regard sur les enjeux épistémologiques de la notion de période paraît nécessaire.

Ces enjeux sont bien connus. Dès ses travaux fondateurs sur la mémoire collective, Maurice Halbwachs note que la discipline historique, en extrayant « les changements de la durée », forge « une durée artificielle qui n'a de réalité pour aucun des groupes auxquels ces événements sont empruntés »³⁸⁵. Plus proche de nous, Antoine Prost met en lumière une tension structurelle entre continuité et rupture dans toute identification d'une séquence historique un tant soit peu homogène. Périodiser, dit-il, c'est « identifier des ruptures, prendre parti sur ce qui change, dater le changement et en donner une première définition. Mais [...] le découpage périodique comporte toujours une part d'arbitraire. En un sens, toutes les périodes sont des "périodes de transition". L'historien qui souligne un changement en définissant deux périodes distinctes est obligé de dire sous quels aspects elles diffèrent, et, au moins en creux [...] sous quels aspects elles se ressemblent » (Prost 1996, 115). Se faisant l'écho des critiques de Paul Veyne et de François Furet, Prost met également en garde contre les risques de « clôture [de la période étudiée] *sur elle-même* » que peut entraîner son institutionnalisation comme objet disciplinaire séparé³⁸⁶. Mais dans le même temps, il admet que les périodisations constituent pour l'historien des cadrages à potentiel heuristique : elles font prendre conscience que « la simultanéité dans le temps n'est pas juxtaposition accidentelle, mais relation entre des faits d'ordre divers » (*ibid.*, 117).

Pour légitimes qu'elles soient dans l'absolu, ces précautions théoriques et méthodologiques sont-elles ajustées à notre cas d'étude ? Prenons le dernier aspect évoqué, la « simultanéité ». Il va de soi qu'une relation d'interconnaissance, mettons celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, implique le partage de coordonnées temporelles. Certaines ont d'ailleurs servi de point de départ à notre prologue. Il reste qu'on peut questionner la valeur de cette contemporanéité dans la relation considérée : Zhu Xi et Lu Jiuyuan se reconnaissent-ils avant tout *en tant que* contemporains des Song ? Ou bien, pour reprendre une formule déjà employée, s'envisagent-ils plutôt – individuellement et mutuellement – comme des « lettrés tout court », voire sous d'autres espèces, en tout cas dans une indifférence relative à la dynastie dont ils sont les sujets³⁸⁷ ?

³⁸⁵ Noté par Hartog 2012, 168.

³⁸⁶ Prost 1996, 116 (nous soulignons).

³⁸⁷ Antoine Prost produit maintes références théoriques susceptibles d'éroder ce primat de la simultanéité dans la description historique. Il cite notamment Reinhardt Koselleck et son souci de la « contemporanéité de ce qui n'est pas contemporain », Fernand Braudel affirmant qu'« il n'y a pas un temps social d'une seule et simple coulée, mais un temps social à mille vitesses, à mille lenteurs », ou encore Marc Bloch rappelant que « chaque type de phénomènes a son épaisseur de mesure particulière et, pour ainsi dire, sa décimale spécifique » (Prost 1996, 118-120). C'est en écho à ces critiques d'une conception figée de la périodisation (surtout celles de Koselleck et Bloch) que nous tentons ici la contextualisation compréhensive d'une relation lettrée à l'époque des Song.

Une remarque de Peter Bol semble plaider pour la seconde alternative. Le sinologue parle d'une « périodisation néoconfucéenne », dont les écrits de Zhu et Lu ayant trait à l'histoire, ou plus largement leurs narrativisations individuelles, pourraient être une exemplification. Au sujet de cette périodisation, Bol affirme qu'elle « n'était *pas* basée sur les dynasties et les empires », mais qu'elle « se divisait en trois périodes » [*The Neo-Confucian periodization was not based on dynasties and empires. Instead it divided historical time into three periods*] (Bol 2008, 100). En voici la succession, telle que décrite par le sinologue : une Antiquité immaculée où régnèrent des Rois-Saints aux enseignements universels, appelés « Voie » (*dao* 道) ; une deuxième phase où cette Voie fut délaissée par les gouvernants, tout en devenant inintelligible aux lettrés ; un troisième âge où la Voie, quoique toujours négligée par les gouvernants, fut de nouveau comprise par les lettrés (*ibid.*, 100-101). Entre la scansion dynastique et cette « nouvelle périodisation de l'histoire chinoise » [*new periodization of China's history*] existerait une forme de discordance, dans la mesure où « la Voie a été perdue précisément durant la période des grands empires centralisés Han et Tang, qui étaient largement vus comme les modèles pratiques pour mesurer le succès d'une dynastie » [*the Way had been lost during precisely the period of the great centralized bureaucratic empires of Han and Tang, which many would see as the practical standard for measuring the success of a dynasty*] (*ibid.*).

Nous reviendrons à la fin de ce travail (*cf.* IIB2c) sur cette hypothèse de l'autonomisation d'un discours « néoconfucéen ». Le fait est que, pour ce qui est des narrativisations de l'histoire, un air de famille se laisse aisément déceler dans les écrits de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Mais de quel ordre est-il ?

Prenons l'exemple de cet extrait des *Propos notés*, parfois titrés *Propos notés de Xiangshan*, recueil de propos attribué à Lu Jiuyuan (de son sur nom Xiangshan) par ses disciples :

孟子沒，吾道不得其傳。而老氏之學始於周末，盛於漢，迨晉而衰矣。老氏衰而佛氏之學出焉。佛氏始於梁達磨，盛於唐，至今而衰矣。有大賢者出，吾道其興矣夫！

(*Yulu xia* 語錄下 [Propos notés, 2], in *Lu Jiuyuan ji* 35, 473)

Quand Maître Meng disparut, notre Voie ne fut plus transmise. Le savoir de Maître Lao et de sa lignée commença à la fin des Zhou, prospéra sous les Han, et déclina sous les Jin. Au moment où cette lignée déclinait apparut le savoir de la lignée de Bouddha. Cette lignée commença avec Boddhidarma sous les Liang, prospéra sous les Tang, et aujourd'hui elle est en plein déclin. Puis il y eut l'apparition de grands sages, et l'on a vu l'essor de notre Voie !

Au schéma actanciel relevé par Bol s'ajoutent ici deux autres protagonistes, le taoïsme et le bouddhisme, désignés en termes de « savoirs » (« *xue* ») dans une opposition ostensible à « notre Voie » (« *wu dao* 吾道 »). Pour le reste, on note que les dynasties sont bel et bien présentes (les Han, les Jin 晉 [265-420], les Liang 梁 [502-557] et les Tang), ne serait-ce que comme des repères temporels que les « lignées » enjambent dans leur courbe ascensionnelle, puis déclinante. Si par ailleurs la dynastie Song ne se trouve pas explicitement mentionnée, on peut supposer que

l'« essor » de la Voie dont il est ici question coïncide avec un nouveau climat dynastique instauré par les Song. Ce balisage dynastique du temps, qui semble rythmer l'émergence puis l'effacement de doctrines particulières, implique-t-il l'idée d'un patronage de ces doctrines par les dynasties en question ? On pourrait le penser, mais le schéma serait trop grossier : pour n'en rester qu'aux Song, le patronage éventuel de telle ou telle doctrine est le fait d'empereurs particuliers et ne porte pas à l'échelle de la dynastie³⁸⁸. Il vaut donc mieux considérer que, dès lors qu'un Lu Jiuyuan se plaçait à une certaine échelle de temps, la mesure des âges impliquait peu ou prou le découpage dynastique.

Dans un autre passage des *Propos notés*, un disciple de Lu Jiuyuan dessine une courbe non plus sinusoïdale (alternant ascensions et déclin), mais nettement déclinante. Or, ici encore, les dynasties valent comme jalons de la ligne temporelle :

本朝不及唐，唐不及漢，漢不及先秦古書。

(*Yulu shang* 語錄上 [Propos notés, 1], in *Lu Jiuyuan ji* 34, 406)

[S'agissant de calligraphie,] la dynastie actuelle n'atteint pas celle des Tang ; celle des Tang n'atteint pas celle des Han ; celle des Han n'atteint pas les antiques écritures d'avant les Qin.

Il s'agit ici d'un bref jugement historique sur l'évolution de la pratique calligraphique, activité lettrée par excellence. Telle qu'elle se présente dans le propos, on voit que cette activité ne doit rien à l'empire : elle existe avant même la fondation de celui-ci par les Qin 秦 (221- 207) – de la même façon, remarquons-le, que dans l'exemple précédent « notre Voie » était antérieure à la « fin des Zhou » (les Zhou orientaux, 東周 : 771- 256). En revanche, les unités de comparaison sont de nouveau les dynasties, en l'occurrence les Han et les Tang. Est-ce à dire que le disciple de Lu Jiuyuan suppose inexistante la pratique calligraphique dans les quelques siècles qui séparent les dynasties Han et Tang (220-618) ? Non pas, mais probablement que le cadre dynastique s'impose naturellement à lui comme scansion du temps, comme il s'impose sans doute à quelque lettré que ce soit dans le monde historique des Song³⁸⁹.

³⁸⁸ On pense à l'exemple des Huizong, qui tout en « promouvant l'éducation confucéenne, se prit également d'un profond intérêt pour le taoïsme » (Ebrey 2008, 44), ce qui l'amena à faire construire des temples, à soutenir des projets éditoriaux en rapport avec des livres taoïstes, et même à forcer des temples bouddhiques et leur clergé à adopter des noms et vêtements taoïstes. On dit plus bas dans cette section ce qu'il convient de penser de cette notion de patronage, au regard de la « culture politique » des Song (cf. IB3d).

³⁸⁹ Pour citer un autre exemple ayant trait à la calligraphie, Amy McNair mentionne la collection de calligraphies possédées par le Grand Conseiller Han Tuozhou 韓侂胄 (1152-1207), qui s'opposera violemment à Zhu Xi et à ses soutiens. Cette collection, qui sera confisquée par le pouvoir impérial après l'exécution de Han en 1207, manifeste selon cet auteur la tendance générale vers la contemporanéité qui caractérise la période : sur les dix volumes, seuls deux sont consacrés aux productions calligraphiques des Jin 晉 et des Tang ; les huit autres ne contiennent que des œuvres de calligraphes des Song, classés par statut et par niveau d'excellence. D'un certain point de vue donc, cet écrit donne à lire l'unité de la dynastie Song dans le découpage même de son texte, à travers un rubriquage où aucune place n'est faite à la rupture territoriale de 1127. Mais cette collection d'un personnage puissant, contemporain de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, est aussi intéressante en ce qu'elle maintient les linéaments d'un grand récit interdynastique : dans ces trois rubriques Jin-Tang-Song se lit l'idée d'une continuité, par-delà des dynasties intercalaires (les dynasties éphémères appelées « *Wu dai* 五代 », « Cinq dynasties », entre les Tang et les Song), ici sciemment ignorées. Voir McNair 1994, 221-222.

On peut donc estimer que, lisant les propos de Lu précédemment cités, Zhu Xi les comprendraient sans mal. Chez ce dernier on trouve des narrativisations développées, où ce socle dynastique de la perception du temps est plus explicite encore. C'est le cas de sa *Préface au Grand Savoir par paragraphes et par phrases* (*Daxue zhangju xu* 大學章句序), où Zhu Xi élabore un vaste récit au sujet des « règles par lesquelles, dans l'Antiquité, le Grand Savoir était enseigné aux hommes »³⁹⁰. Réserveons la question du statut – livresque ou institutionnel, marginal ou « canonique » ? – de ce « grand savoir » que l'on traduit d'habitude par « grande étude », pour nous concentrer ici sur la dynamique narrative³⁹¹.

L'instauration desdites règles est portée au crédit de figures d'exception. C'est l'« apparition » parmi les hommes (*chu* 出) d'êtres « brillants et sages » (en l'occurrence, Fuxi 伏羲 [dates conventionnelles : r. 2953– 2838], Shennong 神農 [r. 2838– 2698] et les autres antiques souverains civilisateurs de l'Antiquité), « capables de pleinement développer leur nature foncière »³⁹², qui permet au Ciel d'investir ces derniers comme « souverains-instructeurs de la multitude »³⁹³. Les antiques institutions éducatives qu'évoque Zhu Xi sont donc présentées comme résultant de facteurs individuels, si l'on veut anté-institutionnels³⁹⁴. Après le tableau de l'Antiquité sous les traits d'un âge d'or studieux, puis la mention de la décadence subséquente des Zhou, voici qu'intervient une nouvelle individualité hors du commun. Écarté du « statut de souverain-instructeur » qu'il eût mérité, Maître Kong est celui-là qui, « seul, se conforma aux règles des antiques souverains »³⁹⁵. Le Saint devient ainsi l'initiateur de la « transmission orale de ces règles aux époques ultérieures » (*houshi* 後世), une expression que nous commentons plus bas (*cf.* IB1c)³⁹⁶. La pérennité de son legs se voit consolidée par une figure individuelle, « Messire Zeng », dont la tradition fut « la seule à prolonger la lignée authentique ». L'apport personnel de ce fils d'un disciple de Maître Kong consiste dans la mise par écrit de l'enseignement du Maître, puis dans l'ajout d'un commentaire « aux fins d'en déployer la signification »³⁹⁷. Par ce geste commentarial, le « Grand Savoir » (comme « Voie ») se voit mis en réserve dans *Grand Savoir* (comme livre) ; mais la pérennité de l'enseignement se voit de nouveau menacé, faute de récipiendaires avisés, à la mort de Maître Meng.

³⁹⁰ 古之大學所以教人之法 (*Daxue zhangju xu* 大學章句序 [Préface au Grand Savoir par paragraphes et sentences], 1, in *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [Recueil d'annotations par paragraphes et sentences aux Quatre Livres]).

³⁹¹ Les questions posées par *Daxue* sont abordées plus précisément au chapitre suivant (*cf.* IIB1a). Nous montrons plus bas dans cette sous-section que l'approche par la notion de « canon » peut être critiquée (*cf.* IB1c).

³⁹² 聰明睿智能盡其性者出于其間 (*ibid.*). Sur la figure de Fuxi 伏羲, voir Cheng [1997] 2002, 171.

³⁹³ 億兆之君師 (*ibid.*).

³⁹⁴ Il s'agit du « *situ* 司徒 » (Ministère de l'éducation) et du « *dianyu* 典樂 » (Direction de la musique), tous deux mentionnés dans le *Shangshu* 3, 22a-b.

³⁹⁵ 君師之位 [...] 獨取先王之法 (*ibid.*, 2, in *Sishu zhangju jizhu*).

³⁹⁶ 誦而傳之以詔後世 (*ibid.*).

³⁹⁷ 曾氏之傳獨得其宗, 於是作為傳義, 以發其意 (*ibid.*).

D'évidence, on tient là l'un de ces « grands récits » évoqués dans la section précédente (cf. IA1b). Sa formulation ignore-t-elle la dynastie Song comme cadre d'émergence historique ? Aucunement : on remarque ainsi la présence dans le texte du repoussoir idéologique que constituent les « Cinq dynasties » ; quant à l'« apparition » des deux Cheng du Henan (on retrouve ici le terme *chu* 出, comme en écho au début du texte), elle intervient consécutivement à la mention des Song, dont la « prospérité et la clarté du gouvernement et des enseignements »³⁹⁸ sont effectivement présentés comme un terreau favorable à la reviviscence d'un « savoir ».

En-deçà du cadre dynastique, à une échelle moindre, ce sont les « noms d'ère » (*nianbao* 年號) fixés par un même empereur qui pouvaient servir de repères. Mais cette pratique de périodisation en quelque sorte intermédiaire supposait là encore une logique dynastique : la promulgation par un souverain d'un nouveau nom d'ère exprimait une volonté de relance du projet dynastique lui-même, souvent en référence à des noms d'ères antérieures ; une telle promulgation se savait également susceptible de servir d'appui pour des reprises ultérieures. Il y avait donc là un *principe de continuité* face aux aléas de l'histoire, principe d'échelle réduite, mais en quelque sorte homologue au sous-bassement interdynastique que nous repérons à l'instant chez Lu Jiuyuan et Zhu Xi. En somme, de telles pratiques de périodisations, qui apparaissent donc comme endogènes au monde historique envisagé, y constituaient de l'intérieur comme un *cadre stabilisateur*.

Certes, à l'échelle de la dynastie Song, nous aurons à revenir sur les ruptures que soulignent à bon droit les historiens, et qui bien souvent affectaient fortement les hommes des Song. Mentionnons dès à présent celle qui coïncide avec l'avènement du Shenzong à la fin des années 1060. L'ombre portée de cet épisode, marqué par l'interventionnisme réformiste du protégé du jeune empereur, le Grand conseiller Wang Anshi, se ressent jusqu'à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce dernier le qualifiant de « grand dossier non résolu depuis plus de cent années » (*bai yu nian weiliao di da gongan* 百餘年未了底大公案)³⁹⁹. De ce nouveau règne, les historiens ont montré qu'il initie une *polarisation* des groupes lettrés dans leurs rapports à l'empereur. On souligne d'abord les divergences de vues entre d'une part un « camp réformiste », prônant la maximisation des revenus de l'administration à travers la diffusion à grande échelle, par des agences rénovées et centralisées, de principes d'action auprès de l'ensemble des officiels et plus largement de la population, et d'autre part un « camp antiréformiste » opposé à cet interventionnisme, et défendant la consolidation des institutions préexistantes ainsi que le rétablissement de leur hiérarchie interne plutôt que l'invention de nouvelles⁴⁰⁰. Par ailleurs, les historiens montrent que cette polarisation a

³⁹⁸ 治教休明 (*ibid.*).

³⁹⁹ « Yu Hu Jisui er 與胡季隨二 » (À Hu Jisui [Hu Dashi 胡大時], 2), in *Lu Jiuyuan ji* 1, 7-9 (7).

⁴⁰⁰ Nous reprenons le résumé, lui-même fondé sur divers travaux antérieurs (dont Bol 1993), de Levine 2008, 7-8.

parallèlement servi un nouvel exercice du pouvoir, avec dorénavant la formulation de lignes gouvernementales définies en termes de « *guo shi* 國是 » (que l'on peut traduire par « juste ligne de l'État »⁴⁰¹). Jusqu'à Shenzong, le monarque ne s'implique pas dans les discussions lettrées à la Cour, se contentant d'une neutralité souveraine fondée sur un système institutionnalisé de contrebalancements mutuels entre les différents départements de l'administration centrale⁴⁰² : c'est là ce qu'un ministre appelle rétrospectivement (en 1070) l'« agitation mutuelle par les argumentations différentes » (*yilun xiangjiao* 異論相攪)⁴⁰³

Mais à partir de Shenzong, les souverains successifs s'identifient personnellement aux positions d'un étroit groupe de lettrés, en quoi ils trouvent des conseillers voués à leur personne, tout en reléguant à des postes subalternes les groupes d'opposants. Du point de vue temporel, la rupture consiste donc ici en un nouveau rythme de l'action gouvernementale, désormais marquée par un mouvement de balancier entre des « coalitions » (*dang* 黨) opposées qui se voient soutenues tour à tour par les empereurs successifs (cf. IB1d/2a, IIA2a/c-e). Cette « rivalité » (*zheng* 爭) aux convulsions en chaîne se traduit par une brutalisation des rapports de pouvoir, chaque coalition nouvellement promue renversant la précédente moyennant des purges d'intensité variables (allant de la rétrogradation à la proscription en passant par l'exil sudiste). La tendance est certes interrompue après l'invasion jürchen, mais elle ressurgira quelques décennies plus tard, et finira par toucher directement Zhu Xi et les disciples de Lu Jiuyuan avec notamment les proscriptions de l'ère Qingyuan (1195-1200)⁴⁰⁴.

Or, si cette rupture de long terme occasionnée par les « Réformes » – la « Modification des règles » (*bian fa* 變法) – est indéniable (elle est d'ailleurs reconnue dans son intensité perturbatrice par Zhu Xi lui-même, parmi et après de nombreux autres⁴⁰⁵), il faut bien voir que sa *narrativisation rétrospective* reste tramée de continuité. C'est ce que montre aussi bien la reprise par les successeurs immédiats de Shenzong de la nouvelle pratique gouvernementale initiée par lui, que la résurgence des proscriptions de la fin des Song du Nord au milieu des Song du Sud, soit à plusieurs décennies d'écart. L'installation durable de ces phénomènes, réputés nouveaux, dans le monde historique des

⁴⁰¹ De cette expression, dont l'affirmation est contemporaine du « *bian fa* 變法 » (Modification des règles : les « Réformes ») initiées par Wang Anshi, Yu Yingshi affirme qu'elle est « un phénomène singulier de la culture politique des Song », à la fois « sans précédent, et sans suite » (Yu Yingshi 2004, 251). Sans pouvoir élaborer à ce sujet, on peut néanmoins supposer qu'il serait possible de l'intégrer à la ligne interprétative « continuiste » que nous développons ici. Au sujet de « *guo shi* 國是 » plus particulièrement à l'époque des Song du Sud, voir *ibid.*, 268-289.

⁴⁰² Sur la neutralité de l'empereur jusqu'à Shenzong et sur ce système parfois qualifié de « *checks and balances* », voir Ji 2005, 3-4, 182-183.

⁴⁰³ Cité dans Levine 2008, 86 (le ministre en question est Zeng Gongliang 曾公亮 [999-1078]).

⁴⁰⁴ L'ensemble de ce phénomène des « factions » (ou plutôt des « coalitions » : « *dang* 黨 ») est étudié par Ari Daniel Levine dans un ouvrage sur lequel nous revenons dans le chapitre suivant (cf. IB1d, IB2a, IIA2b).

⁴⁰⁵ Voir la comparaison entre le règne de Shenzong et les souverains antérieurs à laquelle se livre Zhu Xi, notamment du point de vue de la « constitution » personnelle des souverains (*xingqi* 性氣), dans « Ben chao si 本朝四 » (La présente dynastie, 4), *Zhuji yulei* 130, 3095.

Song est pour nous l'indice de la permanence de règles, où les pratiques de périodisation tenaient manifestement une part non négligeable. Ainsi, le bannissement de Zhu Xi et de quelques dizaines d'autres lettrés en décembre 1197, au grief de la « doctrine spéieuse » (*weixue*) que leur reproche le Grand conseiller Han Tuozhou, intervient au cours de l'ère « Qingyuan ». Or, les lettrés du temps savaient pertinemment que cette dénomination renvoyait, à la manière d'un mot-valise, à deux ères antérieures de plus d'un siècle, l'ère Qing[li] 慶曆 (1041-1049) et l'ère Yuan[you] 元祐 (1086-1094), elles-mêmes instaurées en leur temps pour signifier une reprise en main « anti-réformiste » après une phase jugée rétrospectivement délétère⁴⁰⁶. Pour un Zhu Xi notamment, la dimension d'allégeance sélective de ces manières d'embranchements temporels est évidente. Par exemple, il ne fait aucun doute à ses yeux qu'un lettré auquel il rend hommage dans un écrit biographique, Hu Anguo 胡安國 (1074-1038, autre *ming* Di 迪, *zi* Kanghou 康侯, *hao* Qingshan 青山, Wuyi xiansheng 武夷先生, *shi* Wending 文定), n'a été relégué en 1097 à la troisième place de l'examen *jinsbi* qu'au seul prétexte de son maniement « anti-réformiste » des noms d'ère de la période récente :

紹聖四年登進士第。時策問大要復熙、豐之政。公[...]詞機萬言，考官得之，定為第一。將唱名，宰執以策中無詆元祐語，欲降其等。

(« Hu Wending gong 胡文定公 » [Duc Hu Anguo], *Yi Luo yuanyuan lu* 伊洛淵源錄 [Notes sur la profonde source de la Yi et de la Luo] 13, 1092-1104 [1093], in *Zhuji quanshu*, vol. 12)

En 1097, il passa l'examen du lettré avancé. En ce temps-là, les « Questions sur les mesures à prendre » exprimaient fortement le volonté d'un retour au gouvernement de Xi[ning] et [Yuan]feng. Le Duc [Hu Anguo] [...] écrivit près de dix mille mots, qui lui valurent, à leur réception par les examinateurs officiels, d'être classé au premier rang. On était ainsi sur le point de proclamer les résultats, lorsqu'un membre du gouvernement exprima la volonté de le rétrograder, au prétexte que sa copie ne comportait pas de critiques de Yuanyou.

Ici, les noms d'ères sont comme des noms de code suggérant tout un ensemble d'actions passées, mais aussi d'actions en puissance (Xining et Yuanfeng correspondent aux deux noms d'ère du règne de Shenzong : 1068-1085). C'est pourquoi leur maniement est aussi sensible dans une copie d'examen, où les lettrés cherchent à se qualifier pour l'action officielle. En 1097, les réformistes tiennent les rênes du pouvoir depuis quatre années, soit depuis le règne personnel du jeune Zhezong 哲宗 (Zhao Xu 趙煦, 1077-1100, r. 1085-1100), qui s'ouvre à la mort de sa grand-mère, la régente Xuanren 宣仁 (1032-1093), laquelle avait pour sa part pris fait et cause pour le « renouvellement Yuanyou » (Yuanyou *genghua* 更化 : 1086-1093) des anti-réformistes⁴⁰⁷. En se refusant à « critiquer Yuanyou » (*di Yuanyou* 詆元祐), Hu Anguo sait pertinemment qu'il encourt les foudres des examinateurs. C'est ce que loue Zhu Xi dans sa biographie publiée en 1173, date

⁴⁰⁶ Voir Levine 2008, 167.

⁴⁰⁷ Xuanren était l'épouse de l'empereur défunt Yingzong. Sur la conflictualité accrue qui marque le règne de Shenzong, le « blocage politique » et les purges de l'ère Yuanyou consécutive à sa mort, ainsi que les contre-purges postérieures à Yuanyou, voir Smith 2009, 25-26 ; Levine 2009, 509-514, 572-574.

où l'on constate que le poids référentiel de ces noms d'ère semble toujours intact près d'un siècle après les faits.

À la lumière de ces phénomènes, faisons à présent quelques remarques sur l'affirmation de Bol concernant la « périodisation néoconfucéenne ». D'abord, si des lettrés, tels Lu Jiuyuan et Zhu Xi, peuvent *dans certains cas* élaborer des narrativisations qui débordent le découpage dynastique (par exemple en postulant l'existence d'une « Voie » antérieure à l'empire lui-même), cela ne paraît en rien diminuer l'importance de ce cadre, ni celle des sous-cadres qu'il implique. Dans le passage cité, le chercheur n'insiste probablement pas assez sur le devenir de la périodisation en question. Dans le cas de Zhu Xi par exemple, les narrativisations de la « Voie » que produit le lettré ne doivent pas faire oublier ses productions proprement historiographiques : on pense notamment à son *Compendium du Miroir global pour l'aide au gouvernement*, qui finira par s'imposer aux côtés du *Miroir global pour l'aide au gouvernement* de Sima Guang comme l'un des formats de référence de l'*Histoire des Song*⁴⁰⁸. Or, le destin officiel posthume que connaîtra cette production porte à penser que, loin de s'affranchir du soubassement dynastique, le lettré en fait un présupposé central de ses élaborations. Bref, si la différence « néoconfucéenne » il y a en matière de narrativisation, elle n'empêche nullement l'insertion d'une production individuelle comme celle de Zhu Xi dans un processus d'orthodoxisation. Il paraît donc préférable d'affirmer de la différence en question, « néoconfucéenne » ou autre, qu'elle occupe une place identifiable dans une totalité de sens, susceptible en outre de rendre intelligible l'effacement ou l'accroissement des différences dans le temps. Par ailleurs, l'usage des noms d'ère à l'époque des Song, qui n'est manifestement pas concevable en dehors d'une tradition interdynastique, ne peut être simplement décrit comme une pratique de périodisation. Non seulement ces marqueurs renvoient à des entreprises désignées en leur temps par leur truchement même, mais leur mention rétrospective semble valoir, dans certaines situations du moins, en tant qu'ébauche d'actions présentes ou futures. En somme, de la même façon que, dans le prologue, nous montrions le lien entre narrativisations de soi et trajectoires individuelles, on voit ici que c'est l'existence et la trajectoire des *groupes* qui se joue derrière la pratique des périodisations.

En outre, c'est parfois comme de l'extérieur que se trouve envisagée la périodisation dynastique. Ainsi, certains historiographes à l'époque des Song contestent l'emprise de ce même découpage dynastique sur les formats d'écriture de l'histoire⁴⁰⁹. Mais la question ne se pose pas

⁴⁰⁸ Sur le *Zizhi tongjian gangmu* 資治通鑑綱目 (Compendium du Miroir global pour l'aide au gouvernement), qui constitue une reprise selon les principes de Zhu Xi du monument historiographique de Sima Guang, le *Zizhi tongjian*, et dont la paternité zhuxiste n'est pas certaine, voir Schirokauer 1993, 200 ; Hartman 2003, 43. Sur l'influence de cette compilation sur la rédaction de l'histoire officielle effectuée sous les Yuan, voir *ibid.*, 46-47.

⁴⁰⁹ C'est le cas du lettré Zheng Qiao 郑樵 (1104-1062, 字 Yuzhong 渔仲), qui aura une grande influence sur le jeune Zhu Xi (voir Takahiro 2007, 52). Nous revenons plus bas sur la question des formats d'écriture.

seulement pour l'historiographie au sens strict. Parmi les disciples de Zhu Xi, il semble par exemple qu'une hésitation ait eu lieu sur la meilleure façon de classer les propos du maître collationnés à partir de diverses sources : certains de ces « *yulu* », de ces « propos notés », devaient-ils être rassemblés sous la rubrique quelque peu fourre-tout de « présente dynastie » (*ben chao* 本朝) ? Tel sera bien le classement retenu dans l'édition définitive de ces propos, les *Propos classés de Maître Zhu*, mais d'autres options semblent avoir prévalu dans des versions alternatives. Pour ce qui est des disciples de Lu Jiuyuan, ils opteront dans leur édition des « propos notés » de leur maître pour un autre découpage, non dynastique⁴¹⁰. À ces exemples, on voit que pour les lettrés des Song, la périodisation du temps n'était en rien une vue de l'esprit : elle impliquait des choix pratiques, par exemple en termes de formats éditoriaux. Or si, au-delà de leurs différences, ni les uns ni les autres n'auraient songé à remettre en cause l'importance du cadre dynastique dans la perception des temps passé, présent et à venir, c'est vraisemblablement parce que l'acte même de la périodisation *les engageait en tant que lettrés*. En tant que lettrés et donc, potentiellement, en tant qu'*historiographes*, ces hommes sont partie prenante de la consistance historique des dynasties. Si l'on se met en quête d'un cadre englobant s'agissant des périodisations de l'époque Song, c'est par conséquent dans les classifications produites par les lettrés qu'il faut le chercher.

De ce survol des pratiques de périodisation au temps de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, une conclusion est qu'on ne saurait qualifier des périodisations contemporaines de « fondamentalement différentes » (*ibid.*, 101) sans fausser la description du phénomène que nous apercevons. Pour rendre compte de la diversité constatée, mais aussi de la dimension pratique et engageante des séquençages temporels en vigueur à l'époque des Song, on préférera donc aborder les différentes narrativisations concevables dans ce monde historique sous l'angle de leurs présuppositions communes : comme l'expression d'un même *régime d'historicité*. À travers cette notion, François Hartog se donne pour objet d'investigation la façon qu'a une époque « d'engrener passé, présent et futur ou de composer un mixte des trois catégories » (Hartog 2012, 13)⁴¹¹. Dans le cas présent, c'est pour nous une incitation à ne pas isoler les unes des autres les narrativisations contemporaines, qu'elles aient ou non un caractère officiel, afin de mieux discerner la façon dont celles-ci s'articulent dans un tout intelligible. À n'en pas douter, le cadre dynastique y occupe une place éminente, mais

⁴¹⁰ Le *Zhuizi yulei* (Propos classés de Maître Zhu) consacre sept chapitres aux propos de Zhu Xi classés sous le titre « *benchao* 本朝 ». Ces propos précèdent dans l'ordonnement du recueil les chapitres consacrés aux *lidai* 歷代 (époques successives). Voir *Zhuizi yulei* 1-7, 3042-3201 (vol. 8). Comme l'indique Xu Huafeng, l'édition la plus répandue des *Zhuizi yulei*, celle de Li Jingde 黎靖德, privilégie le classement thématique des propos de Zhu Xi, à l'exclusion des mentions chronologiques ou géographiques, ce qui n'est pas le cas de versions alternatives ayant circulé avant elle, et sur lesquelles la version de Li se base (Xu Huafeng 2011, 32, 34). Par contraste, les *Yulu* (Propos notés) de Lu Jiuyuan regroupent les propos de ce dernier en fonction du disciple notateur (*Yulu shang* 上, *xia* 下 [Propos notés, 1 et 2], in *Lu Jiuyuan ji* 34-35, 395-478). Le lettré du Jiangxi évoque bien entendu la dynastie régnante, mais celle-ci semble d'une manière générale moins prégnante en tant que catégorie de classification.

⁴¹¹ Nous revenons au chapitre suivant sur cette définition, en mettant cette fois l'accent sur la notion de « régime » (*cf.* IIB2b).

qui n'est pas exclusive. Il s'agit finalement de se mettre en quête d'*un niveau de continuité plus fondamentale* que les discontinuités constatées.

b. génération, tradition : le régime d'historicité

Cette perspective intégrative qu'ouvre la notion de régime d'historicité peut d'abord s'autoriser d'une leçon dumontienne. Pour Dumont en effet, le propre des valeurs est de ne pouvoir se concevoir « en termes de tout ou rien, d'une opposition entre le sort de l'élu et celui du recalé », mais moyennant « *l'inclusion* dans l'ordre de ce qui est digne de figurer dans un monde sensé »⁴¹². Comprendre les valeurs, en l'occurrence les valeurs qui interviennent dans les temporalisations et narrativisations de l'action, c'est donc renoncer au moins temporairement à notre conception moderne de la valeur, conception exclusiviste qui conduirait par exemple à hypostasier la « périodisation néoconfucéenne » comme radicalement neuve dans le monde historique qui est le sien⁴¹³.

Mais au-delà des justifications théoriques qu'on peut en faire, cette perspective peut aussi s'appuyer sur un état de fait. Elle recoupe en effet les traits empiriques de l'historiographie des Song, telle du moins qu'elle pouvait se pratiquer chez certains lettrés. Les usages de l'époque réservent une place remarquable au traitement par l'historiographe des versions différentes d'un même fait. Ainsi, Sima Guang consacre un chapitre de son monumental ouvrage susmentionné, *Miroir global pour l'aide au gouvernement*, à l'« Examen des divergences » (*Kaoyi* 考異), chapitre où il expose les principes qui ont guidé ses choix en la matière⁴¹⁴. On sait par ailleurs que Li Tao 李濤 (1115-1184, 字 Renfu 仁甫), historiographe contemporain de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, reprendra la formule à son compte dans la suite qu'il donnera à l'ouvrage de Sima Guang⁴¹⁵. Plus largement, à l'époque des Song, la pratique est attestée qui consiste à stratifier l'écriture des histoires officielles, en conservant en sus du texte original les notations additionnelles, mais aussi les versions non retenues, le tout sous des couleurs d'encre différentes⁴¹⁶. Autant de faits qui montrent qu'il y a bien place, dans le régime d'historicité des Song, pour un surplomb *non exclusif* sur les différentes manières d'envisager l'histoire. Il faudra s'en souvenir lorsque nous verrons apparaître des

⁴¹² Nous citons là un commentaire de Descombes sur la « tolérance hiérarchique » dégagée par Dumont à partir de la configuration d'idées indienne (Descombes 1999, 75). Pour une illustration de la conception inclusive de la tolérance dans l'Inde traditionnelle, voir Dumont [1966] 2008, 242.

⁴¹³ Sur l'exclusivisme de la conception moderne de la valeur, voir les précisions de Descombes 1999, 75.

⁴¹⁴ Il s'agit du chapitre 246 du *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (Miroir global pour l'aide au gouvernement), mentionné dans Yang 1961, 58.

⁴¹⁵ Voir Hartman 2003, 31, 48.

⁴¹⁶ Voir Yang 1961, 58.

« versions concurrentes » d'un même corpus d'écrits, ou bien lorsque nous nous pencherons sur la différenciation des points de vue dans la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan (cf. IIB1-2).

Une question non moins importante, qui dérive de la précédente, est celle du fait générationnel. On se souvient que Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont nés à quelques années d'écart, tout comme Wang Anshi et Sima Guang, nés respectivement en 1019 et 1021. À propos de ces derniers, dont les fortes différences de vues précipiteront la polarisation des lettrés sous le règne de Shenzong, Peter Bol parle de « *generational similarities* » (Bol 1993, 129). Abstraction faite pour l'instant de leurs divergences, l'expression vaut certainement pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Parmi les faits les concernant qui pourraient valoir comme « similarités générationnelles », on a déjà mentionné l'ombre portée sur leur existence de l'invasion jürchen de 1125-1127, qui entraîne la perte des provinces du nord, et à quoi ils répondent tout au long de leur vie par une aspiration constante à la reconquête. On pourrait également citer l'épisode militaire de 1161-1164, le seul finalement que les deux lettrés connaîtront de leur vivant⁴¹⁷. D'autres événements seraient à inclure, par exemple la montée sur le trône de Guangzong 光宗 (Zhao Dun 趙惇, 1147-1200 ; r. 1189-1194), suite à l'abdication de son père Xiaozong⁴¹⁸ : l'intronisation de ce souverain, dont l'abdication sera elle-même provoquée par des lettrés tels que Zhu Xi cinq ans plus tard, coïncide avec les derniers échanges épistolaires de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. L'un et l'autre font alors montre d'une grande prudence dans leur appréciation de l'événement, qui au-delà de la personne du souverain est perçu par eux comme un moment de grandes manœuvres à la Cour⁴¹⁹. De prime abord donc, au vu de ces proximités d'âge et d'expérience, on est enclin à reprendre la définition sociologique que Wilhelm Dilthey donne de la notion de « génération » : « Un cercle assez étroit d'individus qui, malgré la diversité des autres facteurs entrant en ligne de compte, sont reliés en un tout homogène par le fait qu'ils dépendent des mêmes grands événements et changements survenus durant leur période de réceptivité »⁴²⁰. Pourtant, en dépit de son intérêt, cette définition laisse transparaître de fort biais modernistes, que la compréhension du régime d'historicité des Song impose de préciser.

⁴¹⁷ Le point est noté par Brian McKnight à propos de Zhu Xi (voir Chen Rongjie 1986a, 408). Ruth Mostern qualifie le règne de Xiaozong de « période paisible » (Mostern 2011, 254).

⁴¹⁸ Pour une évocation du règne de Guangzong (Zhao Dun 趙惇, 1147-1200 ; r. 1189-1194), en lien notamment avec la carrière officielle de Zhu Xi à cette époque, voir Tillman 1992a, 139-140, 159-160.

⁴¹⁹ Voici comme Lu Jiuyuan évoque l'événement dans la dernière lettre qu'il écrira à Zhu Xi, à l'été 1189 (« Yu Zhu Yuanhui san 與朱元晦三 » [À Zhu Yuanhui (Zhu Xi), 3], *Lu Jiuyuan ji* 2, 31) : 新天子即位, 海內屬目, 然罷行陞黜, 率多人情之所未論者, 羣小駢肩而騁, 氣息怫然, 諒不能不重動長者憂國之懷 (Lors de l'arrivée sur le trône du nouveau Fils du Ciel, tous les regards du monde se sont fixés sur lui ; mais les choix en matières de réalisations, comme ceux en matière de promotions, dans l'ensemble échappent au bon sens, et je suppose que ces cohortes de petites personnes que l'on voit se ruer en piaffant d'impatience ne font qu'accroître votre inquiétude pour le pays). Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 104.

⁴²⁰ Dilthey 1947, 42. Il pourrait être intéressant de tester sur le terrain des Song une autre théorisation classique du fait générationnel, celle de Karl Mannheim ([1923] 1990).

Premièrement, la définition de Dilthey conçoit la logique d'appartenance d'une génération sous un angle foncièrement « présentiste » (Hartog 2012), alors que la perspective traditionnelle, en l'occurrence celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, incite à subordonner l'importance du contemporain à l'antériorité des générations du passé, voire du passé tout court. Nous mentionnions à l'instant le cas de Guangzong, monté sur le trône du vivant de son père abdicataire ; or c'est précisément la non-effectuation des devoirs rituels dus à son père défunt qui entraînera la réaction des lettrés en vue de sa propre abdication⁴²¹. Plus haut, nous avons évoqué la pratique incontournable des noms d'ère, dont on a vu qu'elle prenait sens moins comme marqueur du présent que dans l'horizon du passé. On peut aussi prendre l'exemple de quatre des premiers monarques de la dynastie Song. Susan Cherniack note à leur sujet que chacun de ces souverains a tenu à faire imprimer, par le Directeur de l'éducation alors voué aux tâches d'imprimerie impériale, une version corrigée des trois premières histoires officielles ayant vu le jour depuis la fondation de l'empire⁴²². Or, la sinologue relève là une innovation par rapport aux dynasties précédant les Song : l'impression de versions corrigées des histoires du passé n'intervenait alors qu'une seule fois par dynastie. Sous les Song donc, l'établissement et la correction de textes hérités du passé en viennent à être regardés comme un « devoir générationnel » [*a generational duty*] (Cherniack 1993, 64) : chaque nouveau souverain s'en acquitte. Mais on voit bien où porte l'accent dans ce régime des temps. Il ne s'agit pas pour ces souverains, à la façon de nos gouvernements et édiles, de valoriser un patrimoine afin d'en tirer le plus grand bénéfice pour les générations présentes et futures ; il s'agit avant tout de tenir son rang dans la succession des âges. Dans la langue chinoise des Song, c'est d'ailleurs un autre sens du terme « *dai* 代 », une des façons de traduire « génération », que l'idée de « remplacement ». Un autre terme, « *bei* 輩 », peut également correspondre à « génération » (Zhu Xi, par exemple, en use pour identifier une tranche chronologique commune à certains lettrés du passé)⁴²³ ; mais à cet égard, on doit souligner que le binôme « *wu bei* 吾輩 », dont une traduction erronée pourrait être « notre génération », ne met en réalité que très peu l'accent sur la génération présente par rapport aux précédentes, si bien qu'il convient plutôt de le traduire par « nous autres »⁴²⁴. Par exemple, quand Lu Jiuyuan tient le propos suivant,

⁴²¹ Voir Tillman 1992a, 140-141.

⁴²² Il s'agit du Shiji, du Hanshu (*Documents sur les Han*) et du Hou Han shu (*Documents sur les Han postérieurs*), rassemblés sous le titre de *Trois histoires*. Ordonné par Taizong en 994, ce projet historiographique fut achevé en 998, date où l'empereur suivant, Zhenzong, fut en mesure d'adresser des copies de ces « Trois histoires nouvellement imprimées » aux membres de son clan et aux Grands conseillers. Mais de nombreuses erreurs furent signalées après coup dans cette version officielle, ce qui motiva une nouvelle impression dans les années suivantes. Renzong, quatrième empereur de la dynastie, ne fut pas en reste : sur la proposition d'un lettré, il lança un nouveau projet éditorial qui fut achevé autour de 1035. Une nouvelle correction-réimpression de ces histoires fut effectuée sous Shenzong. Sur tous ces détails, voir Cherniack 1993, 62-64.

⁴²³ Zhu parle de « la génération de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200) » (*Zheng Xuan bei* 鄭玄輩) pour évoquer l'époque où les lettrés avaient encore accès à certains écrits rituels (voir « Li er 禮二 » [Rites, 2], *Zhuqi yulei* 85, 2194).

⁴²⁴ Nous suivons ici le sens donné par le *Grand Ricci*.

包犧氏至黃帝，方有人文，以至堯舜三代，今自秦一切壞了，至今吾輩，盍當整理。

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 453)

De Messire Bao Xi (Fuxi) à l'Empereur Jaune, le raffinement eut lieu les hommes, puis fut transmis à Yao, Shun et aux Trois dynasties. Mais à partir des Qin, tout se gâta ; si bien qu'aujourd'hui, c'est à nous de tout remettre en ordre⁴²⁵.

il convient de ne pas exagérer la valeur générationnelle de ce « nous », fût-il réputé capable de restaurer le « raffinement des hommes » que firent antiquement briller les souverains primordiaux, tel ce Fuxi déjà mentionné, premier d'entre eux et inventeur de l'écriture divinatoire, et l'Empereur Jaune (dates conventionnelles : r. 2697- 2598). Ici, la reprise du flambeau ne vaut pas comme promotion du remplaçant, mais bien comme perpétuation du flambeau à travers sa reprise. Dès lors, la logique d'appartenance du « nous autres » de Lu Jiuyuan se situe ailleurs que dans le partage d'une génération commune.

Ce sens générationnel, à rebours du nôtre, se manifeste en particulier à l'époque des Song dans l'usage des « règles ancestrales » (*zuzong zhi fa* 祖宗之法)⁴²⁶. Conçues comme un patrimoine dynastique à entretenir règne après règne, ces « règles » correspondaient à un ensemble de préceptes encadrant la conduite de l'empereur. Elles couvraient un vaste domaine, depuis le contrôle de l'administration extérieure au Palais jusqu'à la gestion de la Maison impériale, de telle sorte qu'un grand nombre d'actions ponctuelles pouvaient s'autoriser de « précédents » (Lamouroux & Deng 2004, 498). Mais la centralité de telles règles avait pour pendant leur remarquable labilité : invoquées par un grand nombre d'acteurs en fonction de circonstances changeantes, elles étaient loin de constituer un « corpus idéologique fixe » et se traduisaient au contraire dans une « liste de principes soumise à une recomposition régulière » (*ibid.*, 517, 498). Or, l'importance de ces règles à l'époque des Song suggère une seconde limite de la définition diltheyenne : le rapport à l'événementialité du présent n'y est pas seulement majoré, il y est conçu sous l'angle de la passivité (la cohorte générationnelle « dépen[d] de grandes événements » durant sa « période de réceptivité »). Pourtant, dès lors que l'on renverse la perspective et que l'on donne le primat au passé, rien ne dit que la prise sur les événements du présent ne s'en trouve pas changée ; ni même que le rapport aux événements en tant que faits objectifs ait plus d'importance que le rapport aux hommes (du présent comme du passé) qui peuvent y prendre part⁴²⁷. C'est précisément ce que montre l'étude des « règles ancestrales » : le fait qu'elles soient invoquées par un grand nombre d'acteurs dans des

⁴²⁵ Sur « Yao, Shun et les Trois dynasties », voir une remarque dans le point suivant (cf. IB1c).

⁴²⁶ Nous renvoyons à l'étude de Lamouroux & Deng 2004, qui développe des travaux antérieurs de Deng Guangming (republiés dans Deng Guangming [2008] 2010, 55-72).

⁴²⁷ On aura reconnu l'inspiration doublement dumontienne de cette critique de la définition de Dilthey. Le premier point s'autorise de *Homo hierarchicus*, et de l'idée somme toute banale que, dans les sociétés traditionnelles, le présent est perçu à la lumière de la tradition, et donc du passé qui l'autorise. Le second point s'appuie sur la leçon de *Homo aequalis* : le passage à la modernité marque la fin du primat des rapports entre les hommes au profit des rapports entre les hommes et les choses. Voir également à ce sujet nos réflexions dans le chapitre suivant sur la normativité du savoir (cf. IIA1c).

circonstances changeantes permettait, face aux situations les plus catastrophiques, d'y trouver une forme de compensation face à la brutalité de l'événement, en vertu de la restitution d'un lien intergénérationnel supposé rompu.

Cette dimension à la fois interventionniste et relationnelle de la réception de l'événement transparait par exemple dans une parole de l'empereur Gaozong, énoncée dans les soubresauts de l'invasion jüchen de 1127⁴²⁸. Dans la tourmente de l'heure, cette déclaration sonne comme un retour aux fondamentaux : « Ce sont là Nos règles familiales, et l'essentiel pour Nous est de parvenir à les respecter »⁴²⁹. C'est au nom de cet « essentiel » que Gaozong, en s'appuyant sur le Grand conseiller Qin Gui et après avoir signé la paix avec les Jin en 1142, s'emploiera à remettre l'administration sur pied à travers l'impératif de « Restauration », « *zhongxing* 中興 » (Hartman 1998, 89-91 ; Li & Hartman 2010, 391). Comme son nom l'indique, cette restauration réitère le pacte fondateur de la dynastie : les premiers empereurs des Song avaient clairement affiché leur volonté de donner le primat aux lettrés face aux militaires (dont, pour les deux premiers d'entre eux au moins, ils ne savaient que trop les dangers pour la stabilisation d'un pouvoir) ; de même, Gaozong, qui n'est nullement militaire (Lorge 2005a, 41), procédera à la confiscation de la demeure du Général Yue Fei 岳飛 (1103-1141), exécuté pour s'être opposé à la politique de paix, afin d'y faire bâtir la nouvelle Université impériale, laquelle irriguera à partir de 1143 les plus hauts niveaux de l'administration civile. Lors de l'inauguration de l'installation, l'empereur sera loué, dans les termes du *Livre des documents* (*Shangshu* 尚書), pour avoir « fait taire les armes et promu le raffinement » (*yanwu xiuwen* 偃武修文)⁴³⁰.

Ce dernier point est d'importance, car il montre l'emboîtement des échelles temporelles. Or c'est bien à ce niveau de généralité que conduit le sens générationnel des Song, si l'on pousse sa logique jusqu'au bout. Dans le cas de Gaozong, c'est au moment de proclamer l'importance de son lien aux ancêtres fondateurs de la dynastie, et par là d'affirmer que la dynastie est *une* en dépit du cataclysme de la prise de Kaifeng et surtout de la capture de deux souverains, c'est à ce moment donc que le souverain se voit qualifié en des formules remontant aux royautés préimpériales. Cela montre que pour Gaozong, prendre en charge la continuité dynastique, c'est simultanément prendre en charge la continuité de l'empire – dont l'idée, on l'a vu dans la section précédente (*cf.* IA1a), est précisément antérieure à l'empire, comme en témoigne le *Livre des documents* supposé

⁴²⁸ Sur la normativité attachée à aux aspects « interventionnistes » et « relationnels » de l'action lettrée, voir le chapitre suivant (*cf.* IIB1a).

⁴²⁹ Traduction par Lamouroux & Deng (2004, 495) d'un passage du *Huang Song zhongxing liangchao shengzheng* 皇宋中興兩朝聖政 (Saintes politiques des deux règnes de la Restauration des Augustes Song) de Liu Zheng 留正 (1129-1206, *jinsbi* 1160 ; *zi* Zhongzhi 仲至, *hao* Zhongxuan 忠宣).

⁴³⁰ Voir *Jianyan yilai xinian yaolu* 148, 2376 ; 149, 2403-2404 (cité Li & Hartman 2010, 392 n. 4). Cet ouvrage historiographique couvre les années 1127-1162 en 200 chapitres.

remonter à la plus antique royauté. Pour lui, comme en principe pour n'importe quel souverain des Song, les deux échelles de temps ne sont donc pas dissociables. Mais d'autres gestes se comprennent à cette aune. Ainsi de la composition que Gaozong, en 1144, effectue en personne à l'Université impériale de 73 panégyriques (*zan* 贊) en l'honneur de Maître Kong et de ses disciples. Par cette production d'éloges, Gaozong n'exprime pas seulement sa reconnaissance d'une figure tutélaire déjà bien installée dans le culte impérial⁴³¹ : il prolonge le geste de ses devanciers, non seulement des Song mais aussi des Tang en la figure de Xuanzong 玄宗 (685-762, r. 712-756), dont les panégyriques personnels sont préalablement examinés par lui avant l'acte de composition proprement dit. Enfin, la diffusion subséquente de ces productions textuelles est à la mesure de ce qu'elles signifient dans le régime d'historicité : les eulogies de l'empereur font l'objet de nombreuses copies, xylographiées au Directeurat de l'éducation et diffusées dans de nombreuses écoles des localités, lesquelles se répandent dans l'empire conjointement aux éditions révisées des « Classiques » (Li & Hartman 2010, 393).

Par conséquent, ces actes que nous pourrions juger ponctuels impliquent en réalité, dans leur signification, une sorte d'emboîtement d'échelles. C'est bien là ce qui permet de justifier, au plan méthodologique, le détour descriptif qui est en ce point le nôtre. En effet, en parlant du régime d'historicité qui se laisse induire de la geste d'un Gaozong, nous ne perdons pas de vue le régime d'historicité de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Les deux façons d'« engrener présent, passé et futur », celle de l'empereur et celle des lettrés, sont en réalité rigoureusement la même. On y retrouve de part et d'autre cette logique d'emboîtement ou, pourrait-on dire, de double fond. Ainsi, quand Zhu Xi se tourne vers Zhou Dunyi, lettré antérieur de plusieurs générations, pour trouver dans la compilation de ses écrits de quoi éclairer le présent et le futur, il identifie un « sage de naguère » (*qian xian* 前賢 : le terme est employé dans une des lettres de Zhu Xi à Lu Jiushao⁴³²), mais qui lui-même ne vaut que comme éclaireur d'une voie préexistante. C'est cette même logique qui est évoquée par Jean François Billeter lorsqu'il parle de « double présent euphorique », à propos des lettrés des Song du Nord (Billeter 1979, 87). Mais c'est aussi ce qu'illustre, à l'époque des Song du Sud, un poème de Zhu Xi composé 1179 alors qu'il se trouve en poste à Nankang⁴³³. Parti à la recherche des restes de l'Académie de la Grotte du Cerf blanc, dans laquelle Zhou Dunyi a œuvré et dont Zhu ne trouve effectivement que des vestiges, il donne forme dans ces quatrains à une sorte de concordance des temps :

⁴³¹ Voir la chapitre suivant sur le culte impérial de la figure de Maître Kong, instauré depuis les Tang (cf. IIA2c).

⁴³² « Da Lu Zimei 答陸子美 » (Réponse à Lu Zimei [Lu Jiushao]), *Wenji* 36, 1562-1563 [1562], in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21.

⁴³³ Voir le prologue au sujet de ce poste, que Zhu Xi occupe de 1179 à 1181.

清冷寒澗水 / 窈窕青山阿 / 昔賢有幽尚 / 眷言此婆娑 / 事往今幾時 / 高軒絕來過 / 學館空廢址
/ 鳴絃息遺歌 / 我來勸相餘 / 杖策攀綠蘿 / 謀野欣有獲 / 披圖知匪訛 / 永懷當年盛 / 華莘衿佩
多 / 博約感明恩 / 涵濡熙泰和 / 淒涼忽荒榛 / 俯仰驚頽波 / 發教逮綱紀 / 喟然心靡它 / 伐木循
陰岡 / 結屋依陽坡 / 一朝謝塵濁 / 歸哉碩人邁！

(« Xun Bailudong guzhi ai qi yousui yi fuxingjian gantan you zuo 尋白鹿洞故址愛其幽邃議復興建感歎
有作 » (Soupirs d'émotion suite à la recherche du site ancien de la Grotte du Cerf blanc, lieu charmant par
son aura paisible, dans le dessein de sa restauration), *Wenji* 7, 469-470, in *Zhuzi quanshu*, vol. 20)

Dans le torrent glacé l'eau est fraîche et limpide,
De la montagne bleue le spectacle est charmant.
Un sage de naguère plein d'estime discrète
Se prit d'affection pour ce lieu séduisant.

Combien d'années passées depuis l'événement ?
Je laisse les débris de ce qui fut un kiosque.
Des bâtiments d'étude ne restent que des ruines.
Des cordes qui chantaient l'air ancien s'est éteint.

Je suis venu ici en exhortant les autres
À soulever les lianes à l'aide de bâtons :
En battant la campagne nous eûmes la main heureuse,
Les cartes déployées n'étaient pas erronées.

Je garde en moi le faste de cet âge glorieux
Où de nombreux garçons dans leurs habits d'étude
Se concentraient – sur eux la Grâce lumineuse.
Vaste était l'harmonie dans laquelle ils baignaient.

Soudain dans la froidure un taillis buissonneux :
J'y découvre surpris un ruisseau qui s'écoule.
Diffuser un savoir aux bases bien ancrées
Est l'unique souci de mon cœur qui soupire.

Ayant coupé du bois le long du versant sombre,
Nous adossons l'abri au versant lumineux.
Si l'on pouvait quitter le monde de poussière,
Et retrouver l'allant des hommes éminents⁴³⁴ !

On reviendra au chapitre suivant sur les *compétences* que met en œuvre la composition d'un tel poème (cf. IIB2b). On cherche seulement à suggérer ici que par cette production scripturaire éminemment lettrée, Zhu Xi accomplit un geste mémoriel qui présuppose un régime d'historicité particulier. De même, s'exprimant dans une lettre au frère de Lu Jiuyuan, Lu Jiushao, au sujet des *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* qu'il attribue à Zhou Dunyi, Zhu Xi porte le jugement suivant sur l'ensemble du texte, après en avoir commenté la première phrase : « les nombreuses idées pertinentes qui sont formulées dans la suite s'enchaînent et se ramifient, en bon ordre et sans confusion, se déployant aujourd'hui devant les yeux, dans l'éternité des temps, indestructibles face à l'adversité »⁴³⁵. Devant un tel court-circuit entre « présent » (*jīn* 今) et « éternité des temps » (*benggou* 亘古亘今), on voit bien que l'écart générationnel entre Zhu Xi et Zhou Dunyi n'a pas

⁴³⁴ Une traduction antérieure de Stéphane Feuillas nous a permis de prendre pied dans ce poème.

⁴³⁵ 而向下所說許多道理, 條貫脈絡, 井井不亂, 只今便在目前, 而亘古亘今, 擲擲不破 (voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 6).

besoin d'être mesuré : il n'a aucune importance. La logique est au fond la même que celle par laquelle Gaozong allait chercher ses ancêtres fondateurs, mais pour retrouver par-delà ces devanciers vénérables la source immémoriale de toute fondation.

Sur cette lancée, une ultime question : cette *homologie* que nous constatons entre des gestes rétrospectifs parallèles correspond-elle à un *fait* que les lettrés auraient été susceptibles de relever ? On perçoit la nécessité de s'interroger à ce sujet, eu égard à la question qui reste pour nous en ligne de mire, celle de la relation et peut-être de la différence entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan : aurait-ce été une question ou un problème, pour ces lettrés, que de se tourner simultanément vers des ancêtres putatifs, par exemple ce Zhou Dunyi ? La réponse est probablement négative. On le comprend assez intuitivement, nous semble-t-il, par comparaison avec notre propre présent. Aujourd'hui, tout geste de revendication d'héritage qui ne serait pas validé par un testament explicite est susceptible d'être non seulement relevé, mais contesté. Pour prendre un exemple parmi bien d'autres, songeons à la façon dont le débat politique français peut se focaliser aujourd'hui, en ce temps de centenaire, autour de la figure de Jean Jaurès : disputé à gauche entre traditions opposées, « récupéré » à droite selon les termes de la gauche, ce grand devancier de l'engagement politique se présentait lui-même comme le fidèle passeur du flambeau de la Révolution⁴³⁶. D'un certain point de vue, il y a là comme une forme de « double fond » pour les héritiers putatifs d'aujourd'hui, la revendication de l'héritage de Jaurès valant alors comme reprise du flambeau de la révolution. Mais l'analogie s'arrête-là. Car dès lors que l'invocation d'un prédécesseur s'exprime en termes de « revendication », et que l'on est par ailleurs prêt à contester la revendication d'un autre, on se situe d'emblée dans un monde historique inaudible à celui qui nous occupe ici. Certes, on verra qu'il existe bel et bien une différence d'appréciation entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan sur la figure et les écrits de Zhou Dunyi. Mais pour en ajuster la description, il convient de préciser que cette divergence explicite ne concerne pas en lui-même le geste d'invoquer une antériorité, lequel fait bel et bien partie des règles implicites de part et d'autre⁴³⁷.

Mais prenons un peu de recul. Car si le problème définitionnel abordé ici semble nous conduire au-delà de la notion de « génération », on voit également à ce dernier point qu'il peut nous aider à mieux penser la comparaison entre un monde moderne comme le nôtre et un monde traditionnel comme la Chine des Song – dans l'hypothèse, *a priori* raisonnable, où la Chine des Song

⁴³⁶ Voir la citation, faite dans une tribune du *Journal du dimanche* par un homme politique français (27 juillet 2014), d'une déclaration de Jean Jaurès censée justifier la radicalité politique que l'auteur de la citation dénie à d'autres héritiers putatifs de cette figure tutélaire : « Ici, sous le soleil de juin 93 qui échauffe votre âpre bataille, je suis avec Robespierre et c'est à côté de lui que je vais m'asseoir aux Jacobins, et je suis avec lui parce qu'il a à ce moment toute l'ampleur de la Révolution ».

⁴³⁷ Un prolongement de ce point figure au second chapitre dans nos réflexions sur l'« intention » (cf. IIB1b).

participerait de la « Chine traditionnelle ». Or, il se pourrait que l'approfondissement de cette comparaison ne soit pas sans profits pour la compréhension de notre objet.

Revenons à la définition de Dilthey. Le nœud du malentendu se situe d'évidence dans la conception des valeurs respectives du « présent » et du « passé ». Le philosophe Dilthey, en cela représentatif de son temps, place l'accent sur le présent ; les lettrés Zhu Xi et Lu Jiuyuan, à l'instar de leurs contemporains, mettent l'accent sur le passé. Mais il y a plus. Cette différence entre régimes d'historicité suggère une différence en termes de *conscience*. Pour le dire sans nuances : là où Dilthey n'a pas conscience (du moins pas nécessairement) de négliger le passé en soulignant le présent, Zhu Xi et Lu Jiuyuan ont immédiatement conscience de perdre le présent s'ils manquent le passé. Par conséquent, l'asymétrie entre les définitions concerne autant leur contenu que leur statut théorique. Chez Dilthey – chez nous –, on vit très bien dans l'ignorance des générations précédentes, soit dans le présent exclusif des quelques générations qui coexistent. Partant, un philosophe évoquant le fait générationnel, un sociologue qui l'étudie seront enclins à ne le conjuguer qu'au présent, et le passé n'aura pour eux qu'un intérêt occasionnel, patrimonial, *secondaire*. Chez Zhu Xi et Lu Jiuyuan en revanche, le fait générationnel comme actualité est envisagé *d'abord* dans sa distance aux générations précédentes, voire à un passé plus lointain. Pour notre propos, la conclusion est d'importance : dans le régime d'historicité des Song, l'opposition du passé au présent, loin d'être une polarité adventice, nous met sur la voie d'une *opposition fondamentale*.

Nous employons là des termes essentiels à l'argument de Dumont. Étudiant le cas de l'Inde traditionnelle, l'anthropologue voit dans l'« opposition du pur et de l'impur » ce qu'il appelle l'opposition fondamentale, soit la forme opératoire de l'idéologie hiérarchique, la structure oppositive dont découle, par implication, l'essentiel des oppositions concevables dans ce monde historique⁴³⁸. Certes, le cas de la Chine des Song est différent de l'Inde étudiée par Dumont. Mais nous croyons que la démarche englobante de l'anthropologue, qui d'un système « holiste » ou traditionnel, vise à dégager un « univers purement structural », reste ici pleinement valable (Dumont [1966] 2008, 65). Il suffit pour cela de situer à sa juste place ce que Dumont appelle l'« aspect conscient fondamental ». Dans le cas de l'Inde, cet aspect porte sur l'organisation sociale. L'Inde a tellement pensé l'organisation sociale sous les espèces du pur et de l'impur, l'Inde a par conséquent tellement pensé la *hiérarchie* comme principe organisateur, que « là où, hors de l'Inde, l'opposition

⁴³⁸ Partant de la définition tripartite des castes indiennes formulée en son temps par Célestin Bouglé, Dumont opère une simplification radicale qui lui permet de dégager un « seul et véritable principe » derrière les trois aspects repérés par son prédécesseur durkheimien (Dumont [1966] 2008, 63-68 [65]). Pour la caractérisation des liens entre hiérarchie et opposition du pur et de l'impur, voir *ibid.*, 269. Conscient des objections possibles à cette conception du système des castes – qu'il prend soin de révoquer une à une au fil de son travail –, l'anthropologue commence par préciser : « nous ne prétendons pas que l'opposition fondamentale soit la *cause* de toutes les distinctions de caste, nous prétendons qu'elle en est la *forme* » (*ibid.*, 67). Par où il nous paraît rejoindre les principes pragmatistes posés dans le prologue ci-dessus.

du pur et de l'impur existe en quelque façon, elle n'est jamais appliquée à la société dans son ensemble »⁴³⁹. En d'autres termes, la hiérarchie évidente, structurante et thématifiée de l'Inde met en lumière la hiérarchie enfouie de la modernité, qui subsiste bel et bien quoique les modernes ne veuillent pas la voir. Dans cet éclairage indien, en quelque sorte *inverse* de nos valeurs, réside le sens de la « comparaison radicale » opérée par Dumont⁴⁴⁰. Si nous sommes capables, nous Occidentaux modernes, de comprendre ce que les Indiens traditionnels veulent dire quand ils parlent du pur et de l'impur, c'est que ladite opposition est également présente chez nous ; mais c'est aussi que cette opposition est à nos yeux *nettement moins significative*, ce qui explique que nous ne la comprenions que de loin, par induction, et qu'au sens sociologique nous ne soyons pas indiens⁴⁴¹.

N'étant pas davantage chinois, nous ferons le « pari » (pour reprendre là aussi un terme de Dumont) qu'une opposition homologue à l'indienne, différente de l'opposition pur/impur mais non moins fondamentale à un ordre du sens, existe sur le terrain chinois. En toute rigueur, ce pari implique deux tâches intimement liées : caractériser l'opposition chinoise dans sa cohérence propre, à savoir en dehors de la « hiérarchie » ; élaborer un *second éclairage inverse* sur notre idéologie moderne⁴⁴². Eu égard à la relation lettrée que nous voulons décrire, c'est surtout la première tâche qui nous occupera ici. Mais il faut bien voir que l'ensemble de la démarche est nécessaire. Car si l'on veut décrire proprement, sans l'aplatir ni l'accentuer, la différence entre deux individus, encore faut-il comprendre *comment se pense la différence* dans le monde qui est le leur. Or tel est bien ce que peut nous montrer une « opposition fondamentale », du moins dans le sens où l'entend Dumont. Dans l'immédiat, retenons donc l'hypothèse que, s'agissant de l'époque des Song et donc de la Chine traditionnelle, le régime d'historicité – le lien à la temporalité – nous met sur la bonne voie, celle qui permet « d'éprouver la cohérence du système » (*ibid.*, 268).

c. « Antique »/« présent » : vers l'opposition fondamentale

En raison du dépaysement qu'elle procure à nos habitudes présentistes, une opposition retient immédiatement l'attention ; nous l'avons déjà croisée sous la plume de Zhu Xi dans le

⁴³⁹ Dumont [1966] 2008, 268, 66 n. 24. Dumont définit la hiérarchie indienne comme « *principe de gradation des éléments d'un ensemble par référence à l'ensemble* » (*ibid.*, 92). Voir à cet égard le chapitre suivant (*cf.* IIA2b).

⁴⁴⁰ Le terme « inverse », dont Dumont reconnaît qu'il est un peu forcé, figure en *ibid.*, 268.

⁴⁴¹ En réalité, c'est sur l'opposition « hiérarchie »/« pouvoir » que Dumont construit sa comparaison radicale, en raison de l'avantage méthodologique de cette opposition par rapport à la société moderne, où elle figure nettement mais sous un autre agencement (*voir ibid.*, 268).

⁴⁴² Nous ne nions certes pas que l'organisation sociale occupe une place éminente dans la Chine traditionnelle, laquelle relève, tout comme l'Inde décrite par Dumont, des sociétés « holistes » au sens de l'anthropologue. Mais dans le cas chinois, caractérisé comme on va le voir par une certaine labilité des collectifs, il semble que la hiérarchie ne corresponde pas à la « forme consciente englobante ». Aussi la Chine traditionnelle n'est-elle sans doute pas le meilleur terrain pour étudier empiriquement la hiérarchie quintessenciée, contrairement à l'Inde traditionnelle, qui en fournit pour ainsi dire l'épure ou le « type idéal » (Dumont [1966] 2008, 268). En revanche, nous faisons l'hypothèse qu'il existe sur le terrain chinois une forme plus consciente, et donc plus englobante, à partir de quoi la hiérarchie elle-même est conçue. Ce sera l'épure ou le type idéal chinois (*cf.* IIA2a, IIB)

précédent point : il s'agit de l'opposition entre « Antiquité » (*gu*) et « présent » (*jin*). Comment comprendre cette opposition ?

Une première lecture consiste à voir dans l'attelage de ces deux termes un exemple parmi d'autres de *polarité*. De ce point de vue, « *gu-jin* » participe du groupe non limitatif de ces couples d'opposés – tels que « supérieur-inférieur » (*shang-xia* 上下), « avant-après » (*xian-hou* 先後), « commencement-achèvement » (*shizhong* 始終), *etc.* – que l'on trouve en abondance dans les productions lettrés chinois. Par exemple, Zhu Xi affirme devant ses disciples que la lecture des livres d'histoire permet de « faire l'examen de l'ordre et des désordres d'hier et d'aujourd'hui » (*kao gu jin zhi luan* 考古今治亂)⁴⁴³ ; et Lu Jiuyuan, évoquant plusieurs noms de grands personnages, fait leur éloge en disant que « voir des hommes de cette qualité était chose rare non seulement à l'époque, mais de tout temps de par le monde »⁴⁴⁴. Dans ce genre d'appariement, l'opposition est relative, au sens où un fond d'homogénéité sous-tend le contraste. Cela explique que dans certains cas, le traducteur soit enclin à rechercher une tournure substantive pour nommer le critère impliqué dans le contraste. Ainsi, dans le cas de « *gu-jin* », on traduira tantôt par « d'hier et d'aujourd'hui », tantôt par « de tout temps » (ou par des formules équivalentes).

Sous sa forme bisyllabique, ce type de polarités occupe une place essentielle dans les propos des lettrés, et cela vaut sans doute bien au-delà des Song⁴⁴⁵. La récurrence de ces binômes donne même une crédibilité à l'idée qu'il existerait, dans le cas de la Chine traditionnelle, une *langue lettrée* déterminant pour partie les usages⁴⁴⁶. De cette récurrence, on trouve un exemple frappant dans la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Dans sa lettre à Zhu datée du 2 janvier 1189, Lu énumère une longue série de polarités, avant de demander à son interlocuteur s'il conviendrait avec lui que celles-ci procèdent en dernière instance d'une sorte de fond matriciel, d'une polarité superlative en quelque sorte, de « *Yin-Yang* 陰陽 » :

[...] 先後、始終、動靜、晦明、上下、進退、往來、闔闢、盈虛、消長、尊卑、貴賤、表裏、隱顯、向背、順逆、存亡、得喪、出入、行藏，何適而非一陰一陽哉？

(« Yu Zhu Yuanhui er 與朱元晦二 » [À Zhu Yuanhui (Zhu Xi), 2], *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [29])

[...] précéder-succéder, commencer-achever, bouger-calmer, assombrir-éclaircir, dessus-dessous, avancer-reculer, passé-futur, ouvert-fermé, plein-vide, diminution-croissance, honneur-humilité, noble-vil, extérieur-intérieur, caché-manifeste, devant-derrrière, favorable-contraire, exister-disparaître, obtenir-perdre,

⁴⁴³ « Xue wu 學五 » (Savoir, 5), « Dushu fa xia 讀書法下 » (Règles de lecture, B), *Zhuzi yulei* 11, 195 (vol. 1).

⁴⁴⁴ 非獨當時所難得，人品如此，蓋亦古今天下之所難得也 (« Cewen 策問 » [Question sur les mesures à prendre], *Lu Jiuyuan ji* 24, 287-298 [297]).

⁴⁴⁵ Nous ne pouvons nous arrêter ici sur un certain nombre de travaux qui auraient leur place dans cette réflexion : voir Schwartz 1959 ; Henderson 1984 ; Graham 1986. Il semble en revanche que la distinction que nous faisons ici entre opposition polarisante et opposition hiérarchisante, ainsi que le primat logique que nous croyons déceler dans la seconde sur la première, soit incompatible avec l'idée qu'un « absolu » (au sens de quelque chose qui rompt les associations complémentaires qui structurent le monde) n'ait pas été pensé en Chine. À ce sujet, voir Gernet 2010, 283-284, 294-295 ; voir également l'affirmation selon laquelle « la pensée chinoise ne connaît que des classements et des oppositions de caractère fonctionnel » (Gernet [1982] 1991, 327).

⁴⁴⁶ Ce point est abordé dans le chapitre suivant (*cf.* IIA1b/B1c).

sortir-entrer, réalisation-rétractation : comment [toutes ces polarités] adviendraient-elles, sinon par l'alternance de *Yin* et de *Yang* ?⁴⁴⁷

En ce point de l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la question porte sur le statut de la polarité *Yin-Yang*, tant par rapport aux polarités multiples qui existent par ailleurs, que par rapport à un fond générateur dont ce *Yin-Yang* pourrait lui-même procéder. Ici, la tournure de l'interrogation (que nous dirions « rhétorique ») indique que l'acquiescement de Zhu Xi n'est pas acquis. Mais réservons pour plus tard les détails de la « discussion ». Ce qui nous intéresse pour l'heure se situe dans le fond d'entente des deux lettrés : l'un et l'autre partent du principe que les polarités du monde *ne tiennent pas toutes seules*. En tant que série indéfiniment extensible, elles se résorbent ou se ressaisissent à un niveau supérieur – ce sera « *Yin-Yang* » dans le cas de Lu, dans le cas de Zhu un autre principe d'émergence. Or on doit noter que l'opposition « *gu-jin* » ne figure pas dans la liste de Lu Jiuyuan. Serait-ce donc que le point de vue polarisant, bien que partiellement adapté à cette opposition, échoue à en saisir l'aspect global ?

Le fait est qu'à côté des emplois susmentionnés du binôme, on en trouve bien d'autres qui présupposent non seulement une opposition, mais une différence de niveau. Nous dirions alors qu'il ne s'agit plus de *gu-jin*, mais de « *gu/jin* » (ou mieux encore de « *Gu/jin* », pour marquer l'asymétrie). Ainsi, dans les *Propos classés de Maître Zhu* :

但古今之士不同。

(« Li yi 禮一 » [Rites, 1], « Lun xiu li shu 論修禮書 » [À propos des livres d'entretien des rites], *Zhubi yulei* 84, 2189 [vol. 6])

Cependant, les lettrés de l'Antiquité et du présent ne sont pas équivalents.

Concentrons-nous ici sur la structure oppositionnelle. Cet énoncé postule – c'est son présupposé, mais à travers lui son thème, son sujet – qu'il existe des « lettrés » aussi bien dans l'Antiquité que dans le présent ; mais de ces lettrés, il affirme – c'est sa thèse, son prédicat⁴⁴⁸ – que leur « présent » est déficient par rapport à leur « Antiquité ». Or, si l'on considère l'opposition que cette comparaison suppose, on voit que sa forme a changé par rapport à l'opposition précédente : elle n'est plus seulement polarisante et contrastive, mais *hiérarchisante*. Autrement dit, les éléments *gu* et *jin* sont restés à l'identique, mais le cadre d'intelligibilité de cette matière première a changé : il est à présent sur deux niveaux, et non plus sur un seul.

⁴⁴⁷ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 69-70.

⁴⁴⁸ Nous n'entrons pas dans les soubassements logiques de cette caractérisation d'un énoncé en termes de thème et prédicat (la terminologie varie selon les linguistes). Si l'on se fie à la mise au point de Claude Hagège, on peut partir du principe que cette « hiérarchie abrupte » entre un sujet (quel qu'il soit) et ce qu'en dit (de quelque manière que ce soit) est universelle : « [...] ce qui commande l'organisation de l'énoncé, ce ne sont pas les catégories, taxinomie variable selon les langues, ce sont les fonctions ou relations entre les termes. *La relation de base, sans laquelle aucun énoncé d'aucune langue n'affleure au dicible, est celle qui unit un terme déterminé, le prédicat, et le reste, soit le déterminant* (Hagège [1985] 1998, 72 [nous soulignons] ; voir également *ibid.* 180).

Un tel changement de forme ou de logique oppositionnelle se constate également chez Lu Jiuyuan. Prenons deux passages des *Propos notés de Xiangshan* :

古今人物，同處直截是同，異處直截是異。然論異處極多，同處却約。 [...]

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 433)

À toute époque, quand les grandes figures ont entre elles des points d'équivalence, l'équivalence est immédiate. Il en va de même pour leurs points de différence : la différence est immédiate. Mais il faut considérer que les points de différence sont bien plus nombreux que les points d'équivalence. [...]

Pour ce qui est de « *gu jin* », il semble que nous soyons revenus dans ce passage à l'opposition polarisante, même si l'on peut hésiter. Voir ici une opposition hiérarchisante impliquerait de comprendre en l'occurrence que les « points d'équivalence » (*tong chu* 同處) et les « points de différence » (*yi chu* 異處) servent la mise en comparaison de deux groupes de grands hommes : ceux de l'Antiquité d'une part, ceux du présent d'autre part. Mais la suite du propos fait plutôt pencher pour une lecture d'un bloc, soulignant la paucité des points communs entre grands hommes quelle que soit leur époque ; d'où ici la traduction en termes polarisants de « *gu-jin* ». Au passage, on commence à mesurer la sensibilité de la question des différences à l'époque des Song, dans la mesure où ce que nous découvrons ici, c'est en somme une opposition au carré, ou en d'autres termes une comparaison entre deux régimes de comparaison différents. Nous y reviendrons. Pour l'heure on remarque que, quelques lignes plus bas, les *Propos notés* emploient de nouveau l'opposition hiérarchisante :

學者不長進，只是好己勝。出一言，做一事，便道全是，豈有此理？古人惟貴知過則改，見善則遷。今各自執己是，被人點破，便愕然，所以不如古人。

(*ibid.*)

Si ceux qui se vouent au savoir ne progressent pas, c'est qu'ils sont trop épris de victoire pour eux-mêmes. Une parole émise, une action accomplie, et les voilà disant que tout est correct. Comment cela pourrait-il être ? Pour les hommes antiques, la seule chose importante est de prendre conscience de ses erreurs pour les corriger, d'apercevoir le mieux pour évoluer vers lui. À présent, chacun croit avoir raison, et quand on est convaincu d'erreur par un autre, on est tout étonné : en quoi nous ne valons pas les hommes antiques.

Avant même d'aller plus loin dans la compréhension de cette nouvelle opposition, on peut se demander comment on passe de la première à la seconde. Dans cette page des *Propos notés*, les deux emplois se retrouvent quasiment côte-à-côte. Comment passe-t-on d'une opposition polarisante à une opposition hiérarchisante ? D'ailleurs, est-ce bien dans ce *sens* que s'effectue le passage ?

Une partie de la réponse est suggérée par le geste, déjà commenté plus haut, de l'enchaînement des polarités multiples auquel se livrait Lu Jiuyuan. La mise en liste qu'effectuait le lettré l'amenait à chapeauter l'énumération dressée à l'intention de Zhu Xi par une sorte de matrice des polarités, *Yin-Yang*. Or par ce geste, Lu opère un saut essentiel. Ce saut, nous pouvons le concevoir nous-même en considérant que rien, dans la seule logique des polarités, ne permet d'induire l'idée d'un fond primordial, d'un générateur de polarités. Il faut à cela une autre logique,

foncièrement différente de la première, et qui probablement l'englobe. Nous parlions de « matrice » ; mais ce qui manque à la logique des polarités, c'est précisément l'idée de matrice.

Or telle est bien la place de *gu* par rapport à *jin*, dans son hétérogénéité radicale à *jin*. Et tel est également ce que pense l'opposition *hiérarchique* – ici nommée de ce qualificatif « indien », dans l'attente d'une désignation plus exacte qui ne pourra venir qu'une fois l'« opposition fondamentale » dégagée dans sa radicalité. Ainsi, *gu* n'est pas simplement une séquence lointaine du passé. En un sens ce n'est même que *secondairement* du passé, dans la mesure où il existe d'autres termes pour désigner l'instance du passé (*jiu* 舊, « ancien » par opposition à *jin* 近, « récent » ; *wang* 往, « déjà passé » par opposition à « *lai* 來者 », « qui arrive », « futur »), lesquels n'épuisent pas la valeur de *gu* dans sa « différence qualitative » [*qualitative divide*] avec le présent. Schirokauer a une formulation précieuse lorsqu'il dit, à propos du « sens de l'histoire » de Zhu Xi, que le lettré des Song se fonde sur ce présupposé traditionnel : « l'histoire n'[est] pas d'une pièce » [*History was not all of one piece*] (Schirokauer 1993, 201). Cette dualité de l'« histoire » – mais prenons bien garde au fait que, dans ce régime d'historicité, aucune « histoire » n'est susceptible d'englober l'opposition hiérarchique de *gu* et de *jin* – apparaît bien dans cette formule de Wang Anshi :

某愚不識事務之變，而獨古人是信。

(« Shang Zhang Taibo shu er 上張太博書二 » [Lettre à Zhang Taibo, 2])⁴⁴⁹

Dans mon ignorance, je ne connais rien aux changements qui prévalent dans les affaires et les tâches. Je ne me fie qu'aux seuls hommes antiques.

Ici, l'affectation de modestie de Wang Anshi ne peut avoir de sens qu'en vertu de la *différence de nature* entre ce qu'impliquent respectivement les premier et second membres de la phrase. *Gu* est cette différence de nature dans le cours des temps, qui veut qu'à un moment du temps (moment qu'on peut dire « ancien », à ceci près justement que l'« antique » excède l'ancien) il y eut un temps étale, sans écoulement, mais fondateur pour l'écoulement à venir.

Dans cette perspective, l'Antiquité est perçue sous les espèces d'une unité primordiale, absolument soustraite à ce qu'elle autorise ensuite de multiplicité secondaire⁴⁵⁰. Si elle correspond à une stase temporelle (*gushi* 古時, « dans l'Antique temps », comme disent aussi bien Zhu Xi que Lu Jiuyuan), il reste que bien souvent, *gu*, de même que son extension *guzhe* 古者, sont mieux rendus par une formule détemporalisée telle que « dans l'Antique ». Car dans l'Antique ainsi conçu, le temps est d'un seul tenant, les hommes résident dans l'indifférenciation des « hommes antiques » (*guren* 古人), et il n'y a pas à proprement parler de « générations » – ce qui, notons-le au passage,

⁴⁴⁹ Le passage est cité et traduit dans Bol 1993, 142. Voir *Wang Wengong wenji* 3, 43.

⁴⁵⁰ Ce que la traduction peut rendre, par exemple en préférant la tournure « dans l'antique temps » à des formules comme « les anciens temps »

conduit à ce paradoxe troublant que le terme par lequel le chinois moderne désigne l'« Antiquité » (*gudai* 古代) ne semble d'aucune consistance dans le régime d'historicité de la Chine traditionnelle⁴⁵¹. Les seules « générations » qui trouvent quelque place dans l'Antique correspondent au noyau chronologique des « Trois dynasties » (*San dai* 三代), des Xia 夏, des Shang 尚 et des Zhou 周, mais celles-ci se trouvent elles-mêmes dans une position intermédiaire, dissociée du temps primordial des Rois-Saints Yao 堯 et Shun 舜 où ne prend forme aucune dynastie, et en aval des temps troublés des Printemps et Automnes. Notons en outre que, dans tel propos de Lu Jiuyuan, « Yao, Shun et les Trois dynasties » ne sont eux-mêmes que les héritiers d'un « raffinement des hommes » (*ren wen* 人文) que Lu fait remonter à Fuxi, figure archaïque entre toutes de notre point de vue, mais dont ici les Trois dynasties ne sont pour ainsi dire que la queue de comète⁴⁵². Au fond, l'opposition hiérarchisante *gu/jin* désigne moins une temporalité qu'une sorte de modalité de l'action, ce qui permet par exemple à Lu Jiuyuan de lancer à l'un de ces disciples : « [Des façons de] se prémunir, les hommes antiques en ont aussi, mais elles diffèrent des tiennes, mon ami »⁴⁵³.

Dans quelle mesure le futur est-il impliqué ici ? Cela dépend du point de vue. En termes d'opposition polarisante, nous dirions que le futur apparaît comme une instance d'importance égale, sinon supérieure à celle du passé : il faudrait alors montrer en quoi les techniques divinatoires, au premier rang celles qui sont associées à l'*Ordonnement du Changement*, ancien manuel divinatoire pour souverains auquel s'adjoignent à partir des Royaumes combattants (771-256) plusieurs commentaires réunis ultérieurement (sans doute avec les Han seulement) sous le nom des « Dix Ailes » (*Shi yi* 十翼), procèdent de cette logique polarisante et jouent sur le futur en tant qu'il est corrélé au passé (selon l'opposition *wang-lai* 往來)⁴⁵⁴. Mais en termes d'opposition hiérarchisante, le futur apparaît simplement comme une sorte d'implication secondaire du passé. En tant que fond générateur et générique, *gu* déploie son ombre sur l'ensemble des temps successifs, passé, présent et futur confondus. Au plan linguistique, cela rend quelque peu retorse une expression courante à l'époque des Song, « *houshi* 後世 », dont voici une occurrence dans les *Propos notés de Xiangshan* :

⁴⁵¹ La remarque est certes intuitive, mais se trouve corroborée par une recherche informatique dans le *Zhuji yulei* et dans la totalité du *Lu Jiuyuan ji*, d'où de tels binômes semblent absents. Il en va de même pour l'expression sans grande probabilité d'existence de « *gu shi* 古世 » (qui équivaldrait à « générations antiques » ou à « époques antiques »).

⁴⁵² Voir *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 453 (déjà traduit plus haut). Notons qu'un lettré qu'on présente souvent comme le continuateur de Lu Jiuyuan, Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), dira partager une forme de contemporanéité avec Fuxi (voir Schirokauer 1993, 194).

⁴⁵³ 防閑，古人亦有之，但他底防閑與吾友別 (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 443).

⁴⁵⁴ Sur la formation du *Yijing* 易經 dans la vision traditionnelle et selon les hypothèses actuelles (par souci de cohérence nous en traduisons le titre par *Ordonnement du Changement*, mais celui-ci est souvent rendu par *Classique du Changement* ou *Livre des Mutations*), voir Wang 1995, 36-51 ; Cheng [1997] 2002, 268-278. Voir également pour plus de détails le chapitre suivant (cf. IIA2d).

古者風俗醇厚，人雖有虛底精神，自然消了。後世風俗不如古，故被此一段精神為害，難與語道。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 404)

Dans l'Antique, les coutumes ne sont que pureté et probité. Même quand il existe un esprit vain parmi les hommes, il disparaît de lui-même. Dans les époques d'après, les coutumes ne valent plus celles de l'Antique, si bien qu'un tel esprit impose son emprise délétère. Parler de la Voie devient chose difficile⁴⁵⁵.

L'expression « les époques d'après », en français, oblige à demander : après quoi ? – c'est moins le cas de la tournure « les époques ultérieures », à laquelle nous pourrions recourir également⁴⁵⁶. Dans l'extrait cité, il n'y a pas d'ambiguïté : Lu Jiuyuan parle des coutumes à la fois postérieures et inférieures à celles qui prévalaient dans le temps primordial⁴⁵⁷. De même, dans un emploi chez Zhu Xi, l'expression « *houshi* » renvoie aux tout débuts de l'empire, à l'époque du fondateur Qin Shihuang 秦始皇, qui dans cette perspective arrive lui aussi « après »⁴⁵⁸. Mais dans maints passages, les deux lettrés emploient « *houshi* » sans mention préalable d'une antériorité⁴⁵⁹. À ces absences d'explicitation, on voit ce que la structure oppositive ici dégagée avait d'évident pour ceux qui en usaient : le cadre même de l'énonciation impliquait que, s'exprimant « aujourd'hui », les locuteurs parlaient en fait « après ». Mais l'envergure temporelle visée par l'expression n'était pas moins évidente. Comparons ainsi deux occurrences : dans l'exemple précédent, *houshi* commence « après » l'Antique, et court ensuite des époques anciennes jusqu'au présent, et par implication au-delà ; mais dans l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, *houshi* renvoie sans hésitation possible à la postérité des deux lettrés⁴⁶⁰. On croirait ici que le même terme renvoie à des instances temporelles différentes : passé-présent-futur dans le premier cas, futur dans le second ; or, dans le régime d'historicité des Song, ces instances temporelles *reviennent au même*. Autrement dit, ce que nous appellerions simplement « le passé » doit être découplé entre d'une part « ce qui est passé », « *wangshi* 往事 », et d'autre part ce qui s'est passé « d'abord », dans un ordre « primordial », et qui à ce titre est « devant », « *xian* 先 ». À l'inverse, et à l'instar du présent, le futur se situe « derrière » (*hou*), en tant qu'il n'est au fond qu'une des modalités de l'entretien du passé.

Si nous pensons pouvoir parler ici, au moins dans une certaine mesure, d'un régime d'historicité « de la Chine traditionnelle » et non pas seulement « des Song », c'est que l'opposition

⁴⁵⁵ Nous ne sommes pas sûr de saisir le sens exact de cet « esprit vain » (*xu di jingsheng* 虛底精神).

⁴⁵⁶ « *Sbi* 世 » traduit un regard surplombant sur le « monde », d'où sa traduction possible aussi bien par « monde » que par « époque » (voire « génération »). Il se différencie en cela de « *tianxia* 天下 », que nous nous efforçons de traduire par « le monde entier » (et parfois par « le vaste monde » ou « de par le monde »). Dans la grammaire du monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le « monde » est susceptible d'être « ordonnancé » (*jing* 經) – ce qui traduit cet aspect de surplomb ou d'objectivation – ; en revanche, le « monde entier » est un donné qui s'impose, et qui tout au plus susceptible d'être « pacifié » (*ping* 平). En ce sens, on peut dire que si « *sbi* » est le monde que l'on surplombe, « *tianxia* » est celui qui nous surplombe (cf. IB2a).

⁴⁵⁷ Conjuguer au présent peut être suggestif, d'où notre choix de traduction.

⁴⁵⁸ « Xingli yi 性理一 » (Nature et principe, 1), *Zhuzi yulei* 4, 81.

⁴⁵⁹ Pour deux exemples, chez Zhu Xi, de passages autonomes commençant par la mention de « *houshi* 後世 », « les époques d'après », sans autre indication de ce qui est censé précéder lesdites époques, voir « Guishen 鬼神 » (Fantômes et esprits), *Zhuzi yulei* 3, 45 (vol. 1) ; et « Xue wu 學五 » (Savoir, 5), in *ibid.* 11, 193 (vol. 1).

⁴⁶⁰ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 55, 58.

gu/jin se retrouve telle quelle dans les textes antiques – « antiques » pour notre périodisation moderne, mais non nécessairement pour le régime d'historicité en cause. C'est notamment le cas d'*Entretiens*, où plusieurs passages contiennent ladite opposition, soit sous forme explicite (par exemple pour fustiger la disparition des aspects positifs des « travers » qui pouvaient exister dans l'Antique⁴⁶¹), soit sous forme latente (par exemple avec « *jin* » seulement maintenu, pour déplorer dans le présent la perte du sens de la piété filiale, le primat des qualités frelatées ou la déperdition des rites anciens⁴⁶²). Mais une formulation par Maître Kong de cette opposition hiérarchique, fameuse entre toute, mérite qu'on s'y arrête plus particulièrement :

子曰：「古之學者為己；今之學者為人。」

(*Lunyu* 14, 24)

Ceux qui dans l'Antique pratiquent le savoir le font pour eux-mêmes ; ceux qui à présent pratiquent le savoir le font pour les autres.

Au sujet de cette formule, Zhu Xi affirme dans sa *Recueil d'annotations aux Entretiens* que Maître Kong « n'a pas eu d'autre parole d'une telle importance et pertinence », et que « si l'on s'en faisait une claire distinction et qu'on la méditait jour après jour, l'obscurité tendrait à disparaître quant au sens de nos efforts »⁴⁶³. Lu Jiuyuan, pour sa part, enjoint lui aussi à ses disciples de la méditer⁴⁶⁴. Mais cet exemple « confucéiste »⁴⁶⁵ de l'opposition *gu/jin* (émanant de Maître Kong lui-même et non de ceux qui s'en réclament⁴⁶⁶) appelle en soi plusieurs remarques.

D'abord insistons-y : « *gu/jin* » a signifié quelque chose pour Maître Kong avant que ce soit le cas pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Maître Kong lui-même ne se caractérise-t-il pas comme « épris d'Antique » (*hao gu* 好古), dans des termes identiques à ceux dont il se dit « épris de savoir » (*hao xue* 好學)⁴⁶⁷ ? Dans les deux cas, Maître Kong s'éprend d'un objet en quelque sorte inépuisable : celui-ci se situe comme dans un ailleurs, mais un ailleurs fondateur pour qui se voue à sa quête. Certes, du point de vue des Song, les écrits rédigés ou compilés par Maître Kong ou par d'autres « antiques Saints et Sages » (*gu zhi sheng xian* 古之聖賢) deviennent à leur tour inépuisables, et c'est

⁴⁶¹ *Lunyu* 17, 14 (trad. Cheng 1981, 137 : classé 17, 16) : 子曰：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」 (Le Maître dit : Jadis, on souffrait communément de trois travers, travers que nous n'avons même plus aujourd'hui : l'impétuosité n'était qu'intolérance de petites contraintes, elle est aujourd'hui licence débridée ; l'orgueil était un peu collet monté, il est maintenant irascible jusqu'à la violence ; la simplicité était du moins garantie de droiture, elle n'est de nos jours que le masque de l'imposture).

⁴⁶² Voir *Lunyu* 2, 7 ; 6, 16 ; 9, 3.

⁴⁶³ 未有如此言之切而要者。於此明辨而日省之，則庶乎不昧於所從矣 (*Lunyu jizhu* 論語集注 [Recueil d'annotations aux Entretiens], in *Sishu zhangju jizhu*, 155).

⁴⁶⁴ Voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 399.

⁴⁶⁵ Sur ce terme, voir le chapitre suivant (cf. IIA2c).

⁴⁶⁶ Sur ce néologisme (sans doute assez dysharmonieux) que nous proposons, voir la section suivante (cf. IIA2c).

⁴⁶⁷ Pour « *hao gu* 好古 » (épris d'antique) appliqué par Maître Kong à lui-même, voir *Lunyu* 7, 1 ; 7, 20 (trad. Cheng 1981, 65 : classé 7, 19). Pour « *hao xue* 好學 » (épris de savoir), *ibid.* 5, 28 (trad. Cheng 1981, 54 : classé 5, 27) ; appliqué à son disciple Yan Hui : *ibid.* 6, 3 ; 11, 7 (trad. Cheng 1981, 55 : 6, 2 ; *ibid.* 88 : 11, 6).

pourquoi ces écrits se voient parfois englobés dans la catégorie de « *gu shu* 古書 » (livres antiques)⁴⁶⁸. Cela n'enlève rien au fait que, d'une époque à l'autre, la structure oppositionnelle semble simplement *s'être déplacée* : structurellement sinon chronologiquement, le présent de Maître Kong est aussi loin de l'Antique que peut l'être le présent des Song. « Épris d'Antique », tel était Maître Kong, mais tel est aussi, à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce Qiu Yuanshou 丘元壽 de Shaowu 邵武 qui vient écouter quelques jours maître Lu, et que ce dernier qualifie dans les termes dont Maître Kong se qualifiait lui-même⁴⁶⁹. À cet égard, le mérite particulier de Maître Kong est simplement d'avoir mieux compris qu'un autre la nature de cette opposition, et d'avoir agi en conséquence. D'où son rôle historique irremplaçable, dûment salué par les lettrés, par exemple dans la narrativisation qu'en faisait Zhu Xi dans la *Préface* précédemment citée.

Dans cette perspective, le geste de « transmission » que Maître Kong met en avant (« Je transmets sans rien composer »⁴⁷⁰) apparaît comme une tentative de trait-d'union entre l'Antiquité et le présent. Les « Classiques » qui en résultent, textes compilés par le Saint à partir de matériaux divers, portent la marque de cette situation intermédiaire. Les « Classiques » ne sont pas « antiques », puisqu'ils mettent en ordre l'Antique, le rendant ainsi accessible au présent⁴⁷¹. Mais ils ne sont pas non plus « du présent », et ce pour la même raison : le seraient-ils qu'ils ne seraient que de simples livres, et non des mises en ordre de l'Antique. Voilà d'ailleurs pourquoi nous préférons, en dépit de l'usage habituel, traduire leur titre générique par « Ordonnancement ». Il semble que nous y gagnions des deux côtés. D'abord, en tant que « non présent », le mot suggère un frisson sacré que ne véhicule probablement plus le terme de « classique », terme bien trop livresque et conservatoire, alors que la place des Classiques dans le régime d'historicité traditionnel ne tient ni au fait d'être accessoirement des livres, ni seulement à leur classement comme « canon » – terme assez peu émiqque – par les époques successives⁴⁷². Autre atout, « Ordonnancement » fait écho aux « Commandements » et autres « Testaments », tout en suggérant une situation pragmatique toute

⁴⁶⁸ Pour quelques exemples dans l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 30-31, 46, 73.

⁴⁶⁹ À cet inconnu qui vient l'écouter durant quelques jours, Lu Jiuyuan déclare (*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 420) : 一見足下，知留意學問，且從事伊川學者。既好古如此，居鄉與誰遊處？ (Dès que je vous ai aperçu, j'ai pris conscience que vous accordiez toute votre attention à l'acquisition du savoir, et que c'est sur les traces de Yichuan [Cheng Yi] que vous l'aviez pratiqué. Qui fréquentez-vous au pays, pour être à ce point épris d'Antique ? [nous soulignons])

⁴⁷⁰ *Lunyu* 7, 1 (voir trad. Cheng 1981, 65) : 述而不作。

⁴⁷¹ On remarque que l'expression « *gu jing* 古經 » (antique Classique) n'a que très peu d'occurrences, tant à l'époque ancienne qu'à celle des Song.

⁴⁷² Le terme de « canon », que la sinologie et les études herméneutiques découpent traditionnellement de « Classiques », mériterait sans doute d'être interrogé. Il n'est pas certain que la différence objectivante qu'il instaure, et qui porte en germe la discussion sur les processus de « construction sociale du canon », apporte un éclairage véritablement pertinent sur le sens des pratiques envisagées. À l'appui de cette perplexité, on peut noter qu'il paraît difficile de trouver un équivalent linguistique à la distinction « Classique/canon » dans le monde historique des Song (de fait, le terme « canon » est parfois appliqué par les historiens à des textes qui ne furent nullement perçus en leur temps comme des « Classiques » ; pour un exemple, voir de Weerdt 1999, qui fournit néanmoins des références théoriques sur les phénomènes de constitution des canons dans différentes cultures [*ibid.*, 100 n. 24]).

différente sur le plan énonciatif et textuel. Ensuite, en tant que « non antique », le mot exhibe la dimension d'« interventionnisme » ostensible, bien notée par Susan Cherniack (qui parle d'« activisme éditorial » [Cherniack 1993, 16]), non seulement de la constitution de ce corpus mais de son commentaire. Ce qui rend plus compréhensibles des manipulations du type de celles qu'un Zhu Xi fera par exemple subir au texte de *Grand Savoir* : le mécano textuel auquel il se livre correspond au fond à un geste de réordonnancement sur un écrit déjà réordonné par d'autres, geste qui du reste n'exclut pas absolument d'autres versions parallèles ou ultérieures. « Ordonnancement » a enfin l'avantage de faire le lien, de sens et de forme, avec la valeur verbale de « *jing* » (ordonnancer, ordonner, mettre en ordre), que l'on a coutume de réserver à l'ordre « politique » quand les lettrés parlent d'*ordonnancer le monde* (sens de « *jing shi* 經世 »), alors qu'il paraît plus intéressant, là encore, de maintenir dans toutes ces opérations le continu d'une même activité matricielle.

Terminons par une preuve, ou par ce qui nous paraît l'être. Il n'est certes rien d'étonnant à ce qu'un régime d'historicité renvoie à une forme de conscience. Car comment se figurer le passé – fût-ce pour y voir « de l'Antique », et donc autre chose que simplement du passé – sinon à travers des traces et des récits, et moyennant un minimum de conservation organisée de ces derniers ? Il paraît donc logique que l'opposition entre « Antique » et « présent » implique immédiatement, comme dans la citation de Maître Kong, une dimension de *savoir*. Cependant, s'agissant de l'opposition hiérarchique, nous avons aussi parlé de « fond d'entente » ; or, il n'est pas certain que toute présupposition d'un sens s'accompagne d'une conscience claire de ce sens. De là une question : en traquant le régime d'historicité des Song dans les formulations de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, n'avons-nous pas surévalué le degré de conscience de ces lettrés ? Notamment, la différence que nous avons cru repérer entre deux structures oppositionnelles a-t-elle une signification autre que spéculative ?

Face à ce doute, un passage de Zhu Xi nous apporte la confirmation qui nous manquait. Ce passage, dont des équivalents existent ailleurs, atteste que la différence entre les deux oppositions, entre la polarisante et la hiérarchisante, *était consciente aux lettrés Song eux-mêmes*. Les deux logiques apparaissent nettement dans les lignes qui suivent. Il y est question de « petit savoir » et de « grand savoir » (expressions que l'on traduit habituellement par « petite étude » et « grande étude »). Il s'agit de deux institutions ou dimensions du savoir « antique » :

學之大小、固有不同。然其爲道、則一而已。是以方其幼也、不習之於小學、則無以收其放心、養其德性、而爲大學之基本。及其長也、不進之於大學、則無以察其義理、措諸事業、而收小學之成功。是則學之大小所以不同、特以小長所習之異宜、而有高下淺深先後緩急之殊、非若古今之辨、義利之分、判然、如薰蕕冰炭之相反而不可以相入也。

(*Daxue huo wen* 大學或問 [Questions sur le Grand Savoir], 505-547 (505), in *Zhu Xi quanshu*, vol. 6)

Il est certain qu'entre petit et grand savoir, tout n'est pas équivalent. Mais, dès lors que c'est comme Voie qu'on les fait intervenir, ils ne sont plus qu'unité. Ainsi, quand dans ses jeunes années on ne s'exerce pas au petit savoir, il devient impossible de recouvrer le cœur fondamental qu'on avait égaré, de nourrir sa nature vertueuse et d'établir les fondements de grand savoir. De même, si avec l'âge adulte on ne progresse pas dans le grand savoir, on n'est pas en mesure de tenir compte du sens des obligations, de les mettre en œuvre et de retirer les bénéfices du petit savoir. La différence entre les deux tient surtout au fait que les tâches qui conviennent aux jeunes et aux grands ne sont pas les mêmes. *Il s'agit donc d'un écart de hauteur, de profondeur, de préséance et de rythme, et non d'une distinction [comme] entre Antique et présent, ou d'un partage [comme] entre obligation et intéressement*, qui sont comme gazon parfumé et herbe malodorante, comme morceau de glace et charbon ardent⁴⁷³.

À l'instar de Lu Jiuyuan dans un extrait précédemment cité, Zhu Xi se livre ici à une comparaison entre deux formes d'opposition. Il montre qu'il y a d'un côté des « écarts de hauteur, de profondeur, de préséance et de rythme » (*gao-xia jian-shen xian-hou yuan-ji zhi shu* 高下淺深先後緩急之殊), soit ce que nous avons appelé des oppositions polarisantes, de l'autre des « distinctions » (*bian* 辨) et des « partages » (*fen* 分) entre incompatibles, lesquelles paraissent bien correspondre à notre opposition hiérarchisante. Remarquons qu'ici encore, comme dans la liste de Lu Jiuyuan, les polarités semblent autrement plus nombreuses que les hiérarchies. Par ailleurs, on pourrait s'interroger sur le sens du découplage que Zhu effectue, du côté de l'opposition hiérarchisante, entre la « distinction entre Antique et présent » (*gu/jin zhi bian* 古今之辨) et le « partage entre obligation et intéressement » (*yi/li zhi fen* 義利之分) : les hiérarchies sont-elles si peu nombreuses qu'il faille réserver à certaines d'entre elles (notamment *gu/jin*) le statut particulier d'une « distinction » (*bian*) ? Toujours est-il que cette comparaison entre types d'oppositions fait ici figure de test : il s'agit de savoir si la différence entre « petit savoir » et « grand savoir » relève de l'opposition polarisante ou bien de l'opposition hiérarchisante.

En répondant (selon nos termes) qu'elle est polarisante, qu'elle se classe donc parmi les multiples exemples de polarités, Zhu Xi veut souligner l'unité primordiale du savoir tel que le pratiquaient les hommes antiques : petit savoir et grand savoir sont d'une seule coulée, il n'y a pas lieu de les distinguer mais seulement de les moduler, en fonction de l'âge des praticiens. Or, il faut bien voir que la mise en avant par le lettré de cette opposition entre types d'oppositions n'est pas neutre. Il est supposé ici que *d'autres lettrés* n'ont pas eu la même clairvoyance : qu'ils n'ont pas vu, notamment, que « petit savoir » et « grand savoir » n'étaient qu'une même polarité de savoir, ni non plus qu'il existait une opposition entre deux types d'opposition. C'est donc à *rétablir les choses* à leur juste place que vise Zhu Xi par la « distinction » qu'il énonce.

Or, on voit ici l'importance cruciale de ce terme de « *bian* » (distinguer). Car s'il n'y avait au monde que des polarités – que des « écarts » (*shu*) selon le terme utilisé par Zhu – il n'y aurait qu'un fourmillement de polarités et pas de rétablissement possible. En ce point, la conscience logicienne

⁴⁷³ Nous soulignons.

dont témoigne Zhu Xi doit pouvoir se retourner sur ses propres opérations. Sans quoi on comprendrait mal le fait que le lettré, en effectuant cette distinction entre types d'oppositions, fasse lui-même usage des types identifiés. En effet, la pertinence des oppositions de Zhu Xi trouve un surcroît de confirmation, en quelque sorte endogène, dans le geste même de leur éclaircissement, dont on voit qu'il est double et à l'image du domaine éclairci.

Car au fond, qu'est-ce que l'alignement des multiples polarités du monde, qu'est-ce qu'une liste de binômes, qu'est-ce que l'analogie que dresse Zhu Xi entre l'opposition « Antique/présent » et l'opposition « morceau de glace/charbon ardent », sinon des opérations en elle-mêmes polarisantes ? En dégagant ainsi des points communs, Zhu Xi opère une partie de l'« ordonnancement du monde » (*jing shi*) : il trace des lignes continues, il réintègre « petit savoir » et « grand savoir » dans une même chaîne de savoir, il restitue une gradation foncière là où d'autres verraient une coupure. Aussi la pertinence de l'opposition polarisante joue-t-elle sur deux niveaux. Dans la mesure où le « savoir » est ici montré à l'œuvre dans une dualité de formats, dans le continuum du petit et du grand savoir, c'est bien le contenu de l'énoncé qui est polaire ; mais d'autre part, dans la mesure où cette dualité fait écho à d'autres dualités, dont Zhu précise le lien à la première, la polarité devient alors comme la *forme* de l'énoncé. Le lettré ne le dirait pas en ces termes de forme et de contenu ; il n'empêche que le redoublement métadiscursif est ici manifeste, voire ostensible. Non seulement le binôme « petit-grand » est analogue à « haut-bas », « avant-après », etc., mais l'opposition spécifique qu'il exemplifie se prolonge dans le mouvement même de l'analogie qui le rattache à d'autres.

Cependant il y a *l'autre niveau*, et qui semble tout aussi conscient. Ce niveau affleurerait déjà dans la lettre précédemment citée de Lu Jiuyuan à Zhu Xi : nous parlions alors d'un saut essentiel. C'est le même saut qu'effectue Zhu Xi dans ce passage. Car enfin, qu'est-ce que pointer les erreurs de ceux qui voient des oppositions là où il ne saurait y en avoir, qu'est-ce que cantonner une opposition à quelques exemplifications aussi rares que fondamentales (*gu/jin* et *yi/li*), qu'est-ce enfin qu'abstraire l'« Antique » du « présent », l'« obligation » de l'« intéressement », sinon opposer hiérarchiquement des plans du réel dont on considère qu'ils doivent être distingués ? On se souvient que Lu Jiuyuan sous-tendait sa liste des polarités d'un principe matriciel. Ici, ce geste d'abstraction, qui est capacité à voir dans l'ensemble – ou mieux à *envisager comme un ensemble* – ce qui pourrait apparaître sous les espèces de la pluralité, voire de la dispersion, coïncide avec le début du texte cité :

Il est certain qu'entre petit et grand savoir, tout n'est pas équivalent. Mais, dès lors que c'est comme Voie qu'on les fait intervenir, ils ne sont plus qu'unité.

Au fond, « Voie », « *dao* », ce terme quelque peu abyssal, peut être décrit comme une opération logique. Énoncer la « Voie », pour un Zhu Xi comme pour un Lu Jiuyuan, ne peut prendre la forme que d'une hiérarchisation. Le terme « Voie » n'est jamais pris dans des polarités : il exprime la saisie des polarités sous l'angle de leur totalité. Ainsi, la Voie se traduit sous les espèces de l'unité, et c'est bien l'objet du prédicat de l'énoncé : « ce n'est jamais là qu'une seule chose », « *ze yi er yi* 則一而已 ». Mais sur le plan logique, la Voie s'énonce en termes d'« en tant que » (« intervenant comme », comme nous l'avons traduit : « *qi wei* 其為 »), opérateur de mise en équivalence qui, loin d'être un simple signe « égale », constitue un véritable stabilisateur du divers⁴⁷⁴. Or, rien n'étant fortuit dans la forme d'un énoncé aussi décisif, on comprend par contre-coup que le prédicat se dise ici en terme de « n'est jamais que », « *er yi* 而已 ». Que l'on sache, le mot « Dieu » ou ses apparentés dans les caractérisations bibliques, ne se présentent pas tendanciellement en termes de « cela n'est jamais que Dieu ». Ici, ce qui « n'est jamais que Voie » est aussi ce qui permet de clore une ouverture, de mettre un terme au flottement qu'introduisait le constat de la différence entre un petit et un grand savoir.

Certes, la question se pose de la représentativité d'un propos comme celui de Zhu Xi. On se souvient que pour Dumont, le critère de conscience était la condition *sine qua non* d'une comparaison effective⁴⁷⁵. En quoi, dans le cas présent, l'acuité particulière de Zhu Xi vaudrait-elle comme indice d'une conscience plus large ? Reconnaissons que l'hypothèse demande consolidation⁴⁷⁶. Il reste néanmoins que Lu Jiuyuan paraît tout aussi susceptible d'appuyer ses propos sur la double opposition en question, et que, chez Zhu Xi, on trouve d'autres passages où celle-ci est présente à des degrés divers⁴⁷⁷. Par ailleurs, comme nous le disions dans l'introduction, on peut généralement considérer comme improbable que l'idiosyncrasie d'un acteur historique se manifeste jusqu'au niveau des formes logiques des propos qu'il tient. La conscience et l'explicitation de ces formes logiques fait partie de ce rapport universel aux règles que nous avons, avec Lemieux, qualifié dans le prologue de grammaire de la distanciation⁴⁷⁸. Par conséquent, et sous réserve d'une enquête plus poussée (dans le second chapitre) qui devra satisfaire pleinement au critère de conscience dumontien, on peut déjà estimer avec une certitude suffisante qu'il n'y a pas lieu de redouter dans la présente hypothèse une construction rétrospective ou un leurre de l'observateur.

⁴⁷⁴ Nous revenons sur cette expression de « mise en équivalence » dans la dernière sous-section de ce chapitre (cf. IB3b), ainsi que dans une réflexion sur la normativité au second chapitre (cf. IIB1c).

⁴⁷⁵ Dumont précisait néanmoins la difficulté de la tâche, en admettant que la « distinction [entre aspects conscients et aspects non conscients est] une distinction relative et non absolue » (Dumont [1966] 2008, 58 n. 22).

⁴⁷⁶ Une certaine consolidation sera proposée au second chapitre, à travers la reprise de la question de « deux oppositions » dégagées ici (cf. IIB1e).

⁴⁷⁷ Voir notamment « *Xue yi* 學一 », « *Xiaoxue* 小學 » (Savoir, 1. Petit savoir), *Zhuji yulei* 7, 125 (vol. 8).

⁴⁷⁸ Voir dans le prologue les références à Lemieux 2009.

L'opposition dégagée paraît bel et bien très significative, sinon fondamentale, et l'enquête peut dès lors se poursuivre.

d. historicisation et historiographie impériale

Parvenu à mi-chemin de cette sous-section, résumons-en les acquis en termes de contextualisation. Après le surplomb de la section précédente (le contexte comme « domaine » : cf. IA), où l'on risquait sans doute, faute d'un cadrage approprié, de n'apercevoir qu'en creux la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le présent survol (le contexte comme « circonstances ») nous fait accéder au cœur de notre objet. Partant des précautions d'usage touchant aux périodisations historiennes, nous avons vite constaté que des périodisations étaient à l'œuvre chez les lettrés eux-mêmes. Puis le souci de ne pas surestimer la diversité de ces narrativisations nous a conduit à envisager le régime d'historicité qui leur est sous-jacent. Or, dans ce dernier, nous avons trouvé bien plus qu'un panorama : une prise radicale sur notre objet. Nous tenons désormais pour acquis que la relation lettrée qui nous occupe ne peut se penser que *compte tenu* de l'opposition hiérarchisante entre « Antique » et « présent ». Certes, cette opposition reste inductive, elle n'est qu'une étape en vue de l'« opposition fondamentale », qui seule nous permettra de mettre un nom approprié sur l'institution du sens présupposée par la relation. Mais le gain compréhensif de ce détour historiographique est déjà grand. Nous savons désormais que notre réflexivité est impliquée dans l'analyse de notre objet ; et réciproquement, que la conscience des lettrés doit demeurer notre guide.

Cette conscience lettrée, loin d'être nébuleuse, se manifeste dans ses productions. Ci-dessus nous l'avons vue œuvrer dans le tracé des périodes, puis dans celui d'oppositions « formelles ». Autant de gestes de savoir qui supposent l'appui de supports matériels, au premier rang desquels le médium écrit. Dans le présent point, nous nous penchons sur un fait robuste : la dynastie des « Augustes Song » (*Huang Song* 皇宋), nullement périodisée *a posteriori*, mais fondée comme telle par les Zhao, avec l'ambition affirmée de donner suite à la longue chaîne interdynastique. De cette dynastie, tant Zhu Xi que Lu Jiuyuan sont les sujets loyaux, ce qui implique pour eux diverses tâches, qui pourraient donner lieu à toutes sortes d'investigations objectivantes ou critiques. Or il nous faut maintenir le fil de la conscience lettrée. Pour suivre cette dernière au plus près, nous proposons de voir en quoi elle diffère de la nôtre, notamment de celle qui prévaut chez les historiens modernes. La contextualisation compréhensive consistera donc ici à comparer deux « mise[s] à distance du présent » (Lamouroux 1997, 57) : celle qui découle d'un légitime usage du soupçon historiciste ; celle dont, en tant que lettrés, sont capables les acteurs du temps.

Telle qu'elle est formulée par ces derniers, la revendication de légitimité impériale des Song semble bien donner matière à « déconstruire »⁴⁷⁹. Si bien qu'à première vue, le scrupule historien qu'énonçait Antoine Prost, déjouer la « clôture sur elle-même » des unités de périodisation, paraît tout à fait approprié. D'abord, on peut souligner que pour les acteurs eux-mêmes l'affaire était loin d'être simple. Pour les fondateurs, il s'agissait de sceller le sort des dynasties qui s'étaient succédé depuis l'extinction de la dynastie Tang en 907, alors résiduelle (Standen 2009, 38). Ces entités éphémères furent rapidement réunies sous l'étiquette de « Cinq dynasties », amalgame neutralisant qui voulait signifier la fin d'un épisode chaotique définitivement révolu. La crédibilité de cette proclamation supposait la rédaction d'une histoire officielle, qui fut rondement menée, mais trop précipitamment sans doute pour être durable : en à peine deux ans, les sept historiographes désignés par le premier souverain des Song compilèrent une histoire de ces « Cinq dynasties » à partir de divers matériaux, dont la part qui leur était restée accessible des « annales authentiques » (*shilu* 實錄) des dynasties défuntées⁴⁸⁰. Le texte qui en résulta ne tarda pas à être jugé lacunaire et incohérent, si bien qu'une nouvelle version plus satisfaisante, due aux efforts du grand lettré et historiographe privé Ouyang Xiu, fut officialisée près d'un siècle plus tard, la première tentative perdant son statut d'histoire officielle en 1206. Un autre aspect engageait la crédibilité de la dynastie nouvelle : la fixation des « Ordonnements » et de leurs commentaires. Dès les premières dynasties postérieures aux Tang, les souverains avaient entrepris d'« établir un nouveau texte et simultanément de décourager les innovations textuelles » [*to establish a new text and at the same time discourage further textual innovations*] (Cherniack 1993, 19-20). Or là encore, le processus, engagé en 988 mais relancé à plusieurs reprises dans les premières décennies de la dynastie, apparaît comme « laborieux » [*painful*] (*ibid.*, 58), tant pour la révision des versions des Ordonnements que les Song avaient héritées des Cinq dynasties, que pour les corrections répétées du sous-commentaire de Kong Yingda, le *Sens correct des Cinq Ordonnements*⁴⁸¹. La série des révisions ne sera pas même achevée à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, puisque l'empereur de leurs premières décennies, Gaozong, qui doit faire face à la catastrophe de l'invasion jürchen, réitérera le geste de l'édition corrigée (Li & Hartman 2010, 393). C'est le premier point : la clarification du passé immédiat de la dynastie Song, et donc de son rapport à celui-ci, ne se fit pas aisément.

Son présent se heurta à d'autres problèmes, également liés au statut de ses « autres ». Tout au long de leur existence, les Song durent en effet composer avec le voisinage de dynasties

⁴⁷⁹ Le terme est employé par Bao Weimin, notamment à propos de l'enquête démystificatrice de Charles Hartman sur l'image historiographique du « ministre félon » Cai Jing 蔡京 (1047-1126) (voir Bao Weimin 2008, 263-264 ; Hartman 1998).

⁴⁸⁰ La tâche est achevée en 974 (voir So 2003, 223-224 ; Standen 2009, 41 n. 5).

⁴⁸¹ Sur ces différents cycles de révision, voir Cherniack 1993, 58-61. Le *Wujing zhengyi* 五經正義 (Sens correct des Cinq Ordonnements), 180 chapitres, a été compilé en 630-633 par Kong Yingda 孔穎達 (574-648).

puissantes. Le problème qui en découlait était celui du « *zhengtong* 政統 », de la « continuité du gouvernement », soit, en termes plus explicites pour nous, de la légitimité dynastique à porter l'empire dans la continuité interdynastique. Ce problème touchait au fond à une question de mise en récit et de distribution des rôles : dès lors qu'une dynastie nouvelle avait non seulement succédé aux précédentes, mais prétendait avoir restauré l'unité de l'empire, quel statut historiographique et rituel devait-elle réserver aux dynasties disparues, mais aussi à ses supposées vassales ? Cette question demeura pendante du vivant de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et le resta au moins jusqu'au milieu du XIV^e siècle. Elle s'était déjà posée un siècle auparavant à propos des Cinq dynasties, en particulier de la dynastie des Liang dits postérieurs, *hou Liang* 後梁 (907-923), première des dynasties éphémères à avoir succédé aux Tang. Ouyang Xiu avait formulé à son sujet un jugement nuancé : si les Liang étaient illégitimes du point de vue de la continuité interdynastique (les Song se voyant comme les seuls continuateurs des Tang), selon Ouyang ils n'étaient pas non plus de simples usurpateurs (Lamouroux 1997, 56, 61). C'est qu'à l'instar des autres brèves dynasties ayant précédé les Song, ce pouvoir avait assumé les prérogatives d'un « État » digne de ce nom (*guo* 國) sur les plans de l'administration d'une population et des sacrifices dus aux ancêtres. Dès lors, les Liang postérieurs méritaient que les Song leur reconnussent une forme de légitimité institutionnelle, qui du reste justifiait selon Ouyang Xiu qu'on leur réserve une place dans les annales impériales⁴⁸². Par conséquent, même au sujet d'une dynastie fort brève, un espace de réflexion existait quant à son statut historique. Or, à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan et au-delà, l'enjeu était devenu autrement plus massif, puisqu'il s'agissait du « problème de la légitimité des trois dynasties qui s'étaient partagé l'empire depuis le début du X^e siècle » : Jin 金 (1115-1234), Song et Yuan 元 (1271-1368) (Lamouroux 2003a, 71). Force est de constater qu'à leur mort, la discussion était loin d'être close⁴⁸³.

Ces brefs rappels nous confirment s'il en était besoin que, dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, projet dynastique et revendication impériale demeuraient des entreprises fragiles, dans leurs narrativisations non moins que dans leur conduite effective. Zhu et Lu, tout loyaux qu'ils étaient aux Song, avaient pleinement conscience de cette fragilité. C'est pourquoi il peut sembler malencontreux de surajouter au balisage de la période des cadres temporels indus. On pense en particulier à la sous-catégorie de « Song du Sud » censée conférer une unité à la période postérieure à 1127, mais qui précisément n'a jamais correspondu à un projet dynastique. Si, comme on l'a vu à propos des pratiques de périodisation, la conscience historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne s'arrêtait pas en 960 (la fondation des Song), elle s'arrêtait encore moins en 1127. Certes, l'invasion jürchen,

⁴⁸² Pour des développements et des références aux écrits d'Ouyang Xiu, voir Lamouroux 1997, 55-54, 61.

⁴⁸³ Pour un récit circonstancié de cette lente et sinueuse mise en récit de la légitimité dynastique, voir Lamouroux 2003a, 69-77.

l'abandon de Kaifeng et plus encore la capture des deux empereurs représentent pour ces lettrés un traumatisme profond, et sans doute un hiatus psychologique majeur avec le gros siècle et demi du début de la dynastie. Mais il suffit de relever les expressions par lesquelles leurs écrits désignent le basculement occasionné, notamment « depuis le déplacement au sud » (*nandu yilai* 南渡以來) et « depuis l'ère Jianyan » (*Jianyan yilai* 建炎以來). Ces formules reviennent dans les propos de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan pour dire l'idée d'une mutation profonde de l'ordre des choses, dont les manifestations sont loin d'être uniquement militaires⁴⁸⁴ ; elles ne disent pas pour autant que l'ordre de Song s'est écroulé. Le porte-à-faux terminologique est plus manifeste encore dans le cas des périodisations qui font du siècle, par exemple du « douzième siècle » et de son « caractère spécial », une unité de référence de toute évidence inappropriée (voir Liu 1988, 1, 3, 10). Sur tous ces sujets liés au découpage et à l'enchaînement chronologique, la vigilance est d'autant plus de mise qu'elle l'était éminemment pour les acteurs du temps.

Un autre sujet de vigilance concerne l'emprise sur leurs enquêtes d'un certain vocabulaire téléologique hérité de l'époque. On observe ainsi que la notion d'« accomplissement » revient comme un leitmotiv dans nombre d'études sur les Song, y compris dans les travaux les plus objectifs et fouillés⁴⁸⁵. Le terme d'« Âge d'or » figure aussi, à divers titres, dans un certain nombre de caractérisations de la période, prise alors comme un sommet de l'histoire impériale chinoise⁴⁸⁶. Souvent compensé par le relevé des faiblesses chroniques (notamment militaires) et des antagonismes liés au phénomène des « coalitions » lettrées, ce lexique mélioratif tend à présenter les Song non seulement comme une rupture avec les Tang et les Cinq dynasties, mais comme une période instauratrice à la portée pluriséculaire⁴⁸⁷. De cette tendance procède également le paradigme de la « Renaissance » chinoise⁴⁸⁸. Le fait est que de nombreux aspects, de l'innovation institutionnelle à la massification des examens pour le recrutement des fonctionnaires, en passant par la monétarisation de l'économie, le développement du commerce et la densification des villes,

⁴⁸⁴ « Chen Junju 陳君舉 », *Zhuji yulei* 123, 2963 (vol. 8) : 南渡以前，士大夫皆不甚用輜，如王荊公伊川皆云不以人代畜。朝士皆乘馬。或有老病，朝廷賜令乘輜，猶力辭後受。自南渡後至今，則無人不乘輜矣。(Avant le déplacement au sud, les lettrés-fonctionnaires ne prisait pas l'usage des chaises à porteurs. Des gens comme le Duc Wang Jing [Wang Anshi] ou Yichuan [Cheng Yi] réprouvaient tous que l'on remplace les bêtes par des hommes. Aussi les lettrés de la dynastie montaient-ils tous à cheval. Parfois, quand l'un était vieux ou malade, la Cour octroyait une chaise à porteurs, mais avant d'accepter elle essayait encore maints refus. Mais depuis le déplacement au sud jusqu'à aujourd'hui, il n'est personne qui ne soit véhiculé en chaise à porteurs). Pour un exemple chez Lu Jiuyuan, voir « Yu Song cao 與宋漕 » (À l'intendant Song), *Lu Jiuyuan ji* 8, 106-108 (107).

⁴⁸⁵ Voir par exemple Hartwell 1982, 366 ; Bol 1990, 150 ; Schirokauer & Hymes 1993, 1 ; Lee 2004, vii, x ; Ge Zhaoguang 2006, 62 (la liste pourrait être allongée).

⁴⁸⁶ Par exemple dans Mostern 2011, 11. Lien-Sheng Yang parle d'« apex » au sujet de la pratique historiographique à l'époque des Song (Yang 1961, 57).

⁴⁸⁷ La vision historique de l'historien Naitô Konan a joué ici un rôle déterminant (voir Takahiro 2007, 56). Pour d'autres considérations sur les « coalitions » à l'époque des Song, voir différents passages *supra* et *infra* (cf. IB1a/2a, IIA2a/c-e).

⁴⁸⁸ Gernet 1999, 290-291 ; Billeter 1977, 87 ; Liu 1988, 7. Notons que le dernier de ces auteurs parle également de « l'importance des Song du Sud » (voir Ge Zhaoguang 2006, 68 n. 13).

concourent à donner des Song l'image d'une période « sans précédent » dans l'histoire impériale⁴⁸⁹. Ainsi une certaine exaltation pointe parfois chez les chercheurs, au sujet des « choses extraordinaires » que verrait advenir la période (Schirokauer & Hymes 1993, 47). Il est vrai que les lettrés des Song prétendaient eux-mêmes, au vu des dynasties qui les avaient précédés, que « rien ne s'approchait » de la dynastie Song⁴⁹⁰.

Face à ce philonéisme historien, certains sinologues ont réagi en prônant un « tournant empiriste » (Von Glahn 2003, 35). Deux tournures critiques nous paraissent en avoir découlé : d'une part, l'extension de l'échelle d'observation au-delà de la séquence « Song » proprement dite ; d'autre part, la pluralisation des groupes réunis sous cette étiquette. Dans la première version de ce tournant critique, « les Song » se dissolvent en tant que repère historiographique pour céder la place à des dynamiques outrepassant le référent dynastique, ainsi que les conceptions traditionnelles de la territorialité chinoise. L'histoire se joue désormais au niveau de vastes ensembles régionaux, marqués par des cycles de progression et de déclin où n'interfèrent qu'à la marge les délimitations politiques du temps et de l'espace⁴⁹¹. C'est dans cette lignée que s'inscrivent les réflexions sur la meilleure façon d'envisager la fameuse « transition » qui, selon la focale retenue, porte davantage sur la séquence Tang-Song ou sur la séquence Song-Yuan-Ming⁴⁹².

L'autre contournement du cadre dynastique consiste à interroger sa cohérence interne, en soulignant l'indistinction des groupes en présence. Cette démarche, qui vise à restituer une diversité première sous le voile d'uniformité que lui ont apposé les narrations autorisées, se retrouve sur des terrains variés. Ainsi, quand Naomi Standen tente d'arracher aux clichés de l'historiographie traditionnelle⁴⁹³ les logiques d'appartenance des populations frontalières dans la séquence

⁴⁸⁹ Pour la monétarisation, voir Bol 2008, 26. Les exemples seraient légion de ce qui semble faire des Song un « *turning point* » (Lee 2004, vii ; voir également Liu 1988, 9). Les aspects « intellectuels » sont également concernés, à différentes échelles. Au niveau macro, on a pu faire valoir que la « forte préoccupation pour les questions cosmologiques, et même “métaphysiques” » atteignait sous les Song une intensité « sans précédent dans le confucianisme antérieur » (Marchal 2010, 203), ou encore qu'« aucun autre groupe parmi les intellectuels chinois [avant les confucéens des Song] n'avaient œuvré autant pour des gens si nombreux » (Liu 1988, 11). Au niveau micro, on a pu avancer que l'œuvre historique d'un Sima Guang constituait « l'acte de naissance de la critique historique moderne » (Lamouroux 1997, 64 ; voir également, à propos d'un jugement similaire de Naitô Konan, Takahiro 2007, 51), ou encore que les rassemblements de lettrés atteignaient alors des volumes jamais atteints dans l'histoire impériale (voir notamment le cas de Lü Zuqian, qui vit à partir de 1170 affluer à sa porte un nombre « sans précédent » de disciples : Tillman 1992a, 84-85).

⁴⁹⁰ Lamouroux & Deng 2004, 494 (voir la citation traduite de Fan Zuyu 范祖禹 [1041-1098]). Sur l'idée de nouveauté des Song, voir également Liu 1988, 11 ; Lee 2004, x ; Bol 2008, 7 : « Qu'ils fussent guidés par l'espoir ou par la crainte, les auteurs du XI^e siècle présupposait que quelque chose avait changé, que le présent était différent du passé ».

⁴⁹¹ Ce résumé trop rapide ne rend pas justice aux travaux fondateurs, pour l'histoire économique et sociale de la Chine prémoderne et moderne, de William Skinner (1985) et Robert Hartwell (1982) que nous mentionnons plus bas. Pour une présentation plus étoffée, Glahn 2003, 45-46.

⁴⁹² Voir les réflexions méthodologiques de Liu Liyan (Lau Nap Yin) 2008, 3-42, et l'ouvrage édité par Smith & Glahn 2003.

⁴⁹³ Sur les motifs identitaires de l'historiographie des Cinq dynasties, voir le travail de Billy So qui montre que ces clichés concernent aussi bien l'historiographie officielle que l'historiographie « privée » d'un Ouyang Xiu (So 2003, 225). Lamouroux et Hartman rappellent cependant l'existence d'un courant historiographique critique remontant à Liu Zhiji 劉知幾 (661-721), lequel dénonce les « compromissions de l'historiographie officielle, dont l'organisation conduit à réduire le rôle critique vis-à-vis du pouvoir politique » (Lamouroux 2003a, 80 n. 38 ; voir aussi Hartman 1998 ; 2003).

rétrospectivement désignée par l'expression « Cinq dynasties et Dix royaumes » (*Wu dai shi guo* 五代十國 : 907-960), son enquête n'est pas sans similitudes avec celle d'un Peter Lorge s'efforçant, au sujet des débuts de la dynastie Song, de décrire les groupes influents indépendamment de la dichotomie « civil »/« militaire » forgée *a posteriori* par les lettrés⁴⁹⁴. Cette méthode n'est pas éloignée non plus d'une archéologie des « possibilités [ouvertes] dans le néoconfucianisme » [*certain possibilities in Neo-Confucianism*] (Schirokauer 1986, 497), mais omises par le grand récit unificateur et bientôt orthodoxisé d'un Zhu Xi⁴⁹⁵. Dans ces trois cas, il s'agit de retrouver la réalité indécise d'une époque en contournant le « sentiment du nous » de ses premiers narrateurs, c'est-à-dire en évitant le filtre constitué par les « besoins identitaires du présent »⁴⁹⁶. Notons qu'une telle perspective engage un prolongement critique sur lequel nous reviendrons : elle tend à relativiser les prétentions de ceux qui, dans l'époque étudiée, s'apparenteraient pour nous à des « intellectuels » – c'est-à-dire, comme le dit James Liu, à des individus capables de dégager des « valeurs universelles » ou d'impulser de « larges tendances dans la pensée et les affaires publiques » (Liu 1988, 15).

Mais l'historicisation conduite par les historiens, dont on voit qu'elle se formule de diverses façons, ne doit pas faire oublier celle dont sont également capables les acteurs du temps historicisé. C'est pourquoi le soupçon paraît légitime quant à la validité d'un historicisme radical. Toute périodisation est une construction sujette à caution, c'est entendu. Mais la vigilance constructiviste à laquelle nous sommes accoutumés ne saurait conduire à minimiser deux faits : d'abord, que les acteurs eux-mêmes ont conscience de construire ; ensuite, que le constructivisme des acteurs s'arrête, tout autant que le nôtre, au sol de ses présuppositions. C'est pour décrire la structure de ce sol que des concepts transversaux, tels « régime d'historicité » et plus encore « institutions du sens », peuvent être utiles⁴⁹⁷. Dans le cas des Song, une part importante de la difficulté vient de ce que *l'histoire comme déroulement des faits* ne peut s'y concevoir hors de *l'horizon d'attente d'une*

⁴⁹⁴ Voir Lorge 2005b, 435-438 ; Liu Liyan & Huang Kuangchong 2009, 215-216 ; Wyatt 2009, 196. Le travail que mène actuellement Christian Lamouroux s'inscrit dans cette perspective.

⁴⁹⁵ Voir Bol 2004b, 60-61 ; Feuillas 2004, 90 (à propos de Zhang Zai 張載 [1020-1078]) ; Hartman 2006, 117 (à propos de Sima Guang). Zhu Xi n'est évidemment pas le seul à avoir narrativisé son ascendance pour mieux la fixer : van Ess note ainsi que le lettré Hu Anguo 胡安國 (1074-1038, autre *ming* Di 迪, *zi* Kanghou 康侯, *hao* Qingshan 青山, Wuyi xiansheng 武夷先生, *shi* Wending 文定) est le premier à avoir identifié trois « disciples majeurs » parmi les disciples des frères Cheng, à savoir Yang Shi 楊時 (1053-1135 ; *zi* Zhongli 中立), Xie Liangzuo 謝良佐 (1050-*ca.* 1103 [?]) ; *zi* Xiandao 顯道) et You Zuo 游酢 (1053-1123 ; *zi* Dingfu 定夫 ; *hao* Jianshan 菴山) (voir van Ess 2004, 270-271). Pour un exemple de recherche des « alternatives intellectuelles » sous les Song du Sud, c'est-à-dire extérieures à l'emprise des schémas zhuxistes, à partir du cas de Lu Jiuyuan, voir Foster 1997, 31-32.

⁴⁹⁶ Standen 2007, 15-16, citant ici Arik Dirlik et Hoyt Tillman. C'est tout le enjeu d'*Unbounded Loyalty*, l'ouvrage de Naomi Standen, que d'extraire des schémas culturels et territoriaux préétablis les liens d'appartenance mouvants qui relient à différentes autorités les populations frontalières de l'époque des Cinq dynasties. Ce faisant, elle récuse les biais induits par les conceptions nationalistes de la frontière, de la loyauté et de l'ethnicité, conceptions qui informent selon elle le « récit dominant » d'une Chine essentialisée, préexistant à sa constitution impériale et invariablement reconduite dans ses actualisations dynastiques successives (Standen 2007, 16-17). Or, ce grand récit présente des homologues frappantes avec les narrativisations de la « Voie », dont la conception du « *dao tong* 道統 » (continuation de la Voie) élaborée par Zhu Xi connaît, via l'orthodoxisation des écrits du penseur à partir du 13^e siècle, la fortune la plus grande chez les lettrés « néoconfucéens ».

⁴⁹⁷ Nous renvoyons ici aux propositions de Lemieux dans son article « Peut-on ne pas être constructiviste ? » (Lemieux 2012).

historiographie vouée à en fixer la signification. Comme le montrait déjà l'importance de l'opposition hiérarchique entre « Antique » et « présent », le régime d'historicité est ici inséparable d'une institution historiographique qui, au-delà des instances chargées de l'animer dans l'administration, fait entrevoir quelque chose de l'ordre de l'institution du sens. À la lumière d'une telle institution, tout présent est susceptible de se colorer d'une forme d'anticipation de la conservation des faits qui pourraient y survenir, et plus largement du jugement rétrospectif qui ne manquera pas d'être formulé quant à sa valeur propre. Cette protension anticipatrice apparaît au premier chef comme l'un des prérequis essentiels de la pratique officielle de historiographie⁴⁹⁸. Mais nous pourrions voir qu'elle est également constitutive d'une relation comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan⁴⁹⁹.

Du fonctionnement effectif de l'historiographie impériale, l'un et l'autre ont chacun eu une expérience directe au cours de leur existence. Lu Jiuyuan a connu deux années durant une agence officielle liée à la production historiographique : le Directeurat de l'éducation (*Guozhijian*), déjà mentionné dans le prologue, où s'effectuait la majeure partie des impressions officielles du gouvernement central⁵⁰⁰. L'historiographie était concernée tant pour les impressions d'histoires nouvellement compilées que pour les réimpressions corrigées d'histoires anciennes. Pour ce qui est de Zhu Xi, il se trouve en poste au Bureau de l'historiographie quelques brèves semaines en 1194, soit plus d'un an après la mort de Lu Jiuyuan. De ce séjour il retire un fort sentiment d'insatisfaction, qu'il exprime devant ses disciples en leur montrant ce que pourrait être une réforme de cet organe officiel⁵⁰¹. Son exemple suggère qu'à l'époque des Song (mais c'est probablement vrai d'autres époques), les conceptions de l'histoire que peuvent formuler les lettrés sont constamment précédées par le fonctionnement effectif d'institutions impériales dévolues au traitement de l'histoire. Partant, ces conceptions individuelles comportent immédiatement un aspect empirique, touchant à l'organisation même de la pratique historiographique. C'est pourquoi il est important, même au sujet d'un échange apparemment éloigné de ce type d'enjeux, d'avoir un aperçu de cette pratique.

Dans sa présentation des instances de l'historiographie impériale, Balazs note que l'office historiographique assume deux types de rôles, qui correspondent peu ou prou aux deux modes virtuels de qualification du présent évoqués ci-dessus. Son premier rôle, préalable indispensable au

⁴⁹⁸ Pour des exemples qui seraient à commenter, voir Lamouroux 2002, 72 n. 15 et Chaussende 2012, 241-242. Hartman fait état de diverses normes officielles concernant l'enregistrement des faits significatifs pour une année donnée (voir notamment une référence au lettré Chen Kui 陳騏 [1128-1203], que nous recroisons dans le chapitre suivant, cf. IIA1b : Hartman 2003, 3 n. 2).

⁴⁹⁹ Cette question est prise en charge au second chapitre par notre analyse du sens de l'« intention » et de la dynamique des groupes (cf. IIB1b/2).

⁵⁰⁰ Les gouvernements locaux avaient également des prérogatives en termes d'impressions. Sur le *Guozhijian*, voir Cherniack 1993, 36, 46, 57, 62. Sur ses autres attributions, voir Lee 1985, 58-62.

⁵⁰¹ Voir Hartman 2003, 43. L'auteur mentionne les critiques et propositions de réforme qu'énonce Zhu Xi devant ses disciples à la suite de ce court séjour : voir « Ningzong chao 寧宗朝 » (La cour de Ningzong), *Zhuji yulei* 107, 2664-2666 (vol. 7).

second, est de « constituer des archives » : il s’agit, par toutes sortes d’enregistrements factuels validés par diverses instances, d’« instruire le procès du présent », ce en vue d’une « histoire de la dynastie régnante » (*guoshi* 國史) qui servira de base à la fixation rétrospective de la dynastie défunte par la dynastie suivante⁵⁰². Le second rôle est le corrélat de cet horizon d’attente, mais tourné vers le passé : une dynastie ne s’affirme qu’en énonçant la version officielle de l’histoire de la, ou des dynasties qui l’ont précédée. Notons que ce souci rétrospectif se retrouve à une échelle moindre, au sujet des règnes succédant à un autre au sein d’une même dynastie. Balazs ajoute que loin d’être reconduite sans discussion d’une dynastie sur l’autre, ce « carcan dynastique » a été régulièrement critiqué par les historiographes eux-mêmes. Il mentionne par exemple le cas d’un l’historien né à l’époque des Song, Ma Duanlin 馬端臨 (ca. 1254-1323), qui défendra contre le format du découpage dynastique les avantages critiques d’une historiographie centrée sur les continuités institutionnelles (Balazs [1961] 1988, 51). Plus tôt dans la dynastie, chez ce même Ouyang Xiu évoqué plus haut, on trouve également le projet de mettre en avant une réflexivité proprement politique, échappant au « point de vue étroitement dynastique » au profit d’une philosophie transhistorique de l’ordre et du désordre (Lamouroux 1997, 62). Mais le caractère « construit » – c’est-à-dire discutable – du rapport au passé apparaît à bien d’autres aspects. Notamment, les historiens officiels avaient conscience d’écrire pour ainsi dire sous pression, une pression d’où découlait chez eux une « conscience certaine de l’incompatibilité des principes [qui présidaient à la pratique historiographique, c’est-à-dire notamment] le “récit fidèle” et l’“omission appropriée” » [*Doubtless realizing the incompatibility of the principles of truthful recording and of appropriate concealment*] (Yang 1961, 51). On a vu dans le prologue que le conflit des règles était un des ressorts de la réflexivité, or ici, la contradiction entre impératifs contraires fournit des appuis pour critiquer les omissions jugées indues, ou les récits que l’on estimait erronés. Hartman en fournit plusieurs exemples dans son étude sur la critique par Zhu Xi du rôle historiographique de Sun Di 孫覲 (1081-1169)⁵⁰³. La défiance pouvait cependant concerner l’ensemble du processus d’écriture. Ainsi de cette formule

⁵⁰² Balazs [1961] 1988, 49. Le fonctionnement normal de la production de l’histoire officielle sous les Song est hérité du début des Tang (629 précisément avec l’institution du Bureau de l’historiographie : Lee 2004, ix ; Chaussende 2012a, 253 ; 2012b) et obéit au schéma suivant. Les « *qijuzhu* 起居注 » (notes sur les propos et actes du Souverain) et les « *shizhengji* 時政記 » (comptes rendus des politiques en cours), rédigés respectivement par les historiographes officiels et par les Grands conseillers, et théoriquement non connus des empereurs eux-mêmes, rapportent jour après jour les faits et gestes de l’empereur, ainsi que leurs échanges avec les ministres sur les grandes questions du moment. Du vivant de l’empereur, ces deux ensembles d’écrits servent de base à la compilation du « *rili* 日曆 » (chroniques quotidiennes), tandis qu’après sa mort, cette compilation permet (moyennant l’adjonction d’autres documents, notamment épigraphiques) de rédiger les « *shilu* 實錄 » (Annales véridiques) qui suivent l’ordre chronologique. L’histoire de la dynastie régnante est compilée à partir de ce vaste ensemble de texte, sous une forme mi-chronologique, mi-thématique. Le processus s’achève avec la compilation par la dynastie suivante du « *zhengshi* 正史 » (ou « 國史 *guoshi* » : histoire officielle). Ces quelques éléments sont tirés de Yang 1961, 45-46, 50 ; Hartman 1998, 68-69 ; 2003, 2-3 ; Lamouroux 2003a, 76-85 ; Lee 2004, viii-ix. Ce schéma ne préjuge rien des perturbations que connaîtra ce fonctionnement, notamment sous l’influence des épisodes militaires de Huizong et Qinzong, ou de luttes factionnelles conduisant parfois à la disqualification des sources constituées par l’administration d’un règne antérieur (pour le cas du règne de Shenzong, voir Lamouroux 2003a, 82 ; Hartman 2003, 7-8 ; pour ceux de Huizong et Qinzong, *ibid.*, 2-3).

⁵⁰³ Voir en particulier Hartman 2003, 13-19.

de Zhu Xi rapportée par un disciple, qui intervient après un rapide organigramme du processus officiel menant à la constitution des « annales véridiques » (*shilu*) : « De manière générale, c'est toute l'historiographie qui n'est pas authentique : on n'ose pas faire remonter les aspects cruciaux jusqu'aux historiographes, ils ne font pas même l'objet de rapports »⁵⁰⁴.

Par conséquent, quand Paul Smith, spécialiste des Song, assigne à l'histoire, celle des historiens, le rôle de « restaurer la continuité » [*restore continuity*] à rebours des délimitations arbitraires (Smith & Glahn 2003, 1), il reste à préciser les deux sens possibles de cette continuité. Dans le premier sens, la recherche d'une continuité objectivante conduit à repérer des antécédents plus ou moins lointains à tel ou tel phénomène. Pensons au cas fréquent où un sinologue croit devoir signaler que la réalité qu'il observe remonte de fait à une époque plus ancienne que celle à laquelle il s'intéresse⁵⁰⁵. Mais par ce surplomb analytique, on risque d'ignorer la part des *précédents* (qui ne sont pas des antécédents) dans les justifications de l'action présente, mais aussi la capacité qu'ont les acteurs eux-mêmes – ou du moins certains d'entre eux – d'objectiviser leur propre savoir de l'histoire. Un exemple éminent est de nouveau celui d'Ouyang Xiu, dont Christian Lamouroux a montré qu'il avait, à partir de sa réflexion historiographique, contribué à « définir les conditions d'un savoir politique fondé sur des faits historiques exemplaires » (Lamouroux 1997, 62). D'un monde peuplé de précédents, où toute action était susceptible de s'autoriser d'une antériorité, Ouyang Xiu a extrait la positivité du *symptôme*, soit de l'exemple historique à méditer, attestant de la continuité des institutions mais aussi de leurs problèmes spécifiques. On aurait tort, cependant, de voir dans l'autonomisation de ce rapport à l'histoire, refusant la « mystique [...] de la légitimité » (*ibid.*, 60) au profit d'un savoir positif, un mouvement de scientification uniquement précurseur de l'enquête historique moderne. Ce mouvement critique reste tributaire du monde historique dont il se démarque : Ouyang Xiu dégage une autre voie possible, mais celle-ci n'a pas l'ambition substitutive que pourrait avoir, par exemple, la proposition d'un paradigme alternatif dans le monde

⁵⁰⁴ 大抵史皆不實，緊切處不敢上史，亦不關報 (« Ben chao er 本朝二 » [La présente dynastie], « Fazhi 法制 » [Système des règles], *Zhuji yulei* 128, 3078 [vol. 8]). La traduction de ce passage par Schirokauer est légèrement différente (Schirokauer 1993, 202). Celui-ci donne l'exemple d'une critique d'une relation de Sima Qian (« Li dai yi 歷代一 » [Génération successive, 1], in *ibid.* 134, 3214).

⁵⁰⁵ Pour la période des Song, cela vaut aussi bien pour les institutions que pour les pratiques. Parlant des examens à l'époque des Song et des Ming, Jean François Billeter les fait remonter à la fondation de l'empire (Billeter 1977, 9 n. 1). Évoquant pour sa part la conception moraliste de l'historiographie, Thomas Lee note qu'elle connaît sous les Song « un nouvel élan », tout en précisant qu'elle constitue avec la préservation des sources historiques une « tradition importante » propre à la Chine impériale dans son ensemble (Lee 2004, viii). Ces constats d'antériorité peuvent s'étendre à des institutions d'envergure moindre, comme par exemple les *tongpan*, ces administrateurs généraux attachés aux préfectures qui deviennent un maillon essentiel de l'administration impériale sous les Song, mais dont l'histoire est plus ancienne (voir Li Yumin 2009, 166-167 ; sur les fonctions de ce « vice-préfet » chargé des affaires financières de la préfecture qu'est le *tongpan*, voir Lamouroux 2003a, 108, 132 n. 24). Ils valent également pour des formules exégétiques, par exemple la centralité des *Printemps et automnes* dans les discussions des réformateurs des Qing, dont on constate qu'elle a son pendant bien plus tôt, durant la transition Tang-Song : voir une remarque de Christian Lamouroux au sujet du travail d'Anne Cheng sur le *Chunqiu* (Lamouroux 1997, 48) ; ou encore l'importance des « diagrammes » (*tu* 圖) et des images en général dans les productions textuelles : là où certains (y compris des lettrés de l'époque) en situent la floraison à l'époque des Song, il s'avère que la phénomène est bien antérieur, comme en témoignent les manuscrits de Dunhuang (voir Arrault 2000, 68-69).

de la recherche académique. On note qu'un Zhu Xi n'est pas exempt de considérations témoignant d'une capacité à identifier le legs inavoué de pratiques des Cinq dynasties à la dynastie des Song. On le voit par exemple dans ce passage :

因論唐初國初人才，云：「國初人材，是五代時已生得了。」

(« Ben chao san 本朝三 » [La présente dynastie], « Zi guochu zhi Xining renwu 自國初至西寧人物 » [Des débuts de la dynastie à Xining : personnages d'importance], *Zhuzi yulei* 129, 3085 [vol. 8]).

Comme il évoquait les talents des hommes des débuts des Tang, ainsi que ceux de la [présente] dynastie, il dit : « Les talents du début de la dynastie étaient déjà advenus sous les Cinq dynasties ».

Remarquons enfin que le format historiographique d'Ouyang s'insérera progressivement parmi les usages légitimes de l'histoire officielle, aux côtés d'autres plus traditionnels – signe qu'il participe bien du même monde que ces derniers⁵⁰⁶.

C'est donc ailleurs que se situe la continuité que nous visons : dans le sentiment de participer d'un monde commun, où certaines choses vont de soi – par exemple le fait de se tourner vers le passé en quête de précédents légitimants, quitte à y trouver, mais *secondairement*, des exemples objectivés en vue de l'action efficace. L'emprise des précédents se maintient si bien à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan qu'il n'est pas jusqu'à l'écriture historiographique, grande pourvoyeuse de précédents, qui ne s'autorise elle-même de précédents⁵⁰⁷. Tel est le type de faits qui, en dépit des aperçus réductionnistes toujours possibles, donne sa consistance au régime d'historicité d'une époque. En l'occurrence, tant le recours aux précédents que l'invention d'un rapport plus objectivant aux exemples du passé tiennent pour acquis le collectif dynastique. Antoine Prost le suggérait déjà dans ses remarques méthodologiques : tout postulat de discontinuité présuppose des continuités à un autre niveau. Mais alors, l'enjeu n'est pas de choisir le continu contre le discontinu, ou *vice versa*⁵⁰⁸. Le tout est de décrire l'inclusion nécessaire du second dans le premier, et de préciser ensuite, pragmatiquement, à quel moment le premier apparaît pour les acteurs comme le socle commun de leurs différences.

⁵⁰⁶ Signe de ce processus intégrateur, Christian Lamouroux souligne l'écart entre le peu d'intérêt que manifeste en 1027 l'empereur Renzong pour l'étude des Cinq dynasties, et l'accueil relativement favorable que l'empereur Shenzong, plus de quatre décennies plus tard, réserve à l'*Histoire des Cinq dynasties* (*Wu dai shiji* 五代史紀), œuvre en 78 chapitres dans laquelle Ouyang Xiu applique sa méthode historiographique à la période troublée du X^e siècle, et qui finira en 1073 par supplanter officiellement, sous le titre de sous le titre de *Nouvelle histoire de Cinq dynasties* (*Xin wudai shi*), une histoire de la même période précédemment compilée en 974, que l'on retirera en 1206 de la liste des histoires officielles (*ibid.*, 62-63, 67 n. 68 ; Lamouroux 2003a, 85 ; So 2003, 224-225 ; Standen 2009, 41 n. 5).

⁵⁰⁷ On en trouve deux exemples dans Hartman 2003, mais ce point pourrait être illustré longuement.

⁵⁰⁸ C'est dans cette problématique que se situait Foucault, qui dénonçait dans le paradigme continuiste une incapacité à se défaire du « corrélat de la conscience ». Selon lui, la « mise en jeu systématique du discontinu » devait conduire à la déconstruction historique de la philosophie du sujet (voir Foucault [1968] 2001, 727-728, en particulier : « Vouloir faire de l'analyse historique le discours du continu, et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout savoir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée »). Par contraste, la perspective pragmatiste postule qu'il n'y a pas de collectif (de sens d'une communauté) sans l'expérience d'une continuité éprouvée dans des interactions, mais elle constate aussi que la reconnaissance des discontinuités fait partie des conditions essentielles de ce « sentiment d'évidence » communautaire (Lemieux 2009, 23).

e. changement et stabilité

La voie qui se dessine ici nous paraît confortée par les enseignements que l'on peut tirer d'un certain courant de la sinologie anglo-saxonne sur l'histoire des Song. De nombreux chercheurs mettent en effet l'accent sur les phénomènes de « changement », à l'échelle de cette séquence historique et au-delà. Dans ce type d'approche, la « période » ne borne nullement la recherche : l'historien s'autorise divers coups de sonde lui permettant un va-et-vient heuristique entre différents points de la chronologie. Pour nous, l'intérêt de ce type d'approche est qu'il fait ressortir simultanément le sens d'une évolution et l'idée que cette évolution *était plausible* dans le monde historique considéré⁵⁰⁹.

Ainsi, on a noté ci-dessus l'acceptation progressive par les souverains des Song d'une innovation historiographique comme celle d'Ouyang Xiu. L'historien peut constater cette évolution d'une manière simple : en comparant deux situations homologues situées à quelques décennies d'écart. Par exemple, les différences perceptibles entre deux regards chronologiquement distants sur les Cinq dynasties attestent à la fois d'une permanence et d'une évolution⁵¹⁰. La méthode est au fond la même, quoique à une échelle plus vaste, chez l'historien James Liu quand celui-ci défend la thèse d'un « tournant intérieur » qui marquerait les Song du Sud par rapport aux Song du Nord. Dans la lignée des travaux de de Bary (1953, 100-107), Liu constate chez les lettrés postérieurs à l'invasion jürchen un désinvestissement du pouvoir central. Par contraste avec l'« interventionnisme » d'échelle nationale qui prévalait sous les Song du Nord à travers des entreprises comme celles de Wang Anshi, il relève parmi les contemporains de Zhu Xi et Lu Jiuyuan une inflexion « localiste », se traduisant par l'établissement d'académies hors du cadre officiel, par un investissement dans des œuvres servant de solidarité clanique et par la diffusion de pratiques de culture de soi⁵¹¹. Au-delà des critiques qu'a pu susciter ce schéma évolutif – sans doute trop dépendant de catégories étrangères aux faits considérés⁵¹² –, son intérêt réside dans sa capacité à faire émerger une *logique du changement*. En effet, la dimension « introspective », pour reprendre le terme de James Liu, est loin d'être absente des écrits des Song du Nord. On la voit notamment développée chez Cheng Yi dans son *Commentaire sur l'Ordonnement des mutations*, à travers une

⁵⁰⁹ Pour un exemple de comparaison entre différentes problématiques du changement à propos des Song, voir Schirokauer & Hymes 1993, 46-47.

⁵¹⁰ C'est ce que fait Christian Lamouroux dans son étude sur Ouyang Xiu (Lamouroux 1997, 67 n. 68).

⁵¹¹ Sur ces « changements qualitatifs », voir Liu 1988, 10-11 ; von Glahn 1993, 221-222 ; Walton 1993, 255-258.

⁵¹² Dans sa recension du *Monde historique de Zhu Xi* de Yu Yingshi, Ge Zhaoguang critique la perspective de James Liu en pointant le fait que les catégories qu'elle mobilise, notamment *waimang* 外王 et *neisheng* 內聖 (royauté extérieure et sainteté intérieure) n'ont pas d'équivalent chez les acteurs du temps (noté dans Hartman 2006, n. 6). Voir la section précédente pour une confirmation de ce point chez Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Notons également que, pour ce dernier par exemple, « intérieur » et « extérieur » sont précisément deux aspects qui peuvent être englobés dans un même ensemble (voir *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 456).

réflexion sur le « cœur » (*xin* 心) et sur la « nature humaine » (*xing*), dont on situe généralement l'essor collectif dans le groupe des lettrés hostiles à Wang Anshi, en exil à Luoyang au plus fort des réformes du protégé de Shenzong⁵¹³. Le fait que ce groupe n'ait nullement été homogène incite à penser le passage des Song du Nord aux Song du Sud non pas comme un basculement dans un autre monde, mais plutôt comme la concomitance d'*accents* divers sur un répertoire commun perdurant d'une époque à l'autre⁵¹⁴. On pense en particulier au répertoire des Ordonnements eux-mêmes (les « Classiques ») qui, s'il évolue lui aussi dans sa répartition au sein du « canon », semble opérer parfois en-deçà des trajectoires particulières à la manière de linéaments de positions possibles⁵¹⁵. De même, au plan des réalisations impliquant une part de matérialité, maintes académies « établies » à l'époque de Zhu Xi (pour nombre d'entre elles par Zhu Xi lui-même), ont en réalité été fondées ou refondées dans les premières décennies des Song du Nord (Walton 1993, 256). C'est aussi le cas, quoique à une moindre échelle, pour les œuvres « d'obligation » (ou si l'on veut « de bienfaisance ») destinées à entretenir l'appartenance clanique, notamment par l'organisation d'un soutien aux familles pauvres d'un même clan : le domaine du clan Fan 范, étudié par Denis Twitchett dans une étude classique, en est la figure pionnière pour le début de la dynastie⁵¹⁶. En somme, dans tous ces domaines, il semble que les Song du Sud se contentent de donner un relief nouveau à des réalités qui faisaient *déjà partie intégrante* du monde historique des Song.

Dans un autre registre, de nombreux travaux d'histoire sociale et économique centrent leur recherche sur la question du changement. Le premier livre de Peter Bol s'ouvre ainsi sur une comparaison macrohistorique entre des lettrés des Tang focalisés sur la « culture » et des lettrés des Song ayant glissé vers l'« éthique ». Cette démarche comparative est reprise dans un récent ouvrage dont l'un des objets est de faire ressortir le « nouveau monde » du XI^e siècle (Bol 1992, 3-14 ; 2008, 7-42). On la trouve également à l'œuvre dans une étude déjà évoquée dans cette section, qui porte sur le lien, *a priori* inapparent, entre deux « émergences conjointes » [*emerged together*] à l'époque des Song : d'une part le nombre croissant de monographies locales produites par des lettrés implantés localement (et non plus par des officiels en poste dans les localités), d'autre part la multiplication de généalogies familiales consolidant et élargissant le cercle des appartenances claniques (Bol 2004a,

⁵¹³ Schirokauer & Hymes 1993, 22, citant Freeman 1974.

⁵¹⁴ Sur l'« hétérogénéité » des lettrés associés aux frères Cheng, voir van Ess 2004, 298.

⁵¹⁵ On pense par exemple à la façon dont les lettrés des Song mettent l'accent sur l'une ou l'autre des quatre compétences – *dexing* 德行, *yanyu* 言語, *zhengshi* 政事, *wenxue* 文學 (puissance de réalisation, maniement de la langue, gestion gouvernementale, savoir du raffinement [écrit]) – en fonction desquelles Maître Kong rangeait certains de ses disciples par domaines d'excellence (voir *Lunyu* 11, 3, trad. Cheng 1981, 87). Voir, à propos des compétences prisées par Wang Anshi, Sima Guang, Cheng Yi et Su Shi, Bol 1993, 138, 147.

⁵¹⁶ Twitchett 1959, 132. Pour un rappel (fondé notamment sur Hymes 1986 et Ebrey 1986b) du nombre supposé à l'époque des Song du Nord de ce qu'on traduit parfois par « champs de bienfaisance », mais que nous traduirions plutôt par « champs d'obligation » ou « dévoués » (*yitian* 義田 ou *yizhuang* 義莊), voir Walton 1993, 256 n. 8. Voir également plus bas nos remarques sur ce terme de « *yi* » (obligation, dévouement) (cf. IB3b ; IIB1a).

317). Bol observe un retour de ce phénomène dans la Chine contemporaine des trente dernières années, et cette résurgence dans l'ordre du temps lui suggère une forme de permanence dans l'ordre du sens (*ibid.*, 317-318, 343). Ainsi, dans maintes recherches, le repérage des différences d'une époque à l'autre est inséparable du postulat d'un cadre d'intelligibilité commun.

Un travail de la même veine résonne plus particulièrement avec le cas de Lu Jiuyuan. Il s'agit de la monographie d'histoire locale de Robert Hymes, centrée sur la préfecture qui se trouve être celle du clan des Lu (Fuzhou). L'ouvrage s'ouvre sur le programme de recherche suivant : « Ce livre parle de changement »⁵¹⁷. Hymes fait ensuite l'inventaire des aspects justifiant d'après lui le primat donné aux évolutions : la forte croissance démographique qui marque les Song et que constatent notamment avant lui Mark Elvin (1974, 204-209) et Robert Hartwell (1982), ainsi que le passage d'une « élite » encore organisée sous les Tang comme une aristocratie militaire (où l'empereur n'est qu'un *primus inter pares* parmi les chefs de quelques grands clans) à une « *gentry* » de lettrés beaucoup plus fluide, trouvant dans les examens de recrutement dans l'administration des Song le moyen de pérenniser sa position⁵¹⁸. Sur ce dernier point, Hymes tempère néanmoins l'approche quelque peu optimiste qui prévalait avant lui, en montrant à la lumière des données locales que l'apport de sang neuf par le levier des examens n'a pas été aussi spectaculaire qu'on avait pu le croire⁵¹⁹. C'est d'ailleurs au nom de telles critiques qu'il en vient malgré tout à dire : « Mais ce livre parle aussi de stabilité » (Hymes 1986, 4).

À l'instar de ces travaux, le présent travail parle de changement *et* de stabilité. Cette voie double nous paraît autant appelée par les faits que justifiée théoriquement. Pour ce qui est du changement, il se déduit sans mal de la dimension relationnelle de notre objet d'étude, dont on peut dire pour reprendre l'épithète de Roger Chartier qu'il est « indécis » par nature : ni Zhu Xi ni Lu Jiuyuan ne savent, au moment où ils manifestent leur désir de se rapprocher vers 1173, ce qui va advenir de leurs rapports. Mais immédiatement une précision s'impose : de cet avenir les deux hommes ont, sinon une idée, du moins une forme d'anticipation pratique, liée à ce qu'ils connaissent et sentent du monde qui est le leur. Ce monde historique est, tout autant qu'un autre, un lieu où se passent des choses ordinaires et moins ordinaires, des faits fortuits ou inattendus. Mais la façon dont les acteurs filtrent ces faits au tamis d'un ordre du sens, ou dont ils réagissent face à eux sur le plan pratique, n'a pas l'aléatoire que nous pourrions trouver aux faits eux-mêmes.

⁵¹⁷ Hymes 1986, 1. Pour une formule et un objectif similaires, voir Liu 1988, 7.

⁵¹⁸ Souvent implantés dans le nord-ouest et le nord et se prévalant de généalogies prestigieuses reconnues par le pouvoir impérial, ces quelques dizaines de grands clans jouent un rôle prépondérant dans la hiérarchie des Tang. Ils se réclament d'une longue tradition de service, qui pendant la période précédente (les Six dynasties) les a souvent amenés à servir sous des pouvoirs différents (voir Hymes 1982, 2-4 ; Bol 1992, 6-14, 36-48).

⁵¹⁹ Voir Hymes 1986, 4.

Insistons-y : l'appréciation d'un changement ou d'un événement suppose des règles et des institutions du sens. Sans employer cette dernière expression, l'historien du Moyen Âge français Alain Boureau en approche de l'idée lorsqu'il parle du « collectif » ou des « croyances partagées » :

L'historien, en théorie, paraît bien préparé à considérer la question du changement ; mais il est fort démuni quand il s'agit de rendre compte du collectif. Or, le collectif, qu'il soit pris du côté de l'action (une guerre, une révolution) ou de l'institution (l'État, l'impôt, l'Église) suppose un assentiment, un accord, donc des croyances partagées, ou, du moins, l'insertion possible de calculs dans des croyances. L'institution ne tient pas toute seule, ni par l'habitude, ni par la force pure (Boureau 1991, 514).

La remarque du médiéviste porte fondamentalement sur le statut d'évidence des faits à décrire. Ce statut n'est pas le même selon que l'on est plongé dans le monde historique en question, ou qu'on lui est extérieur en raison de notre appartenance à un autre monde historique. Pour un observateur extérieur, toute la difficulté est de ne pas hypostasier ce qui, du fait de sa méconnaissance des règles du monde décrit, lui apparaît comme le plus visible mais qui n'est peut-être que secondaire au regard de la hiérarchie du sens sur laquelle se règlent les acteurs. Dès lors, la tâche qui revient à une description compréhensive est d'explicitier ou de rendre saillantes les « croyances partagées » (nous disons « institutions du sens ») qui fondent aussi bien le mouvement que la stabilité, mais qui, du fait même de leur caractère primordial dans le monde décrit, y demeurent souvent de l'ordre de l'implicite.

Pour ce qui est du filtre discursif, les usages historiographiques peuvent être vus comme des facteurs stabilisateurs cruciaux. Mais il faudrait aussi compter avec un opérateur spécifique, l'*Ordonnement du Changement*, Classique abondamment sollicité à l'époque des Song et qui, dans sa conformation même, est supposé incarner une logique du changement. Que les modalités de cette logique soient discutées, selon des lignes de clivages de plus en plus accusées à l'époque des Song, n'empêche pas que les lettrés continuent de voir dans ce dispositif sémiotique du *Changement* le « changement fait livre »⁵²⁰. Concernant les usages historiographiques, remarquons avec Christian Lamouroux que dans le format d'écriture forgé par Ouyang Xiu, que Zhu Xi prolongera et renforcera dans son *Compendium*, la narrativisation des faits vise avant tout à leur simplification. La pratique historiographique s'accompagne ici d'une visée que notre conception moderne ne saurait qualifier d'« historienne », et qui se traduit par un « écrasement du temps » (Lamouroux 1997, 63).

Pour ce qui est du second aspect, les réponses pratiques, nous sommes orientés vers des écrits à caractère qu'on est tenté de dire « normatif », où les lettrés réagissent à une situation jugée anormale⁵²¹. L'étude pragmatiste de cette casuistique montre que si le répertoire des perturbations envisageables est vaste, l'éventail de ces possibilités rectificatrices n'est pas infini. Les exemples

⁵²⁰ Nous renvoyons à certains détails donnés dans le chapitre suivant (cf. IIA2d).

⁵²¹ Sur la question de la normativité, voir le chapitre suivant (cf. IIB1a).

sont légion, tant chez Zhu Xi que Lu Jiuyuan. Voyons ainsi comment Zhu Xi répond à une question en forme de dilemme, rapprochant deux normes apparemment contradictoires :

或問：「設如母卒，父在，父要循俗制喪服，用僧道火化，則如何？」曰：「公如何？」曰：「只得不從。」曰：「其他都是皮毛外事，若決如此做，從之也無妨，若火化則不可。」泳曰：「火化，則是殘父母之遺骸。」曰：「此話若將與喪服浮屠一道說，便是未識輕重在。」
(« Li liu 禮六 » [Rituel, 6], « Guan hun sang 冠昏喪 », *Zhuzi yulei* 89, 2281 [vol. 6])⁵²²
Quelqu'un demanda : « Supposons qu'à la mort de la mère, le père encore présent exige que l'on suive la coutume populaire pour les vêtements de deuil, et que l'on recoure à des bouddhistes ou des taoïstes pour effectuer une crémation : qu'en pensez-vous ? » Le Maître dit : « Qu'en pensez-vous ? » Réponse : « Il faudrait simplement ne pas obéir ». Le Maître dit : « Les autres points sont tous superficiels ; rien n'empêche de les suivre si c'est là la décision du père. Pour ce qui est de la crémation en revanche, ce n'est pas possible ». [Hu] Yong⁵²³ dit : « Recourir à la crémation, c'est faire tort au corps des parents défunts ». Le Maître dit : « Si l'on évoque cela [la crémation] sur le même plan que les vêtements de deuil ou les moines bouddhistes, c'est qu'on ne sait pas l'importance des choses ».

L'intérêt de cet échange, fixé à l'écrit par un disciple de Zhu Xi à travers l'un des modes d'expression les plus répandus de l'époque, les « propos notés » (*yulu*), est de nous montrer comment un élément troublant en vient à se couler dans un cadre d'intelligibilité préexistant. Troublante, la question du disciple l'est en ce qu'elle réunit deux impératifs apparemment incompatibles : l'obligation d'obéissance aux parents, l'interdit de la crémation. N'insistons pas sur l'obéissance aux parents, qui découle de ce que nous avons dit sur le régime d'historicité. Quant à l'objection des lettrés à la crémation qui est une pratique bouddhique ancienne, Patricia Ebrey, qui cite ce passage, affirme qu'elle remonte aussi loin que la pratique elle-même (Ebrey 1990, 421). Face à la question posée, la première réponse de Zhu Xi est moins anodine qu'il n'y paraît : en retournant la question à son disciple, le maître situe son interlocuteur dans le collectif des individus capables d'exprimer un avis (comme on le verra au second chapitre, le geste aurait une tout autre valeur en face de l'un de ces bouddhistes dont il est question dans l'échange). Puis, devant le caractère tranché de l'avis formulé, Zhu Xi nuance sa propre réponse : il invite à distinguer dans le phénomène deux points d'importance inégale. On a vu ce qu'impliquait le geste de la hiérarchisation en termes d'expression d'un savoir. Ici, la hiérarchisation du donné, sur laquelle se conclut l'échange, en constitue le point focal : pérennisée par le disciple qui en fait mémoire à travers ce « propos noté », elle atteste du caractère magistral du maître, tout en constituant vis-à-vis du micro-événement perturbateur un facteur de stabilisation.

Fort de ce premier exemple, on se retrouve en terrain connu chez Lu Jiuyuan. Dans les *Propos notés de Xiangshang*, dans le même type d'écrit donc, se trouve relatée la visite à Maître Lu d'un homme voué à la stricte observance des rites anciens. Cette observance l'oppose à son propre père,

⁵²² Passage traduit dans Ebrey 1990, 421-422.

⁵²³ Le disciple Hu Yong 胡泳 (*zi* Boliang 伯量, *hao* Dongyuan xiansheng 洞源先生), qui a noté l'échange (voir Chen Rongjie 1982, 169).

d'où un conflit de normes quelque peu similaire au dilemme formulé devant Zhu Xi dans l'exemple précédent.

有行古禮於其家，而其父不悅，乃至父子相非不已。遂來請教，先生云：「以禮言之，吾子於行古禮，其名甚正。以實言之，則去古既遠，禮文不遠，吾子所行，未必盡契古禮，而且先得罪於尊君矣。喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。如世俗甚不經，裁之可也，其餘且可從舊。」

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 422)

Il y avait un homme qui réalisait les rites anciens dans sa maison. Or, son père en était marri, au point qu'entre les deux hommes ce n'était que contestations. L'homme vint alors prier le Maître de lui délivrer son enseignement. Le Maître dit : « En termes de rituel, la gloire que vous vaud la réalisation des rites anciens est toute légitime. Mais en termes de pratique effective, si nous sommes éloignés des Anciens, ce n'est pas le cas des formes rituelles elles-mêmes. Dans ce que vous pratiquez, il n'est pas nécessaire de coïncider totalement avec les rites anciens, d'autant que vous avez fait du tort à votre père. Lors des rites funéraires, « mieux vaut quelques rites en moins et une affliction qui s'exprime à loisir, qu'une affliction chichement exprimée assortie d'un rituel pléthorique »⁵²⁴. Et si les coutumes qui ont cours dans le monde sont particulièrement contraires à l'ordonnement, il est loisible de les supprimer. Pour le reste, on peut se conformer au vieil usage ».

Il y aurait beaucoup à dire sur le *sens des distinctions* qui s'exprime ici, tant dans la réponse de Maître Lu que dans la notation de cette dernière par son disciple. Contentons-nous ici de souligner ce qui ressort du rapprochement avec l'exemple précédent. De part et d'autre, un problème localisé se pose (ici une volonté parentale problématique, là un conflit entre père et fils), mais de portée générale puisqu'en lien avec l'effectuation des rites. Face à cet accroc, à ce « désordonnement » – *bu jing* 不經 –, la réponse des lettrés vaut en ce qu'elle-même redéploie un ordre. Non seulement en citant les Ordonnements comme le fait Lu Jiuyuan, mais en dégageant à partir de la matière première de la situation une hiérarchie des priorités. À l'épreuve du fait perturbateur, la valeur de la parole lettrée, tant comme propos que comme notation, se voit au bout du compte confortée, et à travers elle l'ordre d'un monde.

Au-delà de ces exemples restreints, il en est d'autres autrement plus fameux et impliquant un grand nombre d'acteurs. Mais à chaque fois, la logique – celle de l'événementialité du fait perturbateur, celle du réordonnement par la parole lettrée – nous paraît être la même. On pense par exemple à la réaction (spontanée ou normée, on l'ignore) qui sera, tout au long de leur existence, celle de lettrés comme Zhu Xi et Lu Jiuyuan à l'invasion des Jin. Traumatisant s'il en est, cet événement sera en quelque sorte digéré dans l'écriture même, par l'éviction du caractère *Jin* 金 de toute production écrite : une pratique du tabou qui s'imposait, comme elle s'était imposée aux

⁵²⁴ « Tan gong 檀弓 », *Liji* 禮記 (Traité des rites). Voici le passage traduit par S. Couvreur : « Tseu lou disait : « J'ai entendu dire à notre maître que, dans les cérémonies funèbres, beaucoup de douleur avec peu de cérémonies vaut mieux que beaucoup de cérémonie avec peu de douleur, et que, quand on fait une offrande ou un sacrifice, beaucoup de respect avec peu de cérémonies vaut mieux que beaucoup de cérémonies avec peu de respect ». (*Li ki*, tome II, pp. 149-50).

lettrés d'autres temps, face à d'autres catastrophes⁵²⁵. On pense enfin à un événement plus singulier, la situation inédite de l'empereur Yingzong 英宗 (Zhao Shu 趙曙, 1032-1067, r. 1063-1067) au moment de son accession au trône. Après la mort en 1063 de son oncle et père adoptif l'empereur Renzong 仁宗 (Zhao Zhen 趙禎, 1010-1063, r. 1022-1063) et son arrivée sur le trône à 31 ans, le jeune empereur se retrouve face à un dilemme rituel que la convocation des précédents ne permet pas de trancher clairement. La discussion des lettrés à la Cour tourne autour du statut rituel de son père naturel, le prince de Pu 濮 Zhao Yunrang 趙允讓 (995-1059) : quel titre Yinzong doit-il lui donner ? Quels signes de vénération doit-il lui vouer ? Quel site funéraire doit lui être réservé ? Face à cette perturbation majeure de l'ordonnement des êtres, la discussion qui s'engage déploie une casuistique subtile, laquelle s'avère être un puissant opérateur de transformation de l'inconnu en connu⁵²⁶.

Au stade où nous en sommes, bien des points restent à l'état d'hypothèse. À peine entrevoyons-nous que c'est dans la *logique même des discussions* que réside le principe stabilisateur dont nous parlons. Aussi l'institution du sens, entrevue tantôt sous les espèces des Ordonnements ou de l'historiographie, nous échappe-t-elle encore. Mais on peut d'ores et déjà affirmer que, si le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan est, au même titre qu'un autre, susceptible de faire place à ce que Roger Chartier appelle les « audaces du pensé », c'est que ces audaces trouvent leur place dans un « horizon du pensable », ou dans ce que Christian Jacob appelle le « champ du pensable et du dicible » (Chartier 2009, 40 ; Jacob 2007, 20). Les rapports de Zhu et Lu possèdent bien une dimension d'événementialité, sans quoi ils n'auraient pas retenu l'attention de certains au moins de leurs contemporains. Mais, ici comme ailleurs, il existe des façons orientées de faire événement, d'où pour nous la nécessité d'étudier, comme dit Dumont, la relation « entre ce qui se pense et ce qui se passe »⁵²⁷. Le reproche que l'on peut faire aux approches historicistes *quand elles ne sont qu'objectivantes* et non compréhensives, c'est qu'on en vient à se demander en quoi peuvent consister les raisons du changement : on en voit les « causes », les chercheurs en fournissent de toutes sortes, mais le sens demeure obscur de ce qui se pense à son sujet, de ce que le changement peut vouloir

⁵²⁵ On pense au retrait par l'empereur des Tang Suzong 肅宗 (r. 756-762) du caractère « an 安 » de tous les noms de lieux, suite à la rébellion menée par An Lushan 安祿山 (703-757) – fait mentionné avec le cas des Jin par Cherniack 1993, 106-107.

⁵²⁶ Voir à ce sujet Chaffee 1999, 65-66 ; Ji 2005, 94-109 ; Levine 2008, 10-11. Parmi d'autres, Ouyang Xiu plaide pour que le jeune empereur se réfère à son père naturel comme « parent » plutôt que comme « oncle impérial » lors des observances rituelles, tandis que Sima Guang s'y oppose, évoquant une violation du protocole rituel de la dynastie. Michael Lackner note que la discussion autour de prince de Pu 濮 n'est pas sans précédents (voir Lackner 1993, 81).

⁵²⁷ Dumont [1966] 2008, 249. À titre d'illustration de cette relativité des façons de faire événement, on peut citer cette observation de Michael Lackner à propos de l'indistinction, dans le terme « *shi* 事 » de la notion de « service » et d'« événement » : « le rite, en tant qu'étiquette, est une pratique [...] destinée à faire un événement de quelqu'un » (Lackner 1993, 83).

dire pour les acteurs – que celui-ci soit du reste subi ou intentionnel. Ce reproche rejoint finalement celui que nous faisons à l'encontre de l'approche « discursive » des propos et échanges lettrés.

Louis Dumont affirmait qu'« identifier un changement » présuppose qu'on ait « formé quelque idée générale de ce dont “il s'agit” ». La démarche compréhensive qui est la nôtre ne vise pas autre chose. Décrire un changement, c'est *d'abord* dégager un ordre du monde qui rend le changement compréhensible, qui lui attribue une valeur. Toute approche nivelante est dès lors à bannir, sous peine de survaloriser certains phénomènes dynamiques par assimilation avec des phénomènes qui leur ressembleraient dans notre monde historique – mais dont précisément la valeur et le système de valeurs qui les englobe sont autres⁵²⁸. Ce n'est que dans un second temps que Dumont abordait la « vaste question de l'histoire de l'Inde » : ayant clarifié les termes du changement et donc le sens que ceux-ci revêtent dans le cas indien, il s'était mis en mesure de « reconnaître un développement historique », c'est-à-dire un développement « non seulement chronologique, mais *significatif* dans le cadre indien comparé à l'Occident »⁵²⁹. C'est cette méthode en deux temps qui l'autorisait à dire, d'une manière un peu tranchée mais révélatrice du souci d'authenticité descriptive de la démarche :

La recherche du sens livre un développement, la recherche des changements ne livre pas de l'histoire (Dumont [1966] 2008, 374).

Dumont n'ignorait pas que sa méthode laissait de côté un problème d'importance, celui du « changement dans les valeurs ». Mais il maintenait qu'il devait exister « une relation entre la stabilité de la norme et le mouvement de l'événement » (Dumont [1966] 2008, 249). Toujours est-il que les apports descriptifs d'une telle démarche nous paraissent plus déterminants que les risques qu'elle comporte. On le voit notamment aux profits descriptifs d'un comparatisme appliqué non seulement au monde moderne et aux mondes traditionnels, ce qui constitue pour Dumont la « tâche comparative centrale » (*ibid.*, 15-16), mais aux mondes traditionnels entre eux.

En évoquant ci-dessus l'Inde de Dumont, nous nous demandions si, *mutatis mutandis*, le comparatisme radical mis en œuvre par l'anthropologue ne pouvait pas s'appliquer au cas chinois, et la réponse qui se dégage à présent paraît positive. Or, le miroir de la comparaison, ici tourné vers les modes d'investigation, peut être orienté sur les objets eux-mêmes. Il semble en effet que la mise en regard du « cadre indien » (Dumont) et du cadre chinois puisse contribuer à nous défamiliariser des attendus de l'histoire chinoise, afin de les historiciser davantage, mais aussi et parallèlement d'en montrer la cohérence implicite. En effet, ce point historiographique aura au moins confirmé l'existence de ce spectre qui hante la sinologie, celui de la « stabilité » chinoise. Pour s'en défaire, la

⁵²⁸ Voir Dumont [1966] 2008, 351, dans un « Appendice » intitulé « La conception de la royauté dans l'Inde ancienne ».

⁵²⁹ Dumont [1966] 2008, 374 (nous soulignons).

plupart des travaux s'attache à déconstruire le mythe, à montrer que cette stabilité est au mieux une incessante construction politique travaillée de mille tensions, au pire un leurre narratif destiné à rallier les élites au joug dynastique. Dans ces approches, la stabilité n'est envisagée que comme résultat, que celui-ci soit précaire ou seulement illusoire, et la démarche critique consiste alors à se demander pourquoi, face à cette prétendue stabilité, un certain nombre de changements se produisent.

Une autre façon, peut-être plus fondamentale, d'aborder la question serait d'interroger les raisons même d'une telle préoccupation. Comme le suggère la sinologue Susan Cherniack à propos d'un point plus spécifique (celui des changements intervenant dans la fixation textuelle des « Classiques »), la question judicieuse n'est plus comme précédemment « Pourquoi des changements se font ? », mais plutôt « Pourquoi des changements ne se font pas ? »⁵³⁰. Pour nous, la question serait : quel ordre du sens rend possible cela que la stabilité soit pour les gens une question essentielle ? Ici, le détour par l'Inde peut avoir cette vertu de réorienter l'investigation sinologique, l'Inde où précisément la question de la stabilité semble *ne pas avoir cours* : « Dans l'Inde traditionnelle, la signification est si entièrement attachée au modèle immuable de la société et de la vérité, du *dharma*, que tout le reste, privé de sens, peut changer à volonté. [...] Aucune parcelle de valeur ou d'intérêt intellectuel ne s'attache par exemple à la stabilité des dynasties : rien dans les textes sur ce point » (Dumont [1966] 2008, 248-249). Et un peu plus loin : « La force et l'intérêt ne produisent que violence et instabilité ; qu'importe, puisque rien d'essentiel n'est par là mis en question ; bien au contraire ; *l'unité sociale implique et entretient la division politique* » (*ibid.*, 366).

Pour le sinologue lisant ces descriptions indianistes, la stimulation est double. D'abord, elle l'interpelle lui-même quant au degré d'historicisation de « la Chine » qu'il aura consenti : en l'espèce, n'était-il pas encore un peu trop chinois pour manquer de voir que la stabilité, non seulement comme résultat mais comme simple préoccupation, n'allait pas de soi ? Le contre-exemple indien vient ici approfondir le niveau des attendus dont il faut rendre compte pour une description juste. Mais la deuxième stimulation n'est pas moindre : elle concerne la cohérence de cette profondeur de sens. De même que, dans le cas indien, comprendre la division politique présuppose d'avoir saisi ce qu'est l'unité sociale (laquelle, comme dit Dumont, « implique » ici la division politique), de même, dans le cas chinois, il faut partir du principe que l'idée de stabilité a des relations logiques avec d'autres niveaux de conscience. Ainsi, que la dynastie Song ait voulu « allumer un contre-feu face au désordre », cela n'est pas un fait brut qui se passe de commentaire⁵³¹ : cette volonté, *a fortiori* exprimée, a des présupposés et des implications. Au terme de ce point historiographique, nous

⁵³⁰ Cherniack 1994, 19. Notre argument incite à lire la formule dans un sens un peu différent de celui qu'y a mis la sinologue.

⁵³¹ Nous reprenons ici une caractérisation qui vaut pour les débuts de la dynastie (Lamouroux & Deng 2004, 497).

pouvons être assurés que la *conscience lettrée* – par ce qu’elle permet d’expression de la volonté et, pour reprendre la formule de Dumont, de « mise en question » – figure parmi les présupposés les plus significatifs.

2. Sous la robe lettrée : le point de vue empirique

Ce point historiographique était à double fond : derrière le point historien se cachait un point de vue lettré. Nous partions pour investir un certain nombre de travaux sinologiques et en prélever les aspects pertinents pour notre objet. Chemin faisant, nous avons compris que la pertinence était dans l’objet lui-même, soit dans la relation historiographique (au sens large) que les lettrés entretiennent avec leurs propres trajectoires. Ce fut pour nous une surprise, qui a motivé un changement de niveau de la description. Car si le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan est à ce point traversé par une conscience historiographique, c’est de cette conscience qu’il faut partir pour amplifier la mise en résonance entre leur monde et le nôtre. De là, cette prise de hauteur en vue d’une « opposition fondamentale » dont la clarification n’est encore que partielle. Nous n’avons pas encore épuisé les présupposés de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et sa compréhension globale demeure à l’horizon du présent chapitre et du suivant. Mais d’ores et déjà, l’explicitation de la conscience des acteurs a été suffisante pour apercevoir, par contraste, les domaines du réel que cette conscience néglige comme secondaire ou implicite, selon des degrés divers de délaissement⁵³².

Ce *réel*, pour reprendre une distinction du sociologue pragmatiste Luc Boltanski, c’est ce résidu dont tendanciellement le *monde* ne tient pas compte. Dumont désigne ce hiatus à sa façon lorsqu’il parle des « traits, éléments ou facteurs étrangers à l’idéologie elle-même, dont elle ne pr[en]d pas connaissance en eux-mêmes, mais qu’elle se content[e] d’enrober en quelque sorte dans son langage global »⁵³³. Cet « enrobement » n’est pas cécité totale. On l’a vu en présentant quelques aspects de l’historicisation dont sont capables les lettrés, au point parfois de laisser croire que certaines de leurs élaborations valent comme amorce de notre positivité scientifique. De nombreux

⁵³² Ce choix de méthode rejoint au fond celui de Dumont dans *Homo hierarchicus*, lorsqu’il énonce à plus de la moitié de son ouvrage : « Nous allons faire *comme si* nous en avions terminé avec l’idéologie de la caste et commencer ici [...] à faire le constat de ce qui se rencontre en fait dans la société des castes sans figurer directement dans l’idéologie. En réalité, nous n’avons pas épuisé la constellation consciente que nous appelons idéologie, car il nous reste à traiter du gouvernement de la caste, mais nous ne pourrions le faire commodément qu’après avoir éclairci ce qui fait l’objet du présent chapitre » (Dumont [1966] 2008, 194 ; nous soulignons). À l’instar de l’anthropologue, nous faisons *comme si*, fort de nos seules remarques sur le régime d’historicité, nous en avons terminé avec l’idéologie lettrée. Mais nous avons prévenu que la « constellation consciente » que nous visions, et dans laquelle nous pensons trouver l’institution du sens de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, demeurait à l’horizon. L’horizon se rapproche néanmoins, puisqu’en abordant dans la présente sous-section et dans la suivante le gouvernement lettré sous divers aspects, nous opérons un détour empirique qui nous permettra de revenir au niveau idéologique avec les données indispensables qui nous manquaient.

⁵³³ Dumont [1966] 2008, 194. Les aspects sur lesquels Dumont se concentre dans le cas indien sont le « territoire », le « pouvoir », la « dominance villageoise » (*ibid.*, 195). Nous verrons que certains de ces traits trouvent un écho (plus ou moins « idéologique » au sens de Dumont) dans le monde historique des Song (*cf.* IB3, IIA2c).

autres aspects seraient à prendre en compte, s'agissant d'une relation lettrée où la dimension d'aléatoire est considérable, notamment dans sa dimension de communication épistolaire⁵³⁴. On va voir que ces aspects ont partie liée avec les prérogatives du *statut de fonctionnaire* auxquelles les lettrés peuvent prétendre, mais auxquelles ils ne se résument pas.

Dans la présente sous-section, nous abordons deux aspects de la prise en compte de ce réel récalcitrant : premièrement, les difficultés rencontrées dans une construction étatique de long terme, qui se trouve relancée sur de nouvelles bases à partir de la « Restauration » de Gaozong et à laquelle Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont peu ou prou associés du fait de leur engagement dans la carrière officielle ; deuxièmement, les conciliations de l'action officielle avec la part d'aléatoire propre à toute action. Une image qu'affectionne Dumont est celle du « manteau de la Vierge de miséricorde », sorte d'« immense parapluie » qui couvre et ordonne un donné profus sous les espèces de la hiérarchie, mais où se trouve également pris, « entre autres diversités », le contraire même de l'idée de hiérarchie (Dumont [1966] 2008, 84, 107, 208). Cette image vestimentaire inspire notre point de vue empirique sur le monde idéologique des lettrés Song : il s'agit de prendre un aperçu de ce que recouvre, en termes de diversité retorse, la robe ample et tombante de ces lettrés de talent que sont Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

a. institution du sens et processus d'institutionnalisation

Dans sa mise en œuvre institutionnelle comme dans ses pratiques individuelles, la question historiographique laissait tendanciellement de côté ce que Dumont appelle une « question de pur fait » (*ibid.*, 211) : les défis vitaux auxquels fut confrontée la dynastie Song, notamment à ses débuts et de nouveau dans les premières années de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. L'adjectif indique assez l'aspect nullement idéologique de ces défis : il s'agissait ni plus ni moins de l'existence matérielle du collectif que la « dynastie » prétendait constituer. De ce point de vue empirique, les Song n'étaient dans ces premières années que la « sixième dynastie du nord », autrement dit la sixième tentative de rétablir l'unité impériale depuis la fin de l'empire Tang en 907⁵³⁵. Les troubles qui avaient rongé ce dernier à partir du milieu du VIII^e siècle avaient conduit à la dislocation de l'ancien territoire – autre aspect empirique – en une succession de dynasties inconsistantes au nord et en un semis de petits royaumes au sud, ainsi qu'à son empiètement au nord par la dynastie kitan des Liao 遼 (916-1125). On a vu qu'à l'avènement des Song, ce furent au bas mot deux siècles d'histoire que les nouveaux

⁵³⁴ Cette dimension épistolaire des rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan est abordée dans le second chapitre (*cf.* IIB2c).

⁵³⁵ Voir Smith 2009, 11-12 ; Lamouroux 2010, 211. Chaffee parle quant à lui des Song comme d'« une autre dynastie du nord qui tente de consolider sa position » (Chaffee 1985a, 50). Pour Deng Guangming, Zhao Kuangyin 趙匡胤, futur premier empereur Taizu 太祖 (Zhao Kuangyin 趙匡胤, 927-976, r. 960-976), « ne cessa d'échaffauder des solutions » par rapport à ce problème de la pérennité de la dynastie (Deng Guangming 2010, 57).

souverains assimilèrent à un repoussoir. Ils le firent en s'appuyant sur un assortiment de groupes divers, amalgamés dans un nouveau collectif ayant vocation à soutenir la famille régnante⁵³⁶.

Cependant, la jeune dynastie héritait d'un *dessein* que les dynasties précédentes n'avaient nullement inventé : celui d'une consolidation et d'une recentralisation dont la dynastie antérieure des Tang restait à l'époque l'actualisation la plus accomplie, à travers l'incarnation qu'elle avait donnée du « *tianxia* 天下 » – littéralement « sous le ciel », ou si l'on veut « l'empire » : nous le traduirons surtout par « le monde entier »⁵³⁷. C'est orienté par cette intention fondamentale que se laisse comprendre le processus d'institutionnalisation que mettent en place les premiers souverains des Song. À partir de ce qui en est peut-être l'acte fondateur (l'inclusion des généraux ralliés dans le clan impérial⁵³⁸), ce processus délibéré donne lieu à de multiples décisions, qui trouvent leur place dans ce dessein ordonnateur. Pour ne prendre qu'un exemple suggestif, la « politique territoriale » des Song ne se joue pas simplement sur le plan de ce que nous appelons le territoire : comme le montre Ruth Mostern dans *Dividing the Realm in Order to Govern*, il est supposé par ceux qui la conçoivent et la mettent en œuvre qu'elle a une « signification » d'ensemble, de telle sorte que toute décision au niveau du territoire est conçue comme ayant des répercussions à d'autres niveaux, pour nous inattendus⁵³⁹. De ces politiques et processus d'institutionnalisation, nous ne retiendrons que deux aspects particulièrement liés à notre propos : le choix de s'appuyer sur une base élargie pour constituer une bureaucratie salariée ; le renforcement d'un système appelé « sélection et promotion » (*xuanju* 選舉), dont les examens de recrutement du personnel de l'administration civile constituent « la part la plus importante », à côté d'autres dispositifs qui étaient notamment la recommandation, la promotion en interne et l'achat de poste (Lee 1985, 216, 139-140).

Le remodelage et l'extension considérables du système pluriséculaire des examens au début des Song entraînent de multiples effets, dont on peut penser que certains étaient escomptés.

⁵³⁶ Sur les groupes hétéroclites – « super-élite de familles militaires », hommes de cour, lettrés de la petite administration, eunuques, époux, groupements claniques et familiaux – qui se reconnaissent dans le projet des fondateurs des Song à la suite du coup de Zhao Kuangyin, lequel fut commandant militaire des Zhou 周 postérieurs (951-959) avant de devenir le premier empereur des « Grands Song », voir Lorge 2005b, 429-431, 437-439. Sur l'épisode fameux par lequel Zhao échange au début de son règne la loyauté de ses alliés chefs de guerre contre leur intégration au clan impérial, voir *ibid.*, 432-433 ; Liu Liyan & Huang Kuangchong 2009, 216- 217.

⁵³⁷ Voir Smith 2009, 4-5, qui rappelle que le premier empereur des Song avait déjà œuvré à ce même dessein d'incarner le « *tianxia* 天下 » lorsqu'il était membre de la « militocratie » (l'expression est d'Edmund Worthy) des Zhou 周 postérieurs (951-960) (*ibid.*, 11-12, 14). Pour ce qui est de l'expression « *tianxia* » (le monde entier, le vaste monde) et de sa différence avec « *shi* » (le monde, l'époque), voir une note dans la sous-section précédente (*cf.* IB1c).

⁵³⁸ Le terme d'institutionnalisation est utilisé par Peter Lorge pour qualifier ce moyen trouvé par Zhao Kuangying pour la stabilisation de ses soutiens (voir Lorge 2005b, 436), que l'on peut rattacher à l'ambition manifestée par les premiers empereurs de « transformer [leur] famille en dynastie » (*bian jia wei guo* 變家為國) : voir Deng & Lamouroux 2004, 498 (en référence à un édit d'amnistie générale divulgué lors de l'intronisation de Taizu ; l'expression sera reprise par son frère et successeur Taizong).

⁵³⁹ Voir Mostern 2011, 3-5. Un cas étudié est celui du tracé d'une frontière entre deux juridictions (deux « *lu* 路 », c'est-à-dire deux « circuits »). Parmi d'autres, ce cas illustre la perméabilité de la réflexion sur le territoire à ce que l'auteur appelle « cinq domaines de préoccupation ». Par exemple, la projection d'un tracé s'accompagne, chez les lettrés qui l'opèrent, de l'anticipation de ses conséquences en termes de construction de réseaux au sein des populations locales (*ibid.*, 5).

D'autres cependant paraissent plus adventices, comme en témoignent les critiques que formulent et les discussions auxquelles prennent part, à titre officiel ou individuel, de nombreux lettrés de l'époque. Or, de la place que l'on accorde aux aspects intentionnels ou à ces aspects adventices découlent, pour l'histoire institutionnelle, des choix méthodologiques déterminants pour la description des phénomènes. Fort des premiers acquis de notre démarche compréhensive, nous pouvons affirmer que le primat descriptif de l'idéologie consciente ne conduit pas nécessairement à l'ornière d'une histoire « téléologique » prompte à minorer l'importance des aspects empiriques. Précisément, c'est la description *bien ordonnée* des aspects idéologiques qui permet, dans un second temps, de décrire à leur juste place ces aspects – lesquels ont bien souvent un poids d'urgence impérieuse que ne se trouvent pas avoir les premiers aspects. D'où cet écart qui nous paraît devoir être maintenu entre institutions du sens et processus d'institutionnalisation⁵⁴⁰. Les travaux de Durkheim sur l'histoire institutionnelle de l'éducation française nous paraissent fournir ici un modèle aussi équilibré qu'inspirant. On sait que le sociologue figure notamment, par l'intermédiaire de Mauss, parmi les références majeures de Dumont⁵⁴¹. À partir d'une étude historique de l'enseignement secondaire en France, objet institutionnel comparable en extension à celui des examens de recrutement des fonctionnaires systématisés sous les Song, Durkheim procède à une étude de « l'esprit » des institutions, à l'« impulsion » qui les anime, ce qui lui permet ensuite de comprendre en profondeur leur « trajectoire »⁵⁴².

⁵⁴⁰ Dans son étude sur les institutions fiscales de la dynastie Song, Christian Lamouroux met en garde contre ce qui serait une approche téléologique de la longue durée institutionnelle : « [...] chaque dispositif institutionnel peut être considéré, d'une part, comme le résultat d'un compromis politique à un moment historique précis, et d'autre part comme une phase de l'évolution continue des structures administratives. En plaçant au centre de son propos l'instauration des réglementations et des procédures, l'histoire institutionnelle [...] réduit les luttes politiques et idéologiques à de simples circonstances : elle construit une continuité à partir de moments historiques discontinus et donne à lire une histoire téléologique » (Lamouroux 2003a, 10). À cet usage idéologisant de l'approche continuiste, il faut peut-être ajouter un autre piège pour le chercheur : l'illusion de rigueur scientifique qu'une telle approche est susceptible de lui procurer. C'est ce piège que croit devoir indiquer Georges Balandier lorsqu'il s'attaque au fixisme supposé des travaux de Durkheim sur l'histoire de l'éducation (1985, 251). Or, l'enquête historique du sociologue ne nous paraît mériter pareille critique. En effet, si pour Durkheim la « signification » des institutions se situe à un niveau de sens descriptif en termes représentationnels, c'est la saisie de ce niveau idéologique qui permet ensuite au sociologue de rendre compte des dynamiques institutionnelles et de leurs lignes de force (Durkheim [1938] 1990, 17). Pour notre part, le raccordement des dynamiques de groupe aux institutions du sens se fera à la fin du second du chapitre (cf. IIB).

⁵⁴¹ Mais également de Descombes si l'on en juge par les affirmations suivantes : « il y a une rationalité ou une signification des institutions », « ce ne sont pas des conglorémats fortuits » et on peut « ramener la diversité des usages et des pratiques à des principes [...] On peut étudier la législation anglaise ou le droit romain comme des totalités qui ont un sens, qui manifestent une intention générale, intention qui n'est évidemment pas celle de tel ou tel individu ayant contribué à ces systèmes. Le sens du système n'est pas un sens que les sujets donnent au système, c'est seulement dans les termes d'un tel système que les individus peuvent faire sens ». Il ajoute que « [l]e holisme du mental doit conduire à une théorie de l'esprit objectif », en précisant que Hegel lui-même ne donnait pas d'autre sens à sa notion d'« esprit objectif » que celui que Montesquieu donne à l'« esprit des lois » (Descombes 1996b, 82).

⁵⁴² « [...] ces institutions pédagogiques n'ont pas commencé à exister le jour où ont été rédigés les règlements qui les définissent ; elles ont un passé dont elles sont le prolongement et dont on ne peut les séparer sans qu'elles perdent une partie de leur signification. [III] ne suffit pas qu'on nous ait appris la lettre de leur organisation apparente, qu'on nous ait décrit leur forme sensible ; il faut que nous sachions quel est son esprit, de quelle impulsion elles sont animées [...]. Il y a en elles une vitesse acquise dans telle ou telle direction, et c'est surtout ce qui nous importe. Or, de même qu'il faut plus d'un point pour déterminer la direction d'une ligne, surtout d'une ligne qui présente quelque complexité, de même ce point mathématique qu'est le présent ne nous permet pas de nous faire la moindre idée de la trajectoire d'une institution » (Durkheim 1990, 17-18). La limite de l'approche durkheimienne (qui tient sans doute à l'optimisme du

La mise en place d'un recrutement fondé, comme on l'a vu dans une remarque de Zhu Xi, sur le critère des « aptitudes des hommes » (*ren cai* 人才), avait au départ pour objectif explicite de mettre fin au clientélisme et à l'arbitraire des militaires, accusés d'être à l'origine de l'instabilité des Cinq dynasties. Si au début de la dynastie certains officiels parviennent encore à favoriser l'obtention facilitée du grade *jinsbi* par leur fils (ce fut le cas pour le fils aîné du grand lettré Ouyang Xiu, qui était lui-même sans pedigree), les carrières qui découlent de ce type de recommandation se voient en général refuser les hauts postes⁵⁴³. On voit certes perdurer l'impact des réputations et des appartenances lignagières tout au long de la dynastie (il se voit même renforcé sous les Song du Sud, dans une période troublée de recomposition de l'État après la défaite contre les Jin en 1127). Mais à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, l'anonymat des candidatures confère au passage des examens la valeur d'un véritable rite d'institution : les candidats s'y présentent comme autant d'individualités valant pour elles-mêmes, et non du fait de leur ascendance⁵⁴⁴.

Dans un premier temps, les examens furent marqués par une réduction de la base des candidats admissibles au recrutement : les clercs de la basse administration, les artisans, les marchands, les moines bouddhistes et les taoïstes en furent exclus dès les premières décennies. Cette exclusion n'était toutefois pas héréditaire, et John Chaffee indique qu'elle n'est plus valide au milieu du XI^e siècle, à l'exception du cas des clercs⁵⁴⁵. Elle eut néanmoins pour effet d'accroître la distance et le manque d'intégration entre d'une part les administrateurs subalternes, les « officiels en dehors du courant » (*liuwaiguan* 流外官), et d'autre part ceux qui se qualifiaient pour de hauts postes – une tendance qui eut souvent pour conséquence d'affaiblir l'engagement des premiers dans leurs tâches, et de diminuer les compétences techniques des seconds⁵⁴⁶.

L'augmentation du nombre de reçus aux divers examens, qui s'accélère avec le deuxième empereur, est également un *facteur* important (au sens que Dumont donne à ce terme), de sorte qu'à l'échelle globale, ce renforcement du système des examens se traduit surtout par une hétérogénéisation des groupes qui en bénéficient⁵⁴⁷. Bol considère ainsi que pour des milliers de lettrés aux provenances diverses, dont les régions ont parfois été isolées les unes des autres par la division de l'empire Tang en un morcellement d'États, se qualifier par la voie des examens signifie

moment historique de sa formulation, celui de la République laïque triomphante) tient sans doute à ce qu'elle envisage principalement l'inertie institutionnelle sur le mode de la « vitesse acquise », c'est-à-dire d'une dynamique productive, et non sur le mode de l'érosion ou de la distorsion entre les buts affichés et la réalité des pratiques. Ce que permet en revanche l'approche de Dumont, laquelle dissocie plus nettement les aspects idéologiques des aspects empiriques, sans pour autant considérer que les seconds puissent être décrits indépendamment des premiers.

⁵⁴³ Voir Mote 1999, 128.

⁵⁴⁴ Ce sont ces aspects que nous reprendrons à la fin de ce travail à travers la notion de « régime de savoir », une fois obtenue une vision suffisamment claire de la configuration d'ensemble (*cf.* IIB2b).

⁵⁴⁵ Sur tous ces points, voir Chaffee 1985a, 39, 54-56.

⁵⁴⁶ Voir Bol 1990, 150-151 ; Mote 1999, 126-127

⁵⁴⁷ Voir *ibid.*, 49-50 ; Levine 2008, 183 n. 14 ; Liu Liyan & Huang Kuanchong 2009, 238.

devenir membre d'un même corps d'État. Dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, comme on l'a vu originaires respectivement du Fujian et du Jiangxidong, deux circuits limitrophes de Chine du Sud, cette acquisition d'un même statut pourrait avoir compensé dans une certaine mesure l'hétérogénéité économique et démographique d'un ensemble géographique qui, à la différence des plaines du Nord, se distingue par une structuration multicentree⁵⁴⁸.

Une autre conséquence sans doute nullement intentionnelle de cette systématisation du recrutement des fonctionnaires se trouve dans le phénomène des « coalitions » évoqué dans la sous-section précédente (*cf.* IB1a/d, IIA2c). Dans son ouvrage sur la question des « factions » sous les Song⁵⁴⁹, Ari Daniel Levine corrèle l'envolée du nombre de candidats (malgré un contingent de postes relativement stable) avec le développement de stratégies matrimoniales ou de réseaux en vue de la maximisation des chances d'obtenir un poste. Inséparables des liens de parenté et de patronage, les factions qui se constituent fournissent des atouts supplémentaires dans ce qui est décrit dans l'étude de Levine en termes de « stratégie »⁵⁵⁰. Il reste qu'en tant qu'*institution*, les examens demeurent jusque sous les Song du Sud un pilier non seulement de l'appartenance lettrée sur laquelle nous reviendrons, mais de l'« empire » lui-même. Au début de la dynastie, c'est l'empereur lui-même qui supervise l'examen du Palais, signe de l'importance du dispositif aux yeux des souverains : c'est à l'issue de cet examen que sont attribués titres et rangs aux lauréats⁵⁵¹.

Face à un changement aussi massif et aussi conscient des rapports entre les lettrés et le souverain, la tâche des historiens est naturellement de montrer en quoi ce changement puise dans ce qui le précède, en débusquant notamment dans les sources ce que, au moins dans une première phase de la dynastie, elles répugnent à dire : la force d'inertie des Cinq dynasties, lesquelles correspondent *en fait* « déjà [au] temps de la reconstruction impériale », notamment pour ce qui est de la mise en place d'une nouvelle répartition des tâches entre civils et militaires⁵⁵². Mais on voit aussi d'emblée ce qui ordonne cet activisme multiforme et lui donne son sens : l'idée impériale elle-

⁵⁴⁸ Voir Bol 2008, 15-16.

⁵⁴⁹ Nous proposons le terme plus neutre de « coalition » pour la traduction de « *dang* 黨 ». En effet, l'usage de ce nom chinois n'est pas toujours en mauvaise part, comme on l'a vu par exemple dans une des eulogies traduites dans le prologue.

⁵⁵⁰ Voir Levine 2008, 4-5. L'auteur, qui en privilégiant les chaînes de causalité impliquant les examens néglige quelque peu le *sens* de cette institution, précise que le système de recrutement n'est pas la seule cause de l'aggravation du phénomène des coalitions sous les Song du Nord. On revient sur cet ouvrage dans le second chapitre pour en proposer une critique étayée sur les acquis de la présente étude (*cf.* IIA2c).

⁵⁵¹ Si Lee (1985, 146) attribue cette institution nouvelle à Taizu, Mote (1999, 128-129) date l'implication personnelle de l'empereur dans le déroulement des examens de la moitié des Tang. Lee mentionne également le goût de Taizong pour la réception des candidats admis autour d'un banquet, une pratique qui devint la norme sous les Song (1985, 215-216). Même si l'intervention directe des empereurs dans l'évaluation des candidats ne dure que quelques règnes (de Weerdt 2007, 9 n. 13), le fait que l'empereur supervise lui-même à partir de 975 l'examen du Palais suffit à montrer la centralité du dispositif dans l'empire des Song (Chaffee 1985a, 49 ; de Weerdt 2007, 173).

⁵⁵² Christian Lamouroux souligne à la fois l'ombre portée du chaos des Cinq dynasties sur les débuts des Song (avec notamment les problèmes de la prévarication mais aussi du manque des administrateurs locaux qui se fait encore sentir sous Taizong : Lamouroux 2000, 27) et la dette inavouée des Song envers les « modèles et [l]es structures militaires » (encore tâtonnantes mais souvent matriciels) de la séquence dynastique antérieure.

même. C'est en vertu de cette idée qu'un ordre de priorité s'impose aux fondateurs des Song, du rétablissement d'un centre de pouvoir appuyé sur des agents fiables, à la stabilisation des pouvoirs régionaux des gouverneurs militaires dont on redoute les tendances centrifuges et clientélistes, ainsi qu'à une reconquête partielle du territoire, globalement acquise en 979. Dans toute une série de domaines, la nouvelle dynastie remporte des succès indéniables, un point d'équilibre paraissant atteint au début du règne de Renzong, quatrième souverain de la lignée⁵⁵³. Mais elle enregistre aussi des échecs cuisants, dont l'ombre portée sur les développements ultérieurs sera durable – la plaie inaugurale étant la reconnaissance forcée, par le traité de paix signé en 1005 avec les Liao, d'entailles territoriales concédées aux « Barbares » puis d'obligations tributaires à leur égard : celles-ci sont suivies d'obligations équivalentes envers les Xi-Xia 西夏 (Tanguts), et surtout envers les Jin 金 (Jürchens) en 1142, dont la conquête des provinces du nord en 1125-1127 conduit à la prise de Kaifeng et à la capture de deux empereurs, précipitant la dynastie au bord du gouffre⁵⁵⁴. C'est dans les soubresauts de ce dernier traumatisme (sans commune mesure avec les précédents) que grandiront les jeunes Zhu Xi et Lu Jiuyuan : élevés comme de nombreux autres lettrés dans des familles animées d'idéaux irrédentistes (et, à l'exemple de Lu Jiuyuan, marquées par les déplacements de population consécutifs au délitement des Tang), ils souffriront bien moins du danger que de l'atteinte portée, à travers ces événements et pour reprendre les termes de Christian Lamouroux, aux « fondements mêmes de l'ordre naturel dont l'ordre dynastique n'est qu'une manifestation »⁵⁵⁵.

De cet « ordre naturel » – que l'on pourrait dire *symbolique* si l'on ne risquait ainsi de minorer les règles qui orientent son expression, et notamment les conditions d'énonciation conférant leur crédibilité aux énoncés qui le portent⁵⁵⁶ –, Lu Jiuyuan donne une formulation limpide au début de la lecture qu'il adresse à l'empereur Xiaozong le 16 septembre 1182, alors qu'il est lui-même en poste à l'Université impériale :

⁵⁵³ Citons parmi les succès le fait notable que la dynastie Song parvient à se prémunir contre le phénomène des usurpations (Bol 2008, 7-8).

⁵⁵⁴ Sur la paix de Shanyuan 澶淵, voir ci-dessous. Sur l'échec des Song dans la reconquête des territoires occupés d'abord par les Liao du fait de leur cession en 937 par les Shatuo 沙陀 (Jin 金 postérieurs [936-946]), puis partiellement reconquis par les Zhou postérieurs avant d'être brièvement repris par les Song, mais de nouveau concédés aux Jin 金 (1115-1234) à partir de 1125, voir Smith 2009, 4, 12, 16, 27-28 ; Liu & Huang 2009, 206, 221, 247-249 ; Lorge 2005a, 39, 51-52, 56 ; Lamouroux 2003a, 200 n. 180 (ces territoires sont couramment désignés sous l'appellation archaïsante *Yan Yun shiliu zhou* 燕雲十六州 : seize préfectures de Yan et Yun). Au sujet de l'évolution de la position des trois premiers empereurs face à la question kitan, et de l'influence de la politique intérieure sur l'engagement militaire des différents souverains, voir Lorge 2008, 65-72. À propos des deux guerres contre les Xi-Xia 西夏, Lorge 2005a, 39, 44-50. Sur le désastre militaire qui conclut les règnes de Huizong puis Qinzong 欽宗 (Zhao Huan 趙桓, 1100-1161, r. 1126-1127), voir Levine 2009, 633-643.

⁵⁵⁵ Christian Lamouroux parle aussi de « réunification imparfaite » et d'un sentiment d'« incomplétude » chez les souverains et leurs ministres face à la frustration de la « vocation des Song à ordonner le monde » (Lamouroux 1996, 278 ; 2010, 213, 210-211).

⁵⁵⁶ La perspective « pragmatique » développée dans la sous-section suivante permettra d'élaborer ce point (cf. IIB3).

聖人貴中國，賤夷狄，非私中國也。中國得天地中和之氣，固禮義之所在。貴中國者，非貴中國也，貴禮義也。雖更衰亂，先王之典刑猶存，流風遺俗，未盡泯然也。

(« Daxue Chunqiu jiangyi : shi nian er yue qi ri 大學春秋講義淳熙九年八月十七日 » [Étude de la signification du Grand Savoir et des Printemps et Automnes : 16 septembre 1182], *Lu Jiuyuan ji* 23, 276-278 [277])

Si du point de vue de l'Homme Saint l'État du Milieu est précieux, et les Barbares méprisables, ce n'est pas qu'il considère l'État du Milieu comme sa chose personnelle. L'État du Milieu a reçu le souffle du Ciel-Terre qui n'est que centralité et harmonie, car c'est bien là que se trouve le sens du rituel. Ainsi, celui à qui l'État du Milieu est précieux, ce n'est pas cet État qui lui est précieux, c'est le sens du rituel. Bien que les déclinés et les désordres se succèdent, les lois et les châtements des Rois primordiaux subsistent toujours ; les bonnes pratiques et les coutumes léguées à la postérité n'ont pas entièrement disparu⁵⁵⁷.

Ce passage peut d'abord évoquer une réflexion de Jean Paulhan : « Le mot de *Liberté*, disait Novalis, a fait des millions de révolutionnaires. Sans doute : tous ceux pour qui la liberté était le contraire d'un mot » (Paulhan 1990, 90). Pour Lu Jiuyuan en effet, le mot « *Zhong guo* 中國 », « État du Milieu », se présente ici comme le contraire d'un mot : il n'est pas sémantisé en tant que référent géographique, territorial, mais signifie au-delà de lui-même une idée immémoriale. Cette idée organisatrice ici présupposée, c'est celle du « monde entier » (*tianxia*). On se trouve ici dans le prolongement de *Maître Meng*, cet écrit pré-impérial qui émerge dès avant les Song, où les occurrences de *Zhong guo* (la séparation des deux syntagmes évitant les assimilations trop rapides avec « la Chine » d'aujourd'hui : *Zhongguo*) expriment l'idée d'une pluralité d'entités sur fond d'un « *tianxia* » qui les englobe⁵⁵⁸. « Abstraite » si l'on veut, cette idée se révèle cependant actuelle, et ce à travers deux principes de stabilité : d'une part les régularités du monde, telles qu'elles se manifestent dans l'imbrication foncière du « Ciel-Terre », qu'expriment ici de façon binaire les notions de « centralité » et d'« harmonie » ; d'autre part les constantes de l'action humaine transmises à travers le temps, sous les doubles espèces de la loi et de la coutume. C'est dans ce tour de pensée consistant à fonder dans une réalité délimitable (ainsi de la réalité géographique de la « Plaine centrale », « *Zhong yuan* 中原 ») un sens virtuellement illimité (ainsi de la désignation englobante des Ordonnements que l'on trouve chez un Zhu Xi ou un Lü Zuqian, « les écrits de la Plaine centrale », « *Zhong yuan wenxian* 中原文獻 »⁵⁵⁹) que se trouve le creuset de l'idée impériale.

Cela peut sembler un truisme que de le souligner : à l'époque des Song, des individus en grand nombre ont cru à l'idée impériale (et non, par exemple, à l'« autocratie », terme littéralement *hors de propos* dont usent pourtant certains historiens pour qualifier la période⁵⁶⁰). C'est en vertu de

⁵⁵⁷ Pour une présentation de ce passage, voir Xing Shuxu 2008, 64-65.

⁵⁵⁸ Ces passages de *Mengzi* seraient à analyser en détail. Voir par exemple 3A4 et 3B9.

⁵⁵⁹ L'expression est employée par le disciple de Zhu Xi, Huang Gan, pour qualifier la transmission dont la famille de son maître a été le lieu, notamment grâce à son père Zhu Song ; voir [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* 朱先生形狀 (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (559), in *Zhuzi quanshu*, vol. 27. Shu Jingnan note la même expression chez Lü Zuqian, également à propos du père de ce dernier : voir Shu Jingnan 2003, 124-125.

⁵⁶⁰ Voir à ce sujet un rappel salutaire : « Quels que soient les faits de la distribution du pouvoir sous les Song, l'autocratie [...] n'était pas un idéal pour la plupart des arguments politiques articulés sous les Song » (Schirokauer & Hymes 1993, 46). Pour une critique de la notion sous un autre angle, voir Lamouroux & Deng 2004, 494.

cette idée qu'un lettré comme Fan Zhongyan 范仲淹 (989-1052) a pu faire sienne la tâche de « faire du monde entier [de l'empire] sa propre responsabilité » (*yi tianxia wei ji ren* 以天下為己任)⁵⁶¹. L'utilité de ce rappel apparaîtra dans sa mise en regard avec un autre truisme apparent, son symétrique en quelque sorte : à savoir qu'à l'époque des Song du Sud, aucun individu n'a jamais pu prononcer positivement l'énoncé « nous autres, gens des Song du Sud »⁵⁶². Entre ces deux noms de collectifs, « empire » et « Song du Sud », la différence est cruciale : si « empire » désigne une idée dans laquelle les acteurs auraient pu se reconnaître, l'appellation « Song du Sud » ne renvoie à rien de tel⁵⁶³. En d'autres termes, contrairement à « Song du Sud » qui correspond au découpage rétrospectif d'une séquence historique (un découpage qui intervient en réalité à partir des Yuan⁵⁶⁴), « empire », qui au fond ne renvoie à une période historique que pour nous modernes, correspond à un ordre du sens permettant de comprendre l'articulation de certaines actions à certains buts déterminés au sein du monde envisagé. C'est en vertu de cet ordre que, comme mentionné ci-dessus, les actions engageant la dynastie sont conçues dans une relation de subordination à un ordre *naturel* – surtout au sens de ce qui *s'impose*, et dont ce que nous appelons « la nature » n'est qu'une des manifestations, le « sens du rituel » que cite Lu Jiuyuan en étant une autre non moins significative⁵⁶⁵. Une telle relation serait impensable pour les acteurs du temps (et dénuée de sens

⁵⁶¹ Voir Yu Yingshi (2004, 6) qui commente la formule et évoque la possibilité qu'elle soit d'un autre lettré que Fan Zhongyan 范仲淹 (989-1052). On note que Zhu Xi l'emploie à propos de Li Gang 李綱 (1083-1140, *zi* Boji 伯紀), qui avant d'être l'éphémère Grand conseiller du jeune Gaozong en 1127 a été aux avant-postes de la défense de Kaifeng face à l'invasion jürchen de 1126, et dont Zhu Xi fait le paragon du lettré sans compromissions dans l'exigence de reconquête des territoires perdus. Voir « Shaowu junxue chengxiang Longxi Li gong ciji 邵武軍學丞相隴西李公祠記 », *Wenji* 79, 3781-3782 (3781), in *Zhuqi quanshu*, vol. 24. Sur la figure de Li Gang dans la perspective de Zhu Xi, voir Hartman 2003. Pour un prolongement sur cette « responsabilité » dont il est question ici (et qui peut justifier une autre traduction de la formule ci-dessus), voir le chapitre suivant (*cf.* IIA2d).

⁵⁶² Voir à ce sujet ce qui a été plus haut (*cf.* IB1d). Descombes prend un exemple similaire pour faire comprendre l'idée que nous voulons suggérer : à l'époque de ce qu'on appelle « le Moyen Âge », personne n'a jamais pu attribuer un contenu positif à la phrase par ailleurs hautement improbable « Nous autres, chevaliers du Moyen Âge ». La raison en est que « les conditions historiques de l'existence du sujet s'opposent au contenu de l'attribution à laquelle on voudrait procéder » (Descombes 1995, 308).

⁵⁶³ Dans le titre de cette thèse, nous avons tenu à préciser à quel moment des « Song du Sud » se situait la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Mais en parlant de « second XII^e siècle » – autrement dit en recourant à une périodisation évidemment hors de propos, sinon par recoupement chronologique avec notre calendrier – nous cherchions surtout à suggérer l'artificialité de cette périodisation faussement native.

⁵⁶⁴ Il n'y a là rien d'étonnant : Naomi Standen souligne le caractère rétrospectif de ce genre d'appellations à adjectifs, par exemple « Liang postérieurs » pour une dynastie qui se proclamait « Liang » en référence à une dynastie antérieure dont elle se disait l'héritière (Standen 2009, 38 n. 2). Néanmoins, dans le cas de l'appellation « *Nan Song* 南宋 » (Song du Sud), elle semble avoir eu quelque pertinence pour les lettrés à partir des Yuan. On la voit apparaître dans les discussions qui animent la cour des Yuan au sujet de la tournure à donner à l'histoire officielle des dynasties antérieures. Certains lettrés, à l'image de Xiu Duan 修端 dans un écrit intitulé « *Bian Liao-Song-Jin zhengtong* 辯遼宋金正統 » (Discussion sur la lignée légitime eu égard aux Liao, aux Song et aux Jin), considèrent alors que l'invasion des Jin 金 (1115-1234) marque la fin des Song proprement dits, et que le projet d'une histoire dynastique exige de découpler « *Song shi* » (Histoire des Song – c'est-à-dire en fait ce que nous appelons les « Song du Nord ») et « *Nan Song shi* » (Histoire des Song du Sud), en vis-à-vis d'un *Beishi* 北史 (Histoire des dynasties du Nord) qui concernerait les Liao et les Jin. Voir les explications et les références dans Lamouroux 2003a, 70-71 ; pour le texte de Xiu Duan, voir *Yutang jiaohua* 8, 170-173 (171 pour l'occurrence de « *Nan Song* »).

⁵⁶⁵ Les implications de ce point seront exposées au chapitre suivant à travers notre analyse de la normativité (*cf.* IIB1c) : nous y comprendrons que l'expression « sens du rituel » (*li yi* 禮義) pourrait être traduite aussi bien par « signification du rituel » que par « obligation du rituel ». D'une manière générale, nous n'avons pu accorder la place qui lui revient à la question des *rites* dans le monde historique des Song. Nous renvoyons à quelques travaux majeurs sur la question : Ebrey 1991a ; 1991b ; Meyer 2008.

comme objet de description historique) sans une « présence institutionnelle » de l'idée impériale dans la séquence considérée⁵⁶⁶.

On a rappelé dans la sous-section précédente que les périodisations, pour utiles qu'elles soient comme balisage historique, ne sont que des prises extérieures sur des phénomènes (*cf.* IB1a). On a également vu que les acteurs, en périodisant eux-mêmes, inscrivent leur action dans un cadre d'intelligibilité plus large. Mais reprises telles quelles, ces périodisations indigènes ne nous donnent pas nécessairement accès aux collectifs qui s'y agrègent ni aux intentions qui les animent. Le risque est grand qu'en détachant à des fins de séquençage les actions de leur horizon intentionnel, le sens qu'avaient ces actions pour ceux qui les ont effectuées nous devienne opaque. En l'occurrence, l'idée d'« empire » ne constitue ni une simple catégorie analytique, ni même d'ailleurs un schème pratique informant l'action à l'insu des acteurs. C'est d'abord une *idée ancienne* portée par les acteurs eux-mêmes, dont on a vu qu'elle était antérieure aux débuts de l'empire historique, et en laquelle des groupes nombreux et divers se sont reconnus depuis⁵⁶⁷. C'est aussi une idée qui, à l'époque des Song comme à d'autres époques, s'exhibe dans des représentants et des relais individuels, de même que dans des supports objectivés et ritualisés⁵⁶⁸. Mais c'est enfin une idée qui a été prise en charge simultanément par plus d'une entité (comme le montre la contemporanéité des Liao – ou des Jin – et des Song), et qu'on ne peut dire « fédératrice » qu'en gommant les différences de projets et d'actions dont elle constitue le cadre régulateur.

En effet, la hiérarchie du sens que cette idée implique ne signifie nullement l'hégémonie des forces qui sont capables de l'imposer. Là est la raison pour laquelle des chercheurs ont insisté sur le caractère *relatif* de la loyauté de certains groupes à l'empire. On pense notamment au cas de ces lettrés qui, à l'image de Lu Jiushao, privilégient l'implantation locale à la participation aux examens : Peter Lorge dit à leur sujet que, pour ces lettrés, « les liens locaux [sont] plus importants que leurs liens théoriques à la dynastie »⁵⁶⁹. Faire de l'idée impériale l'un des principes structurants de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce n'est donc pas hypostasier cette idée à la manière d'un ressort dont le repérage suffirait à expliquer la tournure de leurs rapports. Cependant, il faut préciser le sens de cette relativité de l'idée impériale et, par contraste, de cette prééminence des « liens

⁵⁶⁶ Pour reprendre le lexique de Descombes, le deuxième type de périodisation (« Song du Sud ») pourrait être décrit en termes de « sémantique extensionnelle », tandis que seul le premier type (« empire ») correspond à un « contenu intentionnel » attribuable aux acteurs que nous cherchons à décrire (Descombes 1995, 305).

⁵⁶⁷ Voir l'ouvrage déjà cité de Yuri Pines dans la section précédente (*cf.* IA1a).

⁵⁶⁸ Si l'on s'en tenait à cette dimension *déterminante* de l'idée impériale (et non pas *intentionnelle*), on pourrait alors la caractériser en termes de « représentation collective », selon les trois modalités que Roger Chartier donne à cette force d'agrégation : voir Chartier 2009, 90. En envisageant au contraire l'idée impériale comme un horizon de sens dans lequel s'inscrit l'action, on accorde davantage d'importance que dans cette première approche à la diversité des projets intentionnels qui peuvent y prendre place, mais également aux frustrations des acteurs et aux ratés de l'institution (de Libera [1991] 1996, 11-12, 351).

⁵⁶⁹ Lorge 2005a, 59. Ce paradigme localiste, très influent dans les études sur les Song du Sud depuis notamment le travail de Hymes 1986, se retrouve par exemple dans Gardner 1990, 74-81 ; Weerdt 2007, 6-7, 109.

locaux » dont parle Lorge avec de nombreux autres historiens. Dans le prologue, on avait vu que le nombre et la fréquence des connexions ou contacts entre individus ne permettaient pas de tirer des conclusions sur le sens des relations ainsi actualisées. En l'occurrence, la rareté éventuelle des contacts avec les représentants de l'empire ne signifiait pas pour ces lettrés « localistes » que l'idée impériale n'était pas *hiérarchiquement* supérieure, c'est-à-dire dotée d'un sens englobant à l'égard d'une multiplicité de propos et d'actions. Citons le cas d'un lettré contemporain de Zhu et Lu, Wang Xiangzhi 王象之 (1163-1230, *jinsbi* 1196, *zi* Yifu 儀父) qui, dans la préface de ses *Notations sur les sites remarquables de la Terre*, déclare ne s'être intéressé aux diverses localités de l'empire, pour la plupart jamais visitées par lui, qu'à travers les nombreuses lectures qu'il a effectuées dans sa résidence⁵⁷⁰. Plus largement, on a pu dire de la floraison des monographies locales (*difang zhi*) à la fin des Song du Nord qu'elle ne prenaient sens que dans le cadre de l'empire : « En un sens, se renseigner sur l'histoire [de telle localité], c'était apprendre comment voir l'histoire de n'importe quel autre lieu du royaume » [*In some sense to learn the history of Chin-bua was to learn how to see the history of every other place in the realm*] (Bol 2004a, 316-317). Il en va de même pour les « champs de bienfaisance » et pour les « écoles de bienfaisance » (*yitian* 義田 ou *yizhuang* 莊, *yixue* 學 ou *yishu* 塾) qui se développent à l'époque des Song, notamment des Song du Sud⁵⁷¹. Linda Walton montre que pour nombre d'entre eux, leur fondation obéissait aux « principes plus vastes de l'«ordonnancement du monde» » [*larger principles of « ordering the world »*] (Walton 1993, 257). À ces multiples aspects, on voit que le rapport au local n'aurait pas eu le même sens sans l'existence d'une relation, fût-elle distante, à l'idée impériale. C'est pourquoi il n'y a que peu d'apport compréhensif, selon nous, à décrire par exemple le « côté institutionnel » [*institutionnal side*] de l'action d'un Zhu Xi par opposition à un autre côté qui serait non institutionnel⁵⁷². C'est d'un seul tenant qu'il faut penser ces deux côtés, l'un et l'autre sous le signe d'une institution du sens qui confère sa logique au fait de se rapporter à des « principes plus vastes », tout en orientant aussi bien les attitudes idéalistes que réalistes vis-à-vis de ces principes. Ce n'est qu'en vertu de nos propres institutions du sens que nous pourrions affirmer d'un « lien théorique » qu'il ne renvoie pas à une relation effective.

On pourrait de la même façon se méprendre sur les traumatismes et les entailles enregistrés par la dynastie des Song : s'imaginer notamment qu'elles écornent un idéal, ou lézardent d'entrée de jeu un édifice en construction, lequel édifice se verrait dès lors ébranlé à la base. Tout dépend en fait de quel « édifice » on parle. Ainsi, au niveau de ses instances institutionnelles, établies au fil

⁵⁷⁰ Il s'agit du *Yudi jisheng* 輿地紀勝 (Notations sur les sites remarquables de la Terre) publié dans les années 1220 par ce lettré (voir Bol 2004a, 315, 344 n. 9-10).

⁵⁷¹ En tenant compte de ce que nous dirons au sujet de la normativité dans le monde des Song, nous traduirions plutôt ces expressions par « champs » et « écoles d'obligation » – ou mieux : « dévou(e)s » (cf. IIB1c).

⁵⁷² Pour reprendre la formule de Schirokauer & Hymes 1993, 22 à propos de de Bary 1983, 32-33.

des règnes successifs selon des dynamiques parfois erratiques et moyennant de nombreuses discussions, la *précarité* des Song est une réalité que, comme bon nombre de leurs contemporains, Zhu Xi et Lu Jiuyuan éprouveront parfois durement. Mais en termes d'institutions du sens, la précarité de l'idée impériale apparaît précisément comme un élément *habituel* de leur monde. D'un point de vue général, on peut dire en effet que la conscience de la précarité de l'action émane d'une capacité fondamentale de l'être humain. Cyril Lemieux la décrit en termes de « grammaire du réalisme », ce qui correspond pour un individu aux « raisons de réaliser la limite d'une action et de s'autocontraindre »⁵⁷³. Comme c'est le cas pour n'importe quelle idée régulatrice, les usages de l'« empire » sont donc affectés à toute époque par une expression de cette grammaire du réalisme. Dans le cas des Song, notons que la mise en œuvre de l'idée impériale y est régulièrement marquée d'une forme de tension entre, d'une part, la notion même vague d'un gouvernement idéal et, d'autre part, une gestion que nous dirions « pragmatique » et conciliatrice des contraintes, que ces contraintes proviennent de groupes réfractaires ou des inerties de l'action organisée. Mais pour comprendre la valeur de ces aspects, il nous faut encore avancer dans l'ordre du sens.

Que l'écart entre réel et idéal ne soit pas seulement contingent, qu'il comporte un caractère de robustesse empirique, cela a déjà été mis en lumière par Louis Dumont dans *Homo hierarchicus*. Répondant par avance aux critiques qu'on lui fera sur l'« intellectualisme » de son traitement des élaborations brahmaniques⁵⁷⁴, l'anthropologue prend soin de souligner les « raisons internes » à la contradiction que le réel oppose à la théorie. La contradiction n'est pas seulement perturbatrice, dans la mesure où elle trouve place dans la formulation même des valeurs organisatrices d'un monde⁵⁷⁵. C'est pourquoi, dans le cas de l'Inde traditionnelle, les brahmanes, conscients de ne pouvoir transformer la hiérarchie – qui les valorise à un niveau fondamental – en hégémonie absolue, sont contraints d'assimiler la figure du roi à un « instrument quasi providentiel effectuant la liaison entre le monde théorique du dharma et le monde réel de l'ici-bas »⁵⁷⁶. Par la place que les *Dharmasastras* aménagent à la figure du roi, la primauté brahmanique se réserve la possibilité de « fermer les yeux » sur la réalité du pouvoir royal : le *dharmā*, principe absolu dont les brahmanes sont l'incarnation exclusive, peut dès lors « régner de haut sans avoir, ce qui lui serait fatal, à gouverner » (Dumont [1966] 2008, 107). On sait que Max Weber rapprochera le cas des brahmanes de celui des lettrés chinois, deux illustrations selon lui du type de l'« intellectuel distingué ». Pour

⁵⁷³ Lemieux 2009, 146 ; voir aussi 41, et plus largement 85-89, 144-150.

⁵⁷⁴ Pour un rappel des critiques qui furent faites à Dumont sur son *magnum opus*, et auxquelles l'intéressé répondra dans sa préface à la réédition d'*Homo hierarchicus*, voir Toffin 1999 (11 pour le reproche d'« intellectualisme » ; voir aussi Dumont [1979] 2008, IX, XVI-XVIII).

⁵⁷⁵ Ce point sera développé dans les considérations du second chapitre sur les divers « retournements » qui prennent place dans l'ordre du sens.

⁵⁷⁶ Dumont [1966] 2008, 107 ; également 213-214.

peu que l'on procède aux ajustements nécessaires entre ces deux sous-types, le travail de Dumont suggère ici encore une voie opératoire pour notre cas d'étude.

Réaffirmons d'abord le caractère universel de la tension entre l'idéal et le répulsif : avant la théorisation de Lemieux, Dumont en produit la preuve empirique, d'abord sur le terrain indianiste, ensuite dans ses travaux plus tardifs sur la conscience moderne⁵⁷⁷. Pour nous, il s'agit d'appliquer ce principe général au cas des lettrés des Song, en marquant davantage que ne le fait Dumont la *dimension pragmatique* des faits considérés. Cela impose de spécifier quels lieux et quelles pratiques se trouvent dévolus à l'explicitation de cette tension, ou à ses tentatives de résolution. Dans le cas de l'Inde traditionnelle, Dumont rendait compte de différentes anomalies (par exemple l'émergence progressive des Intouchables aux marges des catégories d'individus traditionnellement reconnues, ou le maintien en position d'infériorité – aberrant du point de vue de la « hiérarchie pure » – du marchand végétarien par rapport au roi mangeur de viande) en montrant comment elles étaient englobées dans un système évolutif et résilient⁵⁷⁸. Pour ce qui est de la Chine des Song, ce lieu et cette pratique sont probablement en lien avec l'innovation institutionnelle. Les travaux de Christian Lamouroux montrent ainsi que la « tension structurelle » qui existe à l'époque « entre la vocation universelle » de l'empire et la conscience malheureuse « de n'être empereurs qu'en un royaume » a eu pour expression majeure une forte inventivité institutionnelle, en particulier à l'époque des Song du Nord (Lamouroux 2010, 211 ; 2003, 17). Mais insistons-y : ce n'est pas là un constat causaliste. Le volontarisme politique qui marque l'époque des Song, dans les premières décennies de la dynastie et au-delà, n'est pas l'effet d'une tension structurelle qui l'animerait à son insu ; il est l'expression même d'un ordre du sens articulant les actions positives et les actions répulsives. En effet, c'est le *même système de valeurs* qui oriente le volontarisme gouvernemental et celui des acteurs au-delà de l'échelon gouvernemental, à différentes échelles et notamment dans l'activité locale et « intellectuelle » de lettrés tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan. La concomitance chez des acteurs variés d'engagements mutuellement compréhensibles, mais aussi de conciliations répulsives avec un réel partagé n'est pas le résultat conjoint de causes communes, mais l'expression multiple d'une même et fragile organisation du monde. Il nous reste à la décrire.

⁵⁷⁷ Nous renvoyons à la synthèse de Stéphane Vibert sur l'œuvre de Dumont : d'un côté, la « configuration individualiste » – la conscience moderne – refoule et nie ouvertement la hiérarchie, mais de l'autre, elle continue bel et bien d'« articul[er] des significations sociales hiérarchiquement ordonnées » (Vibert 2004, 30). On retrouve l'écart entre le fait et l'idéal.

⁵⁷⁸ Dans le cas des Intouchables, la description produite par Dumont articule les modifications structurales de deux plans homologues : celui de la théorie des quatre *varna* (classes) et celui des castes (Dumont [1966] 2008, 99 n. 32). Pour ce qui est des empiètements apparents du pouvoir royal sur la hiérarchie incarnée par les brahmanes, Dumont met au jour la variabilité de la dissociation entre les deux instances selon le niveau pratique concerné : « le pouvoir vient en quelque façon contrebalancer la pureté à des niveaux secondaires tout en lui restant soumis au niveau primaire ou non segmenté » (*ibid.*, 107). L'anthropologue évoque aussi des cas inverses de participation des Brahmanes au pouvoir proprement dit, par exemple dans le cas des expiations.

b. l'idéal et l'aléatoire

Ainsi donc, dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il est normal d'être à distance de l'idéal. Cela se constate aussi bien dans la gestion quotidienne qu'au niveau du destin de la dynastie. Au niveau de la gestion quotidienne, on a déjà évoqué ce que l'on décrit souvent comme le repli « localiste » des lettrés après l'invasion jürchen. À ce sujet, le travail de Yu Yingshi déjà évoqué montre que dans les différentes formes de leur activisme, des lettrés tels que Zhu et Lu ne renoncent nullement à peser au niveau central, quoique cependant avec une forte conscience des limites de leur action. Des travaux récents soulignent la réciproque : le reflux de l'interventionnisme gouvernemental sous les Song du Sud ne signifie pas le renoncement à peser au niveau local, mais l'acceptation habituelle de compromis dans les démarches visant à encadrer le local. Par exemple, Sukhee Lee montre que si la décentralisation des activités administratives est manifeste après la « Restauration » décrétée par Gaozong, qui marque le rétablissement de la dynastie après l'invasion de 1127, les fonctionnaires locaux tentent néanmoins de faire concourir les « familles influentes » au niveau local, en s'appuyant sur les initiatives et les valeurs (notamment éducatives, rituelles ou « philanthropiques ») de ces dernières⁵⁷⁹. Cet auteur parle à ce sujet d'un mixte de « coopération » et de « tension ».

Nous voulons insister sur le fait que ce mixte instable n'est *pas improbable* dans le monde que nous décrivons : on peut même dire qu'il présuppose des principes de stabilité, par exemple les règles spécifiques qui orientent les démarches réalistes de composition avec le réel – comme en attestent par exemple les alternatives récurrentes face auxquelles se retrouve un Zhu Xi lorsqu'il hésite à assumer un poste⁵⁸⁰. Au fond, faire sa place à l'aléatoire ne revient nullement à invalider ce que Dumont appelle la « caractérisation globale du système ». C'est même le primat de cette caractérisation qui permet d'attribuer, dans un second temps, au fait aléatoire sa valeur « résiduelle » ou épiphénoménale – étant entendu que « le subordonné existe bel et bien » et qu'il est loin de l'inconsistance. Comme le dit Dumont, « l'idéologie n'est pas tout », et c'est pourquoi « l'observation d'un ensemble local quelconque montre une vie sociale qui, si elle est orientée de façon décisive par l'idéologie, la déborde en même temps largement ». En somme, l'idéologie n'est pas « identique dans son étendue et dans son contenu à la réalité vécue » (Dumont [1966, 1979]

⁵⁷⁹ Voir notamment Lee 2013, 79 (étude centrée sur la préfecture de Mingzhou 明州). Sur l'incidence de cette politique, à l'origine motivée par des raisons militaires, sur le redéploiement de quatre grands systèmes d'administration régionale qui auront une incidence sur la carrière des fonctionnaires, voir Hartwell 1982, 397-398, 401-405.

⁵⁸⁰ Voir Schirokauer 1962, 171 qui mentionne, à propos de l'hésitation de Zhu Xi quant à sa prise de poste à Nankang en 1179, le fait que les arguments d'un Zhang Shi (qui pèse pour l'engagement de Zhu Xi) ne sont rien d'autre que le retournement des arguments de l'intéressé pour des refus de poste précédents. D'autres exemples sont évoqués plus bas.

2008, XXIV, 56). L'étude d'une relation entre deux individus, *a fortiori* d'un échange qualifié de « discussion » (*bian* 辯), ne peut que corroborer le constat.

De quelles réalités rugueuses fut faite la « réalité vécue » des hommes de la dynastie Song ? À l'échelle du destin de la dynastie elle-même, le premier fait marquant qui vient à l'esprit est celui de l'emplacement de la capitale, dans laquelle Zhu Xi et Lu Jiuyuan se rendent à plusieurs reprises sans jamais pour autant s'y rencontrer. Le fondateur de la dynastie Taizu 太祖 (nom d'empereur posthume de Zhao Kuangyin 趙匡胤, 927-976, r. 960-976) eut en effet le plus grand mal à abandonner le projet d'établir la capitale à Luoyang 洛陽, lieu stratégique d'anciennes capitales pour de nombreuses dynasties précédentes. Bien que l'ayant désignée capitale occidentale, il fut incité par un conseiller (et semble-t-il par son frère le futur Taizong 太宗 [Zhao Gui 趙昉, 939-997, r. 976-997]) à conserver Kaifeng comme centre politique, en raison des difficultés qu'aurait posées la localisation de Luoyang pour l'acheminement des rentrées fiscales par le réseau des rivières et des canaux⁵⁸¹. Cette concession inaugurale au principe de réalité se trouvera dupliquée dans les premières années des « Song du Sud », avec l'adoption par Gaozong en 1132, suite à la chute de Kaifeng, de Hangzhou 杭州 (rebaptisée Lin'an) comme capitale, contre la préférence de nombreux officiels pour la plus prestigieuse Jiankang 建康 (Tao 2009, 660-662) : un accroc à l'idéal impérial qui se traduira par l'officialisation en 1138 de cette installation et par le maintien de l'appellation de « capitale provisoire » (*xingzai* 行宰) jusqu'à la fin de la dynastie (Schirokauer 1962, 163 ; Liu 1988, 18 ; Tao 2009, 660-662). Ainsi, la première visite de Zhu Xi à Lin'an en 1138 coïncide avec cette officialisation tardive, qui scelle la montée en puissance des partisans de la paix : pour le jeune Zhu Xi, cette visite s'effectue sous le signe de la désapprobation qu'exprime alors son père dans sa prise de parole à la Cour⁵⁸².

Pour ce qui est des aspects militaires, un contraste imprègne l'ensemble de la période : celui de débuts fracassants, dus à l'habileté du général fondateur mais dont les promesses de reconquête intégrale du territoire des Tang font vite déchanter, et par la suite d'une politique extérieure largement marquée par les échecs et les concessions (Wyatt 2009, 193-194). À cet égard, les débuts de l'existence de Zhu Xi et Lu Jiuyuan correspondent encore à un temps où la dynastie « lutte pour sa survie »⁵⁸³. Monté sur le trône à l'âge de 21 ans, après la capture par les Jin de son père Huizong

⁵⁸¹ Luoyang, qui demeurera capitale orientale sous les Song, allait être prise avant Kaifeng, dès 1126, par les envahisseurs Jürchen (Liu 1973b, 48 ; Lamouroux 1996, 291-192 ; Liu & Huang 2009, 245, 641 ; sur la réticence de Zhao Kuangyin, Kracke 1975, 54).

⁵⁸² Voir « ... Zhu gong xingzhuang » (Rapport de réalisations du Duc Zhu...), *Wenji* 98, 4505-4516 (4510), in *Zhuzi quanshu*, vol. 25 (Shu Jingnan 2003, 19).

⁵⁸³ Voir Chaffee 1985a, 95. Voir des appréciations similaires dans Schirokauer 1962, 162 ; Huang Kuangchong 2003, 25.

et de son frère Qinzong 欽宗 (Zhao Huan 趙桓, 1100-1161, r. 1126-1127), Gaozong doit faire face après la prise de Kaifeng à plusieurs nouvelles intrusions jürchens, mais également à des mutineries liées à l'autonomie *de facto* de pouvoirs militaires sur la nouvelle zone frontalière ; les rentrées fiscales et les réfugiés du nord posent également des problèmes majeurs. La dynastie ne doit alors son salut qu'aux milices locales (comme celle du clan Lu), aux troupes non régulières ainsi qu'à une poignée de généraux hors pairs, mais aussi à l'imposition progressive aux groupes irrédentistes d'une forme de « pragmatisme » du pouvoir central, lequel préfère sauver ce qui peut l'être plutôt que de tout risquer en vue d'une hypothétique reconquête⁵⁸⁴. Pour les jeunes Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le traité de Shaoxing (1142) qui marque le renoncement aux territoires du nord de la Huai⁵⁸⁵ sera marqué du sceau de l'inacceptable, tandis que les espoirs nourris en 1163 par la réaction opportuniste de Xiaozong (épaulé par le Grand Conseiller Zhang Jun) devant le fiasco d'une nouvelle attaque jürchen fera long feu avec le traité de Longxing 隆興 (Huang Kuangchong 2003, 25-26 ; Lorge 2005a, 64-66 ; Gong 2009, 713-720).

Cependant, malgré toutes ces déceptions, malgré surtout l'« immense dislocation politique et psychologique » que représente la perte des territoires du nord (Lorge 2005a, 41), il est frappant d'observer le maintien de l'idée impériale comme règle de l'action gouvernementale. Au fond, on peut dire que cette règle oriente aussi bien l'esprit de conquête des phases d'institutionnalisation que la fébrilité des phases de désorganisation : le sens des actions dans ces deux types de « contexte » procède de la même intentionalité, laquelle n'est jamais réductible à une rationalité du calcul, comme le signalait Alain Boureau en évoquant « l'insertion possible des calculs dans les croyances » (*cf.* IB1e). Ainsi, comme le dit Lorge, la reconquête des territoires conquis par les Liao « n'émerge pas dans un domaine abstrait et purement militaire » : elle est « prédiquée sur des buts politiques et culturels » (Lorge 2008, 68). De même, le projet (qui prévaut dans un premier temps après la chute de Kaifeng) de reconquérir les territoires perdus ne se comprend qu'à la lumière de la dépendance filiale de Gaozong vis-à-vis de son père emprisonné⁵⁸⁶. Pareillement encore, la signature d'une paix avec les « Barbares » ne procède pas seulement d'une pure évaluation d'un rapport de force : Peter Lorge montre qu'à l'image du Grand Conseiller Zhang Jun, une bonne

⁵⁸⁴ Cette politique ne s'impose à Gaozong qu'après plusieurs années d'hésitations. Elle n'est officialisée qu'en 1138 (nous nous référons ici aux enseignements de Christian Lamouroux ; voir également Chaffee 1985a, 95 ; Shu Jingnan 2003, 18-19 ; Lorge 2005a, 54-56 ; de Weerdt 2007, 185 ; Smith 2009, 29-30).

⁵⁸⁵ Les combats visant à endiguer la progression jürchen après la crise de Kaifeng se déroulent pour l'essentiel entre le Yangzi et la rivière Huai, ce qui provoque la fuite de milliers de foyers : voir Lorge 2005a, 42, 50-56 ; Mostern 2008, 231, 238. Pour un récit de la séquence militaire allant de la prise de Kaifeng à la paix de Shaoxing, voir Tao 2009, 653-660, 672-684. D'après Huang Kuangchong, le traité de Shaoxing règle le problème de la survie de la dynastie qui se posait depuis 1127 (Huang Kuangchong 2003, 25).

⁵⁸⁶ L'analogie est manifeste avec les campagnes de Zhezong et Huizong dans le nord-ouest, également motivées chez les deux empereurs par un lien de piété filiale à Shenzong (voir Paul Smith dans Ebrey & Bickford 2006, 125).

partie des tenants de la paix de Longxing la conçoit comme une étape nécessaire pour se ménager une possibilité future d'expéditions de reconquête du nord⁵⁸⁷.

En dépit des contingences multiples qui pèsent sur ces différents épisodes, seul un ordre durable du sens peut permettre de comprendre les aspects aussi bien positifs que répulsifs des actions qui y prennent place. C'est pourquoi on ne peut qu'être réservé quant aux descriptions qui font de la diplomatie des Song un exemple de gestion purement « politique », et donc « rationnel » ou « moderne » avant la lettre⁵⁸⁸ : la capacité des acteurs du temps à réaliser les limites de leur action est incontestable, mais à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, cette capacité nous paraît continuer d'occuper une place circonscrite à certains types de support d'expression. Autrement dit, la « grammaire réaliste » de la prise en compte des contraintes liées aux puissances barbares (qui peut être celle par exemple que manifestent certains propos de conseillers de l'empereur) demeure subordonnée à une « grammaire de l'engagement » qui semble encore constituer, à l'époque des Song, le fondement de ce qu'on y trouve de forme de vie publique. Prenons l'exemple du système des « tributs » : celui-ci se laisse comprendre comme l'articulation d'un geste de reconnaissance à une grâce préalable excédant toute rétribution possible. La règle ne semble énoncée nulle part ; mais elle ressort de procédures et d'actions de différents niveaux, exprimant ce que Maurice Godelier appelle une « logique sociale du don »⁵⁸⁹. Ce noyau de signification une fois admis, tout est à l'avenant : c'est une même logique qui s'exprime par l'intermédiaire du « tribut fiscal » (*shanggong* 上貢) que les préfectures doivent aux recettes des administrations centrales, mais aussi du « tribut local » en personnel (*xianggong* 鄉貢) auquel est assimilé l'introduction par les préfectures de candidats s'étant illustrés aux examens préfectoraux, ou encore à l'échelon diplomatique avec le système des tributs. Mais c'est, à l'inverse, une même perturbation de cette logique qui se déclare – une « faute de grammaire », pour reprendre la formule utilisée dans le prologue – quand le tribut fiscal est assimilé à un « don » émanant d'autorités locales indûment dotées d'autonomie fiscale⁵⁹⁰, quand les autorités préfectorales ne proposent pas de candidats performants⁵⁹¹, ou encore quand

⁵⁸⁷ Voir Lorge 2005a, 65-66. Notons les écarts entre les termes d'adresse employés à l'endroit des Jin dans la correspondance diplomatique et dans les documents internes (où les Jürchens continuent d'être des *lu*, des captifs : voir Franke 1970, 64).

⁵⁸⁸ Tel est l'avis qu'exprime Herbert Franke au terme d'un article qui nous paraît pourtant illustrer l'idée inverse : celle de la robustesse d'un ordre du sens où l'idée impériale continue d'occuper une place structurante, tout en laissant un large espace aux propos et aux actions relevant de ce que Lemieux appelle la grammaire de la réalisation et de l'autocontrainte (Franke 1970, 82).

⁵⁸⁹ Sur cette notion maussienne et les possibles malentendus qu'elle peut susciter pour un observateur « habitué à la logique des échanges marchands et monétaires », voir Godelier 2009, 50-51 (cité dans Lemieux 2009, 55).

⁵⁹⁰ La pratique des *gongfeng* 貢奉 (dons personnels) remplaçait le tribut local aux dépenses de la Cour à la fin des Tang et sous les Cinq dynasties, et s'était probablement prolongée dans les premières années des Song (voir Lamouroux 2003a, 100, 126 n. 5).

⁵⁹¹ Voir l'exemple mentionné par Chaffee 1985a, 48.

les « Grands Song » se voient contraints de reconnaître les « Grands Liao » ou les « Grands Jin » comme leurs égaux et de leur verser un tribut annuel⁵⁹².

C'est la même perspective d'ensemble qui permet de comprendre le caractère parfois contradictoire des impératifs auxquels se voient soumis les lettrés-fonctionnaires. On le voit par exemple dans ces propos prêtés à Lu Jiuyuan dans un dialogue avec un fonctionnaire local (vraisemblablement de Jinxi), au moment où le lettré se prépare à aller assumer son poste de Préfet à Jingmen :

有縣丞問先生赴任尚何時，先生曰：「此來為得疾速之任之命，方欲單騎即行。」縣丞因言及虜人有南牧之意，先生遽云：「如此則荆門乃次邊之地，某當挈家以行，未免少遲。若以單騎，却似某有所畏避也。」

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 422)

Un secrétaire exécutif du district demanda au Maître à quel moment il comptait se mettre en route pour aller prendre sa charge. Le Maître répondit : « Comme il s'agit cette fois d'une charge urgente, je pense y aller tout seul, à cheval ». Le secrétaire fit la remarque que les Barbares avaient l'intention d'attaquer sur leur front sud. À quoi le Maître répondit aussitôt : « S'il en est ainsi, Jingmen devient une région frontalière : il me faut donc emmener ma famille avec moi, même si cela me retardera à coup sûr. Si j'allais seul à cheval, j'apparaîtrais comme quelqu'un qui fuit le danger ! »

Les deux réponses successives de Lu Jiuyuan à ce fonctionnaire bien informé de l'évolution du conflit avec les Jin n'ont rien de la volte-face que l'on pourrait y voir. Les deux façons de rejoindre le poste de Jingmen – soit seul et au pas de course, soit en famille et à pas comptés – constituent deux arbitrages indexés sur des critères d'évaluation identiques. D'un arbitrage à l'autre, seule la connaissance de la situation change : dans le premier, c'est l'urgence de la prise de poste qui est envisagée ; dans le second, l'élément déterminant devient la perception du déplacement par des tiers. Mais dans les deux cas, c'est une même capacité d'anticipation des effets du gouvernement qui s'exprime : en tant que représentant local de l'idée impériale, Lu Jiuyuan en vient à considérer que la diligence dont il pourrait faire montre dans sa prise de fonction pourrait se révéler contre-productive, dans la mesure où elle accrédièterait l'idée d'une forme de panique. Ce raisonnement l'amène à adopter une attitude d'apparence contraire, mais ajustée à la même idée du gouvernement. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est l'air de famille que cette casuistique d'un préfet en instance de prise de poste présente avec des raisonnements invoqués dans d'autres types de circonstance : par exemple les raisons qu'oppose Zhu Xi à son affectation comme Préfet de Taizhou 台州 en

⁵⁹² Voir Liu Liyan 2000, 212-214 (qui note de manière significative que le terme de « tribut » ne figure pas dans la communication officielle des Liao avec les Song ; le fait est également noté par Herbert Franke, qui souligne en revanche que le terme de « Grands Jin » figure bien dans la correspondance officielle des Song avec les Jürchens : voir Franke 1970, 64-65, 61) ; Liu Liyan & Huang Kuangchong 2009, 266-268. Sur le montant et l'évolution des versements tributaires imposés par la paix de Shanyuan, voir Lamouroux 2003a, 137 n. 36, 147-148 n. 59 n. 60. Franke note que d'une manière générale, la seule existence de traités « montre *a priori* un affaiblissement du pouvoir chinois » ; il précise néanmoins que le terme de « traité » ne rend qu'imparfaitement compte des pactes diplomatiques que scellent les Song avec leurs puissants voisins, et qui constituent en des « déclarations parallèles et unilatérales, faisant l'objet de serments séparés » (Franke 1970, 57-58). Pour ce qui est des « traités » successifs signés avec les Jin, ils se comptent au nombre de cinq, dont deux du vivant de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : 1123, 1126, 1141, 1165 et 1208 (*ibid.*, 59).

1182, et qui tiennent à l'anticipation du discrédit que pourrait entraîner cette prise de charge sur les motivations d'une dénonciation menée par lui-même contre l'ancien occupant de ce poste⁵⁹³ ; ou encore, la méfiance que peut susciter chez certains conseillers de l'empereur le renforcement de certains dispositifs de défense dans les zones frontalières, qui peuvent être perçus comme un aveu de faiblesse aux yeux des Barbares contre lesquels on cherche à se prémunir⁵⁹⁴.

Si l'on peut parler d'un ordre sous le désordre, ce n'est pas seulement en référence à cette « ère de robuste construction de l'État » dont les historiens montrent qu'il faut la faire remonter au laboratoire des Cinq dynasties : c'est aussi en raison de cette *robustesse des règles* qui se manifeste à différents niveaux d'action et d'interaction – mais aussi dans les actions d'autocontrainte, qui s'appuient sur le constat que le réel ne se soumet pas aux règles. Il y a là un phénomène général, dont Norbert Elias donne déjà une idée dans *La Société de cour*, lorsqu'il remarque par exemple que les revendications adressées au roi par certains membres de la haute noblesse française au XVII^e siècle excluent spontanément un certain nombre de requêtes qui paraîtraient pourtant envisageables dans l'absolu : ainsi de la fonctionnarisation de la noblesse, dont Elias dit qu'« elle ne faisait pas partie des mesures possibles » pour la noblesse elle-même, suggérant par là que l'exclusion de cette virtualité allait sans dire⁵⁹⁵. De même, à propos de la critique anti-bouddhique émanant de certains lettrés en matière de crémation, Patricia Ebrey remarque que certains arguments qui pourraient venir à l'esprit (comme l'idée que le recours à la crémation puisse trahir un état de pauvreté déshonorante) sont tout simplement absents du corpus concerné (Ebrey 1990, 422).

Cette question de l'explicitation des règles éclaire aussi le cas des lettrés des Song, et notamment la signification de leur supposé « idéalisme ». Souvent évoquée à leur sujet⁵⁹⁶, la notion d'idéalisme est impliquée dans la mise en avant par Thomas Metzger du « sens de la précarité » [*sense of predicament*] des néoconfucéens des Song, idée destinée à contrebalancer le supposé « manque de tension » avec le monde qui selon Max Weber caractériserait l'éthique confucéenne⁵⁹⁷. En effet, il y a bien une « élévation » des propos d'un Zhu Xi ou d'un Lu Jiuyuan (« *loftiness* », dit Bol 1989, 152) ; mais le pendant de cette élévation est dans les déconvenues auxquelles il leur arrive de faire face dans l'expérience des responsabilités officielles, que ce soit sur le front de l'action

⁵⁹³ Nous traitons de cet épisode dans la sous-section suivante (cf. IB3b).

⁵⁹⁴ Ce point est abordé par Christian Lamouroux dans son enseignement.

⁵⁹⁵ Elias [1969] 2013, 210-211. Elias fait ici allusion à une pétition de 1627 adressée à Louis XIV sous le titre « Requestes et articles pour le rétablissement de la Noblesse ». Il ressort de son analyse de la tension triangulaire entre roi, noblesse souvent exclue des charges et bourgeoisie propriétaire de charges que certaines règles demeurent implicites (par exemple celle ayant trait à l'impossibilité de fonctionnariser la noblesse) tandis que d'autres sont proclamées haut et fort (ainsi de la vénalité des charges, « explicitement justifiée par [le souci des rois d']empêcher toute mainmise féodale sur l'appareil de l'État » : *ibid.*, 210).

⁵⁹⁶ On peut mentionner une formule de l'historien Shimada Kenji citée par Jean François Billeter (1979, 86), qui parle de « la vigueur et l'idéalisme exceptionnels » des lettrés des Song (qu'il appelle en l'occurrence la « classe » du mandarinat).

⁵⁹⁷ Metzger 1977, 3 ; Liu 1998, 131-132. La notion plus circonstanciée de « *sense of limitation* », évoquée par James Liu à propos des Song du Sud par rapport à leurs prédécesseurs, peut faire écho à la formule de Metzger (Liu 1988, 11).

locale ou lors de présences ponctuelles ou prolongées à la capitale⁵⁹⁸. La tendance à l'auto-ironie chez certains lettrés, sorte d'*ethos* du détachement dont l'émergence semble contemporaine de la montée des exigences en matière de réforme des institutions au milieu des Song du Nord, serait à mettre en lien avec le phénomène⁵⁹⁹. À cet égard, ce que peut montrer une contextualisation compréhensive, c'est d'abord la transversalité des règles de l'engagement et de l'autocontrainte aux différentes échelles de l'action : l'idéalisme frustré des lettrés des Song n'est pas séparable des ratés des instances institutionnelles dont ils dépendent. Mais ce type de contextualisation peut faire autre chose : il peut rendre intelligible la prise de distance qu'effectuent certains acteurs avec ces instances institutionnelles, sans cesser pour autant de s'inscrire dans un système commun de valeurs. Comme le dit Alain de Libera à propos de la naissance de la philosophie au sein de l'université médiévale, il est des « idé[aux] de vie qu'aucune institution ne peut satisfaire quand même elle l'hébergerait socialement » (de Libera [1991] 1996, 11)⁶⁰⁰ ; cela ne veut pas dire que ces idéaux novateurs se détacheraient de l'horizon d'intelligibilité des institutions en question. Autrement dit, décrire ces deux sortes de phénomènes (la relation des projets locaux au dessein des institutions, la distance prise par certains acteurs avec ces dernières, éventuellement à travers des projets collectifs) appelle la mise en lumière d'institutions du sens permettant de comprendre à la fois l'orientation spécifique de chacune de ces intentions, et le fait qu'à leur échelle particulière elles participent d'un même monde.

3. Pragmatique d'une « culture politique »

Les réalités diverses que recouvre la robe lettrée méritent donc qu'on s'y arrête. Elles le méritent non pas en elles-mêmes et pour elles-mêmes – en vertu du point de vue égalisateur de notre objectivisme moderne – mais, si l'on ose dire, du fait de leur présence sous la robe. C'est que ladite robe, pour ignorante qu'elle soit souvent des réalités qu'elle recouvre, leur aménage tout de même une place, fût-elle obscure ou muette. Dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il y a une place pour un certain nombre de petits et grands sujets que nous sommes, pour notre part, enclins à catégoriser comme objets de monographies : les administrateurs subalternes, les Barbares, les femmes, *etc.* Le tout est de ne pas perdre de vue que l'englobement de ces sujets dans un ordre du sens plus ou moins implicite, où l'opposition Antique/présent notamment est essentielle, en modifie radicalement la valeur au regard de l'ensemble.

⁵⁹⁸ Pour ne prendre ici qu'un exemple, voir le récit des déconvenues rencontrées entre mai 1190 et mai 1191 par Zhu Xi à Zhangzhou 漳州 (circuit administratif du Fujian) dans *Shu Jingnan* 2003, 844-881.

⁵⁹⁹ Peter Bol fait remonter à Ouyang Xiu l'émergence de cette auto-ironie lettrée (Bol 1993, 139).

⁶⁰⁰ Voir également, sur cet « écart [...] qu'aucune institution [...] ne pouvait prétendre illustrer à elle seule », de Libera [1991] 1996, 351.

Poser les choses ainsi, les aborder dans ce sens, exige par contre-coup l'abandon des catégories nivelantes auxquelles nous sommes habitués. La transversalité d'enjeux que ces catégories prétendent instaurer, souvent en vertu d'un découpage par domaines d'études, revient le plus souvent à organiser la projection de soi sur l'autre. À l'inverse, la comparaison radicale que nous avons amorcée apparaît comme le contraire d'une assimilation ou d'un aplatissement : elle dégage, par contraste avec les oppositions figurant chez nous à l'état ténu, les oppositions qui dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan existent à l'état saillant. Certes, ce mouvement de bascule expose à un risque de forçage, le point de vue extérieur étant à la fois une force et une faiblesse : il met noir sur blanc et sous forme condensée ce qui se dit consciemment, quoique de manière multiple et diffuse dans le monde considéré ; mais il peut aussi, à tort, hypostasier une opposition n'ayant idéologiquement qu'un statut secondaire. De ce risque, nous avons dû tenir compte en réservant pour la suite l'approfondissement de la comparaison. Néanmoins, il apparaît que la difficulté ici concerne surtout l'ajustement de la focale, et non la direction du regard comme cela semble en revanche le cas lorsque nous importons nos catégories dans le monde à décrire.

En l'espèce, *comprendre* la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – la contextualiser donc – nous permet de faire l'économie d'une opposition exogène et, partant, de faux problèmes. Ainsi en est-il de l'oscillation entre « instrumentalisation » et « contre-pouvoir » (ou son dérivé, « contre-culture ») dans les grilles d'analyse des rapports lettrés/pouvoir à l'époque des Song. Cette dichotomie nous paraît refléter certaines des tendances qui travaillent depuis longtemps les études Song⁶⁰¹. C'est à cette alternative que semble vouloir échapper le paradigme de la « culture politique » déjà mentionné plus haut. Or, si cette notion fournit certainement une prise sur un phénomène complexe, il est moins certain qu'elle contribue à en affiner la description. Notamment, le fait que ni « culture », ni « politique » dans leurs sens habituels ne correspondent aux autonymes des lettrés

⁶⁰¹ Une tendance tierce serait celle que représentent les études sur le « constitutionnalisme » des Song, vu comme une forme de point d'équilibre entre instrumentalisation et contre-culture (pour un exemple, voir Song 2009 ; pour une critique de cette tendance, voir Lamouroux 2004, 492). Mais un véritable état des lieux des « études Song » demanderait un tableau autrement plus fouillé. En effet les lignes de force que nous mentionnons ici sont loin de dessiner des courants homogènes : elles reflètent surtout les motivations (parfois explicitement assumées) des chercheurs, qui s'expriment à l'intersection des débats académiques et des grandes questions contemporaines à leur recherche. C'est ce que signale Xiao-bin Ji dans une réflexion méthodologique sur l'historiographie des Song (Ji 2009, 221-225). La démarche irremplaçable et pionnière, mais peut-être exagérément critique d'un Étienne Balazs au sujet du « rouleau compresseur » bureaucratique (Balazs [1961] 1988, 67) n'est pas pensable sans l'expérience qu'a pu faire ce sinologue des totalitarismes du premier XX^e siècle. À l'inverse, les analyses d'un Léon Vandermeersch sur le pouvoir « littérocratique » des lettrés (Vandermeersch 1994) n'est sans doute pas sans lien avec une certaine fascination pour le « Nouvel âge de Confucius » auquel nous assisterions depuis une vingtaine d'années en Chine populaire (et que peut illustrer, parmi bien d'autres, les propositions programmatiques d'un Alan Wood [1995] sur le rôle d'inspirateur que serait appelé à jouer le « confucianisme » dans une avancée des droits politiques dans le « monde sinisé »). Sans se réduire au paradigme de la « contre-culture », l'approche du « phénomène néoconfucéen » que développe Peter Bol est néanmoins de celles qui mettent en avant cette expression (1992, 339-340) ; voir également son idée d'un « défi » lancé à l'autorité impériale par certains groupes de lettrés ayant « internalisé l'idée classique de l'empire » (Bol 2008, 217 ; 2 et 115-152), ou encore l'idée d'une nation construite « *bottom up* » à l'époque des Song du Sud (Bol 2004a, 317). L'idée de « défi » est reprise par Cho-ying Li et Charles Hartman sur une question précise que nous reprenons plus bas, celle de l'usage par Zhu Xi de la notion de « *dao tong* 道統 » (continuité de la Voie) ; voir Li & Hartman 2010, 388-389.

des Song nous paraît trahir le maintien d'une approche objectivante, préjudiciable à la compréhension des logiques d'appartenance des groupes auxquels nous avons affaire⁶⁰².

a. carrières

Commentant des remarques de Kai Marchal (auteur notamment d'une thèse sur la pensée politique de Lü Zuqian) sur *Le Monde historique de Zhu Xi* de Yu Yingshi, Jean François Billeter affirme que Zhu Xi « a été pendant toute sa vie un homme politique avant d'être un philosophe, et qu'il a été philosophe parce qu'il n'a cessé d'être un politique »⁶⁰³. Dans le même esprit que la remarque de Peter Bol citée plus haut, cette formule percutante cherche manifestement à concilier l'approche par la « philosophie » et l'approche sociohistorique. À juste titre, elle vise à contester aussi bien l'irénisme tendanciel de la première approche (celle d'une « pensée » flottant au-dessus des contingences du monde) que la conception cynique que pourrait favoriser la seconde (celle d'une pensée exclusivement inféodée aux intérêts du « pouvoir »). Pour autant, nous avons vu quel déplacement de perspective exigeait, en matière de « monde des idées », le dépassement du va-et-vient entre internalisme et externalisme. S'agissant de la formule de Billeter, on peut se demander si, à vouloir souligner l'interpénétration de domaines séparés par d'autres, elle ne conforte pas d'une certaine façon le geste de la séparation elle-même : après tout, les *termes* de « philosophe » et d'« homme politique » sont ici maintenus, tandis qu'un autre, « lettré », est curieusement absent. Or, on peut craindre que ce soit avec des conséquences non négligeables sur la saisie des intentions qu'expriment les acteurs à travers leurs termes propres.

Face à ces approximations, la tâche d'une contextualisation compréhensive est de viser autant que possible la justesse dans la description. Pour comprendre – à l'instar de ce que veut Billeter – le « sens véritable »⁶⁰⁴ de l'action d'un Zhu Xi ou d'un Lu Jiuyuan, il nous faut donc un critère de justesse non pas exogène, mais endogène : une forme de continuité ou de rapport d'évidence avec l'objet décrit, équivalent au refus des discontinuités qui ne correspondraient pas

⁶⁰² La critique du concept de « culture politique » que nous développons dans ce point nous paraît confortée par les réserves que formule Bao Weimin à l'encontre d'un titre d'ouvrage sur Huizong, où les auteurs ont cru bon de jouer sur ces deux termes (Bao Weimin 2008, 259).

⁶⁰³ Billeter 2006b, 812. Pour une réflexion équivalente sur l'ouvrage de Yu Yingshi : « Zhu Xi [était] avant tout concerné par la politique et avec le fait de trouver un souverain (autrement dit Xiaozong) qui se servirait de lui pour mettre en œuvre la Voie » (Bol 2004b, 61). De Peter Bol une autre formule, à propos cette fois de Wang Anshi et Sima Guang, peut en revanche paraître excessive : « les visions socio-politiques des deux hommes précédaient leur spéculation philosophique, et [...] quand ils embrassaient de telles idées de philosophie naturelle, leur vocation était de confirmer ce qu'ils savaient déjà » (Bol 1993, 137).

⁶⁰⁴ Nous empruntons l'expression à Jean François Billeter, qui poursuit en ces termes la remarque citée plus haut : « Cette démonstration remet en question l'idée, à laquelle certains tiennent beaucoup, que le confucianisme a toujours été philosophique en premier lieu et représente l'expression achevée de la civilisation chinoise sur le plan spirituel. Pour d'autres, elle remet en question l'idée qu'il a pour vocation principale d'entretenir dans la société l'ordre et le respect de l'autorité ». D'où sa conclusion : « le confucianisme prend son *sens véritable* dans l'action politique » (Billeter 2006b, 812 ; nous soulignons).

aux descriptions produites ou acceptables *par les acteurs eux-mêmes*⁶⁰⁵. Nous avons rappelé plus haut avec quel profit la sinologie avait globalement appris à se passer du vocable « philosophie » au sujet des productions lettrées⁶⁰⁶. Mais nombre de réflexes – à vrai dire bien compréhensibles, tant ils expriment le monde dans lequel nous vivons – demeurent non questionnés. On aimerait y voir des raccourcis commodes, permettant d’appréhender sans dommage un objet par familiarisation progressive. Ils risquent en réalité d’alourdir les descriptions tout en opacifiant la compréhension des phénomènes.

Ainsi en est-il de ces termes apparemment incontournables que sont « politique » et « société » – en plus du terme « culture » sur lequel nous revenons dans le second chapitre sous l’angle des « savoirs lettrés »⁶⁰⁷. Notre thèse est que leur attelage, coutumier dans le discours contemporain, ne peut se transférer sans pertes dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et que le balisage qu’ils induisent de l’action de ces lettrés brouille les pistes davantage qu’il ne les éclaire. C’est ce que montre en particulier le déroulement des carrières de Zhu Xi et Lu Jiuyuan⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ C’est à cette fidélité aux continuités et discontinuités produites par les acteurs que l’on reconnaît, selon Cyril Lemieux, le « critère de vérité de la description » sociologique, à savoir un sentiment d’évidence collectivement vérifiable. Ce sentiment n’est en rien subjectif, puisqu’il « rend au contraire manifeste notre appartenance à une certaine *collectivité* humaine ». Il ne faut certes pas confondre cette fidélité avec le réemploi d’un jeu de langage qui demeurerait inchangé, ni avec la simple reproduction des énoncés à décrire : il suffit de « rechercher une correspondance grammaticale positive entre “leurs” descriptions et certaines des nôtres, ou entre “leurs” actions et certaines des nôtres », laquelle correspondance est possible en vertu de ce que Wittgenstein appelle des « ressemblances familiales ». Pour une présentation de cette « théorie grammaticale de la vérité » proche des conceptions de la philosophie pragmatique, voir Lemieux 2009, 22-27 (26), 44-54 (45). Descombes aborde la question – celle au fond du dosage du langage émique dans la description – dans un commentaire critique de la lecture que fait Claude Lévi-Strauss de *l’Essai sur le don* de Mauss (Descombes 1996, 251-254). Pour un écho dumontien à cette question du dosage, voir Dumont [1979] 2008, XVII, XXX. Ajoutons que cette théorie de la vérité descriptive pourrait très bien s’articuler avec une théorie de la traduction : voir à ce sujet le début de réflexion proposé dans notre introduction.

⁶⁰⁶ Ce n’est généralement le cas ni à Taiwan, ni en Chine continentale, ce qui conduit parfois, au sujet de la relation de Zhu et Lu, à des descriptions à ce point arc-boutées sur des catégories hors de propos qu’elles en exhalent un parfum d’étrangeté. Ce point n’étant pas à négliger pour ce qui est de la réception contemporaine du « confucianisme » dans le monde chinois, on se permet de citer un des articles édités dans Zheng Xiaojiang 2006 : « Zhu et Lu sont des néoconfucianistes [*lixuejia* 理學家], mais ce sont aussi des philosophes [*zhexuejia* 哲學家] : si leur but est d’établir les principes axiologiques d’une ontologie éthique néoconfucianiste, pour ce qui est de la structure philosophique du « principe » [*li* 理] et de la réflexion ontologique, elle n’est qu’un moyen intellectuel pour établir le néoconfucianisme ». Pour le chercheur découragé par les exigences de la tâche compréhensive, ou qui viendrait à douter de la pertinence de la perspective pragmatiste, il se pourrait que lire et relire de telles considérations ait *a contrario* des vertus psychagogiques.

⁶⁰⁷ « Religieux » pourrait compléter la liste, or un tel terme ne serait pas sans incidence sur la compréhension de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. En dehors des « émoluments de temple » dont il est question ci-dessous, le caractère essentiellement rituel de certains des postes officiels de Zhu Xi et Lu Jiuyuan n’est pas négligeable. Voir par exemple, dans le cas de Lu Jiuyuan, la « direction comme fonctionnaire des sacrifices pour les esprits secondaires dans le Hall de Lumière » (*xiang Mingtang, wei fenxianguan* 享明堂, 為分獻官) à la quelle le lettré-fonctionnaire se voit affecté en septembre-octobre 1182, alors qu’il est encore Directeur d’études au Directeurat de l’éducation à la capitale (*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 493). Voir également *ibid.*, 495 : 在敕局春祀祚德廟, 為獻官。記事始末, 書于祠下 (Alors qu’il se trouvait en poste au Bureau de la rédaction des décrets, il fut Officier d’offrande lors des sacrifices du printemps au Temple de la vénération de la Vertu. Il consigna l’histoire complète de ce temple et cet écrit fut placé dans le temple ancestral) ; et, en référence au précédent exemple, « Ji Zuodemiao shimo 記祚德廟始末 » (Histoire complète du Temple de la vénération de la Vertu), *Lu Jiuyuan ji* 20, 255. Ce temple est fondé en 1081 sous l’empereur Shenzong en l’honneur de Cheng Ying 程嬰, lettré exemplaire de la principauté de Jin sous les Royaumes combattants, qui éleva l’orphelin de son maître Zhao 趙, afin de venger ce dernier du massacre de son clan par Tu Anju 屠岸賈 (on reconnaît la matière de *Zhaoshi gu’er* 趙氏孤兒 [L’orphelin du clan des Zhao], célèbre pièce de l’auteur des Yuan Ji Junxiang 紀君祥 qui inspira notamment Voltaire pour son *Orphelin de la Chine*).

⁶⁰⁸ La base du présent point se trouve dans les notices biographiques rédigées par Chen Rongjie dans Franke 1976, 282-290, 675-679. Les autres références sont indiquées dans les notes qui suivent.

Pendant les quelque dix années au total où il assume des charges officielles, Zhu Xi est d'abord Assistant magistrat (*zhubu*) à Tong'an dans le sud du Fujian (préfecture de Quanzhou 泉州) de l'été 1153 à l'été 1156⁶⁰⁹, puis, plus de deux décennies plus tard, Préfet à Nankang d'avril 1179 à avril 1181 ; il est ensuite Directeur de l'inspection des greniers de maintien des prix, du thé et du sel (*tiju changping chayan gongshi* 提舉常平茶鹽公事) pour un ensemble de six préfectures du circuit Liangzhedong d'octobre 1181 à octobre 1182⁶¹⁰, puis Préfet de Zhangzhou 漳州 (sud Fujian) durant une dizaine de mois en 1190-1191, avant de se retrouver, suite à la recommandation des Grands Conseillers Liu Zheng 留正 (1129-1206, *jinsbi* 1160 ; *zi* Zhongzhi 仲至, *hao* Zhongxuan 忠宣) et Zhao Ruyu 趙汝愚 (1140-1196 ; *zi* Zizhi 子直), Préfet de Tanzhou 潭州 (actuelle Changsha) et Commissaire à la pacification du circuit du Jinghunan (*Jinghunan lu anfusbi* 荆湖南路安撫史) de mai à septembre 1194⁶¹¹. Les cinq dernières années de sa vie sont marquées par la prohibition déjà évoquée du « Savoir de la Voie », dont il est dénoncé comme le chef de file. L'action de Zhu Xi dans le cadre de ces cinq postes concerne de nombreux domaines : certains relèvent directement de ses prérogatives officielles (comme par exemple la supervision des registres ou les mesures de défense prises contre les bandits lors de son premier poste à Tong'an⁶¹²), d'autres s'inscrivent davantage dans ce que nous avons qualifié dans le prologue de « trajectoire lettrée » (ainsi de l'édification d'un temple à la mémoire de Zhou Dunyi ou de la réhabilitation de l'Académie de la Grotte du Cerf blanc alors qu'il est en poste comme Préfet à Nankang⁶¹³). Pour d'autres postes encore, les urgences du moment (par exemple la famine qui frappe le Liangzhedong en 1182) semblent avoir motivé l'acceptation de Zhu Xi en dépit de ses réticences de départ. Ces urgences prévalent y compris lorsqu'il n'est pas en poste, comme par exemple lorsqu'il s'active chez lui en 1168, à Chong'an, pour faire face à une disette (Schirokauer 1976, 219-220). On note que si Zhu Xi s'est rendu plusieurs fois à la capitale pour des missions ou des interventions ponctuelles – lors d'audiences impériales, accompagnées ou nom de l'envoi de mémoires, ou lors de « études de la signification » (*jiangyi* 講義) prononcées devant l'empereur dans le cadre de « colloques sur les Ordonnancements » (*jingyan* 經筵)⁶¹⁴ –, il a en revanche constamment refusé des postes plus

⁶⁰⁹ Zhu Xi restera en fait à Tong'an jusqu'en 1158 en raison du décès de son successeur à ce poste : voir Schirokauer 1962, 165-166.

⁶¹⁰ Cet ensemble correspondait à une zone répartie aujourd'hui entre le Zhejiang et l'Anhui.

⁶¹¹ Voir Chen Rongjie 1989b, 64-69 qui se fonde sur le *xingzhuang* du disciple et gendre de Zhu Xi, Huang Gan, rédigé en 1221 : *ibid.*, 1-11 ; voir [...] *Zhu xiansheng xingzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567, in *Zhuzi quanshu*, vol. 27.

⁶¹² Voir Schirokauer 1962, 165. L'action officielle de Zhu Xi fait l'objet d'études ciblées, auxquelles nous empruntons en divers points du présent travail : voir notamment Schirokauer 1962 ; 1976 ; Chaffee 1989.

⁶¹³ Voir Schirokauer 1962, 172-173 ; Chaffee 1983 ; 1989.

⁶¹⁴ On pense dans le cas de Zhu Xi aux sept lectures successives prononcées devant Ningzong, et portant en particulier sur *Grand Savoir*, les 29 octobre, 2, 7, 15, 17, 18 novembre et 3 décembre 1194 (Shu Jingnan 2003, 973) : « Jingyan jiangyi », *Wenji* 15, 691-713, in *Zhuzi quanshu*, vol. 20 ; voir [...] *Zhu xiansheng xingzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (552), in *Zhuzi quanshu*, vol. 27. Voir à ce sujet Darrobers 2013.

durables à Lin'an et n'en a finalement assumé aucun. On peut par exemple citer l'épisode de sa nomination comme Érudit à l'École militaire (*wuxue boshi* 武學博士), organe intégré à l'Université impériale, en décembre 1163 après l'accession au trône de Xiaozong : sommé après un délai d'attente de se rendre à la capitale au printemps 1165 pour y prendre ses fonctions, il se met en route avant de s'interrompre lorsqu'il apprend les négociations de paix avec les Jürchens ; sur sa demande, il obtient alors rapidement sa réaffectation au poste d'« émoluments de temple » qu'il venait de quitter⁶¹⁵. Un premier trait de cette carrière « politique » se dégage ici : son caractère négocié et nullement passif. À tout le moins dans le cas de Zhu Xi, une réelle marge d'initiative semble avoir existé au sujet des postes attribués.

Pour sa part, Lu Jiuyuan, issu du *jinsbi* avec le même classement que Zhu Xi, commence sa carrière en 1174 avec également le même titre que ce dernier, Gentilhomme aux accomplissements méritoires (*digonglang* 迪功郎), mais aussi par le même type de poste que lui : il est Assistant magistrat du district de Jing'an 靖安 dans la préfecture de Longxing 隆興, au nord du Jiangnanxi⁶¹⁶. En revanche, c'est à la capitale que le mènera la plus longue phase de sa carrière – laquelle, comme pour Zhu Xi, n'excède cependant pas quelques années. Il est recommandé en août 1181 par le Grand Conseiller Shi Hao 史浩⁶¹⁷ pour être Investigateur (*Shencha* 審察) au Bureau exécutif (*Dutang* 都堂) du Secrétariat d'État (*Shangshubeng* 尚書省), mais le lettré ne s'y rend pas – sans qu'aucune précision ne soit donnée dans la *Biographie chronologique* de Lu Jiuyuan à ce sujet⁶¹⁸. En 1182, des assistants le recommandent de nouveau, et il est cette fois nommé au Directeur d'études au Directorat de l'éducation (*Guozizheng*), avant d'être désigné à l'hiver de l'année suivante au poste de Réviseur (*Shandingguan*) au Bureau des édits (*Chilingsuo*)⁶¹⁹ où il reste trois ans. En 1186, il est promu au titre de Gentilhomme de Cour pour la manifestation de la justice (*Xuanyilang* 宣義郎) et est affecté au Directorat des travaux du Palais (*Jiangzuojian* 將作監) : c'eût été semble-t-il le sommet de sa carrière à la capitale, mais Wang Xin, alors Secrétaire aux affaires d'État, « exposa une réfutation » (*shu bo* 疏駁) dit la *Biographie*, ce qui renvoie plus directement à une procédure

⁶¹⁵ Voir [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (537), in *Zhubi quanshu*, vol. 27 ; et Schirokauer 1962, 167 ; Chaffee 1985b, 50 ; Chen Rongjie 1989b, 65 ; Shu Jingnan 2003, 213-214. Sur les « *cilu* 祠祿 » (émoluments de temple), voir ci-dessous.

⁶¹⁶ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 490.

⁶¹⁷ Shi Hao 史浩 (1106-1194, *jinsbi* en 1145 ; *zi* Zhiweng 直翁) est également celui qui fait affecter Zhu Xi au poste de Préfet à Nankang en 1178 (pour une prise de poste en 1179) : voir Schirokauer 1962, 171. Il compte deux Grands Conseillers parmi ses descendants : Shi Miyuan 史彌遠 (1164-1233 ; *zi* Tongshu 同叔) et Shi Songzhi 史嵩 ; voir à son sujet Bossler 1998, 61, 74.

⁶¹⁸ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 493 ; et Xing Shuxu 2008, 62.

⁶¹⁹ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 494. Les débuts de la prise de poste sont décrits dans « Yu Chen cui yi 與陳倅一 » (Au Préfet-adjoint Chen, 1), in *Lu Jiuyuan ji* 7, 97-98 (98). Hucker présente le *Chilingsuo* comme une agence mise en place occasionnellement et fonctionnant sous la direction du Grand conseiller en tant que Superviseur (*tiju* 提舉) : voir Hucker 1985, 16. Au sein du personnel *ad hoc* de cette agence, le *Shandingguan* (Réviseur) est noté comme un poste de rang 8a (*ibid.*, 405-406).

d'empêchement⁶²⁰. Cette séquence de présence officielle à la capitale se clôt le 10 janvier 1187 avec la réception du décret d'affectation à des « émoluments de temple », ceux-là même que Zhu Xi a pour sa part occupé à deux reprises⁶²¹. Le dernier poste occupé par Lu Jiuyuan sera celui de Préfet à la commanderie militaire de Jingmen 荆門, dans le circuit administratif du Jinghubei (actuel Hubei), où il est affecté le 17 août 1189. Sa prise de poste étant effective en 1191, il fait immédiatement accomplir d'importants travaux de défense dans cette région du nord-ouest exposée aux attaques des Jürchens (à commencer par les murs de la cité), réforme la perception des taxes au niveau local et semble se distinguer par une grande disponibilité à l'égard de la population. Alors que l'ensemble de ces accomplissements lui vaut les louanges du Grand Conseiller Zhou Bida et la perspective d'une promotion appuyée par de nombreux soutiens à la Cour, il meurt en poste le 10 janvier 1193, probablement de la tuberculose.

Ne revenons pas ici (*cf.* le prologue ci-dessus) sur les logiques d'appartenance que révèle la narrativisation de ces carrières dans les biographies des deux lettrés rédigées par leurs disciples (notamment la *Biographie chronologique* pour Lu et le *Rapport de réalisations de Maître Zhu* pour Zhu), et sur la façon dont leurs accents et silences transforment ces itinéraires de carrière en trajectoires lettrées⁶²². Envisageons plutôt la question de la « politique » ou du « gouvernement » (*zheng* 政) à travers ces carrières parallèles, pour l'essentiel nullement atypiques pour l'époque, et qui suffiraient à montrer l'inanité de la distinction entre prétendus « philosophes » et « penseurs plus politiquement orientés »⁶²³.

b. implication et retrait

À se familiariser avec l'activité d'un lettré-fonctionnaire des Song tel que Zhu Xi ou Lu Jiuyuan, on voit que les longues interruptions qui s'intercalent entre les postes ne correspondent nullement à des temps d'inactivité. Comme le montre le détail des carrières résumées ci-dessus, un

⁶²⁰ *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 494.

⁶²¹ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 498 ; [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (537), in *Zhuji quanshu*, vol. 27. Au sujet de ces séquences de la carrière de Zhu Xi, Chen Rongjie 1989b, 65-67. Ces deux postes de « *Taizhou Chongdao guan zhubuan* 台州崇道觀主管 » (Directeur du temple Chongdao à Taizhou) sont occupés par Zhu Xi entre juillet 1174 et juillet 1176, puis de nouveau entre début 1183 et début 1185.

⁶²² On pourrait par exemple souligner la façon dont le *Nianpu* de Lu Jiuyuan met à profit l'épisode de sa recommandation en 1181 par Shi Hao : le fait qu'elle ne soit pas suivie d'effet – puisque Lu Jiuyuan refuse le poste – n'empêche pas que soit citée en termes précis la recommandation en question (*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 493) : 丞相少師史浩薦先生，六月二十三日得旨，都堂審察陞擢，先生不赴。薦云：陆某渊源之学，沉粹之行，輩行推之，而心理悟融，出于自得者也 (Le Grand Conseiller et Instructeur junior Shi Hao recommanda le maître. Le 5 août 1181, il reçut un décret d'affectation pour être promu au poste d'Investigateur au Bureau exécutif [du Secrétariat d'État], mais il ne s'y rendit pas. La recommandation disait : « Ce Lu est un homme dont le savoir est profond, dont les réalisations sont pures. Que ses aînés le recommandent en toute clarté d'esprit et le cœur en harmonie, ce n'est que naturel »).

⁶²³ Voir Schirokauer (1962, 163) qui oppose en ces termes un Chen Liang à un Lu Jiuyuan ramené à une « philosophie de la culture de soi ». Ajoutons qu'une analyse qui se donne pour objet l'« imbrication » [*intertwining*] des « dimensions intellectuelle et politique » en une « scène politico-intellectuelle », tout en ayant préalablement séparé ces deux dimensions par leur simple étiquetage, ne peut selon nous mener qu'aux mêmes impasses (Liu 1988, 15-16).

autre fil de l'activité de ces lettrés consiste dans les interactions ponctuelles avec la Cour. Celles-ci peuvent prendre la forme de « mémoires scellés » (*fengshi* 封事) adressés le plus souvent en réponse à des édits de l'empereur, ou plus directement d'audiences devant l'empereur, dont les traces écrites nous sont connues par les « communications orales » (*zouzha* 奏劄) qui en résument le contenu. Dans le cas de Zhu Xi, cet autre fil se poursuit à la fois pendant les postes officiels et en dehors d'eux : pour prendre l'exemple de la séquence correspondant au règne de Xiaozong, le lettré y soumettra trois mémoires scellés en 1162, 1180 et 1188, et se rendra à trois audiences en 1162, 1182 et 1188⁶²⁴ ; dans cet intervalle, les deux tiers des interventions officielles du lettré se situent en dehors de toute affectation à un poste durable effectif.

Pendant les temps où il n'est pas affecté à des postes sur le terrain, un lettré-fonctionnaire tel que Zhu Xi ou Lu Jiuyuan peut bénéficier de manière irrégulière mais non moins officielle d'« émoluments de sacrifices », expression que l'on traduit habituellement par « émoluments de temple » (*cilu* 祠祿)⁶²⁵. Ces postes que l'on peut dire purement « nominaux » (même si l'on va voir qu'ils ne sont nullement dénués de sens) sont octroyés à la suite de requêtes parfois envoyées en nombre par le lettré-fonctionnaire concerné. Dans le cas de Zhu Xi, c'est une succession d'onze postes de ce genre dont le lettré bénéficie au cours de sa carrière, soit l'équivalent de vingt-deux ans sur quelque quarante années. Lu Jiuyuan en est également bénéficiaire, par exemple à son départ de la capitale fin 1186, mais concernant Zhu Xi le nombre de requêtes pour des exemptions de postes et des demandes d'émoluments de temple atteint d'après Chen Rongjie un niveau « record » pour l'époque des Song (Chen Rongjie 1989b, 63, 67) – une notion que le lettré, comme pour l'âge de son passage précoce du *jinsbi*, n'aurait d'évidence pas reprise à son compte.

La justification première de ce dispositif, dont on a des traces sous les Tang mais qui prend véritablement son essor avec Wang Anshi, semble avoir été d'assurer par le biais de lettrés-fonctionnaires pensionnés une forme de représentation officielle auprès de temples et de monastères (Hucker 1985, 558). Cependant, à cette vocation fondamentale – qui fait la légitimité du dispositif comme institution impériale – sont venus se greffer deux types d'usages, qui font l'objet de critiques explicites dans les écrits officiels et non-officiels de l'époque de Zhu Xi et Lu

⁶²⁴ Sur ces trois mémoires scellés effectivement présentés à la Cour (« Ren-wu yingzhao fengshi 壬午應詔封事 » [Mémoire scellé en réponse à un édit impérial de 1162 (16 septembre)], *Wenji* 11, 569-580, in *Zhuqi quanshu*, vol. 20 ; « Geng-zi yingzhao fengshi 庚子應詔封事 » [Mémoire scellé en réponse à un édit impérial de 1180 (7 mai)], *Wenji* 11, 580-588, in *Zhuqi quanshu*, vol. 20 ; « Wu-shen fengshi 戊申封事 » [Mémoire scellé de 1188 (20 novembre)], *Wenji* 11, 589-614, in *Zhuqi quanshu*, vol. 20 – ce dernier mémoire étant traduit et présenté dans Darrobers 2008), voir Schirokauer 1962, 166-167, 172-173, 178-179 ; Shu Jingnan 2003, 193-196, 440-445, 685-686, 758, 761-775. La seule étude exclusivement consacrées aux interventions officielles de Zhu Xi à la Cour est celle de Roger Darrobers, article sur lequel nous nous appuyons ici (voir Darrobers 2013).

⁶²⁵ Zhu Xi emploie l'expression « *gongguan cilu* 宮觀祠祿 » (émoluments de sacrifices pour palais et temples) : voir « Ben chao er », *Zhuqi yulei* 124, 3076 (vol. 8).

Jiuyuan : un usage que l'on peut dire répressif avec Wang Anshi, qui transforme le dispositif en vecteur de mise en « semi-retraite » de ses opposants ; un usage de complaisance consistant en des demandes abusives⁶²⁶. L'*Histoire des Song* achevée à la fin des Yuan (en 1345) présente ces deux usages comme des détournements de la vocation d'origine de l'institution :

宋制，設祠祿之官，以佚老優賢。先時員數絕少，熙寧以後乃增置焉。[...] 時朝廷方經理時政，患疲老不任事者廢職，欲悉罷之。乃使任宮觀，以食其祿。王安石亦欲以此處異議者，遂詔：「宮觀毋限員。並差知州資序人。以三十月為任。」[...] 紹興以來，士大夫多流離，困厄之餘，未有闕以處之。於是[...] 理為資任，意至厚也。然初將以撫安不調之人，末乃重僥求泛與之弊。於是臣僚交章，欲罷供給以絕幹請，變理任以抑僥倖，嚴按格以去汨濫。上並從之。自是以後，稍復祖宗條法之舊⁶²⁷

(« Gongguan 宮觀 » [[Postes] de palais et temples], *Song shi* 宋史 [Histoire des Song] 170, 4080-4082)

Parmi les institutions des Song furent créés les « émoluments de temple », afin que les seniors pussent se retirer et les sages être bien traités. Après une première période où ces postes restaient rares, leur nombre augmenta à partir de l'ère Xining (1068-1077). [...] À l'époque, la Cour travaillait à réordonner le gouvernement, et l'on craignait que ceux qui du fait de la fatigue ou de l'âge n'assumaient plus de charge ne fussent plus en mesure d'assumer leurs devoirs : on visait ainsi à les démettre, tout en les assignant contre salaire à des charges de commissaires aux palais et aux temples. Wang Anshi, quant à lui, y affecta ceux dont les analyses étaient différentes des siennes, décrétant en conséquence que ce type de postes ne serait pas limité et que les personnels qualifiés envoyés dans les préfectures s'y trouveraient en poste pendant trente mois. [...] À partir de l'ère Shaoxing (1131-1162), un grand nombre de lettrés-fonctionnaires se retrouva dans des situations d'errance et de grand embarras, mais il manquait de postes vacants pour les affecter. [...] Le principe était d'attribuer ces charges en raison des états de service : l'idée était excellente. Mais tandis qu'à l'origine, il s'agissait par ce moyen d'apporter une compensation pour les personnels qui n'avaient pas de postes convenables, à la fin en revanche cela ne fit qu'aggraver les requêtes abusives et les largesses exagérées. Aussi vit-on se succéder les mémoires de fonctionnaires réclamant qu'on cesse de fournir [ces postes] afin d'arrêter les demandes de faveur, qu'on change l'affectation des postes afin de contrôler les obtentions indues, qu'on se montre sévère dans l'application des lois pour supprimer les abus. L'empereur approuva totalement, si bien que peu de temps après cela, on en revint aux règles des ancêtres qui prévalaient anciennement).

De toute évidence, ce texte d'historiographie officielle exemplifie l'approche « téléologique » de l'histoire institutionnelle que nous évoquons dans la sous-section précédente (cf. IB2a). Ainsi, on y repère aisément une critique de Wang Anshi, devenu depuis les Song du Sud *persona non grata* au sein des collections d'écrits officiels ; par ailleurs, on y suit en filigrane le mouvement consistant à revenir aux fondamentaux des « règles des ancêtres », après ce qui par contraste se voit catégorisé comme une phase de dévoiement.

Cependant, on a aussi montré ci-dessus au sujet de l'historiographie (cf. IB1), et déjà dans le prologue à propos des « moments » de pertinence de telle ou telle forme d'écriture, que les lettrés n'étaient pas mécaniquement tenus d'adopter un discours légitimant. En l'occurrence, il est très probable que, compte tenu des enjeux déjà évoqués de l'historiographie des Song par les Yuan, la teneur d'un tel passage s'imposait d'elle-même à l'historiographe chargé de le rédiger. Mais cela ne préjuge évidemment pas des propos tenus par d'autres lettrés dans d'autres situations

⁶²⁶ L'expression « semi-retraite » est de Marchal 2006, 76 n. 224.

⁶²⁷ Traduit partiellement dans Chen Rongjie 1989b, 63.

d'énonciation, *a fortiori* à d'autres époques. Ainsi, chez Zhu Xi, la question des émoluments de temple du temps de Wang Anshi est également abordée, mais dans une forme d'écriture toute différente. Il s'agit d'un propos noté par un disciple, où le maître expose les motivations autoritaires de Wang⁶²⁸. Or l'intention de ce propos (dont nous n'avons pas trouvé d'autre exemple dans les *Propos classés de Maître Zhu*) ne semble pas clairement dénonciatrice, dans la mesure où Zhu paraît plutôt se réjouir de l'élargissement de la base des lettrés-fonctionnaires susceptibles de bénéficier comme lui de ce type de postes. Toujours est-il que, de même que pour Lu Jiuyuan, ces phases « creuses » de la carrière de Zhu Xi se laissent difficilement appréhender par une dichotomie simple. Ces moments sont en un sens moins « politiques » que les autres, mais ils n'excluent pas les interventions à la Cour, et sont du reste largement occupées par les interactions officielles à travers les nombreuses affectations non suivies d'effet, ou encore les demandes d'exemption de postes. Pour reprendre une expression de Hymes et Schirokauer, il y a malgré tout dans ces moments quelque chose de l'ordre du gouvernement, « quelque chose comme gouverner » [*something-like-governing*] (Schirokauer & Hymes 1993, 26).

Les deux phases de l'activité des lettrés-fonctionnaires que sont Zhu Xi et Lu Jiuyuan – « *jintui* 進退 » comme ils le disent eux-mêmes, « implication et retrait » – apparaissent comme les deux faces d'une vie orientée par un système de valeurs commun. Face à une telle imbrication, il y a peu d'intérêt heuristique à qualifier cette vie (ou ce va-et-vient, ou même l'une seulement de ces deux phases) de « politique », dans la mesure où les discontinuités se situent ailleurs. Dans le cas des deux lettrés, on montre dans le chapitre suivant que c'est bien davantage la notion d'« engagement » (*zhi* 志) qui apparaît comme le critère de délimitation des groupes et de qualification des actions : pour eux, c'est un même « engagement » qui peut s'exprimer aussi bien dans l'« implication » que dans le « retrait », ou au contraire être dénoncé comme inexistant sous ces deux espèces. Or, cette mise en avant de l'« engagement » par certains groupes lettrés (qui a évidemment fort peu à voir avec l'engagement de nos « intellectuels ») ne livre pleinement son sens que rapportée aux supports et formes d'expression dans lesquels cet engagement s'exprime, et plus largement aux logiques d'intégration et d'exclusion qui orientent ici la qualification des hommes. Mais là non plus, l'entrée par la « politique » ne nous paraît pas d'un grand secours.

On en a dit assez sur l'opposition polarisante au début de cette section (*cf.* IB1c) pour comprendre à présent que la polarité « implication/retrait » est en lien avec d'autres, et qu'en outre elle n'intervient pas comme le raccordement de sphères d'activité qui se trouveraient antérieurement dans un état séparé. Il y a là un continuum qui est homologue à un autre : la

⁶²⁸ Voir « Ben chao er », *Zhuzi yulei* 124, 3076 (vol. 8) (traduit par Chen Rongjie 1989b, 63).

continuité des connexions des lettrés-fonctionnaires avec leur hiérarchie administrative. Comme nous le verrons au deuxième chapitre, Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont en permanence informés, par voie officielle ou non-officielle, de la succession des nominations à la Cour et dans l'administration. Dans ces conditions, l'« appartenance restreinte » que nous évoquions dans le prologue (et qui peut précisément se dessiner en fonction du critère de l'« engagement » mentionné ci-dessus) est nourrie d'indices réguliers qui permettent à ceux qui s'y inscrivent d'évaluer leur poids dans les directions prises au niveau central. En ce sens aussi, y compris dans les phases de retraite apparente, la « vie politique » de ces lettrés ne s'arrête pas. C'est même dans les prises de distance contraintes ou volontaires que se laisse percevoir la conflictualité la plus vive, dans la mesure où celles-ci sont souvent motivées par l'hostilité active de certains groupes de fonctionnaires ou de proches de l'empereur désireux d'entraver l'exercice des responsabilités officielles par d'autres individus ou groupes d'individus.

L'exemple qui nous concerne le plus directement à ce sujet est celui de Wang Huai, Grand Conseiller de 1181 à début 1188 – séquence correspondant à une grande part de la seconde phase des rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ce fonctionnaire haut placé fera obstacle à quelques années d'écart à l'action de l'un et de l'autre lettré. Pour nous concentrer ici sur le cas de Zhu Xi, Wang Huai est celui qui le fait nommer au poste de Directeur de l'inspection des greniers de maintien de prix, du thé et du sel en 1182. Or l'interventionnisme dénonciateur dont fait preuve le lettré-fonctionnaire face à la corruption qui règne dans les quelques préfectures dont il a la charge finit par lui aliéner ce Grand Conseiller qui lui semblait d'abord favorable. Le Préfet de Taizhou qui se trouve alors sous la juridiction de Zhu Xi est en effet un proche de Wang Huai ; or ce Tang Zhongyou 唐仲友 figure parmi les fonctionnaires destitués du fait de Zhu Xi (entre autres pour cause de détournement de fonds et de fabrication de fausse monnaie)⁶²⁹. La réaction de Wang Huai consiste à promouvoir d'autres fonctionnaires ayant entamé des démarches hostiles à l'endroit des lettrés assimilés au « *Dao xue jia ming* 道學假名 », au « nom fallacieux de “Savoir de la Voie” », désignation qui vise implicitement Zhu Xi : ces fonctionnaires sont notamment le Ministre du Personnel Zheng Bing 鄭丙 et Chen Jia 陳賈, que Wang promeut comme Censeur⁶³⁰. Face à leur action, Zhu Xi en vient à refuser le poste auquel il est pourtant nommé à la suite de cette affaire,

⁶²⁹ Voir Schirokauer 1962, 173-175 ; Bossler 1998, 120 ; Shu Jingnan 2001, 734-749 ; de Weerd 2007, 45, 195-196. Tang Zhongyou 唐仲友 (1136-1186 ; 字 Yuzheng 與正, hao Shuozhai xiansheng 說齋先生), qui sera destitué du fait de Zhu Xi, était un lettré semble-t-il respecté originaire de Jinhua (il édite notamment Xunzi, Yang Xiong et Han Yu 韓愈 [768-824]) et ami de longue date de Wang Huai.

⁶³⁰ Voir, en plus des précédents, « Wang Huai 王淮 », « Liezhuan yibai wushiwu 一百五十五 » (Biographies, 155), *Song shi* 396, 12072, où l'on relève l'expression citée. Schirokauer précise que Tang Zhongyou verra également annuler le poste d'Intendant des affaires judiciaires auquel il avait été nommé en prévision de la fin de son poste de Préfet (Schirokauer 1962, 174). Sur les mémoires hostiles au « *Dao xue* » soumis en 1182-1183 par Chen Jia 陳賈 et Zheng Bing 鄭丙, voir de Weerd 2007, 39-30 n. 13, 194-195.

et qui n'est autre que le poste de Préfet de Tang Zhongyou démissionnaire. Il exprime devant l'empereur ses craintes que l'acceptation de ce poste ne soit perçue et montée en épingle par ses adversaires à la Cour comme le véritable motif de sa dénonciation de Tang.

Spontanément, nous sommes enclins à voir dans l'attitude de Zhu Xi face à cette adversité un cas exemplaire de justification « morale » de l'action, par opposition à une logique d'intrigues « politiques ». Non content de dénoncer la corruption, Zhu Xi prendrait soin de ne pas prêter le flanc à ceux qui pourraient voir dans la dénonciation elle-même un geste *intéressé*. Pour un peu, nous aurions là une forme d'héroïsme lettré méritant d'être salué. Les choses sont plus compliquées, ou mieux : elles deviennent compliquées si on les aborde sous cet angle lointain, étranger aux discontinuités pertinentes. Cela n'enlève rien au caractère en un sens « extraordinaire », pour reprendre un mot de l'introduction, de la démarche de Zhu Xi. Pour reprendre l'expression de Roger Chartier citée plus haut, il y a certainement une « hardiesse » dans cette démarche. Mais d'une part, Zhu Xi en éprouvera durement les limites lorsqu'il voudra lui donner une forme officielle et directe à travers certaines de ses interventions à la Cour ; Schirokauer note d'ailleurs l'« embarras » de certains des proches de Zhu Xi lorsque celui-ci leur expose une appréciation de la situation où l'on peut voir une forme de maximalisme⁶³¹. D'autre part, la hardiesse de Zhu Xi ne constitue pas une trouée du sens dans le monde historique du lettré. En quel sens alors faut-il comprendre sa dépendance à un « horizon du pensable » (Chartier 2009, 40) ?

Trois hypothèses nous paraissent pouvoir être formulées. La première consiste à voir dans le geste « moral » de Zhu Xi une expression localisée d'un processus global, la dépersonnalisation progressive des liens hiérarchiques dans l'administration impériale. On a vu à propos des examens que ce processus avait été impulsé en haut lieu dès les premiers règnes de la dynastie⁶³². Dans cette hypothèse, Zhu Xi, loin d'inventer une morale *ex nihilo*, s'appuie sur des justifications d'ordre institutionnel qui le précèdent : valant pour l'action officielle en général, ces justifications se voient simplement tirées par lui dans un sens plus personnel. Une autre lecture consisterait à inscrire le geste de Zhu Xi dans un mouvement d'émergence non institutionnel, « social » si l'on veut, caractéristique de ce « néoconfucianisme » dont certains louent le rôle d'autonomisation qu'il aurait joué à l'échelle de l'histoire chinoise. L'exigence morale de Zhu Xi serait alors à mettre en lien avec l'interventionnisme « philanthropique » d'une partie des lettrés des Song du Sud, caractéristique de l'émergence d'un « niveau intermédiaire » entre niveau officiel et niveau individuel, où la valeur de l'« obligation » ou du « dévouement » (*yi*, souvent traduit par « sens du juste ») serait promue par

⁶³¹ Schirokauer 1962, 175 (voir également de Weerd 2007, 192).

⁶³² Voir Lamouroux 2000, 28-29.

opposition à celle d'« intéressement » (*li*, qui peut être traduit par « sens du gain »)⁶³³. En réalité, le problème commun de ces deux premières hypothèses fait écho à nos remarques préliminaires sur la dichotomie instrumentalisation/contre-pouvoir : elles se heurtent fatalement à la question de la *frontière* entre les domaines qu'elles délimitent. Signe, sans doute, que les catégories ne sont pas les bonnes. Au détour d'un développement qui semble abonder dans le sens de la deuxième hypothèse, Schirokauer et Hymes remarquent ainsi qu'en matière de « gouvernance semiformelle » [*semiformal governance*], soit entre le niveau étatique et le niveau familial, il existe des « ambiguïtés et des usages alternatifs » [*ambiguities or alternative usages*] (Schirokauer & Hymes 1993, 55). Les auteurs notent par exemple que les « *yicang* 義倉 » (les « greniers d'obligation » selon notre traduction⁶³⁴) sont bel et bien des institutions étatiques à l'époque des Song, à la différence des *yizhuang* et des *yixue*, « champs » et « écoles d'obligation » qu'un Zhu Xi contribuera à établir dans maintes localités.

Le flou de ces frontières devrait inciter à se pencher sur le geste de la distinction lui-même. Son importance – et donc celle de ceux qui l'effectuent – paraît en effet décisive pour la compréhension des logiques d'appartenance, et au-delà pour celle des tendances collectives à l'époque considérée. Sur cette question, la clarification arrivera dans le second chapitre. Mais pour donner ici élément de réflexion, remarquons par exemple que ce qu'on peut appeler « État » (*guo*, que rend également « dynastie ») est aussi une Maison (*jia*), la Maison impériale rassemblée au sein du Palais, soit plus précisément la « modification d'une Maison en un État » (*bian jia wei guo* 變家為國) voulue par les premiers souverains des Song. Or, la délimitation du clan familial concerné, celui des Zhao, réclame à partir d'un certain temps l'avis des lettrés eux-mêmes⁶³⁵. En outre, la modalité du changement qu'exprime ici le mot « *bian* » (modification) implique potentiellement une distinction qui ne va nullement de soi⁶³⁶. Pour ce qui est des « familles » lettrées, elles sont pour leur part de plus en plus décrites à l'époque des Song comme l'un des maillons de la longue chaîne menant de « soi » au « monde » (ou à l'« empire »). Tel est, en effet, l'usage qui est fait du chapitre extrait du *Traité des rites* (*Liji* 禮記), « Grand savoir », lequel sera intégré en tant que texte autonome au programme des examens suite à son réordonnement par Zhu Xi. Nous verrons qu'il s'agit là d'un support non pas de distinctions, mais de *mises en équivalence* (cf. IB1c, IIB1a). Par ce biais textuel,

⁶³³ Cette hypothèse est évoquée par Schirokauer et Hymes en écho à une thèse de Mary Rankin sur l'émergence d'un « espace public » à l'époque des Qing (voir Schirokauer & Hymes 1993, 52-55).

⁶³⁴ La traduction retenue par les auteurs est « *duty granaries* » (*ibid.*, 55).

⁶³⁵ Sur cette formule renvoyant au geste inaugural de Zhao Kuangyin vis-à-vis de son propre clan, voir Deng & Lamouroux 2004, 498. Or sous Shenzong, il devient « nécessaire de préciser les degrés de parenté constitutifs de l'appartenance ou non à la famille impériale rassemblée au sein du Palais » (Lamouroux 2008, 185, citant Chaffee 1999, 64-94).

⁶³⁶ Anne Cheng indique que « *bian* 變 désigne le principe d'alternance *Yin/Yang* », par opposition à *hua* 化 qui traduit une « transformation graduelle et sans heurt » (Cheng [1997] 2002, 274). Or, pour voir dans ces distinctions autre chose que des nuances, il est nécessaire d'intégrer la dimension des savoirs lettrés, qui seuls peuvent donner à une consistance logique à ces oppositions.

« mettre l'équilibre dans sa famille » (*qi jia* 齊家) devient l'une des étapes qui doit mener à la « pacification du monde entier » (*ping tianxia* 平天下) en passant par la « mise en ordre de l'État » (*zhi guo* 治國). Pour Zhu Xi, le « livre du *Grand Savoir* contient les règles par lesquelles, dans l'Antique, le Grand Savoir est enseigné aux hommes »⁶³⁷. Or, la fortune du commentaire en apparence quelque peu idiosyncratique que le lettré fera du texte est précédée, à l'époque des Song en général, par un usage tous azimuts, allant de l'édification du souverain aux pratiques d'auto-incitation par les lettrés, en passant par l'organisation familiale et clanique⁶³⁸. Qu'apportent ces exemples quant à la question posée au sujet des distinctions (dont le pendant positif correspond donc aux mises en équivalence) ? Ils montrent que les cadres de l'action (tels que le binôme « obligation [dévouement]/intéressement ») ne peuvent être rabattus sur les seules instances institutionnelles, pas plus qu'ils ne sont réductibles à une hypothétique génération spontanée émanant de la « société ». Ces cadres relèvent d'un ordre du sens en tant qu'ils procèdent de distinctions, de distinctions qui ne sont pas classifications figées, mais actes de distinguer et de mettre en équivalence⁶³⁹. Ainsi, quand Lu Jiushao, le frère de Lu Jiuyuan, invoque le continuum du *Grand Savoir* pour justifier de l'organisation de sa famille⁶⁴⁰, il applique à un groupe particulier, nullement clanique en l'occurrence, une règle que d'autres lettrés imposent à des morphologies familiales sensiblement différentes⁶⁴¹.

On a vu ce qu'il en était à propos de l'opposition « *gu jin* » : le cadre et l'opérateur de l'opposition étaient décisifs pour comprendre le sens des termes opposés. Il en va de même ici pour l'opposition entre « obligation (dévouement) » et « intéressement ». Rappelons que dans le propos que nous citons de Zhu Xi à l'appui de notre démonstration, le binôme « obligation/intéressement » était cité en parallèle d'« Antique/présent » pour illustrer le statut à part d'un certain type d'oppositions. En l'occurrence, cette liste d'oppositions aurait sans doute pu

⁶³⁷ 古之大學所以教人之法 (*Daxue zhangju xu*, 1, in *Sishu zhangju jizhu*).

⁶³⁸ Pour davantage d'exemples, nous renvoyons au chapitre suivant, où le cas de *Daxue* est repris à la lumière de la question de la normativité (cf. IIB1a).

⁶³⁹ Au sujet de la subordination logique de la mise en équivalence à la distinction, on peut citer cette phrase de Lévi-Strauss sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivante : « la ressemblance n'existe pas en soi : elle n'est qu'un cas particulier de la différence, celui où la différence tend vers zéro » (Lévi-Strauss 1971, 32) (cf. IIB2a).

⁶⁴⁰ Voir les considérations de Lu Jiushao dans *Suoshan riji* 梭山日記 (Notes au quotidien de Suoshan), dont des bribes ont été transmises dans *Song Yuan xue'an* 57, 1863-1866 (vol. 3). S'y trouve mentionnée (1863) une formule de *Daxue* : 知正心、修身、齊家、治國、平天下之道 (prendre conscience de la Voie permettant de rectifier le cœur, perfectionner le soi, organiser la famille, ordonner le pays et pacifier le monde entier). Sur les conceptions de Lu Jiushao en matière de gestion familiale, voir McDermott 1991.

⁶⁴¹ Sociologiquement parlant, la famille des Lu semble relever d'un type nouveau à l'époque des Song : celui d'une unité corporative économiquement orientée (on en a vu quelques aspects dans le prologue). Or dès les Song du Nord, face à ce phénomène, des lettrés tels que Cheng Yi ou Sima Guang prônent un retour aux règles du *zong* 宗, lesquelles identifient les membres du groupe en fonction du seul critère de l'« unification », soit en vertu de la reconnaissance d'un ancêtre patrilinéaire commun, loin de toute considération géographique ou patrimoniale (voir Ebrey 1984, 224-226 ; 1986 ; sur la notion de « *jia* » définie comme « groupe de parenté élargie », *id.* 1991, 58-59). Le fait qu'en dépit de leurs différences morphologiques, aussi bien une « famille » (*jia*) de type nouveau que les tenants du « *zong* » se retrouvent dans les règles du *Grand savoir* indique bien qu'à l'époque des Song, les logiques d'appartenance lettrée se situent non pas dans la morphologie sociale, mais dans le sens des distinctions.

être augmentée d'un autre binôme, « *gong* 公 *si* 私 », « commun personnel », lequel se trouve également à l'arrière-fond de la démarche de Zhu Xi vis-à-vis de Tang Zhongyou. Or, « *gong si* » partage cette particularité (apparemment rare) avec « *gu jin* » que de pouvoir être lu selon les deux types d'oppositions, polarisants et hiérarchisants, que nous avons relevés⁶⁴². Pour ce qui est du type polarisant, on en trouve une occurrence chez Zhu Xi dans une lettre à Lu Jiuyuan :

熹兩年冗擾, 無補公私, 第深愧歎。

(« Da Lu Zijing 答陸子靜 » [Réponse à Lu Zijing (Lu Jiuyuan)], *Wenji* 36, 1566-1570 [1566], in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21)

Deux années durant j'ai été surchargé et, à ma grande honte, n'ai été d'aucun secours pour les tâches tant communes que personnelles⁶⁴³.

Ici « *gong-si* » se présente comme une polarité du monde, en une acception qui peut être « aussi bien neutre que nécessaire, ou même bonne » [*as neutral or necessary, or even good*] (Schirokauer & Hymes 1993, 54). C'est par exemple selon ce mode d'opposition qu'un Sima Guang, comme on l'a indiqué dans le prologue, parle de « lettres communes » et de « lettres personnelles »⁶⁴⁴. Or, il en va tout autrement dans cette affirmation de Lu Jiuyuan, à propos de la participation aux examens que le lettré reconnaît préconiser auprès de ses disciples :

某今亦教人[...]去試, 亦愛好人發解之類, 要曉此意是為公, 不是私。

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 467)

À présent, non seulement j'enseigne aux gens d'aller participer aux examens, mais j'apprécie quand certains se classent parmi les lauréats pour la métropole. Mais il faut avoir à l'esprit que l'intention est celle du bien commun : elle n'est pas personnelle.

La formulation est ici intéressante. En incluant la perspective des examens dans son magistère, Lu Jiuyuan affirme une visée qu'il sait sujette à caution. D'où la précision finale sur l'état d'esprit dans lequel la perspective est tracée : l'idée est orientée vers le bien commun, elle n'est pas personnelle⁶⁴⁵.

Mais face à ce dernier passage, on peut aussi remarquer deux choses. Premièrement, la qualification de l'action par l'orientation qu'exprime ici la préposition « *wei* 為 » fait écho à la formule de Maître Kong sur le « savoir pour soi ». Dans les deux cas sont envisagées des activités sous l'angle non pas tant de leur effectuation que de l'intention qui les motive. Ainsi, dans le cas des examens que recommande Lu Jiuyuan, la distinction qu'il énonce (entre une action « pour le bien commun » et une action « personnelle ») tient à la qualité de l'investissement dans l'institution évaluative. Cette qualité intentionnelle est-elle supposée conduire à des productions particulières,

⁶⁴² C'est ce que remarquent à leur façon Schirokauer et Hymes lorsqu'ils distinguent un « sens social-descriptif » et un « sens évaluatif » du binôme (Schirokauer & Hymes 1993, 54). Mais la remarque n'est pas exploitée comme ici dans le sens d'une pragmatique de la distinction.

⁶⁴³ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 45.

⁶⁴⁴ Dans le *Sima shi shuyi* 司馬氏書儀 (*Manuel d'étiquette pour l'écriture épistolaire et pour d'autres occasions, par Messire Sima*), qui parle aussi des « lettres familiales » (*jiashu* 家書). Voir quelques indications dans le prologue.

⁶⁴⁵ Nous retrouvons la question des examens à propos des « régimes de savoir » à la fin du second chapitre (*cf.* IIB2b).

par exemple à des copies d'examen d'un certain genre ? On peut le supposer, mais notons dès à présent que l'intention exprimée ici ne semble pas supposer de confirmation objective (en termes de certification officielle par exemple)⁶⁴⁶. Deuxièmement, on doit être sensible dans l'énoncé à une insistance : « il faut avoir à l'esprit ». Celle-ci suppose que la distinction opérée par Lu Jiuyuan ne fait pas partie de l'horizon d'attente ou des évidences admises par tous. Or, s'agissant de l'« affaire Tang Zhongyou », c'est bien cette insistance qui nous suggère notre troisième hypothèse. Nous dirons donc qu'à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, certaines distinctions ne sont pas jouées d'avance, et c'est probablement le cas de « *yi li* » et de « *gong si* ». Plus précisément, ces distinctions s'effectuent sur un fond d'indistinction – ce flou dont nous parlions – qui est précisément la matière sur laquelle les lettrés avancent leurs propos. Au passage, cela confirme que parler en termes de *discours* (et non de propos) rendrait inintelligible le geste de la distinction, qui s'apparente donc dans ce cadre à une forme d'enjeu. Tout comme Zhu Xi qui illustre plus haut la prégnance de l'opposition hiérarchisante, Lu Jiuyuan a pleinement conscience que les distinctions *sont à faire*. Sinon, comment comprendre l'énoncé ci-dessous, rapporté par un disciple qui dit y voir l'« idée maîtresse » de son maître ?

阜民[...]初見先生，不能盡記所言。大旨云：[凡欲為學，當先識義利公私之辨。

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 470)

La première fois que [Zhan] Fumin vit le Maître, il ne put noter l'intégralité des paroles qu'il prononça. Son idée maîtresse était la suivante : « Quiconque veut pratiquer le savoir doit en priorité connaître la distinction entre dévouement et intéressement, entre commun et personnel [...]»⁶⁴⁷.

Si la frontière entre « commun » et « personnel » était tracée d'avance, si ces termes étaient donnés tels quels par l'administration (où circulent effectivement toute sortes d'objets « communs », « *gong* » pouvant lors être traduit par « officiels »), l'affirmation rapportée n'aurait pas de sens, d'autant que la notation du disciple en question, Zhan Fumin 詹阜民, intervient ici en position liminaire d'une collection de propos⁶⁴⁸. Ce que montre l'usage de lettrés comme Zhu Xi et Lu Jiuyuan, c'est que ces catégories à partir desquelles nous serions enclins à dresser une taxinomie descriptive sont en fait, de leur point de vue, *disponibles pour des recatégorisations*.

⁶⁴⁶ C'est ici la question des « formats d'épreuve » qui est en cause : nous y revenons également à la fin du chapitre suivant (*cf.* IIB2b).

⁶⁴⁷ Le propos est daté de décembre 1183-début 1184.

⁶⁴⁸ Sur ce disciple, voir également le chapitre suivant (*cf.* IIA2d).

c. « quelque chose comme gouverner » (Schirokauer & Hymes)

À ce stade, un retour à Maître Kong s'impose. N'est-il pas le maître par excellence dans l'art de recatégoriser – soit, selon ses termes, dans la « rectification des noms », « *zheng ming* 正名 » ?

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」

Zi Lu dit : « Si le prince de Wei souhaitait faire appel à vos services pour gouverner, quelle serait votre priorité ? »

Le Maître répondit : « Sans hésiter : rectifier les noms. »

Zi Lu : « Comment ? Mais vous divaguez, Maître ! Rectifier les noms, quelle idée ! »

Le Maître : « Zi Lu, tu n'es qu'un rustre ! Sur ce qu'il ne connaît pas, l'homme de bien doit se taire. Car quand les noms sont incorrects, on ne dit rien d'approprié ; quand on ne dit rien d'approprié, aucune affaire ne peut aboutir ; quand aucune affaire n'aboutit, le rituel et la musique stagnent ; quand rituel et musique stagnent, les peines et châtements ne frappent pas juste ; quand les peines et châtements tombent à côté, la population ne sait sur quel pied danser. Voilà pourquoi l'homme de bien ne recourt aux noms que lorsqu'ils sont dignes d'être proférés, et ne parle que dans la mesure où ses paroles peuvent être réalisées. C'est que dans ses propos, l'homme de bien ne fait rien à la légère ! »⁶⁴⁹

Un mot d'abord sur la valeur de ce passage des *Entretiens*. Il s'agit de l'unique occurrence dans l'ensemble du texte des termes « *zheng ming* », lesquels ne figurent pas non plus dans *Maître Meng*. C'est donc apparemment le seul moment où Maître Kong met un nom sur une pratique de langage dont il est, par ailleurs, un praticien régulier, tout autant que Maître Meng du reste. Ainsi, quand Michael Lackner remarque que les lettrés des Song n'ont pas accordé de poids particulier à ce passage, il semble que que l'on doive en induire la même chose que dans le cas présent⁶⁵⁰ : la non-nomination d'une pratique n'implique pas son caractère insignifiant ; elle suggère simplement qu'il n'existe pas d'espace d'interaction prégnant, dans les lieux de son effectuation, où cette pratique soit susceptible de devenir une question pour ceux qui s'y livrent. En l'occurrence, l'importance de la rectification des noms (des « recatégorisations » selon nos termes) ne fait pas plus de doute à l'époque des Song qu'à l'époque de Maître Kong. Il est vrai cependant que ce n'est manifestement pas à la lumière de cette formule de « *zheng ming* », soit sous un angle que nous dirions « linguistique », que le phénomène ici constaté est pour l'essentiel perçu par les lettrés. C'est donc sous un éclairage plus central qu'il faut l'aborder, en ayant à l'esprit qu'à l'époque de Maître Kong comme à celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le terme de « rectification » est, comme le rappelle aussi

⁶⁴⁹ *Lunyu* 13, 3 (voir trad. Cheng 1981, 102-103). Sur l'« imbroglio politico-rituel » auquel pourrait renvoyer ce passage, et sur ses autres contextualisations possibles, voir Lackner 1993, 78-79.

⁶⁵⁰ Voir Lackner 1993, 75.

Lackner, en « cohésion sémantique » avec celui de « gouvernement », dont la graphie est construite sur la base du précédent (*zheng* 正-政)⁶⁵¹.

Mais voyons à présent comment Maître Kong rectifie les noms qu'emploie un sien disciple au sujet du « gouvernement ». La tournure de ce bref dialogue, qui se situe au temps de l'usurpation par le clan Ji du royaume de Lu dont Maître Kong est originaire, montre que pour ce dernier, en matière de « gouvernement » et de « famille », la *frontière* demeure une question.

冉子退朝。子曰：“何晏也？”對曰：“有政。”子曰：“其事也。如有政，雖不吾以，吾其與聞之。”

Comme Ranzi (Ran Qiu) se retire de la Cour, le Maître demande : « Pourquoi si tard ? » Telle fut sa réponse : « Il y avait des affaires gouvernementales à traiter ». Le Maître dit : « Ce sont plutôt leurs affaires à eux. S'il y avait des affaires concernant le gouvernement, bien que présentement sans fonction, j'en aurais été informé »⁶⁵².

Comme le rappelle Anne Cheng, le disciple Ran Qiu se trouve au moment de ce propos au service des Ji, alors que ceux-ci viennent d'usurper le pouvoir à Lu. Au disciple qui, sans doute par naïveté, qualifie de « gouvernementales » les affaires qui ont motivé son retard, Maître Kong rétorque que ce ne sont que « leurs affaires à eux », « *qi shi* 其事 » (nous pourrions traduire par « affaires personnelles », en regardant vers le sens de *si*, mais ce sens virtuel n'est ici pas explicite). Les circonstances de la scène pourraient être explicitées, mais en un sens, leur effacement du dialogue sert ici la pertinence du propos, à tout le moins pour un lettré des Song tel que Zhu Xi. Dans ses *Recueil d'annotations aux Entretiens*, ce dernier commence par esquisser une rapide toile de fond : « Ran [Qiu] était à l'époque ministre du clan Ji »⁶⁵³. Mais cette brève contextualisation est vite accompagnée d'énoncés *valant aussi bien pour Maître Kong que pour lui-même*. « S'il s'agit effectivement du gouvernement de l'État, du moment que je suis officiel, et lors même que je ne me trouverais pas en poste, je dois encore en être informé. Or du moment que ce n'est pas le cas, il ne s'agit pas du gouvernement de l'État »⁶⁵⁴. Le commentaire abonde évidemment dans le sens de Maître Kong, mais il le fait en s'appuyant sur les prérogatives du lettré-fonctionnaire, que Zhu Xi connaît de l'intérieur. Qu'est-ce qui s'exprime dans cette forme d'auto-affirmation commentariale à laquelle se livre Zhu Xi⁶⁵⁵ ? Que nous apprend ce geste exégétique sur le sens du « gouvernement » ?

⁶⁵¹ Voir une citation de Xie Liangzuo indiquée par Lackner (1993, 80) dans *Lunyu jizhu*, in *Sishu zhangju jizhu*, 142, ainsi que *Lunyu*, 13.13 (trad. Cheng 1980, 105) : 子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」 (Le Maître dit : L'homme formé à la rectitude, quelle difficulté aura-t-il à gouverner ? Quant à l'homme incapable de rectitude, comme prétendrait-il rectifier les autres ?). La référence à ce passage est perceptible dans *Yulu shang*, in *Lu Jiyuan ji* 34, 411, mais aussi en 34, 425, au sujet de « la politique mise en œuvre à Jingmen » par le Préfet Lu Jiyuan en 1191 et 1192 (*Jingmen zhi zheng* 荆門之政).

⁶⁵² *Lunyu* 13, 14 (trad. Cheng 1981, 105).

⁶⁵³ 冉有時為季氏宰 (*Lunyu jizhu*, in *Sishu zhangju jizhu*, 144).

⁶⁵⁴ 若是國政，我嘗為大夫，雖不見用，猶當與聞。今既不聞，則是非國政也 (*ibid.*, 145).

⁶⁵⁵ L'approfondissement de la comparaison radicale dans le second chapitre permettra de préciser le sens de cette expression (*cf.* IIB1b)

Passons sur les notes à caractère phonétique, qui sont monnaie courante tant dans le *Recueil de commentaires* que dans d'autres recueils du même type, et qui n'expriment rien d'autre que la conscience chez les hommes des Song du changement linguistique. Passons vite également sur la modalité du discours : Anne Cheng parle d'« ironie » au sujet du propos de Maître Kong (Cheng 1981, 105 n. 4), et cette impression est confirmée par maints autres passages des *Entretiens* ; remarquons simplement que cette ironie confucéiste semble s'être évaporée dans le commentaire de Zhu Xi, comme d'ailleurs dans celui que Lu Jiuyuan formule au sujet du même passage dans les *Propos notés*⁶⁵⁶. L'essentiel du lien entre texte source et commentaire est sans doute ailleurs. Nous retrouvons en effet l'importance de l'*intention*. C'est au nom de l'intention qu'il prête aux actions du clan Ji que Maître Kong critique, de manière ironique sans doute, son exercice du pouvoir. De même, c'est en vertu de l'intention qui préside à leur activité lettrée qu'un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan se sentent capables de comprendre la critique de Maître Kong à l'encontre du clan en question, et par contraste sa conception de l'exercice du pouvoir. Si l'essentiel se joue en-deçà des mots – et donc en-deçà de la « rectification de noms » qui ne vaut ici que comme résultat – c'est en raison de ce que le maniement des mots exprime de la position du locuteur dans un ordre du sens. Il suffit à Maître Kong de dire « Ce sont plutôt des affaires personnelles » (phrase à laquelle se limite la citation du passage par Lu Jiuyuan dans son bref commentaire) pour suggérer par là sa capacité à effectuer des distinctions effectives : lui, au moins, sait quelle intention doit présider à un gouvernement *digne de ce nom*. Sous ce rapport, il est frappant de voir que la recatégorisation opérée ici présuppose la centralité de l'individu qui l'effectue. « Je n'ai pas eu d'informations ; hors en tant qu'officiel (que lettré) je devrais en avoir eu ; ce n'est donc pas un gouvernement digne de ce nom » : le syllogisme paraîtrait boîteux s'il n'était arrimé dans un cadre primaire de référence où, d'évidence, le lettré occupe la place centrale. *Et cela vaut aussi pour le commentaire* : c'est sans hiatus que Zhu Xi passe au « moi » dans son commentaire du passage, à la façon des philosophes qui aujourd'hui exposent leur pensée en termes de « je ». Mais il s'agit d'un « je » lettré, ancré dans un ordre du monde dominé par l'Antique, où des intentions lettrées orientées par l'Antique ont une place éminente⁶⁵⁷.

Une fois de plus, nous constatons que l'ordre du monde, c'est-à-dire le monde en tant qu'ordre du sens, ne peut être que premier dans la description. Des différences ? Il y en a assurément, et avant tout, pour ce qui nous concerne, entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Elles apparaissent notamment dans les façons de recatégoriser. Ainsi, on remarque que Zhu Xi explicite dans son commentaire l'opposition entre affaires gouvernementales et « affaires familiales », là où Maître

⁶⁵⁶ *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 411.

⁶⁵⁷ La question de l'« intention » est reprise au chapitre suivant, moyennant un approfondissement de la comparaison (cf. IIB1b).

Kong se contentait de « leurs affaires à eux » (que Zhu traduit en termes de *jiashi* 家事), alors que Lu Jiuyuan, qui en reste à un commentaire très bref, se contente de recatégoriser l'emboîtement de *zheng* 政 dans *zheng* 正. Nous reviendrons tout au long du chapitre suivant sur les différences entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Mais comment les énumérer tout de go sans avoir décrit le monde où elles font sens⁶⁵⁸ ? À ce propos, les choses commencent à s'éclaircir. Ainsi nous retrouvons peu ou prou dans le domaine du « gouvernement » les règles que nous pouvions induire, dans le prologue, au sujet d'interactions plus ordinaires. Or, ces règles transversales, nous pourrions à présent tenter de les désigner à travers les notions de « centralité lettrée » et de « pragmatique de l'intention ». Mais il reste du chemin à faire pour pouvoir inclure dans cette caractérisation la perspective lettrée elle-même.

La difficulté ressortira peut-être mieux d'une dialogue imaginaire. Mettons donc que nous ayons pu interroger Zhu Xi et Lu Jiuyuan sur ce qu'ils ont fait, ou essayé de faire dans le cadre de leurs fonctions officielles, ou plus généralement sur ce qu'un lettré est censé faire lorsqu'il « ordonnance le monde » – le phénomène du « gouvernement » étant loin, comme on l'a vu, de se limiter aux postes effectifs. Une conversation avec eux n'aurait pu être engagée sur une base commune qu'à partir du moment où nous aurions renoncé dans nos propos à l'usage du terme « politique » qui nous est sans doute le plus familier : celui qui l'associe avec le terme « social »⁶⁵⁹. Il nous aurait fallu détacher le mot de son attelage « politique et social » radicalement étranger au monde historique des Song, pour au contraire le réinsérer dans un ordre du sens, c'est-à-dire non seulement dans des configurations notionnelles, mais dans une pragmatique énonciative. La question « qui parle ? » paraît essentielle ici.

Tâchant de comprendre Zhu et Lu, nous aurions probablement dû nous acclimater à une dualité importante, celle entre « gouvernement » et « enseignement », « *zhengjiao* 政教 », binôme que l'on trouve par exemple dans un texte des débuts de l'empire longtemps attribué à un disciple de Maître Kong⁶⁶⁰. Elle se décline de diverses façons à l'époque des Song. On la trouve en filigrane

⁶⁵⁸ À ce propos, voir en particulier le second chapitre (cf. IIB1a-b).

⁶⁵⁹ Étant donné, selon le constat de Louis Dumont, « l'impossibilité [...] d'un accord des spécialistes sur la définition des phénomènes politiques en général » (Dumont 1994, XI-XIII [XII]), nous n'élaborons pas sur la question de savoir ce qu'il convient d'entendre aujourd'hui par « politique ». Aussi n'usons-nous ici du binôme « politique/social » que comme d'un appui doxique pour critiquer, après Dumont, le préjugé selon lequel « puisque nous avons du politique, toutes les sociétés doivent en avoir ». Or, pour l'anthropologue (qui à notre connaissance ne se montre pas aussi circonspect à propos de la catégorie de « social »), il convient au contraire de « rechercher les équivalences entre ce qui chez nous entre dans certaines catégories et ce qui ailleurs entre dans d'autres catégories ou n'a qu'une existence non catégorielle ». Pour des prolongements de cette perspective, voir Lemieux 2009, 45 (citant Dumont [1983] 1991, 13) ; pour une démarche opposée, voir Balandier 2004, VI-VII.

⁶⁶⁰ 至于王道廢，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風變雅作矣 (Quand la Voie royale se met à décliner, que les rites et le sens du juste sont abandonnés, que le gouvernement et l'enseignement sont perdus, chaque pays ayant un gouvernement différent et chaque famille des coutumes divergentes, les « Airs changés » et les « Odes changées » [sections du *Classique des Poèmes*] apparaissent) : on trouve ce passage dans le « Daxu 大序 » (Grande préface), longtemps attribué au disciple de Maître Kong Zixia 子夏, puis à divers personnages de l'Antiquité et des Han (Loewe 1993, 416-417 ; Henderson 1991, 25).

chez Cheng Hao dans une acception transitive (avec *zhi* 治 comme substitut résultatif de *zhen*), où l'on voit que les deux actions conduisent à des pacifications parallèles :

教人者，養其善心而惡自消；治民者，導之敬讓而爭自息。

(*Er Cheng ji*, 411)

Enseigner aux hommes, c'est nourrir leur cœur positif et voir le négatif s'éteindre de lui-même. Mettre en ordre la population, c'est orienter son sens de l'effacement et voir les conflits s'interrompre d'eux-mêmes.

Or, cette influence parallèle peut être perçue comme déclinante ou affaiblie. Ainsi Zhang Zai, lettré des premiers temps de la dynastie également cité par Zhu Xi et Lu Jiuyuan, critique la Cour des Song pour la dissociation qu'elle entretient selon lui entre « savoir de la Voie » et « expertise du gouvernement », un écart dont il affirme que « c'est précisément là une matière à souci du point de vue antique »⁶⁶¹. Le propos, comme on le voit, présuppose l'opposition hiérarchique sur quoi on a précédemment insisté. Mais à travers sa portée dénonciatrice, on perçoit davantage ici le caractère déterminant de l'énonciation d'un tel propos : parler d'une « matière à souci du point de vue antique » (*gu zhi ke you zhe* 古之可憂者), ce n'est pas seulement décrire l'inquiétude des Anciens au passé, c'est assumer comme héritier le présent de cette inquiétude (d'où la traduction au présent qui, pensons-nous, gagne en suggestion ce qu'elle perd sans doute en élégance).

De cette importance de la dimension énonciative, Lu Jiuyuan donne également une illustration dans sa lecture sur les *Printemps et Automnes* qu'il donne à l'adresse de l'empereur le 3 mars 1183, lui-même étant alors en poste à l'Université impériale. En présence du souverain, il raccorde les « formulations maîtrisées des Rois primordiaux » et leurs « préceptes immuables » au « dévouement », mot dont il affirme qu'il n'est « pas moulé de l'extérieur » mais qu'« enraciné dans le cœur de chaque homme, il se répand dans le monde »⁶⁶². Telle est, rapidement résumée, la leçon que Lu Jiuyuan, ici lettré davantage que fonctionnaire, délivre au souverain. Tout au déchiffrement de ces vieux textes, on songe trop peu d'ordinaire à la valeur énonciative qui était la leur au plus vif de la parole adressée dont ils gardent la trace. Or, la dimension d'interlocution paraît d'autant plus importante ici qu'après cette lecture à l'empereur, ce n'est pas sur Xiaozong que s'attarde la *Biographie chronologique* de Lu Jiuyuan, mais sur l'affluence des disciples qui viennent retrouver le lettré et que ce dernier accueille « comme un professeur domestique »⁶⁶³. Les interventions à la Cour de Lu Jiuyuan procéderaient-ils d'une sorte de double adresse ? Pour ce qui est de Zhu Xi, Roger Darrobers remarque que dans les lectures qu'il prononce devant Ningzong 寧宗 (Zhao Kuo 趙擴,

⁶⁶¹ 朝廷以道學政術為二事，此正是古之可憂者 (« Da Fan Xunzhi shu 答範巽之書 », *Wenji yi cun* 文集佚存, in *Zhang Zai ji*, 349).

⁶⁶² 義之所在，非由外鑠，根諸人心，達之天下，先王為之節文，著為典訓 (« Daxue Chunqiu jiangyi. You : shi nian er yue qi ri 大學春秋講義十年二月七日 » [Étude de la signification du Grand Savoir et des Printemps et Automnes, 2 : 3 mars 1183]), *Lu Jiuyuan ji* 23, 278-280 (279).

⁶⁶³ 如家居教授 (*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 494).

1168-1224, r. 1194-1224) entre fin octobre et début décembre 1194, le lettré reprend dans une large part de son propos des passages entiers des *Questions sur le Grand Savoir*, écrit rédigé pendant de nombreuses années et publié sans doute peu après 1189⁶⁶⁴. Or, nous avons dit dans le prologue que cet écrit était conçu à destination des disciples, tout en étant jugé quelque peu superflu par Zhu Xi lui-même⁶⁶⁵. On pourrait dès lors se demander ce que viennent faire ces citations d'un écrit jugé quelque peu surnuméraire pour des disciples, mais apparemment nécessaire à l'édification d'un empereur⁶⁶⁶. Toujours est-il que dans ces prises de parole, l'épaisseur énonciative concerne autant l'émetteur, animé par plus « antique » que lui, que le ou les récepteurs, touchés à différents niveaux de réception. Or l'« ordonnancement du monde » est fait de tout cela, pas seulement d'une action « politique ». De manière plus immédiate, dans une lettre à son neveu Zhang Fuzhi 張輔之, Lu Jiuyuan associe étroitement les « espoirs du gouvernement » (*zhengwang* 政望), cette fois au niveau de l'administration locale, à l'action de « *qiecuo* 切磋 », « progresser en commun », laquelle renvoie à une modalité particulière d'échange (essentiellement oral) entre lettrés. Dans ce dernier cas, les résultats du gouvernement local sont subordonnés à la qualité d'un *jeu de langage* dont l'aire de déploiement est avant tout communautaire, comme nous le verrons dans la partie suivante⁶⁶⁷.

À supposer que notre dialogue imaginaire ait pu se poursuivre jusqu'ici, les obstacles à la compréhension auraient sans doute fini par avoir raison de lui. Car comme on le voit à ces derniers exemples, le sens des notions ne suffit pas, il faut aussi savoir comment les employer. Or, de *ce jeu de langage*-là, il est fort probable que les règles nous auraient manqué⁶⁶⁸. En effet, pour toute « notion » ou « discours » se pose tôt ou tard la question du lieu et de la source de son énonciation : qui l'emploie habituellement, à l'adresse de qui, à travers quelles formes d'expression, avec quelle force illocutoire ? Pour conforter cette ligne de questionnement, voyons ce qu'il en est de la catégorie de « société ». Un dialogue à son sujet avec des lettrés de l'époque Song aurait sans doute été plus malaisé encore. Il aurait pourtant pu être motivé par un certain ordre de faits, pour lesquels la grille « socio-politique » semblerait opérante. Ainsi, on a déjà relevé dans le prologue la particularité du clan des Lu : le maintien plurigénérationnel de la « corésidence » (*gongju*). Or, Robert Foster indique que ce phénomène (qu'il dit unique par sa durée dans le cas des « Lu de Qingtian »)

⁶⁶⁴ Voir Gardner 1986, 44 ; Shu Jingnan 2003, 817 ; Darrobers 2013.

⁶⁶⁵ Voir « Daxue yi » (Grand Savoir, 1), *Zhuzi yulei* 14, 257 (vol. 1) : 或問乃注腳之注腳，亦不必深理會 (*Questions et réponses [sur le Grand Savoir]* ne sont que des annotations ajoutées à des annotations, il n'est pas nécessaire des les comprendre en profondeur).

⁶⁶⁶ Nous revenons sur ce point à la fin du second chapitre (cf. IIB2a).

⁶⁶⁷ 切磋之益，政有所望 (« Yu Zhang Fuzhi 與張輔之 » [À Zhang Fuzhi], *Lu Jiuyuan ji* 3, 35-37 [37]). Zhang Fuzhi est un neveu par alliance de Lu Jiuyuan.

⁶⁶⁸ Sur la notion wittgensteinienne de « jeu de langage », déjà évoquée dans le prologue et reprise au chapitre suivant, voir Schulte [1989] 1992, 111-146 (cf. IIB2b).

était avalisé par l'expression régulière d'une reconnaissance impériale⁶⁶⁹. Autre cas d'imbrication du « politique » et du « social », cette fois chez Zhu Xi : ce que Chen Rongjie appelle la « pauvreté de Zhu Xi » [*Zhu Xi's poverty*] semble à première vue relever d'une réalité parfaitement contingente à la dimension « politique » de son existence ; or, en 1173, Zhu est personnellement reconnu par l'empereur comme sachant « se satisfaire de la pauvreté et conserver la Voie, dans une intégrité et une humilité dignes de louange » (*an pin shou dao, liantui keji* 安貧守道，廉退可嘉)⁶⁷⁰.

Face à ce type de faits, le premier constat que l'on doit faire est d'abord celui d'une absence : contrairement à ce qu'il en est pour « politique » – où, comme on l'a vu, des équivalents existent mais qu'il convient de replacer dans leur configuration de sens (ainsi de « *zheng* », mais aussi par exemple de « 策 », qui a le sens de « mesure politique ») –, on serait bien en peine de trouver pour la période des Song une notion analogue à notre « société ». Le terme de « population », « *min* 民 », ne saurait évidemment être appliqué à des lettrés, puisque la place des lettrés n'est pas dans le « *min* », mais de parler pour le « *min* ». Pour sa part, Peter Bol croit trouver à l'époque des Song un équivalent du terme en question dans « *tianxia* », moyennant une cartographie notionnelle où le terme voisine avec « *guojia* 國家 » (État-famille) et « *zheng* »⁶⁷¹. Or nous pensons avoir montré dans la sous-section précédente que « *tianxia* » était ici le terme englobant, l'horizon idéal dans lequel s'exprimaient des intentions diverses (cf. IB2a) : il ne peut donc se retrouver au même niveau que les autres, *a fortiori* comme équivalent de « société ». Dans une analyse terminologique portant sur les Ming mais qui nous paraît extensible à l'époque des Song, Ian McMorran compare les termes servant à désigner l'État et la société dans la réflexion politique occidentale et leurs éventuels équivalents en chinois classique : face au « *guo* 國 » et au « *sheji* 社稷 » (autels des dieux du sol et des moissons), ou encore au *guojia* 國家, qui signifie aujourd'hui « pays » ou « nation » mais qui était déjà utilisé dans les textes anciens, on trouve plusieurs termes qui, estime cet auteur, « correspondent souvent assez bien à différents aspects de notre idée de “société” pour justifier une telle traduction »⁶⁷². Pourtant, le même auteur remarque un peu plus loin que si ces deux configurations lexicales ne sont pas équivalentes, c'est parce que la « grammaire [en] est différente » (McMorran 1994, 110).

⁶⁶⁹ Voir Foster 1997, 78-79, qui se fonde sur la monographie locale de Jinxi pour fonder son affirmation. Il semble que l'empereur concerné soit Ningzong. Des investigations plus poussées seraient nécessaires à ce sujet.

⁶⁷⁰ Voir Chen Rongjie 1989b, 61-89 ; Darrobers 2008, 30. La formule impériale est citée dans [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (537), in *Zhuji quanshu*, vol. 27 ; on la retrouve dans « Liezhuan yibai bashiba 一百八十八 » (Biographies, 188), « Dao xue san 道學三 » (Savoir de la Voie, 3), « Zhu Xi. Zhang Shi », *Song shi* 429, 12753.

⁶⁷¹ Voir Bol 1993, 140.

⁶⁷² McMorran 1994, 109. L'auteur exclut cependant de cette liste le terme « *shehui* 社會 », que l'on trouve dans *Jin si lu* 今思錄 (Réflexions sur le tout proche) de Zhu Xi, mais dans un sens différent de celui de « société » auquel il renvoie en chinois moderne.

Ce terme de grammaire fait écho à ce que nous désignons par règle, ou plus généralement par institution du sens. La description de cette grammaire du social ne peut être que pragmatique, c'est-à-dire fondée sur les termes des acteurs et sur les règles qu'expriment leurs actions et leurs propos, selon un degré d'explicitation variable. Autrement dit, avant de chercher si les notions de politique et de société ont un équivalent dans la Chine prémoderne, il convient de se demander, face à telle situation qui nous paraîtrait relever du politique ou du social, *comment* on se parle dans cette circonstance, autrement dit sous quelle forme on s'exprime, à qui on s'adresse et au nom de quoi. Tout un domaine pragmatique demande à être déployé, avec son schéma actanciel et ses interactions potentielles (ou par principe exclues), dont la prégnance tacite doit être constamment rappelée si l'on ne veut pas se méprendre, par la suite, sur le sens des énoncés que nous lisons. De cela, on peut conclure au caractère au mieux tautologique, au pire égarant de l'application du terme de société à notre cas d'étude. Le seul apport analytique que nous paraît comporter l'énoncé « la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan est une relation sociale » tient à la réfutation qu'il oppose à l'idée d'une intellectualité séparée « de la société », et donc au postulat d'un social pensable « *partes extra partes* » – alors que, comme nous y avons insisté de diverses manières jusqu'ici, l'activité des lettrés qui nous intéressent est « de part en part sociale » (Fabiani 1997, 13). Mais au-delà de cette rectification, la valeur descriptive du terme nous paraît potentiellement négative.

Un exemple nous permettra de préciser ce qui fait à nos yeux l'intérêt de cette perspective pragmatiste quant à l'analyse des énoncés « politiques ». Il s'agit d'une lettre adressée par Lu Jiuyuan à l'intendant fiscal You Mao (You Yanzhi, déjà évoqué dans le prologue) et qui comporte des considérations au sujet du « gouvernement de Zhu Xi » (*Yuanhui zhi zheng* 元晦之政). La lettre ne nous est connue que par la citation (ou le résumé) qu'en fait la *Biographie chronologique* de Lu Jiuyuan :

與漕使尤延之書，略云：

朱元晦在南康，已得太嚴之聲。元晦之政，亦誠有病，然恐不能泛然以嚴病之。使罰當其罪，刑故無小，遂可以嚴而非之乎？某嘗謂不論理之是非，事之當否，而泛然為寬嚴之論者，乃後世學術議論無根之弊。道之不明，政之不理，由此其故也。元晦斯東救早之政，比者屢得前中親舊書及道途所傳，頗知硬概，斯人殊賴。自劫一節，尤為適宜。其誕慢以僥寵者，當少阻妥。
(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 494)

Dans sa lettre à l'Intendant fiscal You Mao (You Yanzhi)⁶⁷³, [le Maître (Lu Jiuyuan)] dit en substance : « Quand Zhu Yuanhui (Zhu Xi) était à Nankang, il avait déjà la réputation d'une sévérité excessive. L'administration de Yuanhui présente effectivement des défauts, mais je doute que l'on puisse inconsidérément le taxer de sévérité. Si l'on fait en sorte que la condamnation soit proportionnée au crime, assurément le châtiment ne saurait être minime : pourquoi alors s'empresse de le critiquer au nom d'une prétendue sévérité ? Comme j'ai pu le dire, se refuser à argumenter sur [ce qu'on peut dire] de juste ou d'erroné quant au sens des choses, ou sur le caractère approprié ou non des affaires que l'on traite, pour le faire inconsidérément en termes de mansuétude ou de sévérité, c'est là le travers des époques ultérieures :

⁶⁷³ Hucker indique que l'expression *caosi* 漕司 était une désignation quasi officielle pour l'Intendance fiscale (*zhuanyunsi* 轉運司). Dans chaque province, cet organisme était chargé sous les Song d'une « double vocation financière et fiscale. Elle devait, d'une part, gérer les ressources et contrôler les dépenses des préfectures placées sous son autorité ; et d'autre part elle était tenue d'assurer un bon rendement fiscal et une remontée régulière de l'impôt jusqu'au centre, selon des quotas fixés dès le début du 11^e siècle » (Lamouroux 2003a, 109).

des analyses et argumentations d'un savoir expert qui manquent de fondations. Si la Voie n'est pas éclaircie, si le gouvernement n'épouse pas le bon sens, telle en est la raison. Quant aux mesures prises par Yuanhui face à la sécheresse qui a frappé l'est [du Liangzhe], j'ai récemment reçu diverses nouvelles de là-bas, soit par les lettres que m'ont envoyées parents et amis, soit par les informations de voyageurs. Je suis donc au courant de la situation générale, et du fait que les gens y sont particulièrement indolents. Pour ce qui est de l'épisode de son autoaccusation, c'était là une démarche qui convenait parfaitement, et qui devrait réfréner quelque peu ceux qui cherchent à obtenir grâces et émoluments sans s'embarrasser des convenances. Quant aux points concernant les paroles et les actions qui prirent place dans cette affaire, il en va vraiment comme vous dites dans votre lettre »⁶⁷⁴.

Dans ces lignes (que leur situation rattache à l'année 1183) se trouve formulée une appréciation par Lu Jiuyuan – à l'intention d'un tiers, You Mao (You Yanzhi) – de l'action de Zhu Xi au moment où ce dernier est Directeur de l'inspection des greniers de maintien de prix, du thé et du sel au Zhejiang (*tiju changping chayan gongshi*) dans les circonstances que nous avons vues ci-dessus. On se souvient que le destinataire de cette lettre est un lettré-fonctionnaire de poids, qui fait en outre probablement partie des intermédiaires de la mise en rapport de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : You Mao, après avoir passé les examens *jinsbi* aux côtés de Zhu Xi en 1148, participe à l'examen de Lu Jiuyuan lors de son passage des mêmes examens 1172⁶⁷⁵. La première chose à noter concerne la situation textuelle de cette lettre (son contexte) : absente des rubriques épistolaires du recueil des écrits de Lu Jiuyuan, elle semble avoir été perçue comme trop problématique par les disciples de Lu Jiuyuan pour être conservée et transmise telle quelle, si bien que ce n'est que dans la *Biographie chronologique* et sous une forme manifestement résumée que nous en prenons connaissance. Ce traitement apparemment spécial s'explique-t-il par le contenu « politique » du propos, ou par une évaluation de Zhu Xi par Lu Jiuyuan jugée trop favorable par les disciples de ce dernier ? Est-il plus simplement dû – de manière plus fortuite – aux aléas de la transmission textuelle de la lettre ? La question est probablement insoluble. Mais précisément, c'est là pour nous matière à un constat instructif : la difficulté où l'on se trouve pour trancher une telle question est l'indice que *la question elle-même ne s'imposait pas* à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Aucun cadre d'interaction ordinaire ne semble dévolu à une réflexivité positive à ce sujet, et c'est probablement ce qui fait que nous ne disposons aujourd'hui d'aucun appui pour une telle enquête ; il peut être bon de s'en souvenir avant de s'y engager.

Il en va de même d'une autre absence, et c'est le second point qui nous paraît à souligner : celle de tout échange direct entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan au sujet du « gouvernement » mis en œuvre par l'un ou l'autre des deux lettrés dans l'exercice de leurs fonctions. À notre connaissance en effet, cette lettre à You Mao – tiers semble-t-il bienveillant à l'égard des deux hommes – n'a pas son

⁶⁷⁴ Voir les commentaires de Shu Jingnan 2003, 430-431 et Xing Shuxu 2008, 67 (en plus d'une allusion rapide dans Schirokauer 1976, 229) : le premier souligne la convergence de vue de Lu Jiuyuan avec Zhu Xi sur cette question de gestion administrative. L'analyse de ce passage est la même chez Yu Yingshi (2004, 443). Voir également la traduction partielle de Chen Rongjie 1989b, 449.

⁶⁷⁵ Sur les connexions entre You Mao (You Yanzhi) à Zhu Xi et Lu Jiuyuan, voir les références rassemblées en note dans le prologue.

équivalent dans les lettres de Lu Jiuyuan adressée à Zhu Xi : jamais Lu n'écrit à Zhu pour commenter l'action de ce dernier alors qu'il est en poste, et *vice versa* ; de même, Lu évoque ici le poste de préfet que Zhu Xi assume à Nankang, mais la visite qu'il lui rend en ce lieu en 1181 ne semble avoir laissé aucune trace de discussion sur la supposée « sévérité » de sa gestion à l'époque. Notons également que Lu Jiuyuan n'évoque pas davantage ses états de services en comparaison de ceux de Zhu Xi. Il est vrai que, Directeur d'études au Directorat de l'éducation (*Guozizheng*) à la capitale au moment où il écrit cette lettre, Lu Jiuyuan n'a alors jamais occupé le poste de Directeur de l'inspection assumé alors par l'autre lettré (il ne l'occupera pas davantage par la suite). Mais précisément, on peut penser que cette différence objective entre leurs deux carrières n'a aucune pertinence dans la relation des deux hommes, ni du reste dans la relation qui oriente les propos de Lu à ce You Mao.

En commentant cette lettre de la sorte, nous en faisons ressortir les « creux » – autrement dit ce qu'elle n'est pas, ou plutôt le type de description auquel il paraît difficile de la plier. Mais cette caractérisation négative n'est pas à prendre en un sens absolu, les creux d'un propos n'étant pas nécessairement un simple effet d'optique : les acteurs eux-mêmes peuvent en avoir une forme de perception. Comme on l'a vu dans le prologue en évoquant les principes du « pluralisme grammatical » théorisé par Lemieux, le fait qu'un propos ou qu'une action soient orientés par une « grammaire dominante » n'empêche pas que ce propos et cette action soient travaillés par des raisons d'agir « d'arrière-fond » ou « inactuelles », maintenues (en vertu de ce que le sociologue appelle le principe d'actualité) dans un « état pré-grammaticalisé » assimilable à un « inconscient grammatical »⁶⁷⁶. Ce sont ces raisons d'agir virtuelles qu'un regard extérieur peut être tenté de placer en position dominante dans sa description du sens de l'action, alors qu'elles n'ont qu'une place marginale dans la perception des acteurs. Ainsi, on peut considérer que la lettre ci-dessus ressortit pour l'essentiel à ce que Lemieux appelle la grammaire publique : Lu Jiuyuan s'y exprime en des termes distanciés susceptibles d'emporter l'assentiment d'un tiers⁶⁷⁷. Mais dans le même temps, sont tenus en lisière du propos des discontinuités qui pourraient relever de la « grammaire naturelle » – celle qui permet de qualifier positivement ou négativement des actions au regard de leur qualité d'engagement ou de restitution vis-à-vis d'un être déterminé. Par exemple, Nankang est évoqué ici comme lieu d'exercice des fonctions officielles de Zhu Xi, mais non comme lieu où Lu Jiuyuan est allé rendre visite à Zhu Xi et où, par conséquent, une dette de sociabilité a pu être

⁶⁷⁶ Lemieux 2009, 170. Les implications de la notion d'« inconscient grammatical » sont notamment exposées en 166-176.

⁶⁷⁷ L'action de Zhu Xi en tant que Directeur de l'inspection des greniers de maintien de prix, du thé et du sel au Zhejiang (*tiju changping chayan gongshi* 提舉常平茶鹽公事) est également évoquée dans « Yu Chen cui yi » (Au Préfet-adjoint Chen, 1), in *Lu Jiuyuan ji* 7, 97-98 : Lu Jiuyuan y affirme que la dénonciation de Tang Zhongyou par Zhu Xi « a particulièrement réjoui le cœur des multitudes » (*you kuai zhongren zhi xin* 尤快眾人之心).

contractée par Lu à l'égard de Zhu. Autrement dit, il est des aspects virtuels de l'action effectuée ou des propos tenus qui peuvent être perceptibles, mais « sans être notifiés » (Lemieux 2009, 168) : si une description juste se doit d'en tenir compte, elle ne peut en revanche mettre en pleine lumière ce qui pour les acteurs demeure, si l'on ose dire, « explicitement » dans l'ombre. À titre d'exemple complémentaire, on se souvient du cas de l'adoption locale par le clan des Lu de la mesure des greniers publics : on avait vu que cette « reprise » d'une pratique prônée par Zhu Xi n'était en l'occurrence ni assumée ni récusée comme telle dans les écrits des Lu, mais que le flou de cette appropriation n'empêchait pas que la paternité de la mesure y soit reconnue⁶⁷⁸. De même, dans la lettre traduite ci-dessus, on peut penser à l'évocation des « émoluments de temple » déjà évoqués : si Lu Jiuyuan se montre ici critique à l'endroit de ceux qui abusent des demandes pour en obtenir, et s'il n'aborde nulle part, et surtout pas face à Zhu Xi, la question de savoir si la remarquable régularité avec laquelle ce dernier en bénéficie lui paraît ou non critiquable, on a déjà noté que Lu en sera quant à lui également bénéficiaire ; et c'est par ailleurs en référence aux émoluments de temple de Lu Jiuyuan que Zhu Xi salue son interlocuteur dans l'une des lettres qu'il lui destine⁶⁷⁹. Face à ces phénomènes de dualité virtuelle ou de tension à peine affirmée, on se retrouve dans la même hésitation que dans le prologue, lorsqu'on était réticent à qualifier de « divergence » ce qui n'était probablement qu'une simple différence entre deux approches de la trajectoire du lettré Cao Jian.

La prise en compte de ces aspects détourne en tout cas, selon nous, de toute approche qui mettrait au centre de l'enquête la « pensée politique » propre à chacun des deux lettrés⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ Voir le prologue. En réalité, nous verrons que la paternité de cette mesure ne tient pas seulement à Zhu Xi (*cf.* IIA2c).

⁶⁷⁹ Sur le nombre « record » d'émoluments de temple obtenus par Zhu Xi au cours de sa carrière, voir ci-dessus. À cet égard, Lu Jiuyuan semble dans une situation plus ordinaire. Par ailleurs, aucun écrit de sa main ne nous est connu qui évoquerait quelque émoluments de temple que ce soit le concernant : seule sa Biographie en fait clairement état. Nulle trace également dans le recueil des écrits de Lu de ces demandes d'exemption de postes que l'on trouve en quantité dans le recueil des écrits de Zhu Xi. Est-ce à dire que Lu Jiuyuan est davantage que Zhu Xi sensible à la vacuité de semblables titres ? Certains de ces Propos notés qui lui sont attribués pourraient le laisser penser. Voir par exemple *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 405 : 後世將讓職作一禮數。古人推讓皆是實情。唐虞之朝可見，非尚虛文，以讓為美名也 (Dans les époques ultérieures, quand il s'agit de refuser une charge, on en fait tout un cérémonial. Quand les hommes de l'ancien temps refusaient une charge, cela procédait à chaque fois d'un état d'esprit effectif. On peut le voir à la cour de Tang et de Yu : on ne prisait pas que les pures formes ; le fait de céder une charge était vu comme un honneur). Voir aussi *ibid.* 34, 418 : 「惟器與名，不可以假人」：只當說繁縷非諸侯所當用，不可以與此人，左氏也說差却名了，是非孔子之言。如孟子謂「聞誅一夫紂矣」，乃是正名。孔子於蒯瞶輒之事，乃是正名。至於溫公謂「名者何，諸侯卿大夫是也」則失之矣。 (« Seuls les insignes du statut et du titre ne peuvent être cédés à [qui n'y a pas droit] ») : il faut seulement comprendre ici que les princes feudataires n'étaient pas tenus de mettre sangles et rênes [à leurs chevaux] ; [en interprétant ce passage comme] une interdiction de donner ces sangles et rênes à d'autres, Zuo Qiuming se trompe dans sa conception des titres. Ce n'est pas là ce qu'a dit Maître Kong. Par exemple, quand Maître Meng dit « J'ai entendu dire qu'on avait châtié un tyran », il rétablit le bon titre. Quand, à Kuai, Maître Kong se met à souffrir des yeux et des pieds, il rétablit le bon titre. Mais quand Wengong (Sima Guang) dit : « Qu'est qu'un titre ? Feudataires, ministres, fonctionnaires... », il est dans l'erreur ; il manque le vrai sens de « titre ». Dans ce dernier passage, la citation de Maître Meng renvoie à *Mengzi* 1B8. Quant à la première citation, elle est tirée de la « Deuxième année de Cheng gong » du *Zuo zhuan*, passage ainsi traduit par Couvreur : « On lui a donné seulement des marques de distinctions et des titres qu'il ne convient pas de concéder uniquement par honneur, sans une dignité réelle » (Couvreur, *Chuen-Ts'ion et Tso Tchouan*, tome II, p. 6).

⁶⁸⁰ Commencer par individualiser la pensée expose à manquer ce qui relève du sens partagé dans les propos individuels. Voir par exemple Shu Jingnan (2003, 441), qui attribue à une « pensée sociale et politique de Zhu Xi » la tripartition entre la « rectification du cœur » (*zheng xin*), le « gouvernement des fonctionnaires » (*zhi guan* 治官) et la « pacification de la population » (*an min* 安民) – alors que ce type de formulation est on ne peut plus traditionnel puisqu'il remonte

Compartimenter par principe leurs propos respectifs (et doublement : comme « politiques » et comme singularisants) semble brouiller ce qui fait leur intelligibilité pour les acteurs engagés dans l'interaction. En effet, la délimitation d'un plan de discussion « politique » conduirait nécessairement à son opposition à un autre plan défini comme « philosophique ». Or, par exemple, si cette dichotomie donne un aperçu d'une certaine communauté de vue entre un Zhu Xi et un Chen Liang ; elle nous fait manquer les tensions qui se manifestent entre eux y compris sur le « plan politique », sans nous renseigner davantage sur la logique du passage d'un plan de discussion à l'autre⁶⁸¹. On l'a suffisamment noté, c'est bien plutôt du partage des règles (et de ces ensembles de règles que forment les grammaires) qu'il convient de partir : là est le continuum du sens qui permet ensuite d'identifier dans quelle direction peut jouer une éventuelle différenciation⁶⁸².

Ajoutons quelques lignes en anticipation de l'analyse, qui reste à faire, des modalités de la communication elle-même. Il n'est pas exclu que ce soit là aussi, du point de vue des lettrés, un des modes d'expression du « gouvernement ». On peut noter ici deux aspects constitutifs de la positivité de l'échange – de ce qui fait son sens immédiat pour son émetteur et ses récepteurs : la capacité à faire valoir des informations, et la capacité à s'insérer dans un échange. Si nous ignorons la teneur de la lettre de You Mao à laquelle répond probablement Lu Jiuyuan, il est manifeste que l'envoi de ce dernier s'appuie sur des informations officielles (ayant trait à la carrière de Zhu Xi) supposées communes à son interlocuteur et à lui-même. Il est clair aussi que la lettre de Lu met en avant des sources d'informations neuves, plus individuelles et présentées comme fiables (les lettres de « parents et amis », les « informations de voyageurs ») : la convergence de ces éléments de provenances diverses dans la personne de Lu Jiuyuan et leur restitution épistolaire par ce dernier sont l'une des manifestations de ce que nous avons cru devoir appeler la « centralité lettrée »⁶⁸³. L'autre aspect de cette centralité concerne ici la capacité dont fait montre Lu Jiuyuan à se positionner dans un échange en cours. Entrer dans l'échange, c'est ici se distancier de son cours habituel, en contestant le bien-fondé des distinctions qui y sont couramment employées. Lu Jiuyuan considère que la grille évaluative à travers laquelle d'autres lettrés jugent Zhu Xi (l'alternative « sévérité »/« mansuétude ») est inadaptée ; elle constitue même pour lui le signe d'un déclin par rapport aux critères d'évaluation qui prévalent dans l'Antique – d'où la critique des « analyses et

à l'Antiquité (Zhu Xi n'a d'ailleurs aucun mal à s'appuyer sur Dong Zhongshu pour faire valoir le caractère primordial de la « rectification du cœur » du souverain) : voir « Geng-zi yingzhao fengshi » (Mémoire scellé en réponse à un édit impérial de 1180), *Wenji* 11, 580-588 (581), in *Zhuxi quanshu*, vol. 20.

⁶⁸¹ Au nombre des vues communes entre Zhu Xi et Chen Liang, on pense à l'épisode de la mort de Gaozong, qui paraît annoncer un regain des visées irrédentistes avec la fin de la tutelle de l'empereur abdicataire sur Xiaozong : appuyés notamment par Zhou Bida, Zhu Xi aussi bien que Chen Liang tentent alors de peser directement sur les orientations du nouvel empereur (voir Shu Jingnan 2003, 651-655). Au nombre des divergences, on peut citer l'épisode de l'accusation de Tang Zhongyou par Zhu Xi, à laquelle Chen Liang oppose un esprit de conciliation (voir Tillman 1992a, 136, 162).

⁶⁸² Ce point sera clarifié à la fin du second chapitre avec les « régimes de savoir » (cf. IIB2b).

⁶⁸³ Cette notion descriptive sera affinée dans le second chapitre à travers celle de « prééminence lettrée » (cf. IIA2c).

argumentations d'un savoir expert qui manquent de fondations » (*xueshu yilun wugen zhi bi* 學術議論無根之弊). Le corrélat implicite devient alors évident : par les pièces à conviction qu'elle produit, par les distinctions substitutives qu'elle propose, la lettre de Lu Jiuyuan se veut la manifestation d'un autre usage du savoir, fondé sur des distinctions de niveau supposément supérieur – en somme, d'un savoir « doté de fondations ». Dans cet exemple, on aperçoit clairement que le maniement des distinctions est ce qui permet à un lettré de se distinguer des autres. Mais pour décrire plus avant les règles et les dynamiques de cette « distinction lettrée », il nous faut préciser le type de relation qui prévaut ici entre savoir et pouvoir.

d. savoir et pouvoir ?

Les divers exemples et considérations formulés ci-dessus procèdent, croyons-nous, d'une perspective que l'on peut qualifier *a minima* de continuiste. Cette perspective n'est pas sans lien avec la « microphysique du pouvoir » que développe Foucault, en particulier dans la deuxième phase de son travail⁶⁸⁴. À l'image du « pouvoir » diffracté et mobile que décrit le philosophe-historien, la « politique » envisagée ici échappe aux délimitations des instances et des sphères d'activité que l'on serait tenté de lui apposer. Notre différence d'approche avec le travail de Foucault est cependant importante, et elle nous semble tenir à la dimension pragmatique de la description.

Comme chez Foucault, on insiste ici sur l'absence de domination unilatérale d'un groupe sur un autre : l'investissement des lettrés des Song dans le projet dynastique, ainsi que leur assujettissement aux modes de sélection et de certification qu'établissent les règnes successifs, trouvent leur contrepartie dans la dépendance des empereurs (consentie dès l'origine de la dynastie) à l'endroit du savoir dont les lettrés sont porteurs. Cette dépendance n'est pas adventice ou instrumentale, elle porte sur la définition même de ce que les sinologues anglo-saxons appellent l'« *emperorship* », autrement dit sur une forme de « normativité » transcendant l'intervalle d'un règne particulier, et appelant la discussion par des hommes qualifiés de règles procédurales et comportementales s'imposant à l'empereur lui-même⁶⁸⁵. C'est en particulier sur la question des « règles ancestrales » que les lettrés ont toute légitimité pour intervenir. Comme nous le montrions

⁶⁸⁴ Nous ne mobilisons ici le Foucault de *Surveiller et punir* que pour souligner par contraste ce qui fait selon nous l'apport spécifique de la perspective pragmatiste, qui n'est que partiellement décelable dans le travail du philosophe-historien. La généalogie du « moment historique des disciplines » à laquelle se livre Foucault demeure néanmoins un point d'appui à exploiter pour penser la pluralité des investissements possibles dans des systèmes de contrôle (tels que les examens ou la normativité rituelle) qui ne sont jamais réductibles à une quelconque fonctionnalité « politique ». Pour les expressions citées dans ce paragraphe, voir Foucault 1984, 139-140.

⁶⁸⁵ Voir Deng & Lamouroux 2004, 492 : « ce qui qualifie l'empereur, c'est précisément son acceptation des solidarités dynastiques qui le lient et le contraignent ; le pouvoir bureaucratique centralisé que construisent les lettrés fonctionnaires sous les Song est fondé sur cette acceptation ». Le maniement de diverses notions pourrait être analysé ici pour montrer la spécificité de ce magistère lettré, notamment la notion de « *guoti* 國體 », que Christian Lamouroux propose de traduire par « intégrité institutionnelle ». Sur la question de la normativité, voir le chapitre suivant (*cf.* IIB1a).

au début de cette section (*cf.* IB1), ladite légitimité procède d'un « savoir partagé » dont les lettrés-fonctionnaires se font les interprètes auprès des souverains, voire les précepteurs auprès des princes⁶⁸⁶. Dans ce système, les positions des uns et des autres sont différentes, et on a vu à quelques exemples qu'elles pouvaient être disputées, mais chacune trouve sa place en vertu de ce que Dumont appelle une « orientation vers l'ensemble du système tout entier » (Dumont [1966] 2008, 138).

Nous ne sommes donc pas en présence d'un patronage unilatéral des lettrés par l'empereur, lequel serait intervenu à la faveur d'une décision originaire – en l'occurrence celle du premier empereur des Song et de ses successeurs optant pour la construction d'une base de pouvoir nouvelle. Pourtant, c'est souvent l'idée de patronage qui domine certains panoramas de la période, lesquels assimilent les lettrés à des « subordonnés bien disposés, sans pouvoir indépendant » [*willing subordinate without independent power*], et dans lesquels un pouvoir institutionnalisant aurait trouvé des « hommes de capacités mais sans base de pouvoir » [*men with ability but without a power base*]⁶⁸⁷. Certes, il existe un versant de la « culture politique » des Song qui peut apparaître comme le résultat d'une institutionnalisation *ex nihilo*. Ainsi, c'est bien une souveraineté indubitable qui s'exprime dans la parole du deuxième empereur Taizong au début de son règne, lorsqu'il formule le propos suivant au sujet de la mise en place de la sélection des lettrés :

朕欲博求俊彥於科場中，非敢望拔十得五，止得一二，亦可為致治之具也。

(« Zhi di yi bai ba. Xuanju yi 志第一百八/選舉一 » [Traité, 108. Système de promotion et sélection, 1], *Song shi* 155, 3607)

Mon Impériale Personne désire rechercher largement par le moyen des examens les hommes dotés de talents éminents. Je n'ose espérer en sélectionner cinq pour dix : si j'en obtiens ne serait-ce qu'un ou deux pour dix, ce sera déjà là un outil pour obtenir l'ordre⁶⁸⁸.

La façon dont est ici présentée l'institutionnalisation du système déjà évoqué de « sélection et promotion » pourrait sembler accréditer la thèse de l'instrumentalisation. Pourtant, on doit prendre garde que dans sa formulation même, ce projet apparaît comme tributaire d'un présupposé : celui de la *valeur* attribuée au savoir et au talent en tant que tels. Aussi la mise en place d'un système de sélection aux fins d'outiller la recherche de l'ordre se situe-t-elle à la seconde place sur le plan logique. Bien loin de créer son objet, cette mise en place en reconnaît l'antécédence : non seulement la projection arithmétique repose sur l'idée qu'une matière première existe dans laquelle il est possible de puiser (les « dix » à partir desquels devra se faire la sélection), mais cette projection elle-même, à travers l'usage qu'elle fait des décimales pour anticiper le gain escompté, apparaît comme l'expression de savoirs comptables que l'on peut légitimement compter parmi les expressions des

⁶⁸⁶ Voir Deng & Lamouroux 2004, 516 ; Deng Xiaonan 2006.

⁶⁸⁷ Bol 1992, 52-53. En citant cette formule sans doute un peu excessive, on ne préjuge nullement de la qualité du reste de l'ouvrage, dont l'apport considérable ne fait aucun doute pour les « études néoconfucéennes » et plus largement pour l'histoire des Song.

⁶⁸⁸ Cité dans Bol 1994, 59 et Yu Yingshi 2004, 230.

savoirs lettrés⁶⁸⁹. On comprend dès lors que, comme le dit Ebrey, les rapports entre empereurs et lettrés ne soient « pas unidirectionnels » [*not one-way*] : si, d'un côté, un empereur comme Huizong accorde une grande importance au maniement personnel de l'expression lettrée (par exemple en se mettant à écrire des édits de sa main), de l'autre, les empereurs de l'époque sont « souvent frustrés par leur incapacité à obtenir la soumission des lettrés à leurs vœux » [*often frustrated by their inability to get their officials to comply with their wishes*] (Ebrey 2008, 44, 42).

Un détour comparatiste peut permettre ici d'affiner le trait. D'un certain point de vue, le système des examens et plus largement du « *xuanju* » peut être envisagé comme un cas particulier d'« institutionnalisation d'une technique de gestion des conduites », selon l'expression d'Olivier Ihl (2007, 28). Cet historien de la République française se concentre sur un cas de mobilisation d'une « élite administrative » selon des critères sélectifs : la « politique des récompenses », selon ses termes, qui se met en place dans les premières décennies de la République en France. Or, si l'on compare cette politique avec le fonctionnement de la sélection sous les Song par l'« aptitude des hommes » (*ren cai*), on retrouve, d'une technique de gouvernement à l'autre, un certain nombre de points communs⁶⁹⁰. Il suffit pour cela d'admettre par principe – ce qui est légitime du moment qu'on se situe dans une comparaison *heuristique* et non dans une comparaison « radicale » au sens dumontien⁶⁹¹ – que lesdites « techniques de gouvernement » constituent un dénominateur commun aux deux situations. Voici les points communs qui ressortent de la comparaison : un objectif d'institutionnalisation ou de captation des compétences au profit du fonctionnement de l'État ; une individualisation des rapports à ce dernier, à travers la sanction officielle des mérites personnels ; le principe d'une hiérarchisation des statuts. Mais, dans une perspective d'anthropologie historique et non de sociologie politique, un tel rapprochement vaut surtout par les différences qu'il permet de faire saillir (sans toutefois en donner la raison à la manière d'une comparaison radicale). Or dans le cas présent, il semble que les différences tiennent de manière significative au *statut anthropologique du savoir* au sein des deux trajectoires réformatrices.

Pour le dire de manière ramassée, il nous semble que le système du « *xuanju* » *présuppose* les savoirs lettrés en tant qu'*expression* éminente du projet impérial, là où la sélection de l'élite républicaine *promeut* des savoirs scientificisés comme *instruments* d'un projet national. D'une institution à l'autre, c'est en somme toute une institution du sens qui a changé. Sous les Song, on renforce et systématise des organes de sélection déjà anciens (quoique d'importance encore limitée)

⁶⁸⁹ Nous verrons au chapitre suivant comme la distinction analytique des « régimes de savoir » peut aider à affiner la description (*cf.* IIB2b).

⁶⁹⁰ Ihl situe le cas spécifique de son étude (l'« émulation préimale » de la France républicaine et postrévolutionnaire) dans une « longue histoire » et dans une typologie des régimes politiques (2007, 16) qui peuvent être, selon nous, étendues à des configurations prémodernes et non européennes comme celles de la Chine des Song. Le but étant bien entendu de faire ressortir des différences.

⁶⁹¹ Pour une distinction entre les deux méthodes, voir l'introduction.

dont la fonction consiste dès l'origine à valider comme contenus d'expertise et à organiser bureaucratiquement, en tant que ressource spécifique, les savoirs lettrés. À l'inverse, l'établissement massif des distinctions honorifiques sous la République française instaure des critères de sélection radicalement nouveaux, en rupture avec une hiérarchie des ordres où les pratiques de savoir ne possédaient pas une valeur de marqueur en tant que telles⁶⁹². Une autre différence concerne la place de la *concurrence* (autre dénominateur commun supposé) dans les deux systèmes. Dans la « bureaucratie des honneurs » qu'installe la République égalitaire, c'est la motivation et le mérite comparatifs – et pas seulement un statut social sanctionné par l'institution – qui détermine la hiérarchisation des impétrants : d'où une « émulation prémiale » qui découle de l'institution des récompenses. Dans le cas des Song, il y a bien d'un certain point de vue mise en compétition des lettrés pour leur qualification comme serviteur de l'empire : Zhu Xi et Lu Jiuyuan en parlent en termes de « *zheng* », de « rivalité » ; mais il semble que ni le fonctionnement des examens sous les Song, ni la pratique administrative à laquelle ils ouvrent n'obéissent fondamentalement à une logique émulative. Pour le pouvoir impérial il s'agit avant tout de certifier officiellement un large vivier de serviteurs potentiels, certes soumis à des quotas de recrutement et hiérarchisés selon une échelle de grades, mais dont le rôle qu'ils sont supposés jouer, *y compris sans être en poste* et parfois *sans même avoir réussi les examens*, prime sur leurs performances individuelles⁶⁹³. Cette différence d'orientation rejaillit sur la valeur prêtée de part et d'autre aux distinctions officielles (un domaine où entre naturellement d'autres facteurs liés à la plus ou moins grande sécularisation des sociétés en question) : là où les examens opèrent dans sous les Song à la façon d'un rite d'institution, entouré de pratiques et pourvoyeur d'une aura que l'on peut dire religieuses, l'octroi des récompenses dans la France post-révolutionnaire équivaut à une « promesse d'immortalité » laïcisée, qui s'accompagne d'une forme de désenchantement⁶⁹⁴.

C'est donc le phénomène d'une codépendance qu'il nous faut décrire, d'une codépendance qui a été explicitée par certains lettrés-fonctionnaires en termes de *co-gouvernance*. Or, pour revenir à la perspective de Foucault, celle-ci n'est-elle pas toute choisie pour penser ce mode de gouvernementalité ? On pense à la fameuse formule de Wen Yanbo 文彦博 (1006-1097) souvent citée pour symboliser l'« alliance politique » ou la « gouvernance partagée » des Song, et par laquelle

⁶⁹² Ihl remarque que le nombre et la variété des récompenses octroyées par la « bureaucratie des honneurs » de la République naissante est autrement plus importante que sous l'Ancien régime (Ihl 2007, 12-14). On sait en outre par les travaux d'Elias que la noblesse française ne faisait pas de l'instruction un critère de distinction.

⁶⁹³ On peut notamment citer le cas des bénéficiaires de grades spéciaux, les « *tezouming* 特奏名 » (noms soumis à titre spécial), grade parfois accordé aux diplômés des examens préfectoraux (*jieshi* 解試) qui, après des efforts répétés, avaient échoué aux examens de la métropole (*shengshi* 省試) ; ce traitement spécial leur ouvrait la possibilité d'être appointé sur des postes sur la même base que les diplômés métropolitains ou « lettrés avancés » (*jinsbi* 進士). Sur ce point, voir Hucker 1985, 490 ; Lee 1985, 143. Évoquant le « contrôle politique » que permettent selon lui le système du *xuanju*, Thomas Lee mentionne le fait qu'il vise aussi bien les lettrés en service que ceux sur liste d'attente (*ibid.* 216-218).

⁶⁹⁴ Voir Ihl 2007, 22-24.

le lettré-fonctionnaire en appelle à l'empereur Shenzong afin qu'il « gouverne le monde entier en équivalence avec les lettrés-fonctionnaires » (*yu shidafu tong zhi tianxia* 與士大夫同治天下)⁶⁹⁵. Cette façon pour les porteurs de savoir de tendre un miroir au souverain et d'exhiber ainsi la centralité de leur rôle dans un dispositif de pouvoir n'appelle-t-elle pas une analyse foucauldienne, s'efforçant de démêler l'intrication du savoir et du pouvoir ? Ne réclame-t-elle pas, comme dans *Surveiller et punir*, une attention au détail des divers procédés disciplinaires, procédés à la fois transversaux à la souveraineté juridique (excédant donc la personne de l'empereur et de ses décisions) et ouvrant à des processus de subjectivation imprévisibles (la docilité de ceux qui y sont engagés s'articulant, par renforcement mutuel, à l'utilité que leur confèrent ces dispositifs) ?

Cette conception englobante d'un pouvoir-savoir virtuellement coextensif à sa contestation possible a un mérite : elle contourne le couple « État/société » auquel renvoient en définitive, en matière d'études Song, les approches concurrentes que nous désignons en ouverture de cette sous-section en termes d'« instrumentalisation » et de « contre-pouvoir » (ou de « littérocrite »)⁶⁹⁶. Mais l'« ordre du discours » dont parle Foucault n'est pas l'ordre du sens. Or, c'est bien sur ce dernier ordre et non sur le premier qu'il nous paraît nécessaire d'indexer une « discussion » comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ; sans quoi nous risquerions de réduire celle-ci à la friction non motivée de deux automates. Par conséquent, si le programme généalogique que Foucault élabore autour de la notion extra-institutionnelle de « dispositif » peut nous éclairer par l'extension des faits qu'il embrasse, dans le même temps ce programme risque d'obscurcir la perspective par le traitement non descriptif qu'il réserve à ces faits, au nom d'une ambition « archéologique » – c'est-à-dire en réalité non strictement historique – qui se situe d'emblée en surplomb des raisons de l'action⁶⁹⁷. Dans l'ordre de la description, ces raisons nous paraissent pourtant les premières choses à élucider,

⁶⁹⁵ Nous trouvons la formule « *political alliance* » dans Foster 1997, 76, mais elle figure probablement chez d'autres auteurs, tandis que « *shared governance* » est employé par Hartman 2006, 111. Extraite du *Xu zizhi tongjian* de Li Tao, la formule de Wen Yanbo (1006-1097 ; *zi* Kuanfu 寬夫, *hao* Yisou 伊叟) est citée et commentée dans Yu Yingshi 2004, 160-161 ; 221-222 (voir aussi 255 ; et Hartman 2006, 111). Elle est prononcée en 1071 alors que Wen s'adresse en tant que *shumishi* 樞密使 (Commissaire aux affaires militaires) à l'empereur Shenzong dans une discussion avec le Grand Conseiller Wang Anshi. Wen Yanbo a été notamment Grand Conseiller sous Shenzong, et s'opposa aux côtés de Sima Guang aux réformes mises en œuvre par Wang Anshi.

⁶⁹⁶ Sur ce néologisme, expression parmi d'autres de l'approche par les « contre-pouvoirs », voir Vandermeersch 1994. Les analyses historiques du système du *xuanju* auxquelles nous avons eu accès relèvent souvent de l'une ou l'autre de ces approches. Ainsi, Thomas Lee met l'accent sur sa dimension de contrôle social : le système de sélection porte à la fois sur le recrutement et l'évaluation des mérites [...] ; par la création d'une élite sociale ayant vocation à soutenir le gouvernement central, et en récompensant de manière disproportionnée les bureaucrates, le gouvernement Song cherchait à créer et manipuler un groupe d'élite sociale » (Lee 1985, 223). L'approche de Hilde de Weerdts nous paraît davantage mettre l'accent sur la part d'initiative des lettrés dans la définition des règles de leur contrôle (de Weerdts 2007). Pour la perspective compréhensive que nous visons ici, c'est précisément l'imbrication de ce « contrôle » et de ces « initiatives » qu'il faut tenter de décrire.

⁶⁹⁷ Pour la critique que Descombes formule au sujet d'une phase antérieure du travail de Foucault, voir Descombes 1979, 136-139. S'y trouvent dénoncées les ambiguïtés de la méthode de Foucault le philosophe-historien, où le philosophe analytique voit une improbable conjonction entre « positivisme » (par le souci du détail érudit) et « nihilisme » (par le primat nietzschéen de l'interprétation sur la description de ces détails).

que ce soit dans le cas d'une institution donnée, ou dans le cas d'usages ou d'actions s'appuyant sur celle-ci pour la confirmer ou la contester.

Par conséquent, si nous faisons nôtre l'attention aux détails que recommande Foucault dans sa microphysique du pouvoir (Foucault 1984, 141-143), nous l'orientons selon une autre perspective, pragmatique et non plus généalogique ou discursive⁶⁹⁸. Nous rejoignons ici les propositions formulées par Nicolas Dodier au sujet d'une « pragmatique du commandement ». Pour ce sociologue, il s'agit d'étudier des situations « caractérisées par le fait que les acteurs y problématifient la nature du commandement, soit en amont de l'action, pour préparer la façon dont celui-ci sera exercé, soit dans le cours même de l'action, au vu de ce qui s'y passe et dans l'objectif de réorienter, si cela s'avère nécessaire, les conditions d'exercice de ce commandement »⁶⁹⁹. Pour reprendre dans cette perspective l'exemple de la formule de Wen Yanbo, il nous paraît de la plus haute importance que de souligner les *circonstances* de l'appel à co-gouverner que lance le lettré-fonctionnaire, alors Commissaire aux affaires militaires (*shumishi* 樞密史), à l'empereur Shenzong. Cet appel intervient dans une discussion contradictoire devant l'empereur entre Wen Yanbo et Wang Anshi, lequel est alors Grand Conseiller, et Yu Yingshi souligne à cet égard, en critiquant au passage les malentendus d'autres chercheurs sur cette séquence rapportée par l'historiographe Li Tao, que la formule de Wen explicite un « présupposé commun » aux trois hommes [*gongtong chengren de qiantu* 共同承認的前提]. Yu décrit ce présupposé comme une forme d'« élitisme » [*zhiguojingying* 治國精英]: si le souverain gouverne de concert avec les lettrés-fonctionnaires, c'est qu'il ne gouverne pas avec la population (les « Cent noms », *baixing* 百姓). Autrement dit, l'argument de Wen Yanbo exprime dans son énonciation même une logique d'appartenance. Ses mots ne font nullement état, par exemple, d'une concurrence entre groupes sociaux (entre les lettrés et d'autres groupes qui seraient susceptibles de cogouverner), comme on pourrait le croire si l'on lisait son énoncé comme un simple document ou une simple « fenêtre », pour reprendre l'image employée dans le prologue (Yu Yingshi 2004, 221-222). En revanche, la pertinence énonciative de ce propos – dont atteste la transmission historiographique sous le pinceau de Li Tao – apparaît comme l'indice d'une organisation du sens que les interlocuteurs ont ici en partage. C'est pourquoi il faut ici entendre « élitisme » dans un sens non pas procédural, mais pour ainsi dire logique : avant d'être le résultat d'une quelconque dynamique politique (de la promotion des lettrés par l'empereur par

⁶⁹⁸ Voir Lemieux 2009, 94, où le sociologue explique en quoi l'attention aux détails des raisons de l'action situe la description à égale distance du mentalisme et du behaviorisme. En effet, c'est à travers la compréhension de ces détails que l'on voit comment les humains « grammaticalisent » le monde, intégrant les faits isolés dans un « enchaînement d'actions et de raisons ». Formulé autrement, on retrouve là le primat méthodologique attribué par Dumont aux « configurations globales d'idées et de valeurs » sur la description des détails (Dumont [1983] 1991, 24).

⁶⁹⁹ Dodier 2014, 162. Cette piste programmatique est associée à la recension d'un ouvrage de l'historien Yves Cohen sur l'émergence de la figure du « chef » au XIX^e siècle.

exemple), la primauté de l'énonciateur doit être comprise comme le présupposé nécessaire qui rend le jugement « politique » intelligible.

Citons un autre exemple, tiré des *Propos classés de Maître Zhu*, à l'appui de cette lecture. Nous y retrouvons la part significative d'implicite que nous décelions plus haut dans le « rectification des noms » effectuée par Maître Kong, et comprise par Zhu Xi et Lu Jiuyuan, au sujet du clan Ji. Il n'est pas question ici d'une rectification des noms, mais de ce qui peut apparaître comme son préalable logique : une distinction – une rectification des noms n'étant après tout que la correction d'une distinction, fautive ou trop peu consciente, effectuée par un tiers. L'empereur Shenzong demande à Cheng Hao si Wang Anshi « est ou non un Saint » :

神宗嘗問明道云：「王安石是聖人否？」明道曰：「『公孫碩膚，赤舄几几』，聖人氣象如此。王安石一身尚不能治，何聖人為！」先生曰：「此言最說得荊公著。」
(« Ben chao si 本朝四 » [La présente dynastie, 4], *Zhuzi yulei* 130, 3097)
Shenzong demanda un jour à Mingdao (Cheng Hao) : « Wang Anshi est-il ou non un Saint ? » Mingdao répondit : « “Dans son humilité grandement admirable / Le Duc reste tranquille en ses sandales rouges” : telle est l'allure d'un Saint. De toute sa vie, Wang Anshi ne parvint pas à faire régner l'ordre, comment serait-il un Saint ? »
Le Maître dit : « Cette parole convient parfaitement à Jingong (Wang Anshi) ».

À la question du souverain telle qu'elle est formulée, on peut sans doute voir deux présupposés : que soit envisageable l'existence de « Saints » à l'époque des Song ; que Cheng Hao, à qui s'adresse cette question particulière et non pas à un autre, soit susceptible d'y répondre. De ce cadre d'énonciation implicite, il faut en outre supposer que Zhu Xi, qui tient ce propos, mais aussi son disciple, qui juge bon de le noter, ont une vision d'ensemble suffisante pour qu'un minimum de sens advienne à la lecture. Le geste consistant à répondre en citant deux vers extraits de l'*Ordonnement des Poèmes* n'a en soit rien de surprenant⁷⁰⁰ : dans leur antiquité vénérable, les *Poèmes* font partie du socle inébranlable des savoirs lettrés. En revanche, il semble que la pertinence du propos, celle qui frappe Zhu Xi, consiste à souligner par cette citation le lien qui devrait exister entre une façon d'être et une façon de gouverner. Que ce lien soit insuffisamment absent chez Wang Anshi suffit, aux yeux de Cheng Hao mais donc aussi de Zhu Xi, à le disqualifier en tant que Saint.

On a dès l'introduction insisté sur le nécessaire relocation des énoncés dans leur situation d'énonciation. Mais l'on voit ici qu'une telle démarche descriptive peut également porter sur les énoncés qui se présentent comme les plus généraux. Nous l'avons vu ici à propos de la formule brandie par Wen Yanbo en face de l'empereur Shenzong, dont la portée est celle d'un principe général de gouvernement. Mais cela vaut également pour les énoncés qui semblent impliquer un concept positif de l'universel, qu'ils soient tirés des *Ordonnements* ou assumés personnellement

⁷⁰⁰ Il s'agit de deux vers de « Langba 狼跋 » (Marche du loup), « Binfeng 豳風 », partie « Guofeng 國風 », *Shijing* 1, 15 (160).

par les lettrés⁷⁰¹. En cette matière, l'approche pragmatiste peut permettre d'éviter deux écueils : l'extrapolation et le réductionnisme. D'un côté en effet, la conscience de la situation d'énonciation nous conduit à tempérer la dimension universaliste de ces énoncés. Mais de l'autre, la lucidité en ce domaine ne participe pas nécessairement de la « démystification » des « contradictions » de l'époque. Cette dernière approche est celle que privilégie par exemple Jean François Billeter dans le riche ex-cursus sur le « mandarinat » des Song que contient son premier ouvrage (Billeter 1979, 84-85). Dans la lignée d'une certaine historiographie japonaise, Billeter aborde la question de l'universalisme des Song d'une manière résolument surplombante et critique – mais également évaluatrice puisqu'il évoque à son sujet un alliage d'« incontestable grandeur » et d'« hypocrisie » dans l'« idée universelle » du mandarinat⁷⁰². Un certain objectivisme est ici à l'œuvre : avec le recul de l'historien, les « définitions universalistes » qui ont cours à l'époque sont percées à jour comme la « conséquence logique » d'une « unification politique et administrative de la société chinoise » ayant fait apparaître les « particularismes comme inessentiels » (*ibid.*, 85-86). Malgré la place qu'elle tente de faire à un « domaine des idées » marqué par « la diversité et l'ouverture » (*ibid.*, 75), une telle lecture nous paraît être un exemple d'externalisme causaliste, dans la mesure où les élaborations des lettrés sont avant tout perçues comme le reflet de forces qui les déterminent de l'extérieur. Le problème de cette approche est qu'elle se prévaut d'une capacité d'objectivation qui nous éloigne du sens de l'action pour les acteurs.

Assez différente est l'approche de Yu Yingshi lorsqu'il analyse la lecture par Cheng Yi d'un passage de *Maître Meng* (6B2). Ce passage se trouve être l'un des exemples les plus fameux de ces sentences d'apparence universaliste souvent citée à propos des Song, où « les hommes » se trouvent mis en quelque sorte sur un pied d'égalité avec Yao et Shun, les Rois Saints de l'Antiquité⁷⁰³ :

曹交問曰：「人皆可以為堯、舜，有諸？」孟子曰：「然。」

Jiao de Cao demanda : « Est-il vrai que tout homme peut devenir Yao ou Shun ? » Maître Meng répondit : « Oui ».

Dans un propos noté par un disciple, Cheng Yi dresse une opposition entre deux interprétations de ce passage. L'une est supposée fidèle à l'« homme Saint » – probablement Maître Kong à travers Maître Meng –, l'autre est présentée comme propre aux bouddhistes. Or, le commentaire de Yu Yingshi suggère que cette opposition repose en fait sur une différence dans la *modalisation* de l'énoncé de *Maître Meng* (c'est-à-dire ici dans la perception de son statut actuel ou potentiel) :

⁷⁰¹ Voir les exemples cités par Liu 1988, 164 n. 17.

⁷⁰² Sur l'hypocrisie, voir une remarque complémentaire dans le chapitre suivant (*cf.* IIB1e).

⁷⁰³ Yao et Shun sont les deux premiers des cinq Rois Saints (dates traditionnelles : 2357- 2258 ; 2257- 2208), considérés par Maître Kong et Maître Meng comme les plus parfaits : « Yao, parce qu'il choisit pour successeur non pas son propre fils, mais Shun, son ministre, dont il reconnut la vertu et la compétence ; et Shun, en raison de son obéissance à ses parents et de sa loyauté à son souverain » (trad. Le Blanc, 324 n. 60).

聖人之教，以所貴率人，釋氏以所賤率人。學佛者難吾言，謂「人皆可以為堯、舜，則無僕隸」。正叔言：「人皆可以為堯、舜，聖人所願也；其不為堯、舜，是所可賤也，故以為僕隸。」

(« Er xiansheng yu er shang 二先生語二上 » [Propos des deux Maîtres, 2A], *Henan Cheng shi yishu* 河南程氏遺書 [Écrits légués par Messires Cheng du Henan], 2A, 37-38, in *Er Cheng ji* [vol. 1])

Dans l'enseignement de l'homme Saint, on exhorte les hommes à partir de ce qui est estimable. Dans la lignée de Sakyamuni, on exhorte les hommes à partir de ce qui est méprisable. Un pratiquant du savoir bouddhique rejeta notre propos en disant : « Si tous les hommes peuvent devenir Yao ou Shun, c'est qu'il n'existe pas d'esclave ». Zhengshu (Cheng Yi) répondit : « Que les hommes deviennent Yao ou Shun, c'est là le vœu de l'homme Saint. Mais si l'on ne devient pas Yao ou Shun, cela est méprisable, et c'est pourquoi l'on peut bel et bien être considéré comme esclave ».

Commentée par le bouddhiste, la formule de *Maître Meng* est ici lue comme à l'indicatif : la réponse positive du Maître à la question posée dresse un état de fait, et atteste par là de l'égalité foncière des hommes. Autrement dit, pour le bouddhiste cité par Cheng Yi lui-même, tout homme peut *effectivement* devenir Yao ou Shun. Cette lecture résume ce que serait une projection sur la formulation par Maître Meng de l'universalité bouddhique – une projection elle-même projetée ici, à travers Cheng Yi, par un tenant de la tradition du Maître en question. En revanche, commentée par Cheng Yi, la formule de Maître Meng se retrouve pour ainsi dire à l'optatif, si bien que cette phrase dont on fait souvent, avec d'autres, le porte-étendard de l'universalisme des Song n'a ici qu'une valeur exhortative. Pour le dire autrement : tout homme est *éventuellement capable* de devenir Yao ou Shun, mais il s'agit là de se prononcer sur la valeur des hommes, en particulier pour l'édification de quelques-uns, et non pas d'un postulat d'indifférenciation générique adressé à qui que ce soit. On voit donc que d'une lecture à l'autre, la valeur énonciative de l'énoncé change assez radicalement, dans la mesure où ce qui est pris comme un constat chez l'un devient exhortation chez l'autre⁷⁰⁴.

Plus important encore, la juxtaposition de ces deux interprétations est elle-même la mise en forme d'une évaluation, orientée par les présupposés que nous avons déjà croisés dans le prologue au sujet de l'extériorité du bouddhisme à l'espace des interactions lettrées. Or, c'est de ce magistère de l'évaluation, bien davantage que d'une profession de foi universaliste, que ce « propos noté » porte originellement la trace. Yu Yingshi (à partir duquel nous élaborons ici) conclut son commentaire en ces termes : « ce n'est que vis-à-vis d'une composante sociale spécifique que [cette sentence de *Maître Meng*] se voit dotée d'un sens véritable » [*zhi you duiyu gebie de shehui chengyuan cai fasheng zhenzhi de yiyi* 只有對於個別的社會成員才發生真實的意義] (Yu Yingshi 2004, 140). En d'autres termes, l'énoncé universaliste n'est pas à destination universelle : il présuppose l'existence de lettrés capables d'assumer une vocation à l'excellence. Ceux-ci sont, en tant que récepteurs

⁷⁰⁴ Certaines implications analytiques d'exemples similaires seront tirées dans le chapitre suivant (cf. IB1e).

potentiels d'un « propos noté » comme celui-ci, la seule justification de ce qui constitue en fait une invitation – « élitiste » si l'on veut – au dépassement de soi.

Attentif à la situation d'énonciation des énoncés qu'il commente, Yu Yingshi se garde de toute projection induite d'une organisation du sens sur une autre. L'un des présupposés de base semble bien être ici que *seuls les lettrés ont la parole* : quand Cheng Yi parle de « l'homme » à travers la citation de *Maître Meng*, ce n'est que sémantiquement que l'on peut éventuellement inclure des représentants de « la population » (*min* 民) dans cette notion ; pragmatiquement, la population est ici absente, et ne se trouve du reste nullement thématifiée comme telle : celle-ci est simplement l'objet intentionnel de la parole des lettrés. À cet égard, on peut noter, comme le montre Dumont à propos de la relation des Brahmanes aux Intouchables dans l'Inde traditionnelle, que « les deux pôles sont également nécessaires, quoique inégaux » (Dumont [1966] 2008, 78). Aussi n'est-il pas besoin, comme chez Billeter dans l'ouvrage que nous mentionnions, d'*expliquer* ces énoncés universalistes par leur dépendance à une réalité plus subsantielle, par exemple en rabattant l'échelle locale ou individuelle de leur énonciation sur une échelle centrale et supposée décisionnaire – ou sur l'échelle infrastructurelle et supposée déterminante⁷⁰⁵.

En inférant par induction ce système de valeurs à partir de tel ou tel exemple (la phrase de Wen Yanbo, la citation à l'instant de *Maître Meng*, etc.), un horizon de plausibilité se dessine progressivement où d'autres énoncés apparentés deviennent compréhensibles, y compris quand une lecture moins englobante pourrait percevoir des contradictions entre les énoncés ainsi apparentés. Voyons deux exemples chez Zhu Xi. Le premier exemple se situe dans une question d'examen rédigée par lui-même, apparemment destinée à ses disciples de l'Académie de la Grotte du Cerf blanc. Il s'agit d'une citation de *Maître Meng* rapportant une parole du disciple de Maître Kong, Yan Hui, laquelle postule que le dénominateur commun entre les Rois Saints et « moi » (c'est-à-dire Yan Hui) est dans le prédicat « homme » (*ren*) : « *Qu'est-ce que Shun ? Un homme. Que suis-je moi-même ? Un homme* »⁷⁰⁶. On se trouve là dans la même logique d'exhortation que dans l'exemple précédent commenté par Cheng Yi : le postulat d'universalité est médié par les Ordonnements, ces « Classiques » dont on a vu plus haut que Zhu Xi comme Lu Jiuyuan y voyaient les « paroles des Saints et des Sages ». Or, dans le « rapport de réalisations » que lui consacre son disciple Huang Gan 黃幹 (1152-1221 ; *xi* Zhiqing 直卿), l'une des toutes premières paroles de Zhu Xi enfant est rapportée comme la suivante : le jeune Zhu, qui vient de se voir transmettre et de comprendre dès

⁷⁰⁵ Sur les insuffisances descriptives de la notion d'échelle, voir le chapitre précédent (cf. IB3d).

⁷⁰⁶ *Mengzi* 3A1 : 舜何？人哉！予何？人哉！ Ce passage – parfois transmis avec une autre ponctuation dans les éditions de *Mengzi* – se trouve dans une question d'examen vraisemblablement posée à ses propres disciples par Zhu Xi : voir « Cewen 策問 » (Question sur les mesures à prendre), *Wenji* 74, 3569-3578 (3570), in *Zhu Xi quanshu*, vol. 24. Voir également, du côté de Lu Jiuyuan, « Yu Fu Quanmei er 與傅全美 » (À Fu Quanmei), *Lu Jiuyuan ji* 6, 74-76 (75).

sa première lecture l'*Ordonnement de la piété filiale*, affirme devant son père que « Celui qui n'est pas comme cela [autrement dit : qui ne se conduit pas comme l'énoncé l'*Ordonnement* en question] n'est pas un homme »⁷⁰⁷. Le premier sentiment qui peut être le nôtre à la découverte de cette phrase de « Zhu Xi enfant » est sans doute celui d'une discontinuité avec l'énoncé cité ci-dessus : car comment peut-on tracer un chemin entre « tous les hommes » et les « Rois Saints », tout en niant l'humanité à d'autres hommes ? Mais le trouble ne dure qu'un temps, et la phrase du jeune Zhu Xi trouve rapidement sa place dans le système de valeurs qui se dessine à travers ces divers exemples : si les Rois Saints de l'Antiquité sont des hommes comme nous, si nous *pouvons* dès lors être des hommes dignes de ces grandes figures, cela ne garantit nullement que tout homme devienne un homme *digne de ce nom*. À cette logique de la signification s'ajoute la logique de l'énonciation. En effet, tous les énoncés dont il est question ici proviennent des « Ordonnements », et présupposent donc l'existence de ces « classicistes » (*ru*) que sont potentiellement les lettrés⁷⁰⁸ : les questions que pose l'interprétation exégétique ont donc comme chambre d'écho prioritaire la vie des lettrés – comme le montrent, parmi d'autres exemples, les investigations auxquelles se livre Zhu Xi à la fin des années 1160 au sujet de telle formule venue des Ordonnements⁷⁰⁹. Par conséquent, l'éclosion de l'humanité en l'homme suppose fondamentalement l'existence conjointe des Ordonnements et de leurs éclairés.

Ainsi reconfigurés à l'aune de leur inscription pragmatique, les énoncés « universalistes » cessent de nous interpellier par leurs contradictions supposées : à la rigueur, ces contradictions sont sémantiques *a posteriori* (elles découlent d'un surplomb panoramique et donc nivelant sur les textes que nous livrent la tradition), mais elles ne posent pas problème pour leurs locuteurs dans l'ordre de leur énonciation. Il apparaît alors, pour transposer sur le terrain chinois une des conclusions de Dumont au sujet de l'Inde traditionnelle, que « la relation proprement lettrée donne la forme universelle de la relation »⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ 授以孝經，一闕通之，題其上曰：不若是，非人也 ([...] *Zhu xiansheng xinzhuan* [Rapport de réalisations de Maître Zhu], 534-567 [534], in *Zhu xi quanshu*, vol. 27) ; voir Shu Jingnan 2003, 19 (Schirokauer rapporte cette parole à l'entrée de Zhu Xi en 1134 à l'école élémentaire [Schirokauer 1962, 164]).

⁷⁰⁸ Ce terme n'a pas de lien avec le terme de *jing*, habituellement traduit par « Classique ». On développe la question au chapitre suivant (cf. IIA1b).

⁷⁰⁹ On pense à l'échange – étudié entre autres dans Adler 2008 – que Zhu Xi a, à la fin des années 1160, avec Zhang Shi au sujet des deux formules de *Zhongyong* 中庸 (Constance du Milieu), « *weifa* 未發 » (non encore manifesté) et « *yifa* 已發 » (déjà manifesté), sur lesquelles nous revenons au chapitre suivant (cf. IIA2d). Arrivé à un point de blocage quant à la compréhension du sens de termes, Zhu Xi trouve une issue en se « retirant dans la vie active » – dans « la pratique de tous les jours » (*riyong zhijian* 日用之間) : autrement dit *dans sa vie de lettré*. C'est cette vie même qui finit par lui révéler un sens qui lui échappait jusqu'ici dans la seule concentration sur les termes. Voir « Yu Zhang Qinfu 張欽夫 » (À Zhang Qinfu [Zhang Shi]), *Wenji* 30, 1315-1316 (1316), in *Zhu xi quanshu*, vol. 21. Entre autres choses, cette lettre (manifestement datée de 1166 : voir Chen Lai 1989, 34-36) montre l'importance du présupposé de l'existence lettrée pour venir à bout des difficultés textuelles des « Ordonnements ». De nombreux autres exemples pourraient être cités.

⁷¹⁰ Dumont [1966] 2008, 141 : « la relation proprement religieuse [celle qui implique la primauté des Brahmanes] donne la forme universelle de la relation ».

e. complexité apparente et circularité analytique

Mettre au centre de la description la question de l'énonciation, c'est nécessairement fragiliser les taxinomies dont on pouvait attendre un surplomb opératoire sur les faits. Ainsi, à mesure que l'on éclaire les usages énonciatifs qu'engage l'expression du « gouvernement » à l'époque des Song, la notion de « culture politique » semble peu à peu s'effriter ou perdre de sa pertinence, non pas comme catégorie heuristique – car la notion peut toujours suggérer des aperçus comparatifs –, mais comme vecteur de cette « compréhension de l'intérieur » en quoi Dumont, après Mauss, voyait le cœur de la vocation anthropologique⁷¹¹. À un moindre degré, on voit qu'il en va de même avec la dichotomie pourtant si commode du « savoir » et du « pouvoir ». Mais à récuser l'un après l'autre ces cadrages provisionnels, ne risque-t-on pas de sacrifier toute possibilité d'une vue d'ensemble ? Malgré ses défauts, le porte-à-faux catégoriel ne conserve-t-il pas des vertus descriptives irremplaçables ?

Selon nous, l'étude de cas précis, où la « complexité » pourrait d'abord sembler décourageante, montre qu'il n'en est rien. Face à l'intrication des logiques d'action, et parfois à l'obscurité des motivations des acteurs, on peut être tenté de recourir à des grilles de lecture familières. C'est ne pas voir que leur surimposition est porteuse d'obstacles supplémentaires. Ainsi, le prologue a montré que l'opacité de certaines actions n'était pas le signe d'esprits retors, mais l'indice de la pluralité des règles (et parfois des enjeux) dans laquelle les acteurs se trouvent pris. C'est cette pluralité, dans son organisation implicite, qui peut rendre certains faits plus ou moins avouables selon les circonstances, générant ainsi par contre-coup un effet de complexité pour l'observateur.

Prenons l'exemple du deuil, rapidement évoqué dans le prologue à travers la question des *jiven*. Lors de son quatrième poste officiel, en tant que Préfet à Zhangzhou (sud Fujian) durant une dizaine de mois en 1190-1191⁷¹², Zhu Xi est en butte à des difficultés considérables pour mettre en œuvre des mesures de délimitation des parcelles⁷¹³. Devant l'inertie de la Cour, il formule en novembre 1190 la demande que lui soient octroyés des émoluments de temple, qui lui sont refusés.

⁷¹¹ Voir *id.* [1983] 1991, 210.

⁷¹² La prise de fonction a lieu le 29 mai 1190 (voir « Zhangzhou daoren xiebiao 漳州到任謝表 » [Lettre de remerciement (à l'empereur) pour la prise de fonction à Zhangzhou], *Wenji* 85, 4010-4011 [4010], in *Zhuji quanshu*, vol. 24) ; Zhu Xi quitte le poste le 23 mai 1191, en raison notamment de la mort de son fils aîné Zhu Shu. Voir Shu Jingnan 2003, 856, 873 ; Chen Rongjie 1989b, 69.

⁷¹³ Voir « Jingjie shen zhushi zhuang 經界申諸司狀 » (Rapport à l'ensemble des fonctionnaires sur la délimitation des parcelles) et la relance qui lui fait suite, *Wenji* 21, 955-962, 962-963, in *Zhuji quanshu*, vol. 21 ; Zhu Xi expose ses motivations dans cette affaire à son disciple Wang Yu 王遇 (1142-1211 ; *zi* Zihe 子合, *Zizheng* 子正, *hao* Donghu xiangsheng 東湖先生 ; voir Cheng Rongjie 1982, 64) dans « Da Wang Zihe 答王子合 » (Réponse à Wang Yu), *Wenji* 49, 2262-2263 et 2263-2264, dans *Zhuji quanshu*, vol. 22 (deux lettres datées de 1193 [Chen Lai 1989, 354] et citées dans *Helin yulu* A6, 110-111. Sur cette initiative de Zhu Xi et son relatif échec, voir Schirokauer 1976, 223-228 ; voir aussi les commentaires de Shu Jingnan 2003, 846-850.

Or, la mort de Zhu Shu au mois de février de l'année suivante, terrible malheur pour Zhu Xi qui avait nourri beaucoup d'espoirs en son fils aîné, lui fournit un argument décisif pour voir sa demande satisfaite : il obtient rapidement des émoluments de temple en tant que Directeur du temple Hongqing 鴻慶 de la Capitale du sud (Nanjing), qu'il conservera jusqu'à la fin 1193⁷¹⁴. La question qu'on est enclin à poser est alors la suivante : faut-il voir dans la mort de Zhu Shu un événement « privé », ou bien un épisode dans les rapports « politiques » de Zhu Xi à la Cour ? Selon nous, si cette double entrée notionnelle peut être utile dans un premier temps, les deux dimensions sont en fait à prendre en bloc. Au vu de certains des écrits officiels de Zhu Xi, les épisodes de deuil semblent totalement intégrables au déroulé de la carrière d'un lettré : dans tel « Document officiel pour la préfecture de Jianning », Zhu fait ainsi état de la non-effectuation de sa charge de Compilateur à la Cour des affaires militaires (*shumiyuan bianxiuguan* 樞密院編修官) en raison de la mort de sa mère en 1169⁷¹⁵. Plus largement, comme l'indique Patricia Ebrey, pour les deuils de fonctionnaires étaient normalement prévues des contributions funéraires du gouvernement proportionnées à leur rang et au degré de parenté concerné⁷¹⁶. On sait par ailleurs que même les éventuels raccourcissements de la durée d'un deuil étaient encadrés⁷¹⁷. Aussi n'est-il pas certain qu'il faille, comme le suggère Conrad Schirokauer à propos du décès de la mère de Zhu, évaluer l'irruption des deuils « personnels » dans les difficultés « politiques » comme une issue commode permettant – par la grâce d'une casuistique à usage aussi bien externe qu'interne – de se tirer à bon compte de situations inextricables (Schirokauer 1962, 168). Au fond, envisager la place du deuil dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan réclame de substituer aux grilles préconstruites une autre hiérarchie du sens, qui permette de comprendre par exemple que les impératifs du deuil court-circuitent tout autant la carrière administrative que les trajectoires de sociabilité lettrée⁷¹⁸. Une fois aperçue la cohérence de ce système de valeurs, il devient alors possible d'aborder la complexité apparente des faits selon un autre type de questionnement, plus fidèle à la description des règles qui les orientent : en se demandant par exemple à quel type d'interlocuteur et dans quelle situation

⁷¹⁴ Voir [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (552), in *Zhuji quanshu*, vol. 27. Voir également Chen Rongjie 1989b, 69 ; Shu Jingnan 2003, 855-856, 881

⁷¹⁵ Voir « Shen Jianning fu zhuang yi » (Document officiel pour la préfecture de Jianning, 1), *Wenji* 22, 978-980 (979), in *Zhuji quanshu*, vol. 21 ; passage traduit parmi d'autres dans Chen Rongjie 1989b, 65. Voir également [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (537), in *Zhuji quanshu*, vol. 27. Schirokauer présente le décès de la mère de Zhu Xi comme une issue inattendue apportée à la situation difficile dans laquelle se trouvait Zhu Xi en 1169 en raison de ses refus répétés des postes auxquels il avait été nommé (Schirokauer 1962, 168).

⁷¹⁶ Ebrey note néanmoins que les soieries et les victuailles funéraires n'étaient pas toujours acheminées : voir Ebrey 1991a, 86 n. 70.

⁷¹⁷ Voir à ce sujet les explications de Kutcher (1999, 25) sur la notion réglementaire de *duoqing* 奪情 (imposition d'une charge à un fonctionnaire en deuil).

⁷¹⁸ Ebrey note qu'en 1170, Lü Zuqian déplore que la mort du père de Pan Jingxian 潘景憲 (1134-1190 ; *xi* Shudu 叔度), jointe au deuil de Zhu Xi suite à la mort de sa femme, empêche la rencontre de ces deux hommes de valeur dont il voudrait favoriser alors les échanges (Ebrey 1991, 122).

d'énonciation un deuil peut être invoqué comme justification d'une impossibilité à agir. Là se trouve selon nous la clé d'une compréhension plus juste de la complexité du monde de ces lettrés⁷¹⁹.

Un autre épisode peut être évoqué ici, à propos cette fois-ci de Zhu Xi et des disciples de Lu Jiuyuan. Nous sommes en 1196, après la mort de Lu Jiuyuan, moment où un disciple de ce dernier, Peng Zongxing 彭宗興 (*zi* Shichang 世昌) rend visite depuis le Xiangshan – que les *Propos notés de Maître Zhu* appellent, sans doute par assimilation rétrospective, « Académie du Xiangshan » (*Xiangshan shuyuan* 象山書院) – à Zhu Xi, alors définitivement installé à Kaoting⁷²⁰. Dans la courte relation qu'en donnent les *yulu* compilés par le disciple de Zhu Xi Chen Wenwei 陳文蔚⁷²¹, Peng Zongxing vient voir Zhu Xi essentiellement pour lui demander les livres qui sont censés faire défaut sur le Xiangshan. Dans le quatrain par lequel Zhu Xi accompagne son départ, le maître de Kaoting suggère qu'il ne fallait pas « descendre de la montagne » pour une telle demande. Or, si l'on peut déceler ici une forme d'ironie à l'égard de la requête d'un disciple d'une « École du Xiangshan » encline selon Zhu Xi à négliger la pratique de la lecture, Shu Jingnan avance également une seconde interprétation : au plus fort des mesures répressives de Han Tuozhou contre le « Savoir spécieux », qui visent tout autant les disciples de Lu Jiuyuan que Zhu Xi lui-même et ses soutiens, Zhu Xi pointerait l'imprudence d'un transport d'ouvrages qui pourraient constituer des pièces à conviction. En d'autres termes, la taquinerie « intellectuelle » semble rejoindre ici la recommandation « politique ». Mais on voit bien alors le peu d'intérêt heuristique de ces termes : car s'il est fort possible que le poème de Zhu Xi ait pu être conçu (et reçu) comme un message à double entente, ses dimensions « politique » et « intellectuelle » sont dès lors inextricables. En revanche, dans la situation d'énonciation de cette visite et de ce poème s'exprime une logique d'appartenance et de distance, et c'est plutôt de là qu'il faut partir pour dégager des différences pertinentes. En effet, à travers ce genre de propos à double entente, c'est un magistère qui s'exprime, et ce face à un disciple issu lui-même d'un autre magistère : là est selon nous la distinction qu'il s'agit de saisir en priorité, avant de s'interroger sur une différence éventuelle entre plans de discours. Une fois de plus, la nécessité de voir comment les propos sont énoncés en situation nous semble primer sur les

⁷¹⁹ Confronté à des dispositions juridiques qui « paraissent illogiques » dans le système des castes, Dumont s'efforce de leur donner un sens en intégrant la possibilité que certains états de fait puissent procéder d'inversions « arbitraire[s] » par rapport à l'ordre idéologique (voir Dumont [1966] 2008, 97, 112). Mais ce faisant, il ne dénie sa consistance à un tel ordre. Pointons au passage un reste d'ethnocentrisme (ou d'indocentrisme) chez l'anthropologue, quand il suggère la pratique du deuil des fonctionnaires chinois est moins « réaliste » que celle à laquelle est astreint le roi indien (*ibid.*, 73-74).

⁷²⁰ Voir le prologue, et « Lu shi », *Zhuzi yulei* 124, 2985 (vol. 8). Sur Peng Zongxing 彭宗興 (*zi* Shichang 世昌), voir *Song Yuan xue'an* 77, 2574-2575 (vol. 3) ; Xu Jifang 1990, 67. Sur l'épisode de la visite, voir Shu Jingnan 2001, 1237 ; 2003, 885. Hymes souligne l'absence manifeste d'intérêt de Lu Jiuyuan pour la fondation de *shuyuan* 書院 en particulier (mais non pour d'autres types d'institutions éducatives) : le rassemblement de disciples au Xiangshan autour de sa personne n'est jamais désigné par ce terme – sauf donc dans les allusions qu'y font les *Zhuzi yulei* (voir Hymes 1989, 433-435).

⁷²¹ Chen Wenwei 陳文蔚 (*zi* Caiqing 才卿) est présent auprès de Zhu Xi entre 1170 et 1199 (Chen Rongjie 1982, 209-210).

considérations surplombantes, qui pourraient nous faire manquer la logique des relations concernées, et en l'occurrence leur complexité effective⁷²².

Mais la situation d'un énoncé est aussi la place qu'il occupe dans un « contexte », au sens premier – le seul qui nous paraisse pertinent pour notre étude⁷²³ – de son environnement textuel. Or, la façon dont la notation des faits s'enchaîne au sein d'un même écrit renseigne directement sur la question de la complexité : face au maquis des faits perçus, la succession des énoncés se pose comme la mise en ordre d'un monde. Ici ne prenons qu'un exemple, où nous retrouvons la question de la place du deuil dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan :

朝廷以旱暵之故，復屈長者以使節，儻肯俯就，江西之民，一何幸也！

冬初許氏子來，始得五月八日書，且聞令小娘竟不起，諒惟傷悼。前月來又得五月二日書，開慰之劇！

某不肖，禍釁之深：仲兄子儀，中夏一疾不起，前月末甫得襄事；七月末，喪一幼穉，三歲，乃擬為先教授兄後者；比又喪一姪孫女；姪婿張輔之抱病累月，亦以先兄襄事之後長往。痛哉！禍故重仍，未有甚於此者。觸緒悲摧，殆所不堪。某舊有血疾，二三年寢劇，近又轉而成痔，良以為苦，數日方少瘳矣。

(« Yu Zhu Yuanhui 與朱元晦 » [À Zhu Yuanhui (Zhu Xi)], *Lu Jiuyuan ji* 13, 180-181)

Voilà que de nouveau, en raison de la sécheresse qui a sévi dernièrement, la Cour vous prie d'endosser une mission ; cher aîné, si vous pouviez y consentir, quel bonheur pour les populations du Jiangxi !

Au début de l'hiver, la venue du fils Xu m'a permis de prendre connaissance de votre lettre datée du huitième jour du cinquième mois, et j'ai également appris la triste nouvelle de la disparition de votre jeune fille. Le mois dernier m'est parvenue une seconde lettre de vous, datée du deuxième jour du cinquième mois, dont la lecture m'a procuré quelque réconfort.

Le sort s'acharne sur mon indigne personne : Ziyi, second de mes aînés, a succombé au milieu de l'été à une maladie ; les derniers devoirs lui ont été rendus à la fin du mois précédent. À la fin du septième mois, j'ai également perdu un fils de trois ans, alors qu'il était pressenti pour prolonger la lignée de feu le 哦是 mon frère. Dernièrement, ce fut au tour d'une petite-nièce de nous quitter, puis de mon neveu par alliance, Zhang Fuzhi, parti sans retour après des mois de maladie, alors qu'il venait d'accomplir son devoir auprès de mon aîné défunt. Hélas, cet enchaînement de malheurs m'est une souffrance inédite que j'ai peine à supporter ! J'ajoute que je pâtis depuis deux ou trois ans d'une hémoptysie chronique qui s'est muée ces derniers temps en hémorroïdes, un mal fort pénible, quoique les choses s'arrangent ces jours-ci.

Dans cette lettre de l'hiver 1187 à Zhu Xi, Lu Jiuyuan entame son propos en félicitant Zhu Xi pour la « mission » (*shijie* 使節) qu'il vient de recevoir : il s'agit en fait de son affectation comme Intendant des affaires judiciaires (*tidian xingyu gongshi* 提點刑獄公事) au Jiangnanxi, autrement dit dans le circuit administratif de Lu Jiuyuan⁷²⁴. Se faisant brièvement le porte-parole de la « félicité des populations du Jiangxi », le lettré enchaîne directement avec un état des lieux de la communication entre lui et son destinataire : la réaction à une information officielle (la nomination

⁷²² Il pourrait être intéressant d'étudier sous cet angle la production de poèmes par l'empereur déchu Qinzong, lors de sa captivité en territoire jürchen (voir Hartman 2003, 17 n. 31). À propos du caractère indissociable entre productions « littéraires » et politique, voir également le cas des rapports entre Huizong et son Grand conseiller Cai Jing (dans l'article de Patricia Ebrey dans Qi Xia 2002, 156-157, cité dans Bao Weimin 2008, 262 n. 7)

⁷²³ Voir l'introduction.

⁷²⁴ Sur cette affectation, décrétée sur recommandation de Zhou Bida et reçue en août 1187 par Zhu Xi, voir [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (544, 546), in *Zhuji quanshu*, vol. 27 ; voir également Chen Rongjie 1989b, 68 ; Shu Jingnan 2001, 869-871. Zhu Xi parviendra à éviter cette affectation sur un prétexte de santé : Wang Huai est alors encore Grand Conseiller (il l'est jusqu'en 1188) et fait peser un climat hostile à la Cour.

de Zhu Xi, qui en réalité ne sera pas suivie d'effet) précède un rappel de la situation d'échange entre les deux hommes. Dans ce rappel est d'abord mentionnée la réception d'une lettre de Zhu Xi, puis la « triste nouvelle de la disparition de votre jeune fille », enfin l'évocation d'une autre lettre semble-t-il antérieure de quelques jours par rapport à la précédente⁷²⁵. À cette rapide contextualisation de l'échange centrée sur l'interlocuteur succède une liste de malheurs qui concernent cette fois le scripteur, un passage qui commence en ces termes : « Le sort s'acharne sur mon indigne personne ». Si la chronologie des faits rapportés ensuite (en la circonstance tous récents) n'est pas claire pour nous, la présentation qu'en fait l'épistolier semble structurée par une hiérarchie implicite, au-delà d'un effet d'accumulation dont Lu Jiuyuan se plaint : des quatre décès relatés (celui de Lu Jiuxu, deuxième frère aîné de Lu Jiuyuan, du fils de ce dernier à l'âge de trois ans, d'une petite-nièce et du neveu par alliance Zhang Fuzhi), seuls les rites funéraires revenant au frère aîné sont mentionnés ; le rapport aux aînés des défunts est mentionné quand il peut l'être⁷²⁶. En conclusion de ce passage déploratif, la mention immédiate de l'« hémoptyisie chronique » qui affecte Lu Jiuyuan et de sa mutation en hémorroïdes peut surprendre : à nos yeux, elle paraît très loin de la hiérarchie que nous ferions prévaloir entre ces différents types de faits ; mais il n'est pas besoin de vastes connaissances en anthropologie de la maladie pour voir que ce mal physique est présumé ici d'un niveau de gravité tout juste légèrement inférieur à celui des deuils qui ont frappé le lettré. Notons en outre, en écho aux remarques précédemment faites sur le « sens générationnel » des lettrés Song, que les deuils ici évoqués ne concernent manifestement que la génération ultérieure. La suite de cette lettre relativement brève (en gros sa seconde moitié) est quant à elle consacrée aux « travers des hommes de savoir » (*xuezhe bingtong* 學者病痛), à propos du cas de deux « hommes de savoir » qui ont transité entre Lu et son destinataire : nous y revenons dans le chapitre suivant (*cf.* IIB2c).

Dans cette lettre, on voit se succéder des passages qu'une lecture cadrillée par nos taxinomies modernes dissocierait aisément : politiques, privés, pédagogiques. Mais si le caractère distinctif de ces différents passages correspond probablement à un aspect effectif de la lettre dans la perspective de Zhu Xi et Lu Jiuyuan⁷²⁷, en revanche leur qualification *a priori* (comme

⁷²⁵ La mort de la troisième fille de Zhu Xi, Zhu Si 朱巳 (1173-1187) survient alors qu'elle vient d'être donnée en mariage au disciple Zhao Jidao 趙幾道 ; voir Shu Jingnan 2001, 869, qui mentionne l'épithaphe rédigée par Zhu Xi à la mémoire de sa fille fin 1187-début 1188 : « Nü Si maiming 女巳埋銘 » (Épithaphe enterrée à ma fille Si), *Wenji* 93, 4276, in *Zhuji quanshu*, vol. 25. Des deux lettres mentionnées par Lu Jiuyuan, il semble que la seconde seulement, celle du 10 juin 1187, ait été conservée dans le recueil des écrits de Zhu Xi : il s'agirait de « Da Lu Zijing 答陸子靜 » (Réponse à Lu Zijing [Lu Jiuyuan]), *Wenji* 36, 1565, in *Zhuji quanshu*, vol. 21 (voir Chen Lai 1989, 257 ; Shu Jingnan 2001, 864-865). La première lettre mentionnée, datée du 16 juin de la même année, n'y figure pas en revanche (*ibid.*, 865).

⁷²⁶ On note ainsi la mention du fait que le fils de Lu Jiuyuan « était pressenti pour prolonger la lignée de feu le Professeur mon frère » (乃擬為先教授兄後者), ce qui renvoie à Lu Jiuling, et l'insistance sur l'accomplissement des derniers devoirs par le neveu Zhang Fuzhi à l'endroit de Lu Jiuxu (*ibid.*, 180-181).

⁷²⁷ Encore faudrait-il disposer d'informations plus précises sur les modalités graphiques de l'écriture épistolaire à l'époque des Song : notamment sur le découpage de ces écrits en paragraphes. Nous reprenons ici le découpage retenu dans l'édition Zhonghua shuju.

« politiques », « privés » ou « pédagogiques ») ne nous apprend rien sur l'organisation et la complexité native de ces éléments discrets. Ici, le déroulé du texte exprime un ordre du sens, lui-même inscrit dans le continuum des savoirs lettrés et actualisé dans le geste de l'adresse épistolaire. Face à cette présentation de soi dont la lettre de Lu Jiuyuan est la trace, les seules discontinuités qui vailent pour une description nous paraissent être celles qui explicitent des discontinuités saillantes pour les acteurs. La complexité existe, mais elle ne vaut pour la description que si elle a un sens dans le monde à décrire.

Tentons alors de préciser les modalités d'une description pertinente de cette complexité native. Par principe, il nous faut supposer qu'elle nous est compréhensible. La perspective pragmatiste que nous avons adoptée soutient en effet qu'une action n'est descriptible qu'en tant qu'expression d'une « raison d'agir », elle-même inscrite dans un enchaînement d'actions et de raisons d'agir tour à tour contradictoires et confirmatrices. Tel est le « principe de rationalité » dégagé par Lemieux – aux côtés du principe de solidarité et du principe d'actualité, tous deux évoqués précédemment. Il s'agit du postulat que, par définition, « la signification d'un acte est objective », ou que l'idée d'une action dénuée de sens est irrecevable⁷²⁸. C'est qu'une action n'est jamais totalement isolable d'une temporalité plus large où elle prend son sens. Lemieux parle à ce sujet d'un « lien grammatical » entre les actions successives, lien qui selon le type de rapport de ces dernières aux actions précédentes (rapport positif ou négatif, confirmateur ou rectificateur) en vient parfois à être explicité par les acteurs⁷²⁹. Selon l'auteur du *Devoir et la Grâce* cependant, le caractère inconditionnel du principe de rationalité n'empêche pas pour l'observateur la potentielle inévidence des raisons d'agir – l'observateur pouvant être dans certains cas l'acteur lui-même : comme le dit le sociologue, « toute reconnaissance d'une intention [exprimée dans une action, autrement dit toute reconnaissance d'une raison d'agir,] mérite d'être jugée conjecturale » (Lemieux 2009, 124). S'agissant de notre cas d'étude, on a là la confirmation qu'en dépit de tous nos efforts, nous aurons

⁷²⁸ Dans l'ordre de la pagination, voir Lemieux 2009, 106-108, 111, 113, 116, 269, 221. La différence de cette conception intentionaliste de l'action avec la vision encore largement causaliste des « raisons pratiques » de l'action que développe Bourdieu n'empêche pas que les deux approches se retrouvent dans l'idée qu'un « acte gratuit » ne peut pas exister (Bourdieu 1996, 150). Mais là où Bourdieu ne mentionne cette fiction théorique que pour mieux lui opposer le réalisme hégémonique de l'« intérêt », celui-ci fût-il reformulé en termes de « sens du jeu » ou d'*illusio*, Lemieux déploie à partir de sa négation tout un éventail de rationalités de l'action qui sont hétérogènes les unes aux autres (Lemieux 2009, 108-109).

⁷²⁹ Voir Lemieux 2009, 115-119, et la rapide présentation que nous faisons dans le prologue des concepts de « devoir » et de « grâce » dans la théorisation de Cyril Lemieux. Ajoutons ici que cette conception de la rationalité se situe résolument dans le camp de l'universalisme, en opposition aux thèses relativistes d'une pluralité des rationalités. Du moment que l'on conçoit la raison non pas d'abord comme une « faculté de schématiser et de classer » (conception traditionnelle, que l'on retrouve à l'œuvre dans les approches culturalistes et pluralistes de la raison, qui donnent la préséance aux classifications sur l'action), mais comme « motif extérieur de l'action » (comme capacité de se saisir d'une discontinuité du monde environnant en tant que raison d'agir), la raison devient alors indissociable de l'intentionnalité et de la faculté langagière. Comme le dit Searle, « les contraintes rationnelles sont préconstruites dans la structure d'intentionnalité en général, [...] dans celle du langage en particulier [...] À partir du moment où vous avez l'intentionnalité et le langage, vous avez déjà des phénomènes qui possèdent, d'un point de vue interne et constitutif, les contraintes de la rationalité » (Searle 2001, 22-23 [traduction Bronkhorst 2006, 124 n. 1] ; pour les citations précédentes, voir Lemieux 2009, 103-105).

toujours quelque mal à comprendre les énoncés des lettrés des Song, et en particulier à les traduire : ce non pas à cause (du moins pas nécessairement) d'une insuffisance personnelle, mais en raison d'une incertitude structurelle, laquelle touche aussi, à un certain degré, les acteurs du temps.

Songeons par exemple aux difficultés que rencontrent les lettrés Song dans la compréhension des propos attribués à Maître Kong, ce dont témoignent les multiples leçons phonétiques et sémantiques de leurs commentaires. Mais il faut surtout mentionner l'opacité des décisions du pouvoir central, en particulier en ce qui concerne l'affectation des lettrés-fonctionnaires. Dans ce domaine, la non-transparence des raisons d'agir place les lettrés devant la nécessité d'apprécier les multiples degrés de l'avouable et de l'inavouable selon les situations. Pour prendre l'exemple de Zhu Xi, l'affectation du lettré comme Directeur au Ministère de la guerre (*bingbulang* 兵部郎) consécutive à sa communication du 3 juillet 1188 pourrait sembler constituer une promotion ; mais selon Shu Jingnan, elle n'est qu'une façon d'empêcher Zhu Xi de continuer à influencer l'empereur (2003, 687-688). De même, après que le « Mémoire scellé de 1180 en réponse à un édit impérial » que Zhu Xi adresse à Xiaozong a suscité l'ire de ce dernier, si le lettré n'est pas démis en conséquence du poste de Préfet qu'il occupe alors à Nankang, c'est du fait de l'un des Grands Conseillers d'alors, Zhao Xiong 趙雄 (1129-1193). Or les arguments que formule Zhao ne sont nullement guidés par la bienveillance, mais par l'idée qu'il est préférable de laisser s'exprimer Zhu Xi plutôt que d'en faire un martyr. Cela entraîne chez le lettré, qui de là où il se trouve perçoit une partie des enjeux, des réactions où l'on peut voir de la duplicité mais qui ne sont en fait que des ajustements aux règles s'imposant à lui dans telle ou telle situation d'interaction⁷³⁰.

L'exemple le plus parlant à cet égard est celui des « demandes d'exemption » (*cimian* 辭免). Si aucun écrit de ce genre ne nous a été transmis sous le nom de Lu Jiuyuan, dans le cas Zhu Xi, le recueil de ses écrits atteste en la matière d'une production abondante tout au long de sa vie⁷³¹. Dès les années 1160 en effet, une part non négligeable de l'activité d'écriture de Zhu est consacrée à décliner des postes : à cette fin sont invoqués officiellement des raisons diverses (des deuils, des problèmes physiques, mais aussi par exemple la perception supposée des autres fonctionnaires vis-à-vis de telle ou telle affectation officielle). Or, quand on compare les différents écrits faisant état de ces refus de postes, on constate que les raisons par lesquelles le lettré justifie son geste vis-à-vis de sa hiérarchie ne sont pas toujours celles qu'il fait valoir à l'adresse de ses pairs dans des échanges

⁷³⁰ « Geng-zi yingzhao fengshi » (Mémoire scellé en réponse à un édit impérial de 1180), *Wenji* 11, 580-588, in *Zhu Xi quanshu*, vol. 20. Le propos de Zhao Xiong 趙雄 (1129-1193) est cité dans Darrobers 2013 ; voir Chaffee 1985b, 59 n. 83 ; Shu Jingnan 2003, 441-445.

⁷³¹ On trouve l'ensemble de ces écrits dans deux chapitres du recueil des écrits de Zhu Xi : voir *Wenji* 22-23, 970-1070, in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21. Voir Schirokauer 1962, 167 ; de Weerdt 2007, 192.

officieux⁷³². Pour l'observateur, il y a là un effet de complexité qui en réalité renvoie à la question, déjà abordée dans le prologue, de la diversité des cadres d'énonciation. Face aux disparités de contenu que nous observons (à propos des *jiven* et d'autres formes d'expression) entre différentes situations d'adresse, nous préconisons de ne pas systématiquement inférer de ces différences une intention stratégique (dissimulatrice par exemple). Il en va de même ici : la réserve que peut, dans certains cas, observer un Zhu Xi vis-à-vis de ses supérieurs n'est pas nécessairement à lire comme le résultat d'un arbitrage entre différentes options possibles ; elle est bien davantage l'expression de ce que Cyril Lemieux appelle une « obligation à respecter », découlant à chaque fois des règles dominantes de la relation concernée, ainsi que de la dynamique de l'interaction en cours⁷³³.

Il y aurait dans ces demandes d'exemption la matière d'une étude approfondie, que nous nous bornons à ébaucher ici dans la mesure où elle n'est pas sans certaines homologues avec la tournure des interactions entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Certes, ces écrits à caractère officiel portent la marque d'aléas ponctuels. Mais le fait qu'ils soient réunis en un bloc textuel montre qu'au-delà des circonstances de leur production, ils participent pour les disciples qui les ont rassemblés de cette « logique sociale du don » que nous évoquions dans le prologue en référence au travail de l'anthropologue Maurice Godelier : que Zhu Xi refuse ou finisse par accepter un poste, toutes ses adresses à l'empereur présupposent une même surabondance de la grâce impériale, et c'est la loyauté à ce principe qu'exprime d'abord un tel acte éditorial. À un autre niveau, ces écrits portent la marque de la pluralité des grammaires qui sous-tendent leur rédaction. Loin d'en rester à des justifications d'ordre individuel (par exemple à l'invocation de déficiences physiques, ce qui serait se limiter à la grammaire réaliste), Zhu Xi monte en généralité. Par exemple, quand il refuse d'abord un poste d'émolument de temple qui lui est attribué en 1173 (celui de Directeur de temple de Chongdao de Taizhou, *Taizhou Chongdao guan zhubuguan* 台州崇道觀主管), il invoque des raisons où entrent aussi bien ce qu'il présente dans sa « demande d'exemption » comme la règle de fonctionnement de cette institution, que la mise en avant de sa propre indignité au regard de cette

⁷³² Pour un exemple de décalage entre raisons invoquées officiellement et raisons confiées officieusement, voir le cas de son refus du poste de Compileur à la Cour des affaires militaires (*Shumiyuan bianxiuguan* 樞密院編修官) auquel il est nommé en 1167 et qu'il refuse au moment de la prise de poste en 1169. Loin des raisons « politiques » qu'exprime Zhu Xi dans sa correspondance non officielle et qui tiennent à la démission de deux de ses soutiens à la Cour (notamment Liu Gong, condisciple du temps de Chong'an) et à l'action jugée nuisible de membres de l'entourage de l'empereur (notamment Zeng Di 曾覲 [1109-1180 ; 子 Chunfu 純甫]), les raisons que le lettré invoque dans sa demande officielle d'« émoluments de temple » sont un mal de pieds, la pauvreté de sa famille et la vieillesse de sa mère, laquelle mourra de fait quelques mois plus tard : voir « Qi Nanyue zhazi 乞南嶽劄子 » (Lettre de demande pour [le temple de] Nanyue), *Wenji* 22, 971-972 (972), in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21. Voir à ce sujet Schirokauer 1962, 67-68. Sur le fait que « certaines raisons d'agir sont inavouables ou imprésentables dans certaines situations » et sur ses implications pour une perspective descriptive, voir Lemieux 2009, 122.

⁷³³ Lemieux 2009, 171 ; voir aussi 33. Nous renvoyons au prologue pour une présentation de la notion de « hiérarchie grammaticale ». Lemieux précise qu'« une dominante grammaticale n'impose rien : ce sont les individus qui s'imposent mutuellement de la respecter [...] en vertu du principe de solidarité » (*ibid.*, 170-171).

règle⁷³⁴ ; ce décalage est exprimé comme un sentiment de « gêne eu égard aux obligations » (*yu yi wei an* 於義未安), et c'est par là que Zhu Xi motive son refus⁷³⁵. Par ce genre d'énoncés, Zhu Xi se situe dans la grammaire publique⁷³⁶. Enfin, la dynamique des échanges entre le lettré et l'empereur conduit à des « ajustements réciproques » entre les deux parties⁷³⁷. Ainsi, devant l'insistance de l'empereur qui lui est officiellement signifiée, Zhu finit par accepter le poste le 23 juillet 1174, et il formule cette acceptation en faisant prévaloir son obligation personnelle vis-à-vis de l'empereur sur les raisons précédemment invoquées : « Subjugué par l'étendue de l'intention de Votre Puissance, je n'ose m'obstiner dans le refus » (*yang ti de yi, bu gan gu ci* 仰體德意)⁷³⁸.

Face à ce genre de fluctuations, penser en termes de censure ou d'autocensure serait accorder un statut hégémonique à la « grammaire réaliste », alors que celle-ci n'a nécessairement d'existence qu'intermittente (comme chacune des trois grammaires fondamentales évoquées plus haut). De même, la retenue qui caractérise une bonne partie de ses échanges avec Lu Jiuyuan ne doit pas forcément être interprétée comme une volonté de rétention au sujet de faits délicats⁷³⁹. À rebours de cette approche réductionniste, on préférera donc viser les lieux d'articulation *plausibles* des différentes grammaires. Mais pour que cette description soit fine, pour qu'elle conduise également à une narration fidèle des dynamiques à l'œuvre, il nous reste à approfondir la conscience de ce qui véritablement *valait*, dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Au terme de ce parcours des études sur les Song, on espère avoir montré, à l'échelle du chapitre, qu'une perspective englobante pouvait apporter des réponses à un certain nombre de problèmes d'ordre descriptif. Si dans cette perspective le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan a surtout servi d'illustration, en sus d'autres cas évoqués plus sommairement, ce détour par les institutions des Song – comme instances de l'action et comme ordre du sens – n'est pas sans retombées positives sur la compréhension de la relation des deux lettrés. C'est en effet sur un plan très empirique que s'est imposée à nous l'ouverture de la focale : il s'agissait de dire ce que présupposaient ces « règles » que nous avons aperçues ou induites dans le prologue, à partir

⁷³⁴ [...] *Zhu xiansheng xinzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (537), in *Zhubi quanshu*, vol. 27 : 進賢賞功、優老報勤 (la règle [des émoluments de temple] est de promouvoir les sages, récompenser les méritants, entretenir les vieux, rétribuer les diligents)

⁷³⁵ En plus du *xingzhuang* cité dans la précédente note, voir « Cimian gaiguan gongguan zhuangyi 辭免改官宮觀狀一 » (Demande d'exemption d'affectation à des émoluments de temple et palais, 1), *Wenji* 22, 975-976 (976), in *Zhubi quanshu*, vol. 21 ; voir Cheng Rongjie 1989b, 65-66. Sur la notion de « *wei an* 未安 » (gêne, intransquillité), voir la fin du second chapitre (cf. IIB1e).

⁷³⁶ Une comparaison intéressante pourrait être faite avec le cas d'une lettre de Mazarin (voir Lemieux 2009, 170).

⁷³⁷ Sur cette notion empruntée à la théorie anthropologique de George Mead, voir Lemieux 2009, 97, 114, 117-118.

⁷³⁸ « Xie gaiguan gongguan zouzhuang 謝改官宮觀奏狀 » (Document soumis en remerciement d'une affectation à des émoluments de temple et palais), *Wenji* 22, 981, in *Zhubi quanshu*, vol. 21 ; voir Chen Rongjie, *ibid.*, 66.

⁷³⁹ Pour un exemple, voir le chapitre suivant (cf. IIB1e).

d'interactions ciblées. En cette matière, le cadre est à présent suffisamment dessiné pour que nous sachions où se situe le fait crucial : les lettrés sont au centre, et ce sont eux qui parlent.

Que ce cadre ne soit, cependant, pas totalement précisé dans ses contours, c'est ce que l'on voit aux difficultés persistantes que nous rencontrons dans la description des faits. La « complexité » a été ci-dessus abordée au niveau d'interactions ponctuelles. Mais on doit noter qu'elle a, plus largement, pu servir d'horizon explicatif pour envisager certains des phénomènes majeurs de l'époque des Song. C'est notamment le cas des examens de sélection pour le recrutement dans l'administration impériale. Selon Chaffee par exemple, la place cruciale des examens à l'époque des Song tient au caractère « complexe » de cette institution : selon lui, les examens servent « de nombreux intérêts » et accomplissent « de nombreuses fonctions, non seulement dans le domaine de la sélection bureaucratique, mais aussi de l'avancement et de la représentation de l'élite, du contrôle social et intellectuel, ainsi que du symbolisme impérial » [*A complex institution, it served many interests and performed many functions, not merely of bureaucratic selection but also of elite advancement and representation, social and intellectual control, and imperial symbolism*] (Chaffee 1985a, 13). Des considérations similaires ont été formulées à propos des « fonctions contradictoires » [*contradictory functions*] de l'imprimerie à l'époque des Song, « à la fois perpétuant et transformant les orthodoxies traditionnelles, renforçant la conformité culturelle et consolidant les identités régionales, soutenant le contrôle gouvernemental sur les textes canoniques tout en minant ce contrôle » [*both perpetuating and transforming traditional orthodoxies, enforcing cultural conformity and strengthening regional identities, and supporting government control over texts while undermining that control*] (Cherniack 1993, 30). Plus largement, Patricia Ebrey voit les lettrés des Song comme devant négocier « entre deux mondes compliqués » [*between two complicated worlds*] : d'une part le monde à leurs yeux « confus et inconsistant » [*confusing and inconsistent*] des gens qu'ils connaissent (des gens chantant aux mariages, faisant des offrandes aux ancêtres pour les fêtes bouddhiques, consultant des experts pour sélectionner des sites d'enterrement, etc.), monde marqué par la diversité, voire la contradiction ; d'autre part le monde « des livres et des théories » [*the world of books and theories*], monde également composite du fait de la coexistence en lui de répertoires divers (« Classiques », Histoires, poésies, essais, etc.), mais par lequel ils acquièrent des « visions de la société plus systématiques que le monde de la pratique vivante qu'ils trouv[ent] autour d'eux » [*visions of society more systematic than the world of living practice they found around them*] (Ebrey 1991, 9). Passons sur le partage non questionné qui semble prévaloir ici entre monde de la pratique et monde de la théorie ; retenons simplement l'idée d'une complexité *sensible aux lettrés eux-mêmes*, et qui concerne également les moyens livresques et théoriques par lesquels ils sont censés pouvoir la dominer.

Dans d'autres formulations, le phénomène décrit prend l'allure d'une troublante *circularité*. La question des examens reste ici au premier plan. Ainsi, l'ouvrage de Hilde de Weerd, *Competition over content*, se fonde sur ce nœud institutionnel qui veut que les lettrés soient à la fois les premiers bénéficiaires potentiels de ce système, et les principaux acteurs engagés dans la discussion de son fonctionnement. Dans le même ordre d'idées, Peter Bol remarque que d'un côté, les « controverses » qui se multiplient à l'époque des Song sur le programme des examens « étaient le prolongement d'un débat émergent sur les buts que la dynastie devait atteindre, mais [qu']elles étaient aussi la cause de ce débat, parce que les carrières dépendaient du succès aux examens » [*These controversies were an outgrowth of an emerging national debate over what the Song should try to achieve, but they were also a cause of that debate, because careers depended on examination success*] (Bol 2008, 43). Cependant, les examens ne sont pas le seul domaine où le serpent lettré se mord la queue. Christian Lamouroux a ainsi mis en lumière l'homologie existant entre les « systèmes de gestion et d'organisation du personnel administratif » et les « instruments techniques que ces fonctionnaires se sont donnés pour administrer l'État » (Lamouroux 2000, 26). Par ailleurs, on a insisté sur la récurrence dans les études Song, et dans la sinologie en général, du tour explicatif consistant à multiplier à l'infini les antécédents de tels ou tels mesure ou dispositif (*cf.* IB1d).

Face à ce vertige de l'analyse, où les catégories apparaissent comme simultanément engendrées et engendrees, l'approfondissement analytique d'une relation lettrée comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan nous donne-t-elle les moyens d'une vision plus englobante et, partant, d'une description plus économique ?

II. *Homo literatus*. Savoirs lettrés et conflictualité à l'époque des Song

Fou qui songe à ses querelles

Au cœur du commun combat

(Louis Aragon)

S'agissant de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, une mise en contexte véritable – dépassant le simple décor – conduit nécessairement à s'interroger sur les outils de la description. Dans la mesure où le choix des mots est susceptible de générer de faux problèmes, de tels outils ne sont en rien une question adventice. Ils ne sont pas le supplément méthodologique ou l'annexe déontologique d'une perspective explicative qui, une fois concédée cette exigence terminologique, pourrait continuer paisiblement sur sa lancée objectivante. Comme le dit Louis Dumont à propos de Marcel Mauss, « comprendre » et « faire un catalogue des catégories » sont « essentiellement la même chose » (Dumont [1983] 1991, 211). Idéalement, comprendre et décrire la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan réclamerait que les termes de la description soient *un équivalent* des catégories dont usent les intéressés⁷⁴⁰. Mais Dumont nous montre également qu'une avancée en la matière requiert fondamentalement d'approfondir notre lien à l'objet. Nous y venons dans ce chapitre, qui nous conduira jusqu'à la « discussion » des deux hommes.

Dès l'introduction et le prologue, et plus encore dans le parcours théorique et historiographique du chapitre précédent, une pluralité de termes possibles s'est découverte à nous pour caractériser Zhu Xi et Lu Jiuyuan en tant qu'individus. Philosophes, penseurs, lettrés, historiographes, candidats aux examens, diplômés, lettrés-fonctionnaires, conseillers du Prince, fonctionnaires en attente, fonctionnaires de second rangs ou prébendés, chefs d'école... : la liste est longue des propriétés apparemment pertinentes qui semblent justifier l'insertion des deux

⁷⁴⁰ Voir à ce sujet les remarques faites en note à partir de la notion wittgensteinienne de « ressemblances familiales », dont Cyril Lemieux s'inspire pour établir un « critère de vérité de la description » fondé sur le sentiment d'évidence que procure la correspondance des continuités et discontinuités de part et d'autre de la relation descriptive (voir Lemieux 2009, 22-27, 44-54).

individus dans un même collectif. Mais pour ne pas substantialiser ces termes ni surévaluer la consistance des collectifs qu'ils désignent – défauts conjoints du juridisme et de l'objectivisme –, encore faut-il prêter attention, comme le recommande un Pierre Bourdieu, au « mode et [au] degré d'existence en tant que *groupes* » des ensembles concernés (Bourdieu 1984, 21). Dans quelle mesure les collectifs communs à Zhu et à Lu s'appuient-ils sur une forme de confirmation réciproque, ou au contraire sur une ou des certifications institutionnelles ? Selon quelle périodicité s'entretiennent-ils ? Sont-ils associés au partage d'expériences autonomes ou à des espaces de solidarité pratique ? En l'absence de réponses claires à ces questions, les caractérisations de Zhu et Lu dont nous avons usé jusqu'ici ont été parcimonieuses. On s'est notamment retenu de les désigner en termes de « statut » fonctionnarial ou de « statut lettré », ce terme de « statut » paraissant n'avoir en l'espèce qu'une valeur descriptive inversement proportionnelle à sa valeur explicative⁷⁴¹. Seul le nom de « lettré », en quoi nous pressentons – pour l'heure – le socle des identifications de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, nous a jusqu'ici servi de boussole, le « savoir » qui lui est attaché apparaissant d'ores et déjà comme une clé essentielle.

Le premier objectif de ce chapitre est donc de suivre les deux hommes, ainsi que ceux qui leur ressemblent, dans le déploiement de leurs identifications. Il s'agira de restituer autant que possible leurs taxinomies pratiques, y compris dans le caractère flou qu'elles peuvent avoir à nos yeux⁷⁴². Une fois clarifiées les logiques d'appartenance à l'œuvre, une description plus fine de la conflictualité dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan deviendra possible : tel est le second objectif du chapitre, qui portera sur les dynamiques d'association et d'exclusion. À travers ces deux temps, la « discussion » fait figure de point focal de l'analyse : son *enjeu* s'éclaircira chemin faisant, au fil d'une description qui connaîtra (au cours de la seconde section) un infléchissement narratif. Mais tout d'abord, nous devons revenir sur les notions les plus couramment employées dans la recherche pour désigner Zhu Xi et Lu Jiuyuan ainsi que leurs semblables.

⁷⁴¹ Voir, à partir des recherches d'Aaron Cicourel, la remarque de Lemieux 2009, 114 : « du strict point de vue de la description, la chercheur ne doit jamais recourir *en premier lieu* à des notions comme “statut”, “rôle”, ou “norme” ». Toutefois, une « compréhension de l'intérieur », pour reprendre l'expression de Dumont, de la notion de statut ne paraît pas impossible (Dumont [1983] 1991, 210) : « Dès lors qu'elle n'est pas figée dans une désignation rigide et intemporelle (qu'elle soit issue des notions indigènes ou des concepts du chercheur) mais qu'elle est considérée comme un outil classificatoire institutionnalisé entre les mains de groupes sociaux aux identités complexes, c'est-à-dire dès lors qu'est mise en valeur sa nature profondément relationnelle, la notion de statut social retrouve sa pertinence » (Anheim *et al.* 2013, 950).

⁷⁴² Pierre Bourdieu invite à ne pas « trancher » « ce qui n'est pas tranché dans la réalité » (Bourdieu 1984, 22 ; voir aussi 31-32). On peut citer également l'anthropologue pragmatiste Jean Bazin qui, contre les fixations substantialistes, propose de faire « l'inventaire sans exclusive » des pratiques de désignations : « Au lieu de chercher en vain une nature *sui generis* qui lui corresponde, mieux vaut restituer au terme sa fonction d'identification relative, de repérage approximatif dans l'espace social, et le comprendre tel qu'il est : un signifiant sans cesse échangé entre des sujets parlants » (Bazin 2009, 94, voir aussi 112-113). Ce type de démarche se retrouve chez le politiste Philippe Urfalino : « La difficulté en ce qui concerne la notion d'agent collectif tient à ce que nous cherchons à qualifier le collectif de la même manière quel que soit le point de vue sous lequel on l'envisage, de l'extérieur ou de l'intérieur. La solution consiste à admettre que la notion d'agent collectif n'est pertinente que sous un certain aspect : celui des relations de l'entité collective avec son environnement » (Urfalino 2012, 194).

A. Identifications lettrées

À la fois incontournables et embarrassantes, une poignée de catégories revient constamment dans les caractérisations des deux lettrés : « intellectuel » et « confucéen » (et le dérivé « néoconfucéen ») ; nous ne revenons pas ici sur « philosophe »⁷⁴³. De ces caractérisations et des biais qu'elles induisent, cette section propose un examen critique, à la lumière de ce que révèle la pratique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Il ne s'agit pas tant de pointer l'inadaptation de ces termes que de mieux comprendre, par contraste avec eux, les logiques d'appartenance présidant aux taxinomies effectives des acteurs. Nous préparons ainsi la section suivante où sera poussée plus avant la comparaison amorcée dans le chapitre précédent.

1. Quelques projections instructives

Les projections – de soi sur l'autre, d'un monde sur un autre – que nous traquons dans la présente sous-section n'ont de regrettable à nos yeux que d'empêcher la « vue du dedans » que nous croyons indispensable à une description authentique de l'objet considéré (Dumont [1966] 2008, 53). Naturellement, il se peut que la traque elle-même ne soit pas exempte de projections du même ordre. Par précaution, redisons donc l'esprit foncier de notre démarche : trop consciente de ses limites et de sa dette envers les lectures qui l'ont mise sur pied, elle se veut avant tout une exploration des possibles en matière sinologique, mais aussi une forme d'hommage aux travaux qui la nourrissent et l'aident à progresser.

En reprenant ici la question de l'intellectualité, nous supposons acquis les aspects contextuels traités dans la section liminaire du premier chapitre (*cf.* IA1-2). Ici la question est abordée sous un angle nouveau : non plus comme un plan discursif, mais comme un identifiant possible d'individus. Dans le droit fil du précédent chapitre, on se demande non seulement quel type de précaution doit comporter une analyse pragmatiste de l'intellectualité, mais quelle sorte d'éclairage une telle analyse peut fournir quant à la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

a. l'hypothèse intellectuelle

Il est généralement admis que l'usage du mot « intellectuel » comme identifiant d'individus déterminés a seulement, en Europe, un peu plus d'un siècle d'histoire⁷⁴⁴. Certes, on le trouve

⁷⁴³ Voir l'introduction.

⁷⁴⁴ Nous renvoyons aux analyses de Gérard Noiriel, qui discute les thèses de Jacques Julliard et Michel Winock sur l'apparition des « intellectuels » au moment de l'Affaire Dreyfus (l'affirmation de James Liu selon laquelle le terme serait contemporain de la Révolution française apparaissant fragile : voir Liu 1988, 16). Selon Noiriel, l'apparition du terme n'est pensable que comme « conséquence de la séparation du savant et du politique qui s'est institutionnalisée en France à la fin du XIX^e siècle », ce qui a placé notamment les universitaires dans « l'obligation d'affronter le problème

employé à l'état adjectival dès le XIII^e siècle européen, chez ces « *magistri* » professant dans les facultés parisiennes en formation⁷⁴⁵. Mais ce n'est pas par scrupule nominaliste que nous préférons en user avec prudence. Après tout, maints historiens et sociologues se sont demandé ce qu'il en était des « intellectuels » à telle ou telle époque antérieure à l'Affaire Dreyfus (où on sait que le terme est apparu en France)⁷⁴⁶. S'ils l'ont fait souvent avec profit, c'est qu'il y a sans doute de bonnes raisons de supposer une homologie entre des investissements d'époques et d'individus variés dans des pratiques spécifiques⁷⁴⁷. À cette aune, Zhu Xi et Lu Jiuyuan constitueraient une exemplification, parmi des milliers d'autres possibles, de l'*homo intellectualis*⁷⁴⁸.

On sait que pour Bourdieu, cet *homo*-là n'est concevable qu'à raison de son ancrage dans une « vision scolastique » du monde⁷⁴⁹. Pour le sociologue, s'il y a dans le fait intellectuel une « possibilité anthropologique » transversale aux différentes époques et cultures, c'est d'abord en raison de son extériorité à la « pression de l'urgence », laquelle dominerait en revanche le régime d'activité ordinaire (Bourdieu 1997, 24, 27). Max Weber exprimait déjà cette idée de « coupure sociale » lorsqu'il parlait, au sujet des brahmanes, des « dispositions intérieures de couches d'intellectuels » conduisant ces derniers à « aborder la vie comme des *penseurs* préoccupés de son sens, et non comme des hommes engagés dans l'*action* pratique et impliqués dans les tâches de la vie » (Weber 2003, 307). Chez Bourdieu, cette distance à la pratique se manifeste entre autres dans la possibilité d'un rapport socialement neutralisé au langage, alors que l'usage langagier ordinaire

de la légitimité de [leur] intervention dans l'espace public » (Noiriel 2010, 8-9). Le simple repérage du lexique employé ici – « séparation », « savant et politique », « universitaires », « espace public » – indique qu'on est *a priori* bien loin de la configuration relationnelle propre aux lettrés des Song.

⁷⁴⁵ Alain de Libera montre, avec l'appui de recherches lexicologiques, que les « *magistri* » des facultés médiévales exprimaient leur singularité en référence à l'« adjectif *intellectuel* », un attribut dont l'emploi était relié « à la vertu, à la connaissance et au plaisir » (de Libera [1991] 1996, 11). Véritables « professionnels de la pensée », les maîtres ès arts de l'université de Paris forgèrent un « style de vie philosophique », marqué par une discipline communautaire et une forme d'ascétisme, qui offrait, en alternative à la conduite chrétienne, l'idéal d'une vie orientée par la seule pensée – l'*intellectus* (*ibid.*, 344). Notons cependant qu'il ne s'agit pas encore à ce stade d'identification, mais simplement de caractérisation d'une faculté ou d'un style de vie. Or c'est bien d'identifiants individuels ou collectifs, autrement dit de substantifs autonomes ou hétéronymes, que nous partons en quête.

⁷⁴⁶ À titre d'exemple parmi bien d'autres, on peut citer l'ouvrage classique écrit en 1957 par Jacques Le Goff sur les intellectuels au Moyen-Âge (Le Goff [1957] 1985), et la reprise du même objet selon une toute autre perspective par de Libera (de Libera [1991] 1996). Dans ce dernier ouvrage, à l'inspiration philosophique revendiquée, de Libera soutient que « la déprofessionnalisation de la philosophie est [...] ce qui signe le véritable moment de la naissance des intellectuels » : un phénomène sous-tendu par des mutations sociologiques (notamment la « révolution urbaine » de la vallée du Rhin), mais indissociable selon l'auteur de la « contagion d'[un] idéal » – celui de la « vie philosophique universitaire » (de Libera [1991] 1996, 13 ; voir aussi 22). Dans un tout autre ordre d'idées, remarquons que l'anthropologue Jack Goody semble présupposer qu'il existe un type de « l'intellectuel » dans les sociétés sans écriture (voir Goody [1977] 1979, 82).

⁷⁴⁷ C'est par exemple en s'appuyant sur la notion de « culture intellectuelle asiatique » que Weber développe ses aperçus comparatistes entre hindouisme et confucianisme tout au long de *Hindouisme et Bouddhisme* (Weber 2003, 538).

⁷⁴⁸ La caractérisation des lettrés comme « intellectuels » revient constamment dans les travaux sur les Song. Voir à titre d'exemple Huang Kuangchong 2003, 9.

⁷⁴⁹ Reprise au philosophe John L. Austin – qui se voit néanmoins reprocher son omission « de la question des conditions sociales de possibilité de ce point de vue très particulier sur le monde et, plus précisément, sur le langage, le corps, le temps ou tout autre objet de pensée » –, l'expression désigne « l'aptitude typiquement savante à s'arracher à la situation et à briser la relation pratique qui unit un mot à un contexte pratique », cette aptitude n'apparaissant « que dans certaines conditions d'existence capables d'autoriser un rapport détaché et gratuit au langage » (Bourdieu 1982a, 17). On constate que le grand partage entre théorie et pratique se trouve ici déjà consommé.

« n'existe qu'immergé dans des situations » (Bourdieu 1982a, 16-17). Si cette aptitude est « sans doute parmi les plus inégalement réparties », c'est qu'elle ne peut être acquise « que dans certaines conditions d'existence capables d'autoriser un rapport détaché et gratuit au langage » (*ibid.* n. 3).

De prime abord, il semble y avoir quelque réalisme à peindre un lettré chinois sous les traits « scolastiques » ainsi conçus. C'est probablement d'ailleurs la raison pour laquelle les analyses de Bourdieu ont parfois trouvé quelque résonance dans les travaux sinologiques⁷⁵⁰. Apparemment nourri de certains aperçus du sociologue sur la Chine traditionnelle⁷⁵¹, le bourdieusisme en sinologie a notamment été illustré par les premiers travaux de Jean François Billeter sur la « sociologie du mandarinat », qui s'inspiraient à la fois de la théorie du sociologue et des résultats de la sinologie japonaise et des recherches chinoises⁷⁵². L'influence de Bourdieu est manifeste lorsque Billeter affirme, en particulier à propos des lettrés des Ming, que « la justification par le savoir a permis d'occulter très efficacement la nature économique des privilèges mandarinaux », et qu'il était nécessaire pour cela que ce savoir « fût sans faille, c'est-à-dire systématique » (Billeter 1977, 8). Plus récemment, l'influence du sociologue français s'est trouvée revendiquée par des chercheurs tels que Kai-wing Chow ou Hilde de Weerd⁷⁵³. Chez cette dernière, l'emprunt à l'outillage conceptuel du sociologue se cantonne néanmoins pour l'essentiel au concept de « champ », et ne s'effectue pas sans réserve⁷⁵⁴.

Il reste que la perspective critique de Bourdieu a quelque chose de spontanément convaincant, si l'on songe par exemple à tel énoncé de Mengzi :

或勞心,或勞力;勞心者治人,勞力者治於人;治於人者食人,治人者食於人,天下之通義也。⁷⁵⁵
Certains œuvrent avec le cœur, d'autres œuvrent avec la force. Ceux qui œuvrent avec le cœur mettent l'ordre chez les autres, ceux qui œuvrent avec la force sont mis en ordre par les autres. Ceux qui sont mis en ordre par les autres nourrissent les autres, ceux qui mettent l'ordre chez les autres sont nourris par les autres. Voilà qui s'impose dans la globalité du monde.

Sous les dehors d'une règle universelle, le « point de vue scolastique » n'est-il pas exprimé ici avec une confondante absence de retenue ? L'attribution des rôles semble s'exprimer sans détours : travail intellectuel dominant d'un côté, travail physique dominé de l'autre⁷⁵⁶. Et comme dans le schéma de Bourdieu, la distance sociale s'accompagne d'une distance au langage, à travers un jeu « savant » sur l'inversion des rapports actanciels, et le surplomb unificateur sur la diversité des

⁷⁵⁰ Voir l'introduction.

⁷⁵¹ Voir entre autres Bourdieu 1984, 15.

⁷⁵² Voir notamment Billeter 1977 ; 1979. Les recherches ultérieures du sinologue suisse l'ont amené dans une direction sensiblement différente, plus herméneutique. On retrouve néanmoins une sensibilité sociologique dans certaines pages d'un ouvrage récent (voir Billeter 2006a).

⁷⁵³ Voir Chow 2004, 11-12, 154, 191 ; de Weerd 2007, 16-20.

⁷⁵⁴ Voir *ibid.*, 18.

⁷⁵⁵ *Mengzi* 3A4 (voir trad. Le Blanc 2009, 363).

⁷⁵⁶ Nous forçons à dessein l'assimilation moderniste. En effet, dans un sens anthropologiquement strict (c'est-à-dire valide du point de la restitution des catégories émiqes), on ne saurait parler de « travail » antérieurement à la modernité.

normes. Si l'on se tourne vers les lettrés des Song, la pertinence de la critique bourdieusienne peut sembler – là encore à première vue – plus frappante encore. Sous les Song du Sud, Mengzi n'est-il pas de leurs références les plus fréquentes, et les plus à même de *légitimer leur distinction* lettrée ? Lu Jiuyuan n'est pas le seul, par exemple, à mettre en avant chez lui la « constance du cœur » (*changxin* 常心), dont il affirme qu'elle est indépendante des conditions matérielles et d'une éventuelle « constance des biens » (*changchan* 常產). Comme le rappelle Thomas Metzger, la référence légitimatrice est ici mencienne : « Seuls les lettrés sont capables de maintenir un cœur constant en l'absence de biens constants »⁷⁵⁷. Ce souci de distinction s'affiche de manière aussi régulière que ponctuelle, par exemple face aux aléas et urgences de la vie de fonctionnaire : confronté en 1192, alors qu'il est en poste comme Préfet dans la commanderie de Jingmen, à un incendie qui manque de réduire en cendres le siège de l'administration locale, Lu Jiuyuan rend compte de l'événement dans une lettre à un disciple en insistant sur son propre calme dans l'urgence, un point qu'il souligne comme le mettant à bonne distance des « gens du commun » (*changren* 常人)⁷⁵⁸.

Ces résonances apparentes des propos lettrés avec la théorie sociologique de Bourdieu ont cependant quelque chose de troublant. L'insistance, et si l'on veut l'aplomb avec lesquels les lettrés exhibent ce qui nous apparaît comme de la domination symbolique, s'avèrent paradoxalement inassimilables à une sociologie de la domination au sens strict. En effet, ce que nous montrent les propos des lettrés sur eux-mêmes et sur les autres, c'est pour ainsi dire une théorie de l'« habitus » à ciel ouvert. Or ici, la mise en lumière décillante qu'opère ailleurs le sociologue fait en quelque sorte long feu, puisque pour les lettrés la domination symbolique semble dès le départ une *affaire entendue*. Pour Lu Jiuyuan comme pour Zhu Xi, se conduire en lettré implique d'emblée une prestance de tout l'être, une aisance de chaque instant, un contrôle de soi irréprochable. Cette conduite globale forgée dans les règles de l'éducation lettrée – en somme cet *habitus* – conduit aussi très naturellement à l'idée d'un rayonnement tous azimuts de la conduite. « J'ai vu son apparence, c'était celle d'un classiciste affable » (*wu jian qi mao, wenran ruren* 余視其貌，温然儒人也), dit Lu Jiuyuan en rapportant sa découverte d'un dénommé Mao Yuanshan 毛元善⁷⁵⁹. Le coup d'œil exhibe ici la connivence, l'« ajustement spontané des chances et des attentes » comme dirait Bourdieu. Mais justement, là est le point essentiel : cette connivence, Lu Jiuyuan la dit également,

⁷⁵⁷ *Mengzi* 1A7 : 無恆產而有恆心者，惟士為能. Voir Metzger 1986, 2. Chez Lu Jiuyuan, la formule est légèrement modifiée (« Song Mao Yuanshan xu 送毛元善序 » [Préface offerte à Mao Yuanshan], *Lu Jiuyuan ji* 20, 240-241 [240]) : 無常產而有常心者，惟士為能. Elle l'est davantage encore chez Wang Anshi, dans un passage de son « Wang Fengyuan muzhiming 王逢原墓誌銘 » (Inscription tombale de Wang Fengyuan), in *Wang Wengong wenji* 92, 959-960 (960) : 盖無常產而有常心者，古之所謂士也 (Être capable de maintenir un cœur constant en l'absence de biens constants, c'est ce que dans l'Antique on appelle un lettré). Voir également chez Cheng Yi (« Shang Renzong huandi shu 上仁宗皇帝書 » [Lettre à l'empereur Renzong], *Henan Cheng shi wenji* 河南程氏文集 [Recueil d'écrits raffinés de Messires Cheng du Henan] 5, 510-515 [512], in *Er Cheng ji*, vol. 1).

⁷⁵⁸ « Yu Deng Wenfan 與鄧文範 » (Lettre à Deng Wenfan), *Lu Jiuyuan ji* 17, 217.

⁷⁵⁹ « Song Mao Yuanshan xu 送毛元善序 » (Préface offerte à Mao Yuanshan), *Lu Jiuyuan ji* 20, 240-241 (240).

et ne cesse de la dire. Elle est consciente. Le souci de distinction, en l'occurrence, n'est rien sans la formulation qu'il donne de lui-même, et qui se fait également sous les espèces de la continuité et de la constance. C'est tout autant l'attitude générale qui est concernée que la façon de l'exprimer. Ainsi Lu Jiuyuan s'adressant à ses disciples affirme-t-il de lui-même : « Quand je parle de manière détendue, à chaque fois mes propos ont un but. Tenir des propos détendus sans aucune raison serait manquer de respect »⁷⁶⁰. On avait vu dans le prologue qu'un lettré qui ne *se présentait pas* n'était rien. Cette importance de la parole sur soi, et de la parole entre soi, cette importance finalement de l'activation de la relation lettrée présuppose un ordre du sens dont les stratégies infra-conscientes de l'habitus, même dans la vision dialectique qu'en donne Bourdieu (c'est-à-dire échappant aux ornières du mécanisme et du subjectivisme), ne suffisent pas à rendre compte.

Il convient donc de jouer de l'analogie sociologique avec prudence. Celle-ci semble grever toute approche compréhensive de la distinction « savante » qui nous concerne ici, non seulement dans son écart avec le « populaire », mais dans la communauté de sens qu'elle partage avec lui. La distance sociale, en effet, comporte nécessairement une dimension intégratrice. C'est pourquoi la présupposition d'un ordre du sens est si nécessaire à la description du savant comme du populaire : ni l'un ni l'autre ne sont jamais totalement extérieurs aux règles qui prévalent en leur temps, même quand l'un prétend régenter l'autre en formulant pour lui des normes, voire en les lui imposant⁷⁶¹. C'est ce qu'exprime Joël Thoraval lorsqu'il dit, au sujet de la distance des lettrés néoconfucéens et en particulier de Zhu Xi aux rituels mortuaires qu'ils cherchent à encadrer par toutes sortes de prescriptions, que « [l]e scepticisme et la critique des conceptions grossières du peuple sont naturellement compatibles avec une adhésion d'ensemble à ces représentations communes »⁷⁶². Si nous n'usons pas du langage de la « représentation », c'est néanmoins là ce que nous avait déjà montré le prologue. Cette « adhésion d'ensemble » présuppose une forme de *continuité des savoirs*, laquelle permet de comprendre à la fois leur communicabilité ou leur hiérarchisation, et le fait que (selon les différents supports matériels, cadres institutionnels et jeux de langage qui leur sont attachés), on fasse des *choses différentes* avec ces mêmes savoirs⁷⁶³.

À tout prendre, l'argument sociologique le plus convaincant serait celui de l'habitus. Le fait est que s'agissant des lettrés de l'époque Song, la notion dans sa reformulation bourdieusienne

⁷⁶⁰ 某閑說話皆有落着處，若無謂閑說話，是謂不敬 (Yulu xia, in Lu Jiuyuan ji 35, 457).

⁷⁶¹ Nous renvoyons à la distinction établie dans le prologue entre « règles » et « normes ».

⁷⁶² Voir Thoraval 2014, où est cité Chen Rongjie 1987, 137-161, au sujet des aspects concrets de la « vie religieuse » de Zhu Xi.

⁷⁶³ Joël Thoraval donne comme exemple les analogies formulées par Zhu Xi entre d'une part les notions communément admises de *shen* 神 (divin) et de *gui* 鬼 (démonique), et d'autre part des élaborations plus idiosyncrasiques sur les deux aspects du « *qi* 氣 » (souffle vital) : voir Thoraval 2014. Pour abonder dans son sens, on pourrait citer l'étude de Hoyt Tillman sur le rapport entre les conceptions hautement démarcatrices du « *dao tong* » (continuation de la Voie) propres à Zhu Xi, et la réflexion plus consensuelle de ce dernier sur les démons : deux domaines « généralement regardés comme totalement séparés » (Tillman 2004, 495).

semble criante de vérité⁷⁶⁴ : persévérance dans un être social forgé dès la prime enfance, ajustement spontané avec un certain type d'interactions constitutives d'un champ spécifique, protention vers un certain horizon d'accomplissements, mais aussi coupure sociale d'avec ceux qui n'ont pas été élevés dans les mêmes habitudes – dans leur pluralité, les traits de l'habitus semblent concorder avec ceux du lettré des Song. Pourtant, dans le cas présent, le phénomène que nous nommons « centralité lettrée » incite à interroger la place même et la valeur consciente de cette pluralité. Par ailleurs, dans l'emploi que nous lui connaissons, la notion risque d'occulter cet autre aspect non moins fondamental de la distinction lettrée que nous pointions à l'instant : cette distinction ne s'y manifeste pas sur le mode implicite, voire insidieux, que Bourdieu prête à la notion d'habitus, mais s'affiche de manière explicite dans une productivité normative partiellement encadrée par l'institution officielle⁷⁶⁵. Cette productivité ostensible est un marqueur d'excellence, et peut le cas échéant bénéficier de la reconnaissance impériale (ainsi du clan des Lu, avec la distinction accordée par Ningzong⁷⁶⁶) ; mais elle est aussi une marque de distinction parmi les lettrés eux-mêmes. Aussi n'est-ce pas un langage uniforme que donnent à lire les « règles familiales » et les « règles d'étude » émanant de lettrés différents, mais des formulations plus ou moins *adversatives*. Autrement dit, là où l'anti-juridisme de Bourdieu tend à minimiser, au profit du seul habitus en tant que système de dispositions incorporées, la place des « règles formelles » et des « normes explicites » dans la perpétuation des distinctions sociales (Bourdieu 1980, 91), le cas des lettrés des Song incite au contraire à donner tout leur poids aux prises de position des acteurs et aux « rappels à l'ordre » qu'ils formulent délibérément, selon des conceptions de l'ordre qui peuvent être diverses. À cet égard, il est frappant que Bourdieu donne précisément comme contre-exemple des « stratégies de l'habitus, capable d'inventer, en présence de situations nouvelles des moyens nouveaux de remplir des fonctions anciennes », le cas des « “traditions familiales”, dont la permanence suppose une fidélité consciemment entretenue et aussi des gardiens, et qui ont, de ce fait, une rigidité » que le sociologue juge contraire à son efficacité sociale. Le cas des « *jiufa* 家法 », des « règles familiales » déjà évoquées à travers la question des « règles ancestrales », qui fleurissent dans les familles lettrées des Song et notamment dans celle de Lu Jiuyuan, paraît de nature à invalider cette opposition tranchée entre dispositions et prises de positions, entre schèmes générateurs et élaborations normatives. Dans le monde de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan, c'est précisément dans la capacité à se prononcer normativement sur ce qu'est – ou ce que doit être – un lettré, et à produire ainsi des

⁷⁶⁴ Ce en dépit des « minuscules et quasi imperceptibles inflexions qu[e ce concept] subit à l'occasion de chaque utilisation particulière » (Lahire 2001, 24). Pour un retour réflexif, par Bourdieu lui-même, quant aux différentes étapes de sa théorisation de l'habitus, voir Bourdieu [1992] 1998, 293-297.

⁷⁶⁵ Sur la dimension implicite de l'habitus dans la conception bourdieusienne, voir par exemple Bourdieu 1986, 9-10 ; 1987, 19-20.

⁷⁶⁶ Voir le premier chapitre (*cf.* IB3c).

classifications sur les différentes sortes de lettrés, que s'expriment tout uniment la distinction lettrée et la distinction entre lettrés.

Une autre façon de croire en l'hypothèse intellectuelle serait de lui prêter des traits non plus sociologiques, mais formels. Cette voie serait un détournement de la théorie bourdieusienne de la pratique langagière, mais il vaut la peine de l'emprunter. De ce point de vue, la façon la plus élémentaire d'identifier un « intellectuel » serait d'indexer ses énoncés sur des traits supposément distinctifs, indépendamment de tout encadrement contextuel. La question qui se poserait alors serait celle du degré d'*abstraction* dont seraient capables ou non ces énoncés, en lien avec les propriétés de la langue dans laquelle ils prennent forme. On sait que la question de l'abstraction dans la « pensée chinoise » a été débattue dès la fin de la période impériale, d'abord sous le regard souvent condescendant des Occidentaux, ensuite par des auteurs chinois tels que Kang Youwei 康有為 (1858-1927) ou Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929), à partir notamment d'une réévaluation de l'école associée à la figure de « Maître Mo » (Mozi 墨子)⁷⁶⁷, tradition logicienne de l'époque préimpériale alors largement méconnue. Mais force est de constater que cette réflexion surplombante s'avère souvent grevée de préjugés essentialisants⁷⁶⁸.

De plus, s'agissant de notre étude, l'hypothèse formelle présenterait l'inconvénient de nous imposer la sélection d'un corpus restreint⁷⁶⁹. Nous travaillons sur deux individus, et plus précisément sur leur relation : faudra-t-il en conclure que la capacité d'abstraction est inégalement répartie entre les deux ? Ainsi, en sus de ceux qui caractérisent Zhu Xi comme un « philosophe »⁷⁷⁰, certains commentateurs sont enclins à l'opposer à Lu Jiuyuan en termes d'« intellectualisme » et d'« anti-intellectualisme ». Mais c'est sans voir qu'à cette aune, Lu partage un trait commun avec les opposants au « néoconfucianisme » (où on le situe habituellement), tels le Grand Conseiller Han Tuozhou, également caractérisé en ces termes⁷⁷¹. Plus généralement, ce critère de l'abstraction ne se soucie aucunement des catégories par lesquelles les lettrés se classent mutuellement. On se contente de taxinomies elles-mêmes abstraites, qui permettent par exemple de voir dans Ouyang Xiu un lettré doté d'un « intellect imposant », d'exclure un Lü Zuqian du groupe des théoriciens,

⁷⁶⁷ Anne Ghiglione a consacré un ouvrage à la question de l'« abstraction » dans la pensée chinoise ancienne. On y trouve un historique de l'émergence de cette question dans la réflexion occidentale et chinoise aux XVIII^e et XIX^e siècles (Ghiglione 1999, 4-16).

⁷⁶⁸ Voir *ibid.* 15-16.

⁷⁶⁹ Comme annoncé précédemment, la question du corpus ne peut véritablement être traitée avec profit qu'une fois achevée la contextualisation compréhensive de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. C'est l'objet de ce second chapitre que d'en proposer une formulation claire.

⁷⁷⁰ Parmi maints exemples possibles, voir Needham (1991, 181, 219) ; et Davis (2009, 788), dont le souci de clarification le conduit peut-être à quelque arbitraire lorsqu'il distingue « le philosophe Zhu Xi » de « l'essayiste Lou Yue 樓鑰 » (1137-1213) et du « classiciste accompli Ye Shi 葉適 » (1150-1223) : ces deux dernières qualifications ne s'appliquent-elles pas également à Zhu Xi ?

⁷⁷¹ Un exemple avec l'article de Hongxia Wang 2012, 61. Tillman rappelle la réputation d'« anti-intellectualisme » faite aux opposants du « Daoxue » dans les années 1190 (Tillman 1992, 38). Pour ce type de caractérisation (à propos des frères Cheng notamment), voir Arrault 200, 70.

ou encore d'affirmer d'un Sima Guang qu'il est peu concerné par la « métaphysique »⁷⁷². Mais rien, dans ces étiquetages, ne nous renseigne sur les termes et les identifications indigènes. En outre, si l'on suit cette logique jusqu'au bout, c'est à l'échelle d'un même corpus qu'il faudra tracer des frontières. Or, même dans le cas du « grand synthétiseur » Zhu Xi (pour faire allusion au qualificatif que lui attribue la tradition⁷⁷³), la question se pose en effet de la *systematicité* de ses écrits. Ainsi, dans leur recherche d'une « théorie herméneutique » de Zhu Xi, A. P. Martinich et Yang Xiao reconnaissent que rien dans le recueil des écrits de Zhu ne donne accès à une vision synthétique en la matière : cette théorie doit être « reconstruite » sur la base de matériaux épars (Martinich & Xiao 2010, 109 n. 7). Mais alors, on se retrouve face aux écrits de Zhu Xi dans la même position que Zhu Xi lui-même vis-à-vis des écrits de lettrés qu'il critique pour leur *systematicité* insuffisante, comme c'est le cas par exemple face aux élaborations d'un groupe de lettrés dont il récuse les élaborations, « Yongjia 永嘉 »⁷⁷⁴. C'est là, une fois de plus, un exemple qui montre que les découpages sur lesquels nous serions enclins à nous fonder pour délimiter des ensembles révèlent, quand ils font l'objet d'un usage par les acteurs, des logiques d'appartenance – en l'occurrence des logiques d'exclusion.

Une variante sans doute plus égarante encore de cette version formaliste de l'hypothèse intellectuelle consisterait à associer tel ou tel propos, voire telle production globale d'un lettré donné, comme relevant d'un registre « métaphysique »⁷⁷⁵. Ainsi, c'est en vertu d'une analogie entre la supposée abstraction de certains propos lettrés et un questionnement d'ascendance européenne sur « la nature et la structure d'une réalité profonde du monde » (Nef 2007, 13) que ce transfert terminologique a pu être justifié⁷⁷⁶. Or, outre sa foncière inadaptation aux catégories indigènes, ce type de rapprochement ne doit pas faire oublier que même dans sa formulation occidentale, ledit registre est loin d'avoir la consistance discursive et disciplinaire qu'on lui prête parfois⁷⁷⁷. Il paraît doublement inapproprié dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Sans surprise, on vérifie donc qu'une

⁷⁷² Voir Davis 2004, xv-xvi ; Tillman 1992a, 128 ; Ebrey 1984a, 31.

⁷⁷³ Voir introduction.

⁷⁷⁴ Voir la remarque de Weerdt 2007, 236.

⁷⁷⁵ Pour ne donner qu'un exemple, lié à la différence supposée entre un Wang Anshi et un Zhou Dunyi au regard du critère « métaphysique », voir van Zoeren 1991, 153.

⁷⁷⁶ Voir Marchal 2010, 203, à propos du « néoconfucianisme » des Song : « [la] forte préoccupation pour les questions cosmologiques, et même “métaphysiques” [avec les guillemets] » est sans précédent dans le « confucianisme antérieur ». Voir également Ebrey 1990, 421.

⁷⁷⁷ À l'archéologie du discours métaphysique occidental, qui prétend en déconstruire les normes à la lumière de ses inscriptions institutionnelles successives, Frédéric Nef oppose la transversalité d'une « discipline » diffuse, ne contenant pas « dans [son] archive les normes de [sa] pratique », et n'équivalant donc pas selon lui « [à] une institution (comme la théologie par exemple) » (Nef 2007, 16). De fait, si la métaphysique peut passer pour une science en Occident, celle-ci est souvent vue (par ses partisans comme par ses détracteurs) comme une science « inclassable », échappant aux sciences mieux délimitées qu'elle est pourtant censée fonder (Tiercelin 1995, 388-390). Rémi Brague insiste quant à lui sur le caractère tardif et passablement contingent de la diffusion historique de l'adjectif « métaphysique » en Europe, lequel provient du titre d'un ouvrage d'Aristote qui n'était pourtant pas le sien à l'origine (Brague 2011, 7-9).

voie formaliste ne peut être productive qu'à condition de s'appuyer sur les catégories et les pratiques d'idéation qui prévalent chez les acteurs.

b. capacités scripturaires et textuelles

Qu'en est-il de l'entrée par l'*écrit* ? Les « lettrés » ne sont-ils pas, selon nos termes européens, assimilables à des « gens de lettres », soit à des gens pour qui la pratique scripturaire ou livresque semble définitoire ?

L'approche peut paraître raisonnable si l'on considère la place qu'occupe, de longue date, le signe graphique dans les pratiques lettrées chinoises. Jacques Gernet a ainsi décrit l'émergence d'une écriture non alphabétique dans la Chine archaïque comme un processus largement indépendant de l'oralité, le signe graphique étant assimilé à une « réalité unique et singulière comme [le signe lui-même] »⁷⁷⁸. Le maniement des signes graphiques semble bien relever ici d'un *savoir spécialisé*. À cette donnée de base s'ajoute, à l'époque des Song comme aux époques qui la précèdent, le fait que la langue ou plutôt le niveau de langue dans lequel s'expriment les lettrés – celui dont usent pour l'essentiel Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans leurs échanges épistolaires, et que l'on nomme « *wen yan* 文言 » (« parole raffinée », ou si l'on veut « langue écrite ») dans le chinois d'aujourd'hui – opère à la façon d'un « troisième registre, s'ajoutant au couple d'opposition écrit/oral déjà présent ici comme dans la plupart des langues qui s'écrivent », comme l'explique le linguiste Claude Hagège⁷⁷⁹. Pourtant, là encore, la perspective indigène interdit de faire de la maîtrise de l'écriture et de la lecture un critère définitoire de l'identification lettrée. Si c'était le cas, on ne voit pas pourquoi un Zhu Xi et Lu Jiuyuan s'emploieraient à dénigrer ces employés de l'administration locale désignés du nom de « scribes », de « *li* 吏 », qui valent essentiellement pour leurs compétences scripturaires, mais dont le recrutement dans l'administration ne passe pas par la voie des examens⁷⁸⁰. Même en dehors de l'administration, en rester à l'écriture, pour ces lettrés, ce serait n'être qu'un « *shu sheng* 書生 », un « instruit dans les livres ». On voit par exemple Zhu Xi s'appliquer le terme à lui-même dans une situation d'interlocution bien particulière, autodépréciative (un échange épistolaire avec un militaire) ; quant à Lu Jiuyuan, il l'emploie dans un sens plus négatif encore, à propos d'autres lettrés, au côté de l'expression « classiciste empesé » (*furu* 腐儒)⁷⁸¹.

⁷⁷⁸ Gernet 1963, 38 (cite dans Hagège [1985] 1998, 107-108). Notons que cette thèse graphocentriste, qui a été développée notamment par Léon Vandermeersch, a été contestée plus récemment par Jean Levi.

⁷⁷⁹ Hagège [1985] 1998, 113. Le linguiste rappelle ailleurs que cette langue écrite n'est *pas* un dérivé de la langue parlée (*id.* 1975, 21-22).

⁷⁸⁰ Pour un exemple parmi des dizaines, voir chez Lu Jiuyuan « Yu Chen cui er » (Au Préfet-adjoint Chen, 2), in *Lu Jiuyuan ji* 7, 98-100. Sur le mépris des « *li* 吏 » par les fonctionnaires de rang supérieur, voir Lorge 2005b, 436-437.

⁷⁸¹ Voir « Yu Huang fu shuai 與皇甫帥 » (Au général Huang Fu), *Wenji* 26, 1147-1148 (1148), in *Zhuzi quanshu*, vol. 21 ; « Yu Xu Ziyi er 徐子宜二 » (À Xu Ziyi, 2), *Lu Jiuyuan ji* 5, 67-69 (68). Nous traduisons l'expression « *fu ru* 腐儒 »

Ce terme de « classiciste » paraît introduire un autre aspect : celui de la capacité *textuelle*, sous ses deux aspects réceptif et productif. Nous évoquions ci-dessus (dans le prologue) l'approche de Judith Schanger, pour insister sur le recouvrement de ces deux aspects dans le « classicisme » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Or depuis, nous avons pris la mesure de l'importance de ces textes particuliers que sont les « Ordonnements ». Leur existence change la donne, et interdit les assimilations trop rapides, typologiques ou autres. En traduisant « *jing* » par « Classiques », on laisserait entendre que les « *ru* », les « classicistes », auraient un lien particulier à ce corpus textuel. Mais cela n'est pas suggéré par le terme chinois, et de ce point de vue c'est un bénéfice collatéral de la traduction de « *jing* » par « ordonnement » que d'empêcher un rapprochement irréflecti entre « *ru* » et « *jing* ». Certes, un individu de l'époque des Song qui n'aurait aucune pratique de quelques-uns au moins des « *jing* » ne serait certainement pas digne du nom de « *ru* ». Il reste qu'il y a plus, dans l'usage de ce terme, que la simple compétence ou expertise des « Ordonnements ».

D'évidence, Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont bel et bien assimilables à des « *ru* », des « classicistes ». Ils le sont *a minima* en vertu de leur capacité de lecture – c'est-à-dire de *récitation*, l'oralisation de la lecture étant encore la règle à l'époque (il est donc à supposer que recevant une lettre de l'autre, chacun des deux se mettait à la lire à haut voix)⁷⁸². Ils le sont également par leur capacité d'écriture, laquelle découle de la précédente. Mais ni l'une ni l'autre de ces capacités ne font un critère suffisant pour une identification commune. Il existe en effet un écart entre la simple capacité d'écriture (*zuo wenzi* 做文字 : « produire des écrits ») et une certaine aspiration ou motivation dont Zhu et Lu sont porteurs. Cet écart transparaît par exemple dans un propos de Zhu Xi, au sujet du grand lettré-fonctionnaire des Song du Nord, Ouyang Xiu :

歐公言：「作文有三處思量：枕上，路上，廁上。」他只是做文字，尚如此，況求道乎！今人對著冊子時，便思量；冊子不在，心便不在，如此，濟得甚事。

(« Xue si 學四 » [Savoir, 4], *Zhuji yulei* 10, 171)

Le Duc Ou (Ouyang Xiu) a dit : « Il existe trois types d'endroits pour réfléchir à la composition d'écrits raffinés : sur l'oreiller, sur la route, sur les latrines ». Il ne parle ici que de produire des écrits, et pourtant, on voit quel est son degré d'exigence. Qu'en est-il alors pour la recherche de la Voie ! Certes, quand les hommes du présent s'occupent de mettre quelque chose par écrit, ils y réfléchissent ; mais dès que les feuillets ne sont plus là, leur cœur n'y est pas davantage. Qu'y a-t-il à attendre de ce comportement ?

Dans l'esprit de Zhu Xi comme de Lu Jiuyuan, Ouyang Xiu est un lettré éminent pour plusieurs raisons, mais en particulier parce qu'il a œuvré à la promotion du « raffinement à l'antique », après d'autres lettrés tels qu'aux VIII^e et IX^e siècle Han Yu, Pi Rixiu 皮日修 (ca. 834- ca. 883), et au début

à la lumière de l'enseignement de Christian Lamouroux, et du *Grand Dictionnaire Ricci* qui donne « stagnant » parmi les sens de « *fu* ».

⁷⁸² Qu'elles soient « lecture à haute voix » (le livre étant sous les yeux : « *du* 讀 »), ou « récitation » (de mémoire, en l'absence d'un écrit : « *song* 誦 »), les pratiques de lecture à l'époque des Song impliquent encore quasi systématiquement l'oralisation ; voir Drège 1991, 78-79. Voir également de Weerdt 2007, 156-157.

des Song Sun Fu 孫復 (992-1057), Hu Yuan 胡瑗 (993-1059) et Shi Jie 石介 (1005-1045)⁷⁸³. Nous traduisons là une expression apparue semble-t-il avec Han Yu, « *gu wen* 古文 », que l'on rend souvent par « prose ancienne », au détriment semble-t-il de la valeur doublement englobante des mots qui la composent⁷⁸⁴. En effet, on a déjà vu la valeur profondément opératoire du mot « *gu* », qui exprime bien davantage qu'une simple sensibilité passéiste ou archéologique ; quant à « *wen* », il est ce mot que l'on est tenté de rendre par « culture », mais qui désigne plus largement l'excellence lettrée sous les multiples espèces de son inscription matérielle, langagière, gestuelle, *etc.* – d'où notre traduction par « raffinement », qui inclut l'expression scripturaire sans s'y limiter⁷⁸⁵. Comprendre le phénomène du « raffinement à l'antique », c'est comprendre l'une des expressions historiques de la logique d'appartenance que nous cherchons à décrire. Ainsi, ce phénomène est remarquable par son aspect non seulement scripturaire et textuel, mais éditorial : il est animé d'une dynamique récurrente d'*anthologisation*. Quand un lettré reconnaît une forme de « raffinement à l'antique » chez tel lettré antérieur, il l'exprime souvent par la constitution d'un florilège des écrits du lettré en question ; mais à son tour, s'imprégnant lui-même des écrits sélectionnés (en vertu du recouvrement réception-production dont nous parlions), le compilateur peut être reconnu par des lettrés ultérieurs comme un exemple éminent de « raffinement à l'antique ». Telle est la dynamique de reprise et de novation que la sinologie caractérise habituellement comme un « mouvement » – ce que nous nous retenons de faire en l'absence de certitude quant à la logique d'appartenance que cette dynamique exprime. Hilde de Weerdt montre ainsi comment « *the Ancient Prose movement* » apparaît avec la compilation par Han Yu d'une « liste d'auteurs classiques » [*a list of classical authors*], à laquelle viennent s'agréger, à l'époque des Song, des auteurs ultérieurs parmi lesquels Han Yu lui-même (de Weerdt 2007, 153, 157, 302, 151).

À l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, cette dynamique se poursuit, mais la logique d'appartenance qui l'oriente s'exprime parallèlement d'autres façons. C'est pourquoi Zhu Xi et Lu Jiuyuan, tout en étant à même de comprendre le phénomène du « raffinement à l'antique » de l'intérieur, le considèrent également avec réserve : c'est qu'eux se trouvent dans le même temps engagés dans d'autres identifications. Ainsi, de Weerdt évoque la situation du « *gu wen* » sous les Song du Sud en termes de « canon ouvert » [*the Ancient prose canon was open*] (*ibid.*, 168). Différentes anthologies circulent alors, sous la forme de livres produits et vendus par des éditeurs privés, en

⁷⁸³ Voir Cheng [1997] 2002, 429, 462 n. 5 ; Bol 1992, 131-136 ; de Weerdt 2007, 63, 151-169.

⁷⁸⁴ La traduction de « *gu wen* 古文 » par « *ancient prose* » est courante dans la sinologie anglo-saxonne. Celle que propose Anne Cheng, « écriture à l'antique », paraît plus à même de suggérer la dimension double, archéologique et opératoire, d'un phénomène par ailleurs souvent décrit comme un « mouvement » (voir Cheng [1997] 2002, 414, 429, 470).

⁷⁸⁵ Bien qu'il traduise occasionnellement le terme de « *wen* 文 » par « tradition textuelle ancienne », expression à nos yeux trop restrictive, l'ouvrage de Peter Bol, « *This Culture of Ours* », fait une large place à l'ensemble de ces aspects (Bol 1992, 16).

vue de la préparation des candidats aux examens. Les anthologies attribuées à Lü Zuqian, notamment *Clés du raffinement à l'antique* (*Gu wen guanjian* 古文關鍵), livre publié entre 1160 et 1180, font semble-t-il alors partie des livres les plus vendus⁷⁸⁶. Or, si l'on constate bien la diffusion de *modèles d'écriture*, la normativité de ces modèles n'est nullement assurée. On le voit à l'évaluation mitigée qu'en font un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan. Ainsi, Lu Jiuyuan reconnaît que la « composition d'écrits raffinés » (*zuo wen* 作文) est supérieure chez un Han Yu que, par exemple, dans le *Livre des documents*⁷⁸⁷ ; mais cette évaluation positive ne l'empêche pas de critiquer le même Han Yu pour avoir « inversé les choses » en « voulant acquérir le savoir de la Voie par le savoir du raffinement »⁷⁸⁸. De même, on a vu dans l'extrait précédent que Zhu Xi louait Ouyang Xiu pour l'obstination qu'il mettait à ruminer ses écrits dans les lieux – et les positions – les plus variés. Mais il suggérait aussi par là que les exigences de la « recherche de la Voie » (*qiu dao* 求道) n'étaient pas satisfaites pour autant. Qui plus est, on sait que Zhu Xi était hostile à l'emprise des modèles d'écriture véhiculés par le « raffinement à l'antique » : l'anthologie qu'il compilera lui-même, *Réflexions sur le tout proche*, peut à cet égard apparaître comme une forme de contre-modèle⁷⁸⁹.

Retenons de ces remarques que, dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, les capacités textuelles qui s'expriment dans le « classicisme » ont une valeur d'*actualisation*. Qu'il soit défendu par ses promoteurs ou critiqué par des lettrés comme Zhu Xi, le « raffinement à l'antique » – à tout prendre une des expressions de ce « classicisme » – montre que de part et d'autre, l'écriture engage bien davantage que la simple communication par écrit. Il y va d'une gestualité qui reconduit des gestes plus anciens, mais qui, dans certains cas, peut aussi prétendre à dépasser l'ancien. La cohabitation des anthologies, ainsi que les évaluations variables auxquelles elles donnent lieu à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan montrent que les critères de cette reconduite et de ce dépassement ne vont pas de soi : ils peuvent faire l'objet de discussions. Par conséquent, s'agissant de la délimitation d'un collectif commun aux deux lettrés, cette dimension d'actualisation ne garantit nullement la coappartenance de ceux qui la pratiquent.

Il nous faut donc chercher du côté de ce qui apparaît comme le second aspect du « classicisme » : celui de la spécialisation. À la vérité, cet aspect est déjà impliqué dans la dimension d'actualisation, tant il est vrai qu'on n'actualise le raffinement que *dans une certaine ligne*, et non dans l'absolu. Il y a là un germe d'hétérogénéité qu'il nous faut interroger. Ainsi, évoquant « Maître Meng en tant que livre », (*Meng zhi zhi shu* 孟子之書), un propos de Zhu Xi affirme que

⁷⁸⁶ Voir de Weerdt 1999, 101-108 ; 2007, 155-166.

⁷⁸⁷ Voir *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 466.

⁷⁸⁸ 韓退之是倒做，蓋欲因學文而學道 (*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34,)

⁷⁸⁹ Voir de Weerdt 1999, 111-119 ; 2007, 302-304.

某因讀，亦知作文之法。

(« Lunyu yi. Yu Meng gangling 論語一語孟綱領 » [Entretiens, 1. Lignes directrices des Entretiens et de Maître Meng] *Zhuji yulei* 19, 436-437 [vol. 2])

C'est en en faisant lecture que j'ai également pris conscience des règles pour composer des écrits raffinés.

Sous les Song du Sud, *Maître Meng* ne sera jamais perçu comme l'un des « Neuf Ordonnements » reconnus par le pouvoir impérial, mais à cette époque il fait déjà partie, à titre de « *zi* 子 » ([écrits de] Maîtres), d'un corpus que d'aucuns qualifiaient de « canonique », dans la mesure où la capacité à le citer et à le commenter est requise aux examens pour le recrutement dans la fonction civile⁷⁹⁰. En revanche, au début de la dynastie, le texte attribué à Maître Meng demeure critiqué comme support de certification officielle⁷⁹¹. C'est notamment l'exégèse d'un Zhu Xi qui contribuera, de manière posthume, à promouvoir *Maître Meng* dans le répertoire textuel officiel en tant que l'un des « Quatre Livres » (en troisième position parmi *Grand Savoir*, *Entretiens* et *Constance du Milieu*). Or dans l'extrait cité, nous voyons que ce support d'exégèse devenu alors incontournable est également conçu, au moins par Zhu Xi, comme un support d'imitation pour produire des « pièces d'écriture parfaitement arrangées » (*shen cidi wenzhang* 甚次第文章)⁷⁹².

De ce point de vue, si Zhu Xi peut être assimilé à un « *ru* », c'est parce qu'il s'est *spécialisé* non pas dans le « canon » en général, mais dans l'un ou l'autre des Ordonnements. Cet aspect de spécialisation incite fortement à parler en l'espèce d'une forme d'*expertise*. Aurions-nous là un critère suffisant pour identifier un collectif commun à Zhu Xi et Lu Jiuyuan ?

Le fait est que plusieurs types d'examens sont en vigueur sous les Song⁷⁹³. Dans le type d'examen évaluant la maîtrise de la « signification des Ordonnements » (*jing yi* 經義), il s'agit pour le candidat d'écrire trois « argumentations » (*lun* 論) sur l'Ordonnement dans lequel il s'est spécialisé, en plus de deux « argumentations » portant respectivement sur les *Entretiens* et *Maître Meng*. Puis, à l'instar des candidats optant pour l'autre type d'examen (évaluant la maîtrise d'un corpus poétique, laquelle perd en importance à partir du règne de Shenzong⁷⁹⁴), ce candidat rédige lors de la seconde session une autre argumentation, avant de terminer dans la troisième et dernière session par trois « Questions sur les mesures à prendre » (*cwen* 策問)⁷⁹⁵. Ici, il peut être utile de

⁷⁹⁰ Voir *Ibid.*, 64-65. Sous les Song du Sud, les « Neuf Ordonnements » dont la maîtrise peut être exigée aux examens sont *Shangshu*, *Shijing*, *Yijing*, les trois textes ayant trait au *Li* (Rituel), le *Chunqiu* et ses deux commentaires. *Lunyu* et *Mengzi* font l'objet de questions à part. Voir Chaffee 1984, 4 ; 211 n. 9. Sur les réserves que l'on peut faire quant à la valeur descriptive du terme « canon », voir le premier chapitre (*cf.* IB1c).

⁷⁹¹ Voir notamment Bol 1993, 132.

⁷⁹² « Lunyu yi. Yu Meng gangling 論語一語孟綱領 » (Entretiens, 1. Lignes directrices des Entretiens et de Maître Meng), *Zhuji yulei* 19, 437 (vol. 2).

⁷⁹³ Nous ne pouvons garantir que le programme d'examens résumé dans ces lignes correspondant à celui qui était en vigueur au moment où Zhu Xi et Lu Jiuyuan ont passé leurs différents examens. Voir cependant la remarque de Weerdt 2007, 10 n. 14.

⁷⁹⁴ Voir *ibid.*, 57, 83, 178, 180.

⁷⁹⁵ Voir Chaffee 1985, 5 ; Weerdt 2007, 9-10, 55-56, 179.

citer un peu longuement la *Biographie chronologique* rédigée par les disciples de Lu Jiuyuan, dans un passage où elle relate la participation de ce dernier à l'examen provincial de 1162. On peut en conclure que, s'agissant de Lu Jiuyuan, un tel récit ne permet pas de confirmer le caractère suffisant du critère d'expertise :

紹興三十二年壬午，先生二十四歲，秋試以周禮鄉舉。

初，先生未肯赴舉。復齋素善臨川李侍郎浩，每為公言之。十年春，俾姪煥之侍先生同訪公。公觀其贊見之書，大奇之。留數日，力勉其赴舉。歸則題秋試家狀者在門，閱其籍，則諸家經賦咸在，惟周禮，先生即以此注籍。蒲節後，始經考周禮，求程文觀之。及期，三日之試，寫其所學，無凝滯。考官王景文質批曰：毫髮遺恨，波瀾獨老成。拆號日，先生偶過梭山，方鼓琴，捷吏至，曲終而後問之，再鼓一曲乃歸。先生第四名，外舅吳漸第九名。

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 484-485)

En Shaoxing 32, le Maître, vingt-quatre ans, passa l'examen provincial d'automne sur le *Rituel des Zhou*.

Au début, le Maître était réticent à l'idée de se rendre à l'examen. Mais Fuzhai était en bons termes avec le Vice-Secrétaire Li Hao 李浩 de Linchuan, et à chaque fois qu'il se trouvait en présence de Son Excellence, il faisait mention [de son frère]⁷⁹⁶. Ce printemps-là, il fit en sorte que le Maître, accompagné de son neveu Huanzhi, rendit visite à Son Excellence. Quand celui-ci vit l'écrit qu'il lui présenta en hommage, il en fut grandement impressionné. Le gardant quelques jours auprès de lui, il l'encouragea vivement à se rendre à l'examen. Lorsque [le Maître] rentra chez lui, celui qui était chargé d'inscrire la liste des sujets des examens d'automne se trouvait à l'entrée. Il lut les registres, et [le Maître,] voyant que l'ensemble des maîtres de l'antiquité, des Ordonnements et des *Poèmes* y figuraient déjà à l'exception du *Rituel des Zhou*, le Maître se fit inscrire sous ce titre. Après la Fête des bateaux-dragons (le cinquième jour de la cinquième lune), il se mit à étudier attentivement le *Rituel des Zhou*. Quand le moment fut venu, en trois jours d'examen il écrivit d'un seul jet ce qu'il savait. L'examineur Wang Jingwen apposa cette évaluation sur la copie : « Ne laisse aucun regret : vivacité, et déjà maturité ». Le jour de l'affichage des résultats, il se trouva que le Maître était au Suoshan où il avait commencé à jouer du *qin*. Quand le porteur des résultats arriva, il termina le morceau avant de l'interroger, puis rejoua un dernier morceau, avant de s'en retourner. Le Maître se classa quatrième sur la liste des qualifiés, et son oncle par alliance, Wu Jian, se classa neuvième.

À première vue, un récit comme celui-ci semble plaider pour la grille de lecture sociologique évoquée au début de ce point. N'y voit-on pas exprimée avec une parfaite netteté la « convertibilité des capitaux » (éducatifs, symboliques, institutionnels) entre les différents « champs » qu'un lettré comme Lu Jiuyuan est amené à traverser ? On pourrait ainsi montrer que la certification officielle du lettré aux examens – marquée ici par la réussite éclatante de Lu – est fonction d'une connivence en coulisses fondée sur l'entente lettrée, ainsi que sur un rapport d'homologie objective entre l'« habitus » des savoirs scripturaires et les attentes de l'évaluation. Il n'est pas jusqu'à l'indifférence ostensible du lettré examiné, tout à sa pratique musicale au moment de l'annonce des résultats, qui ne vaudrait confirmation dans ce schéma. Pourtant, comme nous avons tenté de le montrer dans les paragraphes précédents, une telle lecture ferait manquer le point essentiel : l'explicitation de la connivence, qui apparaît en quelque sorte comme la matière du récit. Si la dénonciation sociologique paraît décalée ici, c'est qu'elle se trouve pour ainsi dire *déjà faite* par la narration elle-même, et sur un mode d'évidence qui ne laisse pas d'interroger. Insistons en particulier sur la transversalité des capacités mises en œuvre, et sur la circularité que celle-ci engendre dans les

⁷⁹⁶ Sur ce personnage, voir le prologue et la section suivante (cf. IIB2a).

réalisations pratiques du lettré. Ainsi, en se tenant d'abord à distance des examens, Lu Jiuyuan n'en récuse pas pour autant la valeur de certification officielle. De plus, si l'annonce des résultats se marque chez lui par l'affichage d'une réserve, que prend soin de noter la *Biographie*, le verdict de l'examineur est bel et bien mentionné, en tant qu'il participe de l'expression d'un processus d'ensemble. De même, la « maturité » dont il est question dans ce verdict est celle qui s'exprime *par ailleurs* dans diverses capacités : le fait de jouer du *qin*, le fait d'embrasser tel *jing* en particulier pour s'y aguerrir aux *jing* en général, enfin le fait d'élaborer des écrits de qualité.

En somme, ce que montre cet extrait de la *Biographie chronologique*, c'est que si Lu Jiuyuan est à n'en pas douter un « classiciste », il ne *se résume pas* à une telle caractérisation. C'est pourquoi il lui arrive, comme dans l'exemple cité précédemment, de faire la critique des « classicistes empesés ». De même, dans une lettre à Cao Jian (lettré déjà évoqué dans le prologue), Lu fustige ceux qui, sous des airs de « classicistes aux vues globales » (*tong ru* 通儒), sont en réalité des « classicistes aux vues restreintes » (*juru* 拘儒)⁷⁹⁷. Bien d'autres exemples seraient à citer, tant chez Lu Jiuyuan et Zhu Xi, que chez d'autres lettrés de leur temps. Au fond, si l'un et l'autre sont des « *ru* », ils le sont à *des degrés variables* selon l'échelle d'identification à laquelle ils se situent. La détermination dépend ici du mode d'énonciation des acteurs de l'identification, et donc, en dernière instance, de la situation d'interlocution qui se trouve être la leur. D'où le *flou* certain dans lequel nous nous trouvons depuis le début de cette section. Et, partant, la nécessité de commencer comme nous l'avons fait dans le prologue par l'induction des *cadres de référence*, qui permettent de dégager une logique d'appartenance et finalement d'attribuer une place aux individus au sein d'un ordre du monde. Le tout étant évidemment de parvenir à clarifier cette logique d'appartenance que nous ne faisons encore que sentir, sans pouvoir la nommer encore.

Reconnaissons en effet que, pour nous qui sommes loin de ce monde, les critères d'identification que présupposent Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne sont pas toujours d'une grande clarté. Ainsi, un interlocuteur de Lu Jiuyuan, Wang Houzhi 王厚之, tout à la fois attiré par le bouddhisme et lié par alliance à la famille de Lu, est critiqué par un groupe de « gens de Yongjia » (*Yongjia zhuren* 永嘉諸人) comme n'ayant pas « l'allure d'un classiciste » (*ruzhe qixiang* 儒者氣象) :

向來永嘉諸人甚敬尊兄政績而又議其嚴酷無儒者氣象

(« Yu Wang Shunbo er 與王順伯二 » [À Wang Shunbo (Houzhi), 2], *Lu Jiuyuan ji* 11, 152-154 [153])

Les gens de Yongjia respectaient profondément vos états de service pour le gouvernement, mais dans leurs analyses pointaient chez vous une sévérité excessive, et le fait que vous n'auriez pas l'allure d'un classiciste⁷⁹⁸.

⁷⁹⁷ « Yu Cao Lizhi er », *Lu Jiuyuan ji* 3, 40-42 (42).

⁷⁹⁸ « Yu Wang Shunbo, er 與王順伯二 » (À Wang Shunbo [Wang Houzhi], 2), *Lu Jiuyuan ji* 11, 152-154 (153) : 此固是謬論，某嘗深排之矣，是不足道 (Ce sont assurément là des propos absurdes, que je récuse totalement et qui ne méritent même pas qu'on en parle).

Après avoir rappelé ces critiques, Lu Jiuyuan prend dans cette même lettre la défense de ce Wang Shunbo⁷⁹⁹. On en conclut d'abord que, pour Lu Jiuyuan, Wang est bel et bien un « classiciste », à tout le moins dans son « allure » (*qixiang* 氣象). Or, dans une lettre nettement plus critique, sa proximité avec le bouddhisme justifie qu'il se voie écarté du groupe de ceux qui « se conforment au savoir classique » (*cong ru xue* 從儒學)⁸⁰⁰ :

尊兄之質本有勇，但從來向釋氏，不從儒學，故至徇流俗

(« Yu Wang Shunbo 與王順伯 » [À Wang Shunbo (Wang Houzhi)], *Lu Jiuyuan ji* 2, 16-18 [18]).

Cher aîné, vous êtes fondamentalement quelqu'un de brave. Seulement, vous avez toujours eu une propension vers la lignée de Sakyamuni, et vous ne vous conformez point au savoir classique.

Ce double exemple est une bonne illustration de la mobilité des situations d'interlocution à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, mais aussi du fait que cette mobilité *n'empêche pas* la stabilité des cadres de référence. En effet, les deux énoncés de Lu Jiuyuan à l'adresse de son parent par alliance ne sont nullement contradictoires. Si Wang garde à ses yeux une « allure de classiciste », mais que par ailleurs il « ne se conforme point au savoir classique », c'est simplement que d'un énoncé à l'autre la situation d'interlocution a changé. Dans le premier cas, il s'agit de défendre ou de rassurer un proche contre des mises en cause émanant de lettrés lointains, associés à « l'école Yongjia » sur laquelle nous reviendrons. Dans le second cas, il s'agit de pointer les défauts de ce proche, en lui rappelant les règles de la communauté à laquelle il est supposé appartenir. Certes, d'une situation à l'autre, l'interlocuteur est le même ; mais le *jeu des identifications* dans lequel il se trouve pris (jeu en l'occurrence triangulaire) a changé. En revanche, ce qui perdure dans ce passage, c'est l'importance accordée à l'acte de distinguer – acte lettré par excellence ?

Ajoutons que ce n'est pas seulement l'identification des individus qui peut varier selon les situations ; l'extension référentielle des noms employés est tout aussi variable. Or là encore, sous cette variabilité, le socle des identifications semble être le même. Prenons de nouveau le cas du mot « *ru* ». Selon le voisinage dans lequel le mot se trouve, il renvoie à des groupes plus ou moins vastes ; sa référence est donc plus ou moins inclusive. Ainsi, l'inclusivité de « *ru* » est remarquable dans la deuxième adresse à Wang Houzhi. Le « savoir classique » (*ru xue*) s'y trouve opposé à la « lignée de Sakyamuni » (*Shi shi* 釋氏) : c'est ici une nette démarcation qui s'exprime, mais où « *ru xue* » apparaît comme d'un seul bloc. C'est pourquoi la sinologie est particulièrement encline face à ce type

⁷⁹⁹ Wang Houzhi 王厚之 (*zi* Shunbo 順伯, *jinsi* 1166), originaire de Zhuji (actuel Zhejiang), mais d'une famille provenant du Jiangxi (Linchuan). D'abord Académicien attaché au Cabinet du Trésor du Raffinement (Baowenge 寶文閣, l'un des édifices du Palais institué en 1067 comme lieu de réunion pour les membres de l'Institut des Académiciens, *Xueshiyuan* 學士院), puis Intendant fiscal, il acquiert une réputation de spécialiste à travers plusieurs écrits d'épigraphie. Il est l'arrière-arrière-petit-fils de Wang Anli 王安禮 (Wei gong 魏公), et se trouve lié par alliance à la famille de Lu Jiuyuan : la fille aînée de son oncle paternel Wang Junzhen 王君瑊 épousa Lu Jiuling, le cinquième frère aîné de Lu Jiuyuan. Sur tous ces détails, voir Wang Xintian 1999, 87-88.

⁸⁰⁰ Notons que la version du *Siku quanshu* donne ici « *chong ru xue* 崇儒學 » (vénérent le savoir classique).

d'occurrence à parler de « confucianisme », par opposition au bouddhisme désigné ici par son fondateur. Si, pour reprendre la formule sartrienne, les identités « se posent en s'opposant », le « partage entre [savoir] classique et bouddhisme » (*ru shi zhi fen* 儒釋之分) semble signer en l'espèce l'existence d'un groupe homogène dans sa démarcation du bouddhisme⁸⁰¹. Le fait est que les oppositions de ce genre sont courantes dans les textes que nous lisons. Mais cela autorise-t-il à prêter une consistance tous azimuts au « confucianisme », ou, pour reprendre la formule de Bourdieu citée au début de ce chapitre, à ne pas s'interroger sur le « mode et le degré d'existence en tant que groupe » de cette identification (Bourdieu 1984, 21) ? Le doute est permis. En effet, l'étude pragmatiste de ce type d'énoncés montre qu'ils ne sont pas pertinents en toute situation. Faire des distinctions entre « *ru* » et « *shi* » (équivalent de « *fo* 佛 » : le « bouddhisme »), ou entre « *ru* » et « *lao* 老 » (le « taoïsme ») peut faire sens pour un Lu Jiuyuan face à un Wang Houzhi, mais être dépourvu de tout intérêt dans un échange entre le même Lu Jiuyuan et un Zhu Xi. Comme on l'a vu dans le prologue, le bouddhisme peut être présent dans l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, mais en vertu de présuppositions tout autres. C'est donc que les vrais critères d'identification sont ailleurs – pas dans les termes, mais dans leur usage.

À cet égard, les dissymétries que l'on observe peuvent servir d'indice. On remarque ainsi que, dans l'exemple lié à Wang Houzhi, seul le « classicisme » est catégorisé comme « savoir » (*ru xue*), alors que le bouddhisme est réduit au statut de « lignée ». On trouve également des cas similaires chez Zhu Xi⁸⁰². Ce que ce genre de formulation nous indique, c'est qu'un terme plus englobant que celui de « classiciste » est ici présupposé : celui de « praticien du savoir » ou d'« homme de savoir » – « *xuezhe* 學者 ». Pour le dire de manière abrupte, *aucun « classiciste » n'est ici concevable sans la présupposition qu'il existe, dans le monde, quelqu'un comme un « homme de savoir »*. Par ailleurs, la présence du « savoir » d'un côté seulement de la comparaison suggère que, dans ce genre d'opposition, la *distinction* en tant que telle a une importance primordiale. Celle-ci possède une valeur performative que la description doit mettre au premier plan.

Un autre exemple d'emploi inclusif de « *ru* » permettra de s'en rendre compte. Il s'agit de la réponse de Lu Jiuyuan à un disciple, au sujet d'une « idée du Chan » (*chan shuo* 禪說) – du nom de cette branche du bouddhisme en forte progression à l'époque des Song.

定夫舉禪說：[正人說邪說，邪說亦是正，邪人說正說，正說亦是邪。]先生曰：[此邪說也。正則皆正，邪則皆邪，正人豈有邪說？邪人豈有正說？此儒釋之分也。]

⁸⁰¹ *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 450.

⁸⁰² Voir « Shi shi 釋氏 » (Lignée de Sakyamuni), *Zhu xi yulei* 126, 2009 (vol. 8), où néanmoins le statut de « savoir » du « classicisme » (*ru xue* 儒學) ne lui garantit pas une emprise dans les consciences. Notons un contre-exemple chez les frères Cheng : voir *Henan Cheng shi wai shu* 河南程氏外書 (Écrits extérieurs de Messires Cheng du Henan) 10, 408, in *Er Cheng ji* (vol. 1).

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 460)

Dingfu cita une idée du Chan : « Dans la bouche des hommes corrects, les idées déviantes deviennent correctes ; dans la bouche des hommes déviantes, les idées correctes deviennent déviantes ». Le Maître dit : « Voilà bien une idée déviante. Tout ce qui est correct est correct, tout ce qui est déviant est déviant : comment un homme correct pourrait-il avoir des idées déviantes ? Comment un homme déviant pourrait avoir des idées correctes ? Tel est le partage entre classicisme et bouddhisme ».

Ce dialogue ne fait pas qu'illustrer la coappartenance de Lu Jiuyuan et de ce disciple à un même « classicisme » : la distinction qui s'y trouve énoncée entre « classicisme » et « bouddhisme » participe de l'identification elle-même. Prêter une attention excessive à l'énoncé lui-même, ce serait ignorer qu'il n'est pas transposable dans n'importe quelle autre situation d'interlocution. Ainsi, Lu Jiuyuan effectue ici un retournement des distinctions bouddhiques que lui rapporte ce disciple. Les « bouddhistes » ne sont ici présents d'aucune manière. Il s'agit en somme d'une « recatégorisation » en règle – à l'instar des cas de « rectification des noms » que nous avons cités dans le précédent chapitre (*cf.* IB3c) – mais pour ainsi dire à distance. « Voilà bien une idée incorrecte » : dès l'entrée en matière, le Maître désintègre ce qui faisait la cohérence de la catégorisation bouddhique. Ce jugement lapidaire *vaut en lui-même correction* par le rétablissement qu'il implique. En effet, si le propos rapporté est qualifié d'« idée incorrecte », c'est d'abord que, par implication, ledit propos ne peut émaner d'un « homme correct », et donc que son énonciation dément, comme de l'intérieur, la pertinence de son énoncé. La suite de la réponse ne fait qu'explicitier ce réordonnement fulgurant, qui culmine dans la dernière phrase dans un « partage » aux vertus moins explicatives que consolidatrices. Au passage, on retrouve ici la dimension d'*auto-affirmation* qui nous avait frappé dans le précédent cas étudié de rectification des noms : pour qu'il soit valide, le propos de Lu Jiuyuan ne peut qu'être indexé sur une individualité elle-même exemplaire ; ce n'est qu'en homme correct que l'on peut débusquer l'incorrection. Au vu de cette *épaisseur pragmatique* de l'échange, on peut se demander en quoi consiste véritablement sa portée générale, celle au demeurant qui justifie son inscription dans ces *Propos notés*. Est-elle dans ce qui *est dit*, ou dans la *façon de le dire* ? La frontière entre « classicisme » et « bouddhisme » est-elle à prendre comme un paysage des groupes en présence, ou comme le tracé sans cesse reconduit d'une distinction dont la signification est ailleurs ?

Toujours est-il que, dans d'autres situations d'interlocution, le « classicisme » apparaît comme un identifiant beaucoup plus restrictif. C'est le cas dans cette formule des frères Cheng :

今之學者，歧而為三：能文者謂之文士，談經者，泥為講師，惟知道者乃儒學也。

(« Er xiansheng yu liu 二先生語六 » [Propos des deux Maîtres, 6], *Henan Cheng shi yi shu* 6, 95, in *Er Cheng ji* [vol. 1])

Si l'on sépare les hommes de savoir du présent, on en vient à trois groupes : ceux qui ont des capacités de raffinement sont dits lettrés raffinés ; ceux qui parlent des Ordonnements sont englués dans les commentaires ; ceux qui ont pris conscience de la Voie ne sont autres que le savoir classique.

Ici, comparativement à maints extraits précédemment cités, l'antériorité logique du « savoir » s'exprime pour ainsi dire en toutes lettres. À cet égard, il n'est sans doute pas utile d'évoquer la situation des frères Cheng dans l'administration au moment où ce propos est tenu : l'essentiel est dans le geste par lequel ils distinguent, à partir de l'ensemble diffus des « hommes de savoir », trois groupes inégalement valorisés. On note ainsi que les capacités scripturaires sont les seuls à être associées à ce que nous désignons par le terme de « lettré » (*shì*). De même, la compréhension des Ordonnements apparaît comme obérée par la masse égarante des commentaires. Seul le « savoir classique » semble trouver grâce aux yeux des Cheng. Mais on est frappé alors, par rapport au cas où « *ru xue* » était opposé au bouddhisme, par sa faible extension référentielle. Là où le « classicisme » apparaissait, face au bouddhisme, comme la chose du monde lettré la mieux partagée, il devient ici l'identifiant d'un sous-groupe d'« hommes de savoir ». Certes, ce sous-groupe se présente comme détenteur du savoir par excellence – il apparaît même comme « ne sont autres que le savoir classique » (*wei... nai ru xue ye* 惟...乃儒學也) – mais, est-on tenté de dire, qu'est-ce qui *légitime* une telle identification ?

Ainsi, pas plus que l'habitus scolastique, la capacité scripturaire et textuelle ne semble de nature à nous donner un critère discriminant (au sens logique) pour nommer un collectif commun à Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Du discrédit des simples praticiens de l'écriture au rejet des « classicistes » oublieux du « savoir classique », en passant par l'exclusion du bouddhisme et par la secondarisation apparente de la certification officielle, les lignes de clivage possibles sont ici trop nombreuses pour nous permettre de repérer un socle des identifications. Dans le dernier exemple, il n'est pas jusqu'aux « lettrés » (*shì*) – qui jusqu'ici paraissaient pourtant un sous-bassement robuste – qui ne ressortent amoindris de la distinction formulée (ils se trouvent réduits ici au statut de sous-groupe sous l'étiquette de « lettrés raffinés »). C'est donc, semble-t-il, vers un autre critère qu'il nous faut avancer, et dès lors il convient de mettre (provisoirement) ce terme de « lettré » entre parenthèses. Cependant, l'enquête sur les pratiques textuelles ne serait pas complète si nous ne nous penchions autant que faire se peut sur la désignation des textes eux-mêmes. En sus de l'investissement pratique de la lecture et de l'écriture évoqué jusqu'ici, la nomenclature des productions écrites peut en effet nous réserver quelques aperçus pragmatistes éclairants quant au critère d'identification qui reste à dégager.

Parmi les noms qu'un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan sont susceptibles de donner à leurs élaborations textuelles, on relève l'usage de catégories spécifiques, notamment *lun* 論 et *shuo* 說. Souvent traduits indifféremment l'un de l'autre (par « idées », « opinions », « thèses » – « doctrines » semblant plutôt réservé à *shuo*), ces termes font l'objet d'usages qui mériteraient une enquête pragmatiste poussée. Quelques constats suffiront ici. *Lun* et *shuo* peuvent l'un et l'autre renvoyer à

l'idée d'un propos à la fois développé et cohérent, sans critère de longueur, mais susceptible de prendre la forme d'un écrit, c'est-à-dire d'un ensemble d'énoncés à la fois matériellement et textuellement circonscrits. Dans cet usage, ces deux catégories ont une dimension métadiscursive : elles désignent des *genres* d'écrits, et c'est pourquoi *lun* est souvent traduit par « essai », et *shuo* par « commentaire ».

Mais des différences entre les deux termes doivent être notées. D'abord, comme on l'a vu ci-dessus, au niveau métadiscursif *lun* peut également référer à l'un des exercices demandés aux examens de recrutement des fonctionnaires (ce qui à notre connaissance n'est pas le cas de *shuo*). C'est ainsi que le recueil des écrits de Lu Jiuyuan comporte, comme on l'a déjà noté dans le prologue, trois chapitres entiers de copies d'examen⁸⁰³. Ensuite, la dimension d'interlocution nous semble plus marquée dans le cas de *lun* que dans celui de *shuo* : c'est d'ailleurs ce qui explique la place des *lun* dans les examens (où l'on soumet ses « argumentations » aux correcteurs)⁸⁰⁴. À cet égard, *shuo* renvoie davantage à des productions monologiques, même si bien entendu tout acte de publication est tourné vers un lectorat. Traduire différemment ces termes peut permettre ici de clarifier les choses : nous traduisons donc *lun* par « argument(s) » ou « argumentation » (« argumenter » pour l'usage verbal), ce qui en souligne la dimension d'interlocution, et *shuo* par « considérations » ou « idées », pour en suggérer au contraire le caractère *non indexé* sur une situation d'énonciation particulière. Ce choix de traduction nous paraît justifié en outre par l'usage non métadiscursif de ces termes. En effet, *lun* et *shuo* ne renvoient pas seulement à des écrits, mais aussi à des « propos », c'est-à-dire à des énoncés formulés par tel ou tel, mais dont la spécificité consiste dans un certain degré d'élaboration. Or, la situation d'énonciation à laquelle renvoient ces élaborations n'est pas la même dans les deux cas. Quand Zhu Xi déplore qu'un disciple ne soit « pas encore en mesure d'éviter le trouble causé par les arguments qu'échangent toutes sortes de classicistes à l'époque présente » (*zhuru zhi lun* 諸儒之論)⁸⁰⁵, il désigne une mêlée d'arguments, où un *lun* répond à un autre *lun*. Il en va de même, notons-le, quand il est question d'une « analyse argumentée » (ou d'« analyses et argumentations », ou tout simplement d'« analyses » : « *yilun* 議論 ») : une dimension de coprésence minimale est présupposée. À l'inverse, quand Zhu Xi recommande de stabiliser d'abord son esprit avant de considérer « la masse des idées qui

⁸⁰³ *Lu Jiuyuan ji* 29-31, 335-371. Ce serait un cas rare à l'époque des Song (voir de Weerdt 2007, 82 n. 50). Les textes en question sont rattachés pour certains au *jiushi* (examen préfectoral) – probablement celui que Lu Jiuyuan obtient en 1171 après une première tentative en 1165 – d'autres au *shengshi* 省試 (examen départemental, dont Lu Jiuyuan est lauréat début 1172). Voir le prologue ci-dessus.

⁸⁰⁴ L'examen *jinshi* impliquait pour tous les candidats une « discussion abstraite sur des principes politiques et philosophiques » (*lun*) et des réponses à « trois questions de politique, portant souvent sur des problèmes de gouvernement compliqués et hautement techniques » (*ce* 策), le tout demandant de vastes connaissances des Histoires et des Classiques (Chaffee 1985a, 5).

⁸⁰⁵ 尚不能無疑於當世諸儒之論 (« Da Xiang Pingfu 答項平父 », *Wenji* 54, 2546-2547, in *Zhuji quanshu*, vol. 23 ; la lettre semble dater de 1185 : voir Chen Lai 1989, 348).

s'embrouillent » (*zhongshuo fenran chu* 眾說紛然處), il veut parler du « dialogue » plus ou moins harmonieux des appréciations formulées à des époques différentes, par des hommes qui s'ignoraient peut-être totalement⁸⁰⁶. La conséquence de cette précision est d'importance pour la compréhension de la relation entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ainsi, quand tel disciple de Lu Jiuyuan s'adresse à lui en lui disant avoir été tenu éloigné des « idées du Maître » (*xiansheng zhi shuo* 先生之說) par une trop longue fréquentation de Zhang Shi et de Zhu Xi, l'intention de ce disciple n'est pas signifier que le *shuo* de Lu Jiuyuan et le *shuo* de Zhu Xi participent nécessairement d'un même cadre d'échange. On comprend aussi grâce à cette distinction de termes que les *shuo* puissent renvoyer à des « idées » émanant des « hommes antiques » (lesquels peuvent aussi produire des *lun*, mais alors dans le cadre d'échanges).

Mais il y a plus. Nous parlions plus haut de « genre » à propos de la forme « *lun* » ; or il n'est pas certain que le terme soit pertinent. Poser une pluralité de genres suppose un plan de discours qui prenne en charge leur délimitation réciproque : les pratiques d'écriture et de lecture qui prévalent en Europe depuis l'Antiquité illustrent à l'envi cette détermination de la production textuelle par la classification générique⁸⁰⁷. Pourtant, une telle détermination paraît exclue dans les propos d'un Zhu Xi ou d'un Lu Jiuyuan. Rien dans leurs écrits ne s'approche d'une réflexion, descriptive ou normative, qui ciblerait explicitement, à titre d'objet principal d'un propos, les contours respectifs d'un « *shuo* » et d'un « *lun* ». D'une manière générale, c'est sans doute là un trait d'époque, voire de civilisation. Le linguiste Christoph Harbsmeier parle ainsi, à une vaste échelle historique, de l'« absence d'une discipline rhétorique parmi les *liu yi* 六藝, les “six disciplines” du curriculum chinois traditionnel » (Harbsmeier 1999, 116). Ce chercheur désigne certes en termes de « rhétorique » l'art d'interpeller le souverain dans des prises paroles : un art que pratiqueront, comme on l'a vu, tant Zhu Xi que Lu Jiuyuan. Mais le terme s'entend alors dans un sens particulier, dans la mesure où cet art d'interpeller ne se thématise jamais en un *art*, au sens latin d'un propos circonscrit à un exposé technique ou critique⁸⁰⁸. En outre, ces prises de parole ne sont jamais découplées de leurs supports écrits, qui restent la trace archivable de ce type d'interventions

⁸⁰⁶ « Xue san 學三 » (Savoir, 3), *Zhuji yulei* 9, 158 (vol. 1). Voir également les dizaines de lectures du *Shijing* que Zhu Xi dit s'être imposées, afin de comprendre d'abord les deux tiers du Classique et d'être ainsi en mesure de voir « ce qu'il en était des considérations des uns et des autres par rapport à mes propres vues » : 看諸人說與我意如何 (« *Shi yi* » [Les *Poèmes*, 1], *Zhuji yulei* 80, 2051 [vol. 6]).

⁸⁰⁷ Cette affirmation ne vaut que si l'on définit le genre comme une question thématisée dans la réflexion sur les pratiques textuelles. Or, le spécialiste de littérature française Dominique Combe montre qu'on peut aussi concevoir le genre à un niveau infradiscursif, comme un « horizon d'attente » orientant l'« intentionnalité de la conscience lisante » (voir Combe [1992] 2000, 12-13).

⁸⁰⁸ La perspective pragmatiste ne peut que récuser la qualification en termes de « rhétorique », voire de « stratégie rhétorique », la formulation de propos ou la production d'écrits qui ne se présentent pas sous des appellations équivalentes. Voir à ce sujet le prologue, ainsi que la critique des approches discursives dans le premier chapitre (cf. IA). Harbsmeier date du XIX^e siècle et de Ma Jianzhong 馬建忠 (1845-1900) la première tentative, sous influence occidentale, de systématisation d'une réflexion (en l'occurrence grammaticale) sur le langage. La situation est du même ordre pour ce qui est de la réflexion grammaticale (voir Lackner 1992, 140).

(lesquelles ne sont d'ailleurs pas toujours effectives). Harbsmeier ne note guère, à titre d'exception pour la période des Song, que l'écrit d'un nommé Chen Kui 陳騏 (1128-1203), *Principes pour le raffinement d'écriture* (*Wenze* 文則), mais il indique aussitôt que ce texte se cantonne à la question de l'écriture et, en tout état de cause, ne s'inscrit pas dans un espace d'échange avec une tradition ou des écrits contemporains⁸⁰⁹.

On ne peut nier, cependant, que des *espaces d'échange* existent en matière d'écriture. Mais il convient de préciser leur périmètre et leur portée. Ne voir dans ce type d'échange qu'une question de « genre scripturaire » serait fausser la description, à la fois par l'extrapolation d'un plan discursif que ne présupposent pas les pratiques concernées, et par l'occultation d'une dimension fondamentale à ces dernières, celle de l'engagement du scripteur dans l'écriture. On a vu plus haut que l'identification du « classiciste » excédait largement les simples capacités scripturaires. De même, s'il existe bien une conscience des formats d'écriture à l'époque qui nous intéresse (comme probablement aux époques antérieures), les échanges, voire les « discussions » que peuvent susciter ces formats vont bien au-delà d'une taxinomie des genres scripturaires. Reprenons ici l'exemple, déjà évoqué pour d'autres raisons dans le premier chapitre (*cf.* IB1d), des écrits historiques. Si la distinction que nous faisons en Europe entre « Histoire » et « histoire » n'a pas cours dans la Chine impériale, c'est que, comme on l'a dit, la facticité de l'expérience n'est pas dissociable de sa mise en récit virtuelle⁸¹⁰. Or, dès la fin des Tang, apparaît la critique du format annalistique hérité de Sima Qian dans l'écriture de l'histoire, auquel les historiographes ont couramment recours pour les biographies d'empereurs. Cette critique, que l'on retrouve à l'époque des Song notamment chez Zhu Xi, émane de certains classicistes prônant le retour au « raffinement à l'antique » modelé, dans maints cas d'anthologies, sur les récits dépouillés des *Printemps et Automnes*. Pour les lettrés qui s'inscrivent dans cette lignée, c'est là un antidote supposé aux redondances et aux confusions dont ils rendent responsable le « découp[age du] temps historique selon les dynasties » et l'exposition de « chacune de ces périodes selon les quatre grandes rubriques mises au point par Sima Qian »⁸¹¹. Comprendre la valeur de ces échanges suppose d'avoir saisi ce qu'il en est fondamentalement des hommes qui y participent. Il faut voir en effet qu'ils portent bien au-delà de simples questions de styles : ils impliquent des choix profonds touchant à la conduite des scripteurs. Dans les termes de

⁸⁰⁹ Nous revenons sur la question rhétorique dans la section suivante (*cf.* IIB1d-e).

⁸¹⁰ D'un certain point de vue, on pourrait dire que la question du format historiographique est la forme que prend l'épistémologie historique dans la Chine traditionnelle. C'est ce que suggère Schirokauer dans son article sur le sens historique de Zhu Xi, où il indique cependant des évolutions ultérieures dans la pratique historiographique. Voir notamment la réflexion de l'historiographe des Qing Zhang Xuecheng 章學誠 (1738-1801) sur la nécessité de nommer les chapitres d'un ouvrage historique à partir des faits, et non à partir de principes invariables (voir Schirokauer 1993, 195, citant un passage traduit par David Nivison).

⁸¹¹ Lamouroux 1997, 47-49. Sur la divergence de plus en plus explicite entre deux formats historiographiques sous les Song, d'une part celui que magnifie Sima Guang dans le *Zizhi tongjian* et que reprend notamment Li Tao, d'autre part celui qu'illustre Zhu Xi dans le *Zizhi tongjian gangmu* et que poursuivent ses continuateurs, voir Hartman 2003, 43-49.

Peter Bol, ces échanges procèdent d'« un mouvement à la fois littéraire et intellectuel » ; ils présupposent qu'« un changement de style [est] aussi un changement du cœur et que les valeurs qui inform[ent] l'esprit, évidentes dans ce que di[t] un homme et la façon dont il le di[t], informer[ont] aussi sa conduite » [*“Ancient style” was both a literary and an intellectual movement; it supposed that a change of style was also a change of heart and that the values that informed the mind, evident in what a man said and how he said it, would also inform his conduct*] (Bol 1993, 139). De ce caractère indissociable des qualités du scripteur et de celles de l'écrit, on voit une illustration dans ce propos de Zhu Xi au sujet de Maître Kong et de Maître Meng : « Quand on parvient à comprendre les *Entretiens*, c'est Maître Kong [que l'on comprend]. Quand on parvient à comprendre les *Sept chapitres* [ce que nous appelons *Mengzi* ou *Maître Meng*], c'est Maître Meng [que l'on comprend] »⁸¹². Ainsi, les formats d'écriture faisaient effectivement l'objet de discussions, mais en vertu de certaines prémisses. Or, ce sont ces prémisses qu'il est nécessaire d'explicitier si l'on veut comprendre de quoi véritablement il retourne dans ces discussions.

À titre subsidiaire, évoquons enfin le cas des « monographies locales » (*difang zhi* 地方志), une forme d'écriture qui prend son essor dès les Song du Nord, et qui connaît sous les Song du Sud un développement considérable. Ce cas éclaire la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, dans la mesure où leur relation exprime un sens du local. On retrouve dans cette forme d'écriture l'ombre portée des missions générales de l'historiographie officielle. Destinés à une diffusion restreinte, ces écrits résultaient de la compilation d'écrits variés portant sur divers aspects des circonscriptions préfectorales et sous-préfectorales. À cette tâche – qui, sauf pour l'impression des écrits au niveau préfectoral, ne présentait pas de caractère obligatoire pour les fonctionnaires en poste – se vouaient nombre de lettrés-fonctionnaires, soit qu'ils fussent en poste dans une localité, soit qu'ils y résidassent ou en fussent originaires⁸¹³. Ce qui frappe dans le format de ces monographies locales, c'est le contraste pour nous paradoxal entre la récurrence de leurs rubriques organisatrices, sans cesse reconduites d'une monographie à l'autre, et simultanément leur « manque d'unité interne », l'absence, par exemple, d'un « récit qui fasse le lien entre les différentes parties » [*They lack internal unity (although there is consistency and a high degree of uniformity in the choice of categories), a narrative that draws all the parts together [...]*] (Bol 2004a, 310). On est aussi frappé par la non-notation de certains types de faits que, spontanément, notre logique historienne nous ferait inclure dans un travail d'histoire locale (*ibid.*, 312). Or, dès lors que nous postulons l'intelligibilité des pratiques que nous observons, ce mélange apparent d'uniformité, d'hétérogénéité et de sélectivité suggère que le principe

⁸¹² 理會得論語，便是孔子；理會得七篇，便是孟子 («Lunyu yi. Yu Meng gangling » [Entretiens, 1. Lignes directrices des Entretiens et de Maître Meng], *Zhuzi yulei* 19, 433 [vol. 1]).

⁸¹³ Nous reprenons la caractérisation de Lamouroux 2003b, 1031 et de Bol 2004a, 311-312. Pour une présentation du phénomène des monographies locales à l'époque des Song, voir également de Weerdt.

organisateur de cette activité se situait ailleurs, et qu'il allait de soit pour ceux qui s'y livraient, dans la forme de vie qui était la leur. Au demeurant, Bol note que, dans certains cas (il évoque un exemple à l'époque des Ming), des échanges pouvaient survenir au sujet du contenu approprié et des fins assignables à une monographie. Il précise que ces échanges, comme la pratique des monographies elle-même, s'inscrivaient dans le cadre implicite du collectif pour lequel la pratique de l'historiographie locale prenait sens.

De cet exemple ponctuel, mais aussi des nombreux exemples cités plus haut sur la valeur pragmatique des distinctions, il ressort que *l'analyse des discussions* peut faire franchir un pas décisif dans la compréhension des logiques d'appartenance d'un Zhu Xi et d'un Lu Jiuyuan. C'est qu'une discussion – *a fortiori* quand elle se désigne explicitement comme « discussion » (*bian*), autrement dit comme un mode spécifique d'activation collective de la capacité langagière, différent par exemple d'une « analyse » (*yi* 議) ou d'une « argumentation » (*lun* 論), – met nécessairement en œuvre une *capacité de réflexivité*.

c. réflexivités

La réflexivité est l'un des traits que beaucoup seraient enclins à rattacher aux « intellectuels ». C'est là, tout au moins, l'une des manifestations possibles de ce « rapport détaché » à la pratique qui fait selon Bourdieu la consistance des « univers scolastiques ». Or on voit bien, à la lecture de multiples extraits que nous traduisons, qu'il y a une réflexivité des individus qui les ont produits. Nous venons d'en constater la trace aussi bien dans la catégorisation des écrits et les formats d'écriture, que dans un certain recul sur les différentes expressions du « savoir classique ». Mais cette réflexivité apparaît aussi dans la qualification – non par des observateurs extérieurs mais par les énonciateurs eux-mêmes – d'un certain *registre d'énoncés*. À première vue, cette entrée paraît plus commode. Pourtant, là encore, on se heurte vite à la difficulté d'identifier son critère : au nom de quoi des individus tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont-ils susceptibles de distinguer du langage ordinaire un certain nombre de termes ? Le critère d'« abstraction », déjà évoqué au début de cette sous-section (*cf.* IIA1a), trouverait-il quelque pertinence ici ?

Avant de tenter une réponse, une précision théorique paraît nécessaire. Le prologue a en effet posé le principe – tant moral qu'épistémique – que tout individu, s'il est humain, possède une capacité à la distanciation. Dans cette perspective, la réflexivité d'un Zhu Xi ou d'un Lu Jiuyuan apparaît comme l'une des manifestations de cette capacité universelle, que l'on peut voir comme le corrélat de la capacité humaine à suivre ou à se rappeler des règles. Pour Cyril Lemieux, qui définit là un modèle de l'action à la fois universel et non substantialiste, cette double capacité ne va pas sans une troisième : nous l'avons vu dans le chapitre précédent (*cf.* IB2), il s'agissait de la capacité

au réalisme ou à l'autocontrainte. Dans *Le devoir et la grâce*, le sociologue établit à partir de matériaux extrêmement divers que *s'engager dans des relations, réaliser ses limites et se distancier des règles* constituent les trois « capacités anthropologiques élémentaires », à savoir des « capacités qui entrent en jeu dans la définition de ce que c'est qu'être un humain ou plus exactement : qui entrent en jeu dans la faculté d'un être à se rendre descriptible comme étant un humain »⁸¹⁴. Si l'on admet ce cadre général – qui comporte un aspect continuiste, voire développementaliste⁸¹⁵ –, il n'y a alors rien de surprenant à ce que l'on trouve à l'époque des Song maints énoncés traduisant des propos ou des actions de distanciation. Cependant, tout l'intérêt d'une étude de cas est de montrer, au-delà de ces déclarations de principe, que de tels énoncés ne s'énoncent pas en n'importe quels termes, ni dans n'importe quelles conditions.

En effet, le propre de la grammaire de l'action proposée par Lemieux (qui s'appuie à la fois sur le pragmatisme anglo-saxon et sur une relecture de Durkheim et Mauss) est d'être pluraliste : si la capacité de distanciation – qui présuppose la « grammaire publique » – renvoie à l'« ensemble des règles dont le respect, dans une communauté donnée, permet aux individus de décrire que les règles qu'ils utilisent sont des règles publiques, et non pas des règles à usage seulement personnel », cette capacité ne s'exprime jamais dans la totalité des actions. Elle intervient à des *moments spéciaux*, caractérisés par une réflexivité plus intense quant aux règles de la vie ordinaire : le corrélat est que les propos et les actions qui expriment cette capacité ont logiquement un caractère *intermittent*⁸¹⁶. Par conséquent, si la distanciation est un phénomène universel, son expression et son articulation avec les autres capacités change avec les collectifs et les époques. On pourrait aller jusqu'à dire que c'est précisément parce que la distanciation est *logiquement* intermittente qu'elle est *historiquement* diverse. Il y a à cela une conséquence méthodologique pour un travail de sciences sociales. En effet, décrire les intermittences de la distanciation depuis le point de vue de la véridicité historique, c'est d'emblée se situer dans une grammaire publique qui est celle des sciences sociales. Or, en l'occurrence, la grammaire publique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan existe, sa possibilité est un fait universel ; mais elle ne s'inscrit pas dans les mêmes hiérarchies que la nôtre : ces lieux et ces moments ne sont pas les mêmes, et c'est pourquoi il est important d'établir dans quel cadre

⁸¹⁴ Nous renvoyons au « modèle tri-grammatical de l'action » qu'expose notamment le chapitre 3 de cet ouvrage, dont la présente étude propose – de manière nécessairement partielle – un essai d'application à la logique des relations dans la Chine prémoderne (Lemieux 2009, 67-91 [89]).

⁸¹⁵ S'appuyant notamment sur les travaux de Piaget sur le développement de l'enfant, Lemieux insiste sur la successivité génétique des trois grammaires de l'action qu'il identifie. Mais si la distanciation qui prend place dans la grammaire publique est, d'après lui, la plus éloignée des « attitudes[s] existentiellement première[s] », elle conserve à ses yeux une supériorité logique, dont la réflexivité des sciences sociales est un des exemples les plus immédiats dans son propos (Lemieux 2009, 138-139, 211-212, 226).

⁸¹⁶ Voir Lemieux 2009, 76-81, 181-183, 185.

d'énonciation se forment chez eux les évaluations, positives ou négatives, que nous rattacherions pour notre part spontanément à la grammaire publique⁸¹⁷.

Revenons maintenant à l'hypothèse formulée plus haut, selon laquelle la réflexivité de Zhu Xi et Lu Jiuyuan s'exprimerait tendanciellement à travers un registre de termes réputés *abstrait*. Spontanément, c'est en effet vers la notion d'abstraction que l'on se tourne quand on voit un individu des Song préoccupé de la réception des énoncés qu'il formule ou publie – c'est-à-dire, selon nos termes modernes, quand il nourrit une réflexion « pédagogique ». Par exemple, triant dans les dires de son maître, un compilateur ne retiendra que les propos qui lui paraissent dotés d'une portée générale, ou significatifs pour d'autres disciples potentiels. Un chercheur remarque ainsi que les notations d'un disciple de Zhu Xi incluses dans les *Propos notés de Maître Zhu* ne concernent que « la théorie et la pratique du savoir », à l'exclusion de faits sans doute perçus comme plus anecdotiques⁸¹⁸. Cette sélection permet notamment de comprendre qu'un propos relatant l'exclamation de Zhu Xi à la mort de Lu Jiuyuan fasse l'objet d'une notation vers 1195, autrement dit près de trois ans après la mort de Lu, par le disciple Tang Yong 湯泳, mais qu'un autre disciple, à qui la transmission de ce propos est due, n'ait pour sa part pas jugé utile – ou nécessaire, ou bon – de l'insérer dans ses propres notations⁸¹⁹. Ici, on peut donc supposer que le fait brut de la mort de Lu Jiuyuan passe au tamis d'une évaluation fondée sur un critère de validité générale, dont les disciples de Zhu Xi à quelques années d'écart ne déduisent pas les mêmes conclusions.

Mais cette réflexion pédagogique, qui joue ici dans le sens disciple-maître, vaut tout autant dans l'autre sens, depuis la position magistrale elle-même. C'est ce qu'illustre le cas déjà cité de la compilation des anthologies servant à la préparation des examens⁸²⁰. Citons par exemple les préoccupations dont un Lü Zuqian se fait écho au seuil des *Réflexions sur le tout proche*, anthologie en quatorze chapitres composée en 1175 par Zhu Xi et par lui-même⁸²¹. Dans la préface qui sera apposée à ce recueil, Lü Zuqian fait état des réserves de certains lecteurs sur l'emploi, dans le texte liminaire de l'anthologie, de certains couples de termes manifestement trop abstraits de leur point

⁸¹⁷ Voir comment Lemieux résout les problèmes liés aux différences des grammaires publiques en faisant appel à la capacité universelle de distanciation (Lemieux 2009, 194-201). Dans son ouvrage, il décrit ces problèmes surtout en termes ethnographiques, mais nous pensons qu'ils sont aussi traductologiques (voir introduction).

⁸¹⁸ Il s'agit de Dou Congzhou (zi Wenqing 文卿). Voir *Zhuji yulei* 124, 2979 (vol. 8) ; et Chen Rongjie 1988b, 594-595 ; 1989, 454-455 ; Shu Jingnan 2001, 1082.

⁸¹⁹ « *Kexi sile Gaozi* 可惜死了告子 ! » (Hélas, Gaozi est mort !) : nous revenons ci-dessous sur cette exclamation. Les disciples en question sont Tang Yong 湯泳 (zi Shuyong 叔永), présent auprès de Zhu Xi en 1195 : voir Chen Rongjie 1982, 239.

⁸²⁰ Voir de Weerdt 1999, 109-110.

⁸²¹ Marchal rappelle que Lü Zuqian joua un rôle moteur dans l'édition de cette anthologie pionnière, appelée à devenir l'une des plus influentes anthologies « néoconfucéennes » (Marchal 2010, 202). Construits autour de citations de Zhou Dunyi, Zhang Zai, Cheng Hao et Cheng Yi, et assortis des commentaires des compilateurs, ou de ceux de lettrés jugés significatifs par ces derniers, ses quatorze chapitres s'achevaient sur une « ambition qui [allait] au-delà de la simple activité de lire et commenter les Classiques : devenir un sage » (Wilson 1995, 270 n. 12, 3). Ce format thématique, novateur pour l'époque, allait faire florès : une vingtaine d'anthologies ultérieures, dont certaines se situant dans une ligne différente, allaient s'en inspirer (*ibid.*, 3-4).

de vue : en s'ouvrant sur un vocabulaire aussi ardu, un tel recueil ne risque-t-il pas de devenir incompréhensible, et ainsi de décourager ses lecteurs ?

《近思錄》既成，或疑首卷陰陽變化性命之說，大抵非始學者之事。祖謙竊嘗與聞次緝之意。後出晚進于義理之本原，雖未容驟語，苟茫然不識其梗概，則亦何所底止？列之篇端，特使之知其名義，有所向望而已。

(« Lü xu 呂序 » [Préface de Lü Zuqian], *Jin si lu* 近思錄 [Réflexions sur le tout proche], 165, in *Zhuzi quanshu* 朱子全書, vol. 13)

Maintenant que les *Réflexions sur le tout proche* sont achevées, certains se demandent si d'une manière générale les spéculations sur « Yin et Yang », « Modifications et Transformations », « Nature et Destin » conviennent bien à ceux qui débutent dans le savoir. En toute modestie, j'ai pour ma part été informé de l'intention qui préside à cette compilation. Pour ce qui est de ceux dont l'advenue se produit plus tard et de leur rapport aux sources du sens des obligations, il n'est certes pas permis de leur expliquer d'un seul coup. Mais s'ils sont dans l'ignorance complète de ses grandes lignes, sur quoi pourront-ils se stabiliser ? Ainsi, placer ces termes en position liminaire permet précisément de faire prendre conscience de la signification de ces noms, et ainsi d'avoir une direction où aller.

Ce type de justification éditoriale nous renseigne sur l'existence d'un registre de termes dont la « signification » (*mingyi* 名義) est perçue comme n'allant pas de soi, à tout le moins pour les « nouveaux venus », ou plus exactement de « ceux dont l'advenue se produit plus tard » (*houchu wanjin* 後出晚進). Ce point nous concerne directement dans la mesure où le premier texte sélectionné par Zhu Xi et Lü Zuqian dans *Réflexions sur le tout proche* n'est autre que *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême*. Or, on a vu que cet écrit, attribué à Zhou Dunyi par Zhu Xi, se trouve être au cœur de l'ultime phase d'échanges directs de ce dernier avec Lu Jiuyuan. De ce point de vue, le fait que sa diffusion ait suscité des interrogations chez un Lü Zuqian quant à son intelligibilité par le tout venant des « hommes de savoir » plaiderait pour que l'échange épistolaire de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, qui porte en partie sur ledit écrit, soit qualifié d'« intellectuel ». Nous trouverions là une issue pragmatiste, c'est-à-dire basée sur les termes des acteurs, au problème posé par le paradigme contextualiste des idées que nous évoquions au début du précédent chapitre (cf. IA2).

Cependant, la description doit être affinée encore. Il faut d'abord noter qu'en dépit de cette particularité que l'on prête parfois à Lü Zuqian de peu goûter la spéculation, des interrogations comme celles que l'on vient de lire ne sont pas propres au lettré-fonctionnaire de Jinhua : Zhu Xi par exemple n'en est pas exempt. Dans une section des *Propos classés de Maître Zhu* chapeautée par le sous-titre « Lignes directrices des *Entretiens* et de *Maître Meng* », Zhu compare les deux textes nommés au regard de ce qui lui apparaît comme leurs lignes pédagogiques respectives :

孔子教人只從中間起，使人便做工夫去，久則自能知向上底道理，所謂「下學上達」也。孟子始終都舉，先要人識心性著落，卻下功夫做去。

(« Lunyu yi. Yu Meng gangling », *Zhuzi yulei* 19, 429)

Quand Maître Kong enseigne aux autres, il se contente, à partir d'un point médian, de les amener à exercer leur application : après un certain temps, ils parviennent eux-mêmes à prendre conscience du sens de la Voie à des niveaux supérieurs. C'est ce qu'il appelle « *pratiquer le savoir par l'inférieur, atteindre au supérieur* ». En

revanche, Maître Meng se trouve du début à la fin dans les hauteurs. Il exige d'abord que l'on connaisse les fondements du « Cœur » et de la « Nature », et ensuite seulement que l'on s'emploie à agir.

D'une part, Zhu Xi rapproche ici deux visions de la continuité du savoir – de cette continuité que nous voyions affleurer dans l'expression « hommes de savoir » (*xuezhe*) et dans son aspect englobant. Mais d'autre part, ces deux visions ont elles-mêmes un lien de continuité. Maître Meng est en effet le disciple, ou plutôt le continuateur (à distance) de Maître Kong, par l'intermédiaire d'un disciple du petit-fils de ce dernier, Kong Ji 孔伋, plus connu sous le nom de Zi Si 子思 (483-420 [?]). Rappelons par parenthèse que « Maître Kong » est le seul, à notre connaissance, parmi les « Maîtres » à se voir qualifié de « *Fuzi* » (« Grand Maître », à partir duquel a été forgé le nom de « Confucius » en Occident [cf. IIA2d])⁸²². Par la comparaison qu'il effectue, Zhu affirme que la continuité d'un Maître à l'autre s'est, dans le cas présent, accompagnée d'un changement d'orientation dans la continuité du savoir. « Inférieur » et « supérieur » valent ici non pas comme deux stades séparés, mais comme deux modalités de l'engagement dans le savoir, l'une débouchant sur l'autre (d'où notre traduction de « *shang* 上 » par l'expression plurielle « niveaux supérieurs », suggérant un étagement régulier). Autrement dit, la continuité du savoir n'est pas tronquée ; en revanche, elle se trouve en quelque sorte inversée. Là où Maître Kong commence par l'inférieur pour laisser les disciples prendre eux-mêmes conscience du supérieur, Maître Meng expose d'emblée le supérieur pour éclairer la pratique de l'inférieur. Or, la citation que Zhu Xi fait des *Entretiens*, « *pratiquer le savoir par l'inférieur, atteindre au supérieur* », « *shang xue xia da* 下學上達 », sert ici une hiérarchisation implicite : c'est la pratique de Maître Kong qui illustre la pertinence de la sentence, et non pas celle de Maître Meng, qui dès lors s'en trouve minoré. Nous dirions en effet – en termes peu savants mais rigoureux – qu'à expliciter ainsi la signification des noms « Cœur » (*xin* 心) et « Nature » (*xing* 性), le continuateur de Maître Kong met la charrue avant les bœufs⁸²³. Le fait est que dans un autre passage des *Propos classés*, Zhu Xi récuse toute viabilité au renversement de la formule qui sert ici de règle : « On entend seulement parler de “*pratiquer le savoir par l'inférieur pour atteindre au supérieur*”, et non pas d’“*atteindre au supérieur pour pratiquer le savoir par l'inférieur*” »⁸²⁴. Par ces considérations, Zhu Xi ne nie pas l'importance du registre des termes dont use Maître Meng ; mais la question porte moins, pour lui, sur la délimitation de ces termes que sur les façons d'accéder à leur compréhension.

⁸²² Dans les pages qui suivent, nous recourrons parfois à cette différence entre « Maître » et « Grand Maître » pour bien marquer, si l'intelligibilité d'un propos l'exige, la différence de Maître Kong par rapport aux « Maîtres » (voir à ce sujet l'introduction et le prologue).

⁸²³ Dans le texte transmis, les deux binômes sont séparés de la particule « *er* 而 », qui signifie « et » avec une nuance légèrement résultative. Voir *Lunyu* 14, 35 (trad. Cheng 1981, 117 ; passage classé en 14, 37).

⁸²⁴ 只聞「下學而上達」，不聞「上達而下學」(« *Xue er* 學二 » [Savoir, 2], in *Zhuji yulei* 8, 129 [vol. 1]). Dans ce passage, la particule mentionnée dans la note précédente est conservée, d'où la traduction par « pour » (qui n'implique pas forcément de projet délibéré : « *er* » n'est pas l'équivalent d'« afin de »).

Cette distinction hiérarchisante (ne souffrant pas l'inversion) que formule Zhu Xi nous permet de préciser le sens du registre en question. Premier constat : dans son caractère « abstrait » ou « intellectuel », il ne garantit aucunement une plus grande réflexivité. Non seulement Maître Kong « atteint au supérieur » sans recourir au vocabulaire propre à Maître Meng, mais l'intrusion prématurée de ce vocabulaire dans le langage et la pratique ordinaires peut entraîner des conséquences négatives. Zhu Xi le dit clairement dans ce qui apparaît comme le prolongement du propos précédent :

論語不說心，只說實事。孟子說心，後來遂有求心之病。

(*Ibid.*)

Les *Entretiens* n'évoquent pas le « Cœur », mais seulement des affaires effectives. Maître Meng évoque le « Cœur », mais ensuite se pose le problème de rechercher ce cœur.

Un peu plus loin, il compare les énoncés de Maître Kong dans leur vigueur énonciative aux mots de Maître Meng dans leur volonté d'explicitation :

孔子教人只言「居處恭，執事敬，與人忠」，含蓄得意思在其中，使人自求之。到孟子便指出了性善，早不似聖人了。

(*Ibid.*, 430)

Quand il enseigne aux autres, Maître Kong se contente de dire « *Déferent quand on réside chez soi, attentif quand on s'occupe d'affaires, loyal quand on s'entretient avec d'autres* » : la force de suggestion fait que l'on trouve ici soi-même la signification que recèle la formule. En revanche, chez Maître Meng, il est explicitement indiqué que la « *nature est positive* » – ce qui ne ressemble décidément plus à la démarche d'un Saint.

Au sujet des propos de Maître Kong cités ici, Zhu Xi dit également qu'ils participent d'un « genre » (*lei* 類) de propos exemplifié par d'autres formules⁸²⁵. De quoi nous conforter peut-être dans l'idée d'un registre d'énoncés ? Pourtant, ces dernières citations nous font apercevoir un second aspect : le registre n'est pas figé, ses frontières demeurent précisément une *question*. On voit d'abord que le mode de citation n'est pas le même pour Maître Kong et Maître Meng : là où le premier est cité dans ses propres termes, le second n'a droit qu'à un résumé⁸²⁶. Par ailleurs, les propos de Maître Kong ne sauraient être qualifiés de prosaïques ou de non théoriques. Aux yeux de Zhu Xi par exemple, ils libèrent leur profondeur de sens à l'usage, à la fois comme propos pertinent dans une situation d'énonciation, et comme ligne de conduite guidant la pratique du récepteur : « [Maître Kong] attend que les hommes de savoir mettent en œuvre [la signification de la formule] par une application extensive, de manière à y découvrir que la structure de ce qui est dit est bel et bien comme elle est »⁸²⁷.

⁸²⁵ À propos de la formule citée par Zhu Xi, voir « Lunyu yi. Yu Meng gangling », *Zhuji yulei* 19, 430 (vol. 2) ; « Lunyu ershiwu 論語二十五 » (Entretiens, 25), *Zhuji yulei* 43, 1106 (vol. 3).

⁸²⁶ La citation de Maître Kong renvoie à *Lunyu* 13, 19 (trad. Cheng 1981, 107), l'un des nombreux passages où Maître Kong répond à une question sur le « sens humain » (*ren* 仁).

⁸²⁷ 待學者自做得工夫透徹，卻就其中見得體段是如此 (« Lunyu yi. Yu Meng gangling », *Zhuji yulei* 19, 430 [vol. 2]).

Enfin, l'appréciation que formule Zhu Xi au sujet des termes de Maître Meng ne se fait pas en raison de leur valeur intrinsèque, mais bien de leur *valorisation* par ceux qui sont amenés à en user. Le cas était similaire dans la préface de Lü Zuqian, où il s'agissait avant tout de la compréhension de certains couples de termes par les lecteurs pressentis de l'anthologie. Il faut donc nous retenir de prendre cette question de termes pour une question lexicale. Une fois qu'un terme a été nommé – mettons ce « Cœur » dont la majuscule indique ici la valeur éminente dans le propos de Maître Meng commenté par Zhu Xi –, il peut devenir un « problème » (« *bing* 病 ») pour ceux qui se mettront en quête de son sens. Mais cela n'a que superficiellement à voir avec le terme : c'est la *relation* qui se joue à travers lui, en tant que mot ou énoncé adressé, qui est en jeu. Par conséquent, la classification du terme comme relevant d'un registre ou d'un répertoire à part ne vaut pas en soi, mais en tant qu'elle est effectuée par un tiers, en l'occurrence par ce disciple mal avisé qui accorderait une importance inappropriée au mot « Cœur », au détriment de ce que le mot *veut dire* ou de ce que Zhu Xi entrevoit qu'il veut dire. Ce point se vérifie tout autant à propos d'expressions ne se limitant pas à un terme. Lu Jiuyuan dit ainsi de la formule de Maître Meng « recouvrer son cœur égaré » (*qiu fang xin* 求放心) qu'elle est destinée à « éclairer les gens de son temps », mais que si « l'expression est bien tombée », c'est parce qu'« en ce temps-là une telle idée était encore absente » ; or, « dès lors que Maître Meng l'a exprimée, par la suite elle a donné lieu à notes et commentaires, et rien n'est plus allé »⁸²⁸. Ainsi, ni Zhu ni Lu n'effectuent véritablement de classification d'un lexique identificatoire : la valeur des termes et des expressions est supposée être celle de la relation contemporaine de leur énonciation. En termes de sciences sociales, nous dirions que *le plan linguistique et le plan pragmatique sont ici indissociables*. Pour la description, cela impose de tenir ensemble ces plans que nous serions enclins à séparer, pour mettre au contraire l'accent sur les distinctions pertinentes.

Revenons sur la comparaison qu'effectue Zhu Xi entre les *Entretiens* de Maître Kong et ce qu'il appelle dans ses propos les *Sept chapitres* de Maître Meng⁸²⁹. En réalité, cette comparaison en présuppose une autre : la comparaison entre les différents niveaux de réceptivité des interlocuteurs des deux maîtres. C'est dans cette dimension d'interlocution, et non dans le résultat livresque des écrits comparés, que se situe le critère primordial. Pour Zhu Xi, les lignes pédagogiques respectives de ces écrits, celles qu'il cherche à discerner, procèdent l'une et l'autre du souci d'ajuster les propos énoncés aux récepteurs ponctuellement visés. Ainsi, Zhu affirme de l'« école de Kong » que

⁸²⁸ 是發明當時人。當時未有此說，便說得，孟子既說了，下面更注脚，便不得 (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 461).

⁸²⁹ Soit pour nous *Maître Meng*, habituellement traduit *Mengzi*.

« l'enseignement y a naturellement des niveaux »⁸³⁰ : le Saint n'y enseigne ni les mêmes choses, ni dans les mêmes termes, selon qu'il se trouve face à des disciples comme Yan Yuan (Yan Hui, maître Yan) et Zeng Shen, ou comme Duanmu Si (Zi Gong) et Zhong You (Zi Lu). De même, à propos de la récurrence dans l'écrit de Maître Meng du terme « cœur », objet de visées diverses⁸³¹, un disciple de Zhu Xi affirme qu'elle trouve sa raison d'être dans le fait qu'à la différence du temps de Maître Kong, où les « hommes de savoir de son école savaient naturellement comprendre leur cœur et, partant, n'attendaient pas les admonestations du Saint »⁸³²,

到孟子時，世變既遠，人才漸漸不如古，故孟子極力與言 [...]

(« Lunyu yi. Yu Meng gangling », *Zhuzi yulei* 19, 430)

au temps de Maître Meng, étant donné les changements du monde, les aptitudes des hommes se dégradent progressivement par rapport à l'Antique, et c'est pourquoi Maître Meng met toute son énergie à adresser ses paroles [...]

Au fond, pour Zhu Xi, l'excellence de Maître Meng, sa capacité à s'ajuster aux récepteurs de son temps, est précisément ce qui le situe un cran en-dessous de Maître Kong : le soin que le premier met à élaborer ses écrits le rapproche des « hommes du présent », et il en semble d'autant plus éloigné de la mobile décontraction du second⁸³³ ; dans une autre occurrence, Zhu évoque explicitement à propos des deux Maîtres la « différence entre un Saint et un Sage », « *sheng xian zhi bie* 聖賢之別 »⁸³⁴. Là encore, l'écart se comprend moins par la qualité des émetteurs que par celle de leur réception.

Cette situation pragmatique des énoncés, Lu Jiuyuan y prête attention non moins que Zhu Xi. De ce point de vue, les exemples que l'on peut tirer de lui viennent confirmer l'importance de ce type de réflexivité dans le monde de ces hommes. Ainsi, Lu reprend certaines paroles de Maître Meng en affirmant que celles-ci sont d'une manière générale motivées par la vision erronée que ses contemporains avaient des Saints⁸³⁵. De même, citant tel propos du continuateur de Maître Kong sur la « façon dont on parle de la nature de par le monde », Lu Jiuyuan affirme qu'en ce temps-là les gens n'avaient « pas véritablement conscience du fondement de la nature » : l'énoncé de Maître Meng est alors lu comme une réponse à un tel état de fait⁸³⁶. Cette *sensibilité pragmatique* se constate également chez Lu Jiuling, frère de Jiuyuan, dont les propos sur Maître Kong sont rapportés par les disciples de Zhu Xi dans les *Propos classés de Maître Zhu* : « Zishou (Lu Jiuling) dit : Quand Maître

⁸³⁰ 且如孔門教人，亦自有等 (*ibid.*, 429). Voir aussi « Lunyu shi 論語十 » (Entretiens, 10), *Zhuzi yulei* 28, 724 (vol. 2) : 聖門之教不躐等 (Dans la Sainte école, l'enseignement ne saute pas les niveaux).

⁸³¹ Bornons-nous ici à énumérer les expressions où figure le terme dans *Mengzi* : notamment « cœur des hommes » (*ren xin* 人心), « étendre ce cœur » (*tui shi xin* 推是心), « recouvrer son cœur égaré » (*qiu fang xin* 求放心), « aller au bout du cœur » (*jin xin* 盡心), « cœur d'enfant » (*chizi zhi xin* 赤子之心), « entretenir son cœur » (*cun xin* 存心).

⁸³² 孔門學者自知理會箇心，故不待聖人苦口 (« Lunyu yi. Yu Meng gangling », *Zhuzi yulei* 19, 430 [vol. 2]).

⁸³³ *Ibid.*

⁸³⁴ *Ibid.*, 444. Voir également « Lunyu ershiwu », *Zhuzi yulei* 43, 1106 (vol. 3).

⁸³⁵ Voir *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 445 (le passage est traduit ci-dessous).

⁸³⁶ 天下之言性也 [...] 實非知性之本 [...] (*Yulu shang* in *Lu Jiuyuan ji* 34, 415).

Kong répond aux questions que lui adressent la multitude de ses disciples, il le fait en se conformant à leurs dispositions, et en évitant de leur faire entendre des idées qu'ils seraient incapables de mettre en œuvre ; voilà pourquoi ses succès sont nombreux »⁸³⁷.

Cependant, le rapprochement de ces exemples ne permet pas seulement – au-delà du critère purement lexical d'une « abstraction » qui ne ferait que projeter notre monde sur le leur – d'apercevoir chez ces hommes une réflexivité pragmatique. Non seulement c'est la *perception de l'abstraction* qui détermine ici les distinctions, mais dans ces distinctions mêmes il faut saisir l'importance cruciale de l'*acte de distinguer*. Nous l'avons déjà entrevu dans le premier chapitre, et plus récemment dans les paragraphes précédents sur le « savoir classique » (cf. IB1c, IIA1b). Ici, pour Lu comme pour Zhu, la nécessité où se trouve Maître Meng de parler de « nature » pour éclairer ses contemporains est à double tranchant. Là où Maître Kong n'évoque pas – ou très peu – le terme (« On n'entendait pas de paroles du Maître sur la “nature” [...] »⁸³⁸), le fait que Maître Meng thématise la « nature » oblige, comme par contre-coup, à distinguer ce qui en relève et ce qui n'en relève pas, mais aussi à rabattre rétrospectivement les distinctions effectuées par Maître Meng sur la lecture des propos de Maître Kong. Le silence de Maître Kong peut être frustrant pour les disciples, mais au fond il est parlant : tant Zhu Xi que Lu Jiuyuan soulignent que la retenue du Maître quant au mot « nature » n'empêchent pas, en définitive, de percevoir son enseignement à ce sujet⁸³⁹. Par contraste, l'abondance de Maître Meng est rassurante, mais fondamentalement fragile. À partir de lui, la « nature » se décline à différents niveaux d'interrogations : sa différence avec les « prescriptions » (*ming* 命), sa relation d'inclusion avec le « sens humain » (*ren* 仁) et l'« obligation » (*yi*), l'extension limitative de ses différents contenus, la valeur de ses caractérisations métaphoriques, sa qualification comme « positive » (*shan* 善) ou « négative » (*e* 惡), tout cela devient autant de questions qui ne se posaient pas auparavant⁸⁴⁰. Ce qui n'était pas en cause chez Maître Kong devient matière à réflexion, et même à discussion, notamment avec la figure de Maître Gao, principal interlocuteur de Maître Meng dans le texte qui porte son nom (et qu'on a l'habitude d'appeler « *Mengzi* »).

Toutefois, pour des hommes de savoir comme Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ces distinctions effectuées par Maître Meng demeurent pertinentes. Elles le demeurent dans deux sens, mais qui

⁸³⁷ 子壽言：「孔子答群弟子所問，隨其材答之，不使聞其不能行之說，故所成就多（《Lunyu ershisan 論語二十三》[Entretiens, 23], *Zhuzi yulei* 41, 1056 [vol. 3])

⁸³⁸ Sur le mutisme de Maître Kong concernant la « nature » et la « Voie du Ciel », voir *Lunyu* 5, 13 (trad. Cheng 1981, 50 ; passage classé en 5, 12). Notons que la « Nature » est néanmoins évoquée en *Lunyu* 17, 2.

⁸³⁹ Pour Zhu Xi, c'est notamment dans les *Xici* que Maître Kong s'exprime, par la voie écrite, sur la « nature » et sur la « Voie du Ciel ». Voir « Lunyu shi », *Zhuzi yulei* 28, 726-727 (vol. 2). Nous verrons que Lu Jiuyuan retrouve également l'enseignement silencieux de Maître Kong, mais d'une façon différente : en se fondant sur la force illocutoire de l'énonciation (voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 397).

⁸⁴⁰ Voir respectivement *Mengzi* 7B24, 6A1, 2A6, 7A21, 6A2, 3A1, 6A6.

reviennent fondamentalement au même pour leur identification commune : soit parce qu'elles *restent à faire*, soit au contraire parce qu'elles ne *sont plus à faire*. S'il est vrai que les distinctions sont des actes effectués par des hommes de savoir, il revient aux hommes de savoir du présent de les reconduire ou bien de leur en substituer d'autres. Par exemple, dans la lignée des frères Cheng, Zhu Xi récuse dans son commentaire des *Entretiens* que la « piété filiale » (*xiao* 孝) soit à inclure parmi les composantes de la « nature » : « Le sens humain, c'est la nature ; la piété filiale, c'est l'usage. Dans la nature, il n'y a jamais que le sens humain, l'obligation, le rituel, l'intelligence, on ne saurait y adjoindre la piété filiale »⁸⁴¹. Ici, les distinctions faites par Maître Meng au sujet des « quatre points d'émergence » (*si duan* 四端), réputés manifester la « nature » selon quatre modalités corrélées, sont reconduites telles quelles par Zhu Xi⁸⁴². Pour sa part, Lu Jiuyuan voit dans les discussions de Maître Meng au sujet de la « nature » une forme de modèle pour « battre en brèche les idées » d'un interlocuteur (*po qi shuo* 破其說) : c'est donc que Lu reprend à son compte la distinction de Maître Meng entre « positivité » et « négativité de la nature »⁸⁴³. Mais par ailleurs, les distinctions des autres sont parfois critiquées, ou simplement contournées. Ainsi, il est significatif que Lu Jiuyuan juge relativement non pertinente la distinction du terme « nature » vis-à-vis d'autres termes tels qu'« aptitude » ou « cœur » : comme un disciple l'interroge sur le sujet, il répond que ce ne sont là « qu'une seule et même chose », et que ce sont « seulement les mots qui, incidemment, sont différents »⁸⁴⁴. Ce dernier point est d'importance. Car au fond, du moment qu'il n'existe pas de registre défini de termes réputés abstraits ou intellectuels, et si en outre c'est la distinction comme acte, en tant qu'elle procède d'une perception des ensembles à distinguer, qui constitue l'objet de l'évaluation, cela signifie que certaines distinctions peuvent se voir infirmées. Il y a là une pierre d'achoppement possible, sur laquelle nous devons revenir si nous voulons comprendre les traits de la conflictualité entre un Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Un exemple suffira ici. On voit Lu Jiuyuan, dans les *Propos notés*, avoir le dialogue suivant avec un certain Wang Yu 王遇 (1142-1211), lequel se trouve avoir également fréquenté Zhu Xi⁸⁴⁵ :

王遇子合問學問之道何先？曰：[親師友，去己之不美也。人資質有美惡，得師友琢磨，知己之不美而改之。]子合曰：[是，請益。]不荅。先生曰：[子合要某說性善性惡，伊洛釋老，此等話不副其求，故曰是而已。吾欲其理會此說，所以不荅。]
(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 470)

⁸⁴¹ *Lunyu jizhu* 1, 48, in *Sishu zhangju jizhu*. La citation que Zhu Xi fait de Cheng Yi est un peu différente du passage que l'on trouve dans « Yichuan xiansheng yu si 伊川先生語四 » (Propos de Maître Yichuan [Cheng Yi], 4), *Henan Cheng shi yi shu* 18, 183, in *Er Cheng ji* (vol. 1).

⁸⁴² Voir en particulier *Mengzi* 2A6, 7A21, 7B24. Le statut des « *si duan* 四端 » (quatre points d'émergence) par rapport à la « nature » dans les propos de Maître Meng demanderait à être précisé.

⁸⁴³ *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 426.

⁸⁴⁴ *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 444.

⁸⁴⁵ Wang Yu 王遇 (1142-1211 ; *zi* Zihe 子合, *hao* Donghu xiansheng 東湖先生) fréquenta aussi bien Zhang Shi, Lü Zuqian que Zhu Xi. Voir Chen Rongjie 1982, 64.

Wang Yu, [de son nom social] Zihe, demande : « Dans la voie de l'acquisition du savoir, qu'est-ce qui vient en premier ? » [Le Maître] répond : « Cultiver l'intimité d'un maître et d'amis, évacuer ses propres imperfections. De par leurs dispositions, les hommes possèdent des qualités et des défauts. Une fois qu'on peut les polir avec l'aide d'un maître et d'amis, on prend conscience de ses imperfections, puis on les réforme ». Zihe dit alors : « Absolument. Pourriez-vous m'en dire davantage ? ». Pas de réponse. Puis le Maître dit : « Zihe réclame que je lui parle de la nature positive ou négative, mais aussi de [l'opposition entre le savoir issu de la région de] la Yi et la Luo d'une part, et le bouddhisme et le taoïsme d'autre part. Ce genre de paroles ne convient pas à ce qu'il cherche, d'où cette seule réponse qu'il m'a donnée : "Tout à fait". Or, je veux pour ma part qu'il comprenne cette idée. C'est pourquoi je ne lui réponds pas ».

Nous comprenons ce passage comme le récit d'un conflit entre distinctions. Les unes sont connues et explicites, ce sont celles qu'attend Wang Yu dans la réponse de Lu Jiuyuan, et que perçoit le second dans la question du premier : il s'agit de la distinction entre « positivité » et « négativité de la nature » telle que l'a énoncée Maître Meng face à Maître Gao, mais aussi de la distinction entre le savoir des frères Cheng d'une part (ici désigné par le toponyme des rivières qui abreuvaient leur région, la Yi et la Luo) et les bouddhisme et taoïsme d'autre part. Pour ce qui est du dernier point, nous sommes en terrain connu : il s'agit d'une déclinaison du « partage entre classicisme et bouddhisme » évoqué dans les paragraphes précédents. Or, de ces distinctions, Lu Jiuyuan *ne veut pas en la circonstance*, car il les juge hors de propos pour l'interlocuteur qui se présente. En revanche, les distinctions qu'il vise lui-même sont simplement suggérées ici : elles correspondent à l'« idée » (*shuo*) que Lu Jiuyuan veut faire comprendre à Wang Yu, fût-ce par le silence. En somme, ledit Wang demande à Lu Jiuyuan de distinguer dans la continuité du savoir « ce qui vient en premier » (*he xian* 何先) – dégager le premier terme, tel est bien le geste de distinction primordial. Mais en guise de réponse, Lu Jiuyuan lui mentionne un ensemble d'actions (cultiver l'intimité d'un maître et d'amis, corriger ses défauts : deux aspects d'une même dynamique réformatrice) où la relation du questionnant au questionné, du disciple au maître et à ses condisciples, apparaît comme la mère des distinctions entre les points à améliorer et ceux qui donnent déjà satisfaction. En s'en tenant à cette réponse, Lu Jiuyuan suggère que la distinction fondamentale *se joue dès à présent*, et non sur un autre plan, où d'autres distinctions seraient à faire.

Cette série d'exemples nous ramène, une fois de plus, à la nécessité d'appuyer notre description sur les termes indigènes. La quête peut sembler laborieuse, voire rébarbative. Mais comment nous refuser à cet effort, quand manifestement les individus que nous lisons *s'appliquent avec constance à saisir la valeur énonciative des énoncés d'autrui* ? Tenir compte dans la description de cette application indigène, cela amène à creuser le sens que nous donnons habituellement en français au terme « distinction ». Il faudrait parvenir à entendre la dimension agissante derrière l'aspect figé du substantif : dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, les catégories ne sont pas un donné, elles *résultent de distinctions* en tant qu'actes séparateurs effectués par d'autres, mais qu'il revient à chacun de prolonger ou d'effacer, selon l'appréciation qu'il fait de leur pertinence.

d. l'« élévation » : reproche du maître ou sentiment du disciple ?

S'il fallait, malgré tout, trouver un équivalent au terme d'« abstraction » dans le chinois des Song, ce serait probablement dans le terme d'« élévation », de « *gao* 高 », qu'il faudrait le chercher. Un coup de sonde sur les usages de ce terme conduit aux mêmes conclusions pragmatistes que ci-dessus – ce qui confirme qu'elles ne tiennent pas seulement à nos prémisses, mais qu'elles émanent du terrain et du sens pragmatique des propos qu'on y trouve. En outre, cette étude ponctuelle permet d'éclairer les *implications conflictuelles* de ce sens pragmatique indigène auquel nous tâchons de nous acclimater.

Pour Zhu Xi comme pour Lu Jiuyuan, le terme « élévation » semble avoir deux acceptions possibles : peuvent être « élevés » aussi bien des propos, des visées de la conscience, que l'esprit ou les capacités d'un individu. Illustration de la première acception, Lu Jiuyuan compare deux groupes d'auditeurs de ses propos : « Quand je parle avec les jeunes générations, même des paroles extrêmement *élevées* et subtiles sont en totalité comprises ; il n'en va pas de même avec les hommes matures »⁸⁴⁶. De même, Zhu Xi distingue deux ensembles d'aspects dans la « Voie des Saints » : les « aspects *élevés* et lointains », les « aspects équilibrés et substantiels »⁸⁴⁷. Dans ces deux cas, on voit que le terme est assorti d'un autre : « subtil » chez Lu, « lointain » chez Zhu. Cela suggère, comme précédemment, qu'il n'y a pas lieu ici d'absolutiser l'« élévation », d'en faire un marqueur définitoire d'une intellectualité séparée. On le voit d'autant mieux avec la seconde acception du terme, laquelle renvoie aux traits d'un individu et non pas seulement à un objet visé par lui. Ici, le recouvrement de l'objet par le sujet percevant est le même que celui que nous constatons dans la pédagogie du registre « abstrait ». Ainsi, Lu Jiuyuan ne se contente pas de classer ses auditeurs en fonction de leur réceptivité à l'élévation de ses propos, il les caractérise en fonction de l'élévation relative de leur esprit :

我與學者說話，精神稍高者，或走了，低者至塌了[...]

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 404)

Quand je parle avec des hommes de savoir, les esprits un tant soit peu *élevés* en viennent parfois à s'évader, tandis que les esprits bas vont jusqu'à s'effondrer [...].

De même, on trouve chez les frères Cheng la caractérisation des « dispositions » respectives de Maître Meng et de Maître Xun comme étant « élevées » (*cai gao* 才高)⁸⁴⁸. Dans ces deux derniers

⁸⁴⁶ 與小後生說話，雖極高極微，無不聽得，於與一輩老成說便不然 [...] (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 463). Nous soulignons, ici comme dans les traductions suivantes.

⁸⁴⁷ (*Idem*) 聖人之道，有高遠處，有平實處 (« Xue er », in *Zhuji yulei* 8, 129 [vol. 1]).

⁸⁴⁸ Voir « Er xiansheng yu er shang 二先生語二上 » (Propos des deux Maîtres, 2A), et « Yichuan xiansheng yu si », *Henan Cheng shi yi shu* 2B, 19 et 18, 244, in *Er Cheng ji* (vol. 1).

exemples, on constate de nouveau que les traits d'« élévation » d'un individu n'équivalent pas à un gage d'excellence. Chez Lu Jiuyuan, c'est même parfois l'élévation d'esprit des auditeurs qui fait obstacle à la saisie des paroles du maître. Dans un de ses propos, il en va ainsi pour le bouddhisme et le taoïsme : si ces derniers « s'élèvent au-dessus des gens du monde, c'est seulement que leur voie est partielle et fautive »⁸⁴⁹. De même, dans un passage déjà évoqué plus haut, Lu affirme qu'une parole de Maître Meng est motivée par le fait que « d'une manière générale, les gens de son temps se considéraient eux-mêmes médiocrement, alors qu'ils prêtaient une élévation suprême aux Saints »⁸⁵⁰, manière de dire que cette élévation est une vue de l'esprit et qu'elle fait obstacle.

Ici pas davantage que précédemment, on ne perçoit une idiosyncrasie de Lu Jiuyuan : Zhu Xi n'est pas en reste quant aux aspects négatifs de l'« élévation ». Tout comme Lu, il regarde avec méfiance ceux qui sont « épris d'élévation », « *haogao* 好高 », expression où se mêlent de manière indiscernable les deux acceptions dégagées ci-dessus. Ainsi Zhu reproche-t-il aux hommes de savoir de son époque d'être « épris d'élévation » dans leur lecture des *Entretiens* et de *Maître Meng*, au point de vouloir faire l'économie de certains passages jugés trop élémentaires, mais selon lui fondamentaux⁸⁵¹. Or, cette critique, qui a d'autres occurrences chez Zhu Xi, peut également viser Zhu Xi lui-même. C'est en effet dans les mêmes termes réprobateurs que Lu Jiuling, frère de Jiuyuan, s'adresse à l'été 1186 à Zhu Xi dans ce qui peut apparaître comme l'amorce de la « Discussion sur le Pôle Suprême », que nous abordons de front dans la section suivante. S'exprimant par écrit au sujet de *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême*, écrit attribué à Zhou Dunyi à propos duquel Zhu Xi a écrit une *Explication* en 1173, Lu Jiushao juge « plein de vacuité et par trop épris d'élévation » un « argument » que Zhu Xi a développé dans son *Explication* de l'écrit de Zhou (*guowei xumu haogao zhi lun* 過為虛無好高之論)⁸⁵². À ce dernier exemple en particulier, on perçoit à quelle réversibilité peut conduire le jeu des distinctions que nous décrivons à l'instant. S'il est normal, pour un homme de savoir tel que Zhu Xi ou Lu Jiuyuan, de se prononcer sur des distinctions qui conservent leur force énonciative – qui demeurent donc des distinctions et non pas des choses distinctes une fois pour toutes –, il faut en effet s'attendre à ce que l'énonciation de distinctions nouvelles se heurte à d'autres distinctions.

S'agissant de l'« élévation », un dernier aspect pourrait brouiller les pistes. Celui-ci découle du sens pragmatique que nous découvrons chez ces hommes, et où il faut voir l'une des formes éminentes de la réflexivité que nous cherchons à décrire. Dans le dernier exemple cité, on voit que

⁸⁴⁹ 佛老高一世人，只是道偏，不是 (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 467).

⁸⁵⁰ *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 445 : 大抵皆因當時之人處已太卑，而視聖人太高。不惟處已太卑，而亦以此處人 [...] (Leur médiocre considération ne concernait pas seulement eux-mêmes, mais aussi les autres).

⁸⁵¹ Voir « Lunyu yi. Yu Meng gangling », *Zhuzi yulei* 19, 434 (vol. 2).

⁸⁵² *Zhou Lianxi ji*, 32 (voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 11).

la recherche de l'élévation, défaut de ceux qui en sont « épris », n'est au fond que l'indice d'une mauvaise orientation : s'éprendre d'élévation est alors, *du point de vue de ceux qui jugent la démarche*, le meilleur moyen de baisser de niveau. C'est la marque d'une prétention induite, et donc l'objet d'un reproche. Mais à l'inverse, il est des cas où l'idée d'élévation, non pas comme un objectif plus ou moins erroné que l'on se donne mais comme un sentiment que l'on éprouve, devient l'indice d'un perfectionnement en cours. Ainsi, dans l'entourage de Maître Kong, Yan Yuan est présenté par Lu Jiuyuan comme ce disciple dont les « perplexités » devant l'« élévation » de la Voie sont, entre autres, l'indice de sa supériorité par rapport à d'autres disciples :

為學患無疑，疑則有進。孔門如子貢即無所疑，所以不至于道。孔子曰：「女以予為多學而識之者歟？」子貢曰：「然。」往往孔子未然之，故復有非與之間。顏子仰之彌高，末由也已，其疑非細，甚不自安，所以其殆庶幾乎。

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 472)

Ce qui est à craindre quand on intervient dans le savoir, c'est l'absence de perplexité. La perplexité donne à progresser. Dans l'École de [Maître] Kong, un disciple comme Zi Gong (Duanmu Si) ne trouve pas matière à perplexité, et c'est pourquoi il n'atteint pas la Voie. Quand Maître Kong lui dit « *Pour toi, je suis sans doute quelqu'un qui a acquis d'amples connaissances par la pratique du savoir ?* », Zi Gong lui répond : « *C'est cela* ». Or, comme Maître Kong ne l'approuve pas souvent, le disciple croit bon d'ajouter une question : « *N'est-ce pas le cas ?* » Quand Maître Yan (Yan Yuan) [s'exclame en disant que] « *plus il lève les yeux, plus cela s'élève* » et qu'il ne « *trouve pas l'accès* », il n'est pas peu perplexé, il est même très loin de la sérénité. Or, c'est bien en cela qu'il est proche du but.

Dans ce propos, Lu Jiuyuan rapproche et distingue deux passages des *Entretiens*. Dans le premier, Zi Gong n'a rien compris. Le disciple de Maître Kong s'imagine pourtant connaître le degré de connaissance auquel a atteint son Maître. C'est pourquoi il répond par l'affirmative à la sorte de question-piège que lui pose ce dernier. Mais le disciple sent bien – peut-être parce que lui-même est imbu de ce sens pragmatique qui amène à s'interroger sur l'intention de la moindre question – que le terrain est glissant. D'où la demande de confirmation : « *Oui, vous avez d'amples connaissances... n'est-ce pas ?* » Dans sa réponse, Maître Kong infirme la réponse de Zi Gong, avant d'orienter ce dernier vers une vision d'ensemble qu'il n'a pas encore : « *Moi, je relie tout d'un fil unique* » (*yu yi yi guan zhi 予一以貫之*)⁸⁵³. En rapprochant ce passage d'un autre, où intervient un propos de Yan Yuan en l'absence de toute réplique, Lu Jiuyuan distingue deux façons de s'orienter dans le savoir. Il y a d'une part l'orientation de Zi Gong, mal ajustée à la vision d'ensemble que réclame le savoir, et dès lors rectifiée par le Maître. Il y a d'autre part l'orientation de « Maître Yan » – « maître » précisément par sa sagacité –, dont la parole est ici solitaire, et qui témoigne de cette même vision d'ensemble alors que précisément il s'y croit mal ajusté. Yan Yuan en effet s'imagine ne rien comprendre. Or, pour Lu Jiuyuan, le « soupire » (*kuiran tan yue 喟然歎曰*) que le

⁸⁵³ Voir *Lunyu* 15, 3 (voir trad. Cheng 1981, 121 ; passage classé 15, 2) : 子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」 (*Le Maître dit : « Si (Zi Gong), pour toi, je suis sans doute quelqu'un qui a acquis d'amples connaissances par la pratique du savoir ? » [Zi Gong] répondit : « C'est cela. N'est-ce pas le cas ? » Il dit : « Et non. Moi, je relie tout d'un fil unique »*).

disciple exhale est justement l'indice d'une compréhension en voie de parachèvement. Le disciple de Maître Kong use pourtant du terme « élévation », mais son usage est ici tout autre : le mot n'est pas apposé de l'extérieur, comme une mise en garde à l'encontre de ceux qui s'égareraient à trop « s'éprendre d'élévation » ; au contraire il émane de l'intérieur, à la manière d'un sentiment. En cela, « élévation » devient bien davantage qu'un terme ou qu'une simple catégorie, c'est désormais l'indice d'une *trajectoire*, que le disciple présente aux autres par ses propos⁸⁵⁴.

Deux niveaux apparaissent ici dans le sens pragmatique qui nous occupe. Ces niveaux correspondent peu ou prou aux deux aspects de la relation maître-disciple. Du côté du maître, le sens pragmatique permet le repérage des indices que livrent inconsciemment les disciples, aussi bien dans les textes lus que dans les conduites observées. Ainsi, tout comme Lu Jiuyuan, Zhu Xi considère que par ses propos, Yan Yuan « exprime lui-même le point où il en est arrivé dans le savoir » (*zi yan qi xue zhi suo zhi ye* 自言其學之所至也), si bien que le mot « élévation » et ceux qui lui sont apparentés expriment la « conscience profonde » que le disciple a « de la Voie du Maître » (*shen zhi Fuzi zhi dao* 深知夫子之道)⁸⁵⁵. Cette *herméneutique indicielle* est un domaine partagé aussi bien par Zhu et Lu que par les maîtres qu'ils lisent et commentent. Elle est ici appliquée à Yan Yuan, à partir de ses propos mais comme au-delà d'eux. En effet, parmi les commentaires que Zhu Xi réunit autour de ce passage dans son *Recueil d'annotations aux Entretiens*, certains portent sur la question de savoir à quel moment Yan Yuan a pu prononcer les paroles que l'on vient de lire : est-ce *après* avoir dit à Maître Kong « Accordez-moi de me laisser mettre en œuvre ce propos », ou *au beau milieu* de son effort pour « ne pas contrevenir au sens humain pendant trois mois »⁸⁵⁶ ? Ce genre de considérations est nécessairement de l'ordre magistral. *A contrario*, Yan Yuan, parlant depuis son expérience même de ce qui « s'élève » devant lui, ne pourrait simultanément commenter la situation de son énoncé par rapport à des propos qu'il a pu avoir à d'autres moments. Certes, l'enquête chronologique est ici menée par des disciples éloignés de Maître Kong au sujet de son disciple préféré, et la démarche, bien évidemment, est toute de déférence et d'admiration devant le « stade » (*diwei* 地位) atteint par Yan Yuan ; mais fondamentalement, il s'agit bien là d'une *pragmatique de maîtres*. L'enjeu est de savoir *où en est* le disciple, le repérage de sa progression servant éventuellement l'amélioration de son guidage.

⁸⁵⁴ Voir *Lunyu* 9, 11 (voir trad. Cheng 1981, 76 ; passage classé 9, 10) : 顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後！夫子循循然善誘人，搏我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立，卓爾；雖欲從之，末由也已！」 (*Yan Yuan s'exclama dans un soupir* : « Plus je lève les yeux, plus cela s'élève ; plus je m'efforce de creuser, plus cela se durcit. Je l'aperçois devant moi, mais la voilà derrière ! Pas à pas, le Maître excelle à m'orienter. Il m'élargit par le sens de la civilisation, tout en me contraignant par la pratique des rites. Voudrais-je m'arrêter que je ne le pourrais pas : au moment même où je suis à court d'aptitudes, c'est comme si quelque chose s'élevait, immense, devant moi. J'ai beau vouloir la rejoindre, je n'en trouve pas l'accès ! »)

⁸⁵⁵ *Lunyu jizhu* 5, 111-112, in *Sishu zhangju jizhu*.

⁸⁵⁶ Ce commentaire de Hu Anguo est cité *ibid.*, 112. Il reprend deux segments de *Lunyu* 12, 1 et 6, 7 (trad. Cheng 1981, 95 et 56 ; le second passage classé 6, 5) : 請事斯語矣 [...] 三月不違仁 [...]

C'est dans cette même version du sens pragmatique que la perception de l'« élévation » d'un propos par ses récepteurs peut être envisagée par son émetteur. Il y a là une évaluation, éventuellement anticipatrice, qui peut conduire ce dernier à ajuster ledit propos en fonction des attentes. Pour un Zhu Xi, cette pragmatique de l'énonciation magistrale explique les différences observables entre les paroles d'un Saint et les paroles d'un Sage. Commentant un passage des *Entretiens* où Maître Kong se dévalorise (« Moi, posséder la connaissance ? Non, pas du tout »⁸⁵⁷), Zhu souligne la qualité de « paroles modestes » (*qian yan* 謙言) du Maître, par opposition à celles de Maître Meng, et réunit des commentaires qui insistent sur les modalités différenciées de la prise de parole chez les « Saints » et les « Sages ». Dans la même série de commentaires, Maître Cheng (probablement Cheng Yi) affirme que Maître Kong « a craint que la multitude ne le considère comme inaccessible dans son élévation lointaine, et ainsi ne cherche pas à l'approcher »⁸⁵⁸. Cette *anticipation de la réception* explique ici la modestie de l'entrée en matière, quoique la suite du propos de Maître Kong ait une autre teneur⁸⁵⁹. Notons cependant que cette pragmatique magistrale n'est pas l'apanage des maîtres : des disciples peuvent tout autant y prendre part, en fonction du type de relation qu'ils se trouvent avoir, à tel ou tel moment, aux énoncés qu'ils prennent en considération. Par exemple, quand Zi Gong dit que les disciples « n'ont pas à entendre les paroles du Maître sur la Nature et la Voie du Ciel », il se situe de l'autre côté de la relation magistrale, et formule une casuistique de l'énonciation qui n'a de sens que du point de vue du maître⁸⁶⁰.

Réciproquement, du côté des disciples, nous ne regroupons pas seulement les disciples mais aussi potentiellement les maîtres, pour autant qu'ils sont eux-mêmes engagés dans une trajectoire personnelle. Dans ce second cadre, le sens pragmatique ne joue pas sur le mode indiciel, mais sur le mode *expressif*. À l'instar d'un Yan Yuan mi-effrayé, mi-attiré par l'« élévation » de la Voie de Maître Kong, les propos se présentent ici comme des jalons sur une trajectoire : il ne s'agit plus de jauger ce que révèle l'usage du mot en termes d'avancement dans la Voie, mais de formuler une sorte de point personnel sur la situation où l'on se trouve. On dira que la nuance est faible par rapport à la pragmatique magistrale ; pourtant la relation aux énoncés et à leur valeur énonciative est ici fort différente.

Dans son exclamation monologique, Yan Yuan dit à un moment « Voudrais-je m'arrêter que je ne le pourrais pas » (*yu ba bu neng* 欲罷不能⁸⁶¹). Cet énoncé, qui s'applique à celui qui l'énonce (nous la mettons en français à la première personne, quoique le sujet ne soit pas exprimé dans le

⁸⁵⁷ *Lunyu* 9, 8 (voir trad. Cheng 1981, 76 ; passage classé 9, 7) : 吾有知乎哉？無知也。 [...]

⁸⁵⁸ *Lunyu jizhu* 5, 111, in *Sishu zhangju jizhu* : 恐眾人以為高遠而不親也 (Nous n'avons pas trouvé ce passage dans les écrits des frères Cheng).

⁸⁵⁹ Nous revenons sur l'anticipation de la réception dans la section suivante (cf. IIB1a).

⁸⁶⁰ *Lunyu* 5, 13 (trad. Cheng 1981, 50 ; passage classé en 5, 12).

⁸⁶¹ *Lunyu* 9, 11 (l'expression est aujourd'hui proverbiale dans le chinois contemporain).

texte), est l'expression d'une *incapacité* – en l'occurrence d'une incapacité à s'arrêter dans la recherche de la Voie –, mais fondamentalement elle constitue une qualification de l'action. Au fond, Yan Yuan ne veut pas dire qu'il voudrait s'arrêter et que par ailleurs il n'y parvient pas ; il exprime seulement sous cette forme paradoxale l'idée que « c'est plus fort que lui ». Dans les termes de Vincent Descombes, nous pourrions dire que la qualification ici n'est pas *actancielle* (elle ne répond pas à la question « qui agit ? » : nous savons que c'est Yan Yuan qui agit, et non pas quelqu'un d'autre qui l'en empêcherait), mais qu'elle est *circonstancielle* ou *adverbiale* (elle répond à la question « comment s'effectue cette action ? » : pour Yan Yuan, elle s'effectue comme malgré lui, ce qui signifie en fait qu'elle s'effectue pleinement)⁸⁶². Naturellement, on pourrait citer une multitude d'autres exemples, dans les *Entretiens* notamment mais aussi dans la vie courante des hommes de savoir des Song, de ce genre d'expression de ce que Descombes appelle les « degrés de l'agir », c'est-à-dire du mode d'engagement dans l'action (Descombes 2010, 56). Dans les *Propos notés*, Lu Jiuyuan vient à dire sur lui-même : « Quand je n'ai pas d'affaire à traiter, je ressemble à un homme dépourvu de toute connaissance et de toute capacité ; mais que surgisse une affaire, et je ressemble alors à un homme sachant tout, capable de tout »⁸⁶³. On comprend dans cet exemple qu'il ne s'agit pas pour Lu d'évaluer ses propres capacités, mais simplement d'exprimer sa façon d'agir, la qualité de son rapport à l'action. Si ce sens pragmatique peut être vu comme discipulaire (propre aux « disciples », « *di:zi* 弟子 »⁸⁶⁴), c'est qu'il renvoie non au balisage ou à l'anticipation de l'action d'un tiers, mais à l'expression d'une expérience effective par un individu. C'est dans ce cadre que les disciples expriment parfois leur incapacité à avancer. À titre d'exemples, que l'on songe à ce Qidiao Kai 漆彤開 à qui Maître Kong veut faire attribuer un poste, et qui objecte : « Là-dessus, je ne suis pas encore capable d'une fiabilité suffisante »⁸⁶⁵ ; ou à ce Ji Boyu 蘧伯玉 qui, envoyant un émissaire à Maître Kong, fait dire à ce dernier qu'il « voudrait réduire ses travers, mais qu'il n'en est pas encore capable »⁸⁶⁶.

Si l'on ramenait ces derniers exemples à une formule-type, ce pourrait être en somme : « je veux, mais je ne peux pas ». Or, la différence est grande avec la pragmatique magistrale lorsqu'elle se penche sur le même type d'énoncés, qu'il faut lire alors ainsi : « *il* veut, mais *il* ne peut pas ». Voyons par exemple ce commentaire des frères Cheng à un passage des *Entretiens*, que Zhu Xi inclut dans son *Recueil d'annotations* :

⁸⁶² Sur cette distinction de philosophie de l'action, voir Descombes 2010, 47-48, 56.

⁸⁶³ 我無事時,只似一箇全無知無能底人。及事至方出來,又却似箇無所不知,無所不能之人 (*Yulu xia*, in *Lu Jiyuan ji* 35, 455). Notons que la tournure de ce propos rappelle d'assez près *Lunyu* 10, 1. Pour un passage similaire, voir *Yulu xia*, in *Lu Jiyuan ji* 35, 460.

⁸⁶⁴ Nous usons là d'un terme émique qui nous paraît plus générique que d'autres, mais l'enquête lexicologique serait à affiner (cf. IIB2a).

⁸⁶⁵ *Lunyu* 5, 6 : 吾斯之未能信 (voir trad. Cheng 1981, 49 ; passage classé 5, 5).

⁸⁶⁶ *Ibid.* 14, 25 : 欲寡其過而未能也 (voir trad. Cheng 1981, 115-116 ; passage classé 14, 26).

子曰：「民可使由之，不可使知之」

(*Lunyu* 8, 9)

Le Maître dit : « La population, on peut faire en sorte qu'elle agisse conformément, mais pas qu'elle prenne conscience ».

Les frères Cheng le commentent en ces termes :

圣人設教，非不欲人家喻而戶曉也，然不能使之知，但能使之由之爾。若曰圣人不使民知，則是后世朝四暮三之術也，豈圣人之心乎？

(*Lunyu jizhu* 4, 105, in *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 [Recueil d'annotations par paragraphes et sentences sur les Quatre Livres])

Ce n'est pas que le Saint, en formulant son enseignement, ne veuille pas que les maisons soient édifiées et que les foyers acquièrent la connaissance ; c'est que, ne pouvant faire en sorte que la conscience vienne à ceux-là, il peut seulement faire en sorte qu'ils agissent conformément. Si l'on disait « le Saint ne fait pas en sorte que la population prenne conscience », on voudrait alors parler des multiples expertises pour tromper le monde qui apparaissent dans les époques ultérieures : comment le Saint aurait-il cela à cœur ?⁸⁶⁷

Dans cet extrait de commentaire, les frères Cheng reconnaissent que Maître Kong n'obtient pas ce qu'il souhaiterait. Un peu plus haut, nous évoquions un Ji Boyu désireux de s'améliorer mais n'y parvenant pas ; il le disait lui-même à la première personne, et la pragmatique discipulaire commandait d'admettre que c'était sa volonté d'agir qui s'exprimait ainsi : cette volonté n'était pas alors en doute. Il en va tout autrement ici. Les commentateurs de l'énoncé de Maître Kong ressentent la nécessité de gloser sur la pragmatique de l'énoncé lui-même. En effet, ce n'est pas sa signification référentielle qui risquerait d'être mal comprise, mais l'intention dont il procède : il faut donc étayer l'énoncé en explicitant son intention, et en dissociant cette dernière de l'incapacité contingente du Maître à parvenir à ses fins. Que l'on soit ici dans la pragmatique magistrale, on le voit à ce souci de clarté dans les degrés d'imputation de l'action. On le voit aussi à l'usage de la troisième personne : l'« incapacité » que dégage le commentaire ne se trouve pas, comme telle, assumée par Maître Kong dans son propos.

Certes, parlant dans d'autres circonstances à la première personne, ce dernier est tout à fait susceptible de se prononcer sur ses « capacités », qu'il estime nombreuses mais non essentielles, voire d'exprimer son « incapacité » à atteindre les buts les plus éminents⁸⁶⁸ – et l'on voit à cela que la pragmatique discipulaire n'est pas non plus étrangère à Maître Kong. Mais il reste qu'en tant que Maître (c'est-à-dire à l'instar des frères Cheng mais plus généralement de tous les maîtres), Maître Kong est susceptible de produire des énoncés comparables au commentaire cités ci-dessus : des énoncés nullement expressifs, où les capacités à agir sont envisagées sous l'angle d'une pragmatique générale, censée valoir pour tout être agissant, et par conséquent dépourvue d'ancrage situationnel.

⁸⁶⁷ Zhu Xi réunit ici deux passages des frères Cheng qui se trouvent respectivement dans *Henan cheng shi yi shu* 18, 220 et 22A, 296, in *Er Cheng ji* (vol. 1).

⁸⁶⁸ Voir *Lunyu* 9, 6 ; 14, 28.

C'est éminemment le cas de cette formule de *Grand Savoir*, dont on a déjà dit les usages multiples à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan :

知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

(*Daxue*, 1)

Quand on a pris conscience de sa fixité, on tient sa stabilité ; quand on tient sa stabilité, on est capable de se tranquilliser ; quand on s'est tranquilisé, on est capable de trouver la quiétude ; quand on a trouvé la quiétude, on est capable d'entrer en réflexion ; quand on est entré en réflexion, on est capable de toucher au but.

Dans cet énoncé s'enchaînent l'une à l'autre des capacités cumulatives. L'action est impersonnelle, mais il y a bien une pragmatique de la successivité : la signification des mots s'éclaire dans la logique même de leur enchaînement. En revanche, il s'agit d'un énoncé totalement *désindexé*, sans présupposition d'un quelconque locuteur, et c'est semble-t-il sous cet angle qu'il convient de le décrire d'abord – plutôt, par exemple, que de parler immédiatement d'un énoncé *normatif*. Son caractère désindexé fait que cet énoncé n'est pas assimilable à un propos, mais qu'en revanche, il peut servir dans toutes sortes de propos, à propos de multiples actions. Là est sans doute la clé de son importance polymorphe à l'époque des Song. Mais pour nous, l'important à ce stade est de bien situer son domaine de pertinence : la « pragmatique magistrale » – que nous appelons ainsi pour signifier son lien et en même temps accuser sa différence avec la pragmatique inverse, celle des disciples, mais aussi avec la nôtre.

Quelles sont les implications conflictuelles du double sens pragmatique qui se dessine ici ? Nous avons vu que le partage ne se faisait pas en fonction des individus, mais en fonction de leur place dans une situation magistrale. Il faut donc partir du principe que *tout un chacun*, dans ce monde où il existe des « maîtres », a accès aux deux sens pragmatiques en question. En revanche, nous pouvons supposer – tant à la lumière du prologue que des précisions théoriques formulées au début de ces paragraphes – que des *moments* doivent se produire où les deux sens probablement se confirment, ou au contraire se heurtent. C'est en déployant les implications – conflictuelles ou autres – de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan que nous pourrions situer certains de ces moments. Dans l'immédiat, notons simplement qu'au vu des exemples ci-dessus, la jonction des deux sens paraît tout à fait possible. Ainsi, dans des moments que nous pourrions dire *euphoriques*, les anticipations du maître sur les capacités du disciple recourent l'expression par le disciple de ses propres capacités. C'est par exemple le cas de ce Qidiao Kai, qui s'estimait encore incapable d'assumer le poste pressenti pour lui par Maître Kong : une fois l'objection exprimée, les *Entretiens* précisent que la retenue du disciple réjouit le Maître – signe que celui-ci pouvait anticiper la valeur d'un tel refus⁸⁶⁹. Mais dans d'autres moments, appelons-les *dysphoriques*, la concordance ne se fait

⁸⁶⁹ Voir *Lunyu* 5, 6.

pas de manière aussi spontanée. Ainsi de ce Ji Boyu également mentionné qui, informant Maître Kong de son avancement par émissaire interposé, en vient semble-t-il à irriter le Maître par son absence de nerfs dans le projet de se réformer – en réaction de quoi Maître Kong semble exprimer une forme de déception⁸⁷⁰. À ces menus exemples tirés des *Entretiens*, on voit que si les deux sens pragmatiques dégagés ci-dessus présupposent une entente commune (en vertu de règles plus ou moins implicites), ils ne sont pas nécessairement faits pour s'accorder.

Il reste que nous partions en quête d'un critère, et que celui-ci nous échappe encore. La question lancée au début de ce chapitre était celle du (ou des) collectif(s) partagé(s) par Zhu Xi et Lu Jiuyuan. L'hypothèse intellectuelle, dans son sens scolastique et sociologique, a dû être écartée en raison de son biais moderniste. Nous avons ensuite tenté plusieurs approches sous l'angle de l'abstraction, avant de trouver un socle apparemment plus robuste dans la notion de réflexivité. De ce premier parcours, il ressort que *le sens pragmatique, sous les deux espèces du maître et du disciple, est l'une des formes éminentes de la réflexivité* pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le biais « pédagogique », qui restreint la pragmatique maître/élève à une *phase* seulement du savoir (par rapport à une autre phase où le savoir est censé être acquis, « citoyen majeur », « adulte compétent », « science » apparaissant ici comme autant d'*objectifs* de la pédagogie), paraît amoindrir la portée de cette réflexivité⁸⁷¹. Cependant on perçoit aussi, à sa structure interne, que ce sens pragmatique est porteur de conflictualité. Or c'est pour nous un problème, dans la mesure où d'un point de vue logique, la communauté ne peut être que première : c'est à elle qu'une description doit donner la primeur. Il convient donc de se demander si un critère plus fondamental peut être dégagé. En définitive, sur quel *fond d'entente* repose le sens communautaire de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ?

On songe ici au terme de « facilité », dans son opposition à « difficulté ». Après tout, c'est bien un certain critère de *faisabilité* que présuppose le sens pragmatique, lorsqu'il se penche ou s'exprime sur des capacités à agir. De même, s'agissant des autres critères envisagés plus haut, on ne contestera pas que les maîtrises de l'écriture, de la production de textes et du sens des termes aient quelque chose à voir avec un tel critère. Pour Zhu Xi comme pour Lu Jiuyuan, il y a là manifestement une distinction *consciente*, comme en témoigne une remarque de Lu Jiuyuan au sujet des « arguments sur le difficile et le facile », « *nan yi zhi lun 難易之論* »⁸⁷². Or, on se souvient de

⁸⁷⁰ C'est du moins l'interprétation qui ressort de la traduction d'Anne Cheng (voir Cheng 1981, 115-116). Au sujet de ce passage du *Lunyu*, voir également, côté Zhu Xi, *Lunyu jizhu* 7, 155-156 in *Sishu zhangju ji shu* ; et, côté Lu Jiuyuan, « Lunyu shuo 論語說 » (Considérations sur les Entretiens), *Lu Jiuyuan ji* 21, 263-265 (263).

⁸⁷¹ Sans pouvoir approfondir ce point, nous en trouvons un début de confirmation dans la façon dont Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet et Dominique Ottavi parlent de l'éducation dans la tradition notamment française : « Dans tous les cas, le problème de l'éducation est *moins pensé pour lui-même* qu'il ne fonctionne comme l'application privilégiée d'une problématique plus vaste » (Blais, Gauchet & Ottavi 2002, 15). Pour ces auteurs, la philosophie de l'éducation vient ici combler un manque, en ce qu'elle permet à l'action collective une « réflexivité supérieure » en matière d'éducation, et donc de pédagogie (*ibid.*, 17).

⁸⁷² Voir « Yu Wang Shunbo 與王順伯 » (À Wang Shunbo [Wang Houzhi]), *Lu Jiuyuan ji* 11, 152 : 人之遇不遇，道之行不行，固有天命，而難易之論，非所以施於此也 (Que les hommes rencontrent ou non [une situation

l'importance du critère de conscience pour élaborer une description comparatiste. Dans le présent chapitre, ce n'est qu'avec l'identification du sens pragmatique que notre description semble avoir rejoint un aspect significatif de la conscience de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Sur cette lancée, le critère de faisabilité doit donc pouvoir nous faire franchir un pas supplémentaire : en plus d'une vision plus authentique de la réflexivité à l'œuvre dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il devrait faciliter l'approfondissement de notre rapport à la relation des deux hommes.

e. le facile et le difficile

Tout d'abord, en quoi consiste l'approfondissement dont nous parlons ? Pour une description de sciences sociales, il y a une certaine logique à évoquer le critère de faisabilité. Peut être dit « facile » ce qui *tombe sous le sens*, autrement dit ce qui va de soi pour des acteurs selon un cadre de présuppositions donné. Ce que nous avons dit dès le prologue au sujet de la notion de règle peut être repris ici à travers la définition que Lemieux donne de la « grammaire » : « Une grammaire est ce qui permet aux membres d'une communauté de juger correctement, c'est-à-dire de lier correctement à des discontinuités survenant dans le monde [...] des descriptions et d'éprouver *vis-à-vis de certaines descriptions un sentiment d'évidence* »⁸⁷³. De ce sentiment d'évidence communautaire, par lequel se manifeste la prégnance d'une grammaire dans des descriptions, on peut dire qu'il n'est pas sans homologie avec le sentiment d'élévation que disait éprouver Yan Yuan devant la Voie de Maître Kong : en dépit de la « perplexité » qui était la sienne, l'aperçu avait été jugé suffisamment significatif pour être noté dans les *Entretiens*, où il figure à titre d'indice, comme pour pointer vers un horizon partagé. Ce sentiment d'évidence n'est pas non plus sans rapport avec la « facilité » de certains ajointements de distinctions qu'effectuent Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans leur monde historique. On se souvient de la distinction que Zhu Xi formulait à propos de deux types d'opposition, la polarisante et la hiérarchisante⁸⁷⁴. Nous en avons conclu au caractère représentatif de ce propos : son raffinement indéniable ne nous autorisait pas à en faire un *hapax* dans le monde historique de Zhu Xi. En d'autres termes, il fallait supposer à cette distinction le sentiment d'évidence qu'elle devait pouvoir susciter chez un récepteur potentiel.

Or, en cela, nous ne faisons que formuler en termes analytiques des descriptions déjà présentes dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. L'un et l'autre sont en effet parfaitement capables

favorable], que le Voie soit ou non mise en œuvre, cela est assurément du ressort du Destin céleste, et les arguments sur le difficile et le facile ne peuvent s'étendre à cela). La phrase sous-entend néanmoins que le domaine d'extension des argument en question est vaste.

⁸⁷³ Lemieux 2009, 23 (nous soulignons).

⁸⁷⁴ Voir le premier chapitre (*cf.* IB1c).

de souligner le caractère d'évidence d'une distinction, voire d'une pluralité de distinctions. On en jugera à partir de ce propos de Zhu Xi :

天下只有一箇道理，學只要理會得這一箇道理。這裏纔通，則凡天理人欲、義利、公私、善惡之辨，莫不皆通。⁸⁷⁵

(« Xue er 學二 » [Savoir, 2], in *Zhuzi yulei* 8, 131)

De par le monde il n'est qu'un seul sens de la Voie. Pratiquer le savoir n'est jamais que comprendre ce sens. Et ce n'est que lorsqu'on le saisit dans sa globalité que toutes sortes de distinctions – sens échu du Ciel et désirs humains, obligation et intéressement, commun et personnel, positif et négatif – sont saisies globalement.

Dans ce passage, la facilité est à la fois un présupposé de la vision et une sorte de conquête du regard. Dans les termes de Roger Chartier déjà repris plus haut, nous pourrions dire que les « audaces du pensé » se règlent sur l'« horizon du pensable » – un « pensable » qui relève du critère de faisabilité envisagé ici. Zhu Xi part de la facilité comme d'un préalable descriptif : « De par le monde il n'est qu'un seul sens de la Voie » ; cela s'impose comme un donné. Mais la facilité est également posée comme la solution apportée à une diversité rétive, celle que ne suffisent pas à résorber les mises en ordre opérées par les diverses distinctions. Dans ce propos, on retrouve le type d'oppositions que nous avons qualifiées dans le premier chapitre de « hiérarchisantes » (*cf.* IB1c) : Ciel/homme, obligation/désintéressement, commun/personnel, positif/négatif – autant de couples qui n'ont qu'une seule assise, qui ne sont concevables que dans *un sens* et pas dans l'autre. Or, leur pluralité même inquiète – ou laisse insatisfait – et c'est à cette inquiétude que répond ici le « sens de la Voie ».

Aussi étrange que cela puisse paraître, un passage comme celui-ci peut contribuer à nourrir l'homologie entre l'homme de savoir des Song et le chercheur en sciences sociales. Pour notre recherche, c'est un parallèle qui n'est nullement anecdotique, dans la mesure où il permet d'étayer la « comparaison radicale » qui reste pour nous le ressort de la description. On est sensible ici à la *vision d'ensemble* dont témoigne l'alignement des distinctions énoncées par Zhu Xi sous les espèces de la « Voie ». D'un certain point de vue, cette vision rappelle le phénomène de l'« aperception sociologique » décrit par Dumont, expérience individuelle par laquelle l'homme qui se croyait un individu isolé et autonome se découvre, souvent brusquement et de manière inattendue, en tant qu'un être avant tout social. Elle rappelle aussi celle de l'indianiste confronté au phénomène des castes dans leur diversité empirique, et qui s'efforce d'en décrire la « réalité globale dont [il] perç[oit] vaguement l'unité⁸⁷⁶. Chez Zhu Xi, le « sens de la Voie » est ramené à une forme d'unité fondamentale. Il est question d'un moment unitif où les distinctions dans leur pluralité apparaissent

⁸⁷⁵ Nous changeons la ponctuation de l'édition Zhonghua.

⁸⁷⁶ Voir Dumont [1966] 2008, 18 ; 1975, 5. Il serait intéressant d'approfondir le lien entre cette prise de conscience de type épistémologique à finalité scientifique et les nombreux récits de prise de conscience que comptent les écrits des lettrés des Song.

à la lumière de leur plausibilité globale – « global » étant le sens que l'on peut donner à « *tong* 通 » –, ou si l'on veut dans leur caractère de *compossibles*. Or, ce moment est finalement assez proche de celui que nous cherchons à obtenir par les moyens de l'analyse, lorsque nous supposons une cohérence d'ensemble en amont des actions et des propos les plus divers, parfois les plus aléatoires. Présupposer *l'institution du sens* dans la profusion des matériaux, postuler *l'unité de la Voie* dans le miroitement du divers, ces deux démarches – la scientifique et la « lettrée » – ont un air de famille. Nous préciserons plus loin où situer leur irrémédiable différence. Toujours est-il qu'une fois saisi, l'ordre du sens se manifeste pour nous par un « sentiment d'évidence »⁸⁷⁷ ; et pour un Zhu Xi ou Lu Jiuyuan, par le mot « facilité ».

Avant d'en venir à d'autres exemples, précisons la signification de ce « sens de la Voie » par quoi nous traduisons ici « *daoli* 道理 » (équivalent approximatif de « raison » en chinois moderne). Déjà évoqué dans le chapitre précédent (*cf.* IB1c), le terme de « Voie » se trouve assorti ici du terme « *li* 理 », que la sinologie traduit aujourd'hui le plus souvent par « principe », sachant que d'autres termes – tels que « loi », « ordre », « organisation », « cohérence », ou encore « *pattern* » en anglais – ont pu être proposés comme équivalents. Willard Peterson a fourni à ce sujet une synthèse critique à laquelle nous renvoyons⁸⁷⁸. Disons d'abord pourquoi il nous paraît peu judicieux de traduire par un terme immédiatement normatif (un « principe » ou une « loi » renvoyant en français à ce qui fonde ou exprime une norme, autrement dit à des règles qui ne valent que par leur formulation explicite⁸⁷⁹) un mot dont le sens vient principalement de ce que sa valeur normative n'est pas distinguée de sa valeur descriptive⁸⁸⁰. Nous avons vu dans le chapitre précédent que parler de la « Voie », c'était s'appuyer sur la présupposition d'une logique d'ensemble : la « Voie » ne pouvait faire l'objet de distinctions, dans la mesure où elle indiquait le point de vue unificateur sur les distinctions. Une formule attribuée à Maître Kong dans les *Sentences attachées*, que Zhu Xi et Lu Jiuyuan commentent de manières différentes dans leur correspondance réciproque, pouvait ici prendre valeur d'étalon :

一陰一陽之謂道 [...]

(*Xici* A, 5)

Un Yin, un Yang, c'est ce qu'on appelle la Voie [...] ⁸⁸¹

Dans cette formule, on retrouve comme à l'état quintessencié l'articulation entre opposition polarisante et opposition hiérarchisante qui a nourri plus haut notre réflexion. La distinction des

⁸⁷⁷ Voir la phrase déjà citée (Lemieux 2009, 23).

⁸⁷⁸ Voir Peterson 1985, 13-25, qui s'appuie notamment sur Wittenborn 1981 et Cheng 1986.

⁸⁷⁹ Voir les distinctions terminologiques formulées dans le prologue, à partir notamment de Bourdieu.

⁸⁸⁰ Voir à ce sujet les remarques d'Angus Graham, qui maintient cependant la traduction par « *principe* » (Graham 1958, 12-13).

⁸⁸¹ Sur cette formule, voir Cheng [1997] 2002, 283, 285.

polarités est déjà en soi une organisation du monde, mais qui menace de tourner à vide si elle n'est pas subordonnée à une distinction plus fondamentale : telle est la valeur de la distinction hiérarchisante, qui veut dire en somme « Ceci (la diversité de ces oppositions polarisantes) n'est jamais que la Voie ». La formulation de la « Voie » met ainsi un terme à l'emballage des polarités.

Mais que vient faire le « sens » dans cette organisation du monde ? Quelle est la place de ce « *li* » qui semble émaner du « *dao* », tout en surplombant comme lui la pluralité des phénomènes ? Dans son étude sur les frères Cheng, Angus Graham note l'émergence graduelle dès avant les Song, puis l'importance croissante sous l'impulsion des Cheng de ce terme déjà présent dans les textes préimpériaux, et croit lui remarquer une signification nouvelle, qu'il situe dans un rapport d'influence au bouddhisme. Ce « *li* », que le sinologue traduit par « *principe* », serait un « principe d'ordre naturel », qui garderait de son origine bouddhique une valeur d'immanence absolue dans le moi et les choses⁸⁸². Tout en se montrant plus critique vis-à-vis des caractérisations en termes d'immanence et de transcendance, Peterson insiste également sur la valeur de « réponse » antibouddhique de l'émergence d'un *li* « néo-confucéen », chez les frères Cheng comme chez Zhu Xi⁸⁸³. Il est vrai qu'à l'instar de Lu Jiuyuan, Zhu Xi fournit une ample matière dans ses propos pour aborder ce terme sous l'angle d'une conflictualité avec le bouddhisme⁸⁸⁴. Pourtant, étant donné le premier chapitre de ce travail (*cf.* IA2), nous avons d'ores et déjà des conclusions à opposer à ce type d'approche, qui peut paraître doublement objectivant : par l'accent mis sur les rapports d'influence au détriment des logiques endogènes ; par le primat donné au changement (à travers le constat de l'émergence d'un concept) sur la stabilité des cadres de référence. Par ailleurs, les paragraphes ci-dessus nous ont appris à nous méfier, sur pièces, de la valeur *objective* de l'opposition entre bouddhisme et « savoir classique ». Par conséquent, ici comme ailleurs, le point de vue indigène doit demeurer la boussole de l'investigation.

En effet, nous ne sommes pas les premiers à nous poser la question du rapport entre « *dao* » et « *li* ». Zhu Xi notamment s'y intéresse, après les frères Cheng, à travers l'interrogation d'un disciple que nous lisons dans les *Propos classés*⁸⁸⁵. À la question de savoir « comment faire le départ entre la “Voie” et le “sens” », Zhu répond que si la « Voie » est une route, le « sens » ou plutôt *les* « sens » correspondent, sur cette route, aux mille manières d'y emprunter un chemin⁸⁸⁶. Du côté de la Voie, donc, une logique d'unité ; du côté du sens ou des sens, une logique de pluralité – mais

⁸⁸² Voir Graham 1958, 8-11.

⁸⁸³ Voir Peterson 1985, 16. Voir également Cheng [1997] 2002, 475-479.

⁸⁸⁴ Pour ne prendre qu'un exemple chez Zhu Xi, voir « Daxue si 大學四 » (Grand savoir, 4), *Zhuxi yulei* 17, 320 (vol. 2).

⁸⁸⁵ Pour des exemples chez Zhu Xi, voir Graham 1958, 12 ; Peterson 1986, 15.

⁸⁸⁶ 道與理如何分？ (« Xing li san 性理三 » [Nature, sens, 3], *Zhuxi yulei* 6, 99. Voir également un passage du *Zhuxi yulei* traduit par Graham 1958, 11. Le mélange d'unité et de pluralité qui caractérise le terme de « *li* » est bien noté par Kim 2004, 41-44.

recupérable dans l'unité, car « *daoli* » peut signifier aussi, comme dans le propos de Zhu Xi précédemment cité, « un seul sens de la Voie » (*yi ge daoli* 一個道理).

Une autre image indigène de ce « *li* » est celle des veinures du bois, phénomène nécessairement pluriel, si bien que l'on a d'abord pensé, pour traduire le mot, au quasi-homophone de « lignes »⁸⁸⁷ – l'essentiel étant de suggérer l'idée d'une « ligne directrice » ou d'un « sens de la marche », expressions dont la valeur normative n'est qu'à moitié explicite. En optant pour la traduction par « sens », nous pensons conserver la valeur à nos yeux doublement intermédiaire de ce mot : entre le normatif et le descriptif, mais aussi entre le tracé visible et la cohérence invisible. On remarque en effet dans quel entre-deux – de notre point de vue – se situe le propos de Zhu Xi sur les « veinures » : un phénomène qui serait pour nous « naturel » est immédiatement lu comme une règle de l'action. C'est aussi ce que montre ce passage des frères Cheng, cité par Graham⁸⁸⁸ :

只如一株樹, 春華秋枯, 乃是常理, 若是常華, 則無此理。

(*Henan Cheng shi waishu* 河南程氏外書 [Écrits extérieurs de Messires Cheng du Henan] 10, 408, in *Er Cheng ji* [vol. 1])

C'est simplement comme un arbre : abondance au printemps, assèchement à l'automne, tel est le sens continu. Si c'était l'abondance qui était continue, il n'y aurait pas ce sens dont nous parlons.

Ici, l'analogie avec l'arbre n'a pas seulement valeur illustrative : elle suggère immédiatement l'unité d'une logique d'ensemble. Du moment que le « sens continu » apparaît derrière la pluralité des saisons, c'est *d'un seul tenant* que se perçoit l'ordre du sens qui oriente les autres pluralités, celles des êtres, des dispositions, *etc.*. Le constat d'un ordre local fait donc écho aux possibilités d'un ordre homologue existant dans d'autres domaines, et à travers ces divers ordres constatables, c'est une organisation générale qui se laisse inférer. Telle est la signification de l'« inférence du sens », *tui li* 推理, que Zhu Xi thématise comme une façon de tenir ensemble la pluralité des sens et l'unité du sens⁸⁸⁹. De ce point de vue, la différence entre « Voie » et « sens » n'est au fond qu'une différence d'aspect : la logique hiérarchisante de la « Voie » est présente dans le (ou les) « sens », mais à travers le premier terme cette logique s'exprime pour ainsi dire *par excellence*, tandis que le second terme l'exprime sur un mode plus composite.

En somme, quand Zhu Xi et Lu Jiuyuan affirment que « le sens (ou les sens) est (sont) un », « *li yi* 理一 », ils ne font que décaler au niveau potentiellement composite du « sens » ce qui peut se dire de manière plus ramassée au niveau unitaire de la « Voie ». Maître Meng affirmait déjà devant

⁸⁸⁷ *Ibid.*, 99-100.

⁸⁸⁸ Voir Graham 1958, 9.

⁸⁸⁹ Voir *ibid.* ; Kim 2004, 49. Pour un exemple parmi beaucoup d'autres, voir « Xue san », *Zhuzi yulei* 9, 157 (vol. 1).

le duc Wen de Teng (*Teng Wen gong* 滕文公) que « La Voie est tout simplement une »⁸⁹⁰ : pour Zhu Xi comme pour Lu Jiuyuan, telle est la base incontestée. C'est par exemple en reprenant une exclamation de Maître Meng que Lu Jiuyuan écrit, dans une lettre à un disciple d'abord proche de Zhu Xi (et qui retournera à lui) : « La Voie est comme une grande route. Comment serait-il difficile d'en prendre conscience ? »⁸⁹¹ Or, pour une description compréhensive du monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce rabattement d'un « sens » éventuellement multiple sur une « Voie » nécessairement unique est tout sauf un point marginal ou une lubie d'intellectuels. C'est au contraire, pour nous, un point d'appui permettant d'accéder au niveau de la vision d'ensemble. Au fond, Dumont ne fait pas autre chose quand il cherche à donner une idée générale de l'idéologie indienne : ce n'est qu'en décrivant d'abord l'« autorité par excellence », à savoir la hiérarchie, que l'anthropologue se met en mesure de concevoir ensuite cette autorité seconde qu'est notamment, en Inde, le pouvoir royal (Dumont [1966] 2008, 213). Pour lui comme pour nous, l'ordre de la description est essentiel. Dans le cas présent, cet ordre apparaît dans l'ordonnement même des mots : *le « sens » dans sa pluralité virtuelle n'est concevable que sur fond d'une « Voie » dont l'unité ne fait pas de doute*. Quitte à relativiser la nouveauté de ce terme à l'époque des Song, il faut donc souligner l'antériorité logique de la « Voie » sur les « sens de la Voie » (*daoli*), lesquels peuvent toujours se résorber dans *un* sens qui devient alors un équivalent de la Voie elle-même.

Certes, une telle conception de la description n'est pas la seule envisageable. Plus précisément, nous pourrions concevoir une description qui soit en réalité une *explication* : qui explique, par exemple, les causes contextuelles de la centralité du terme « *li* » à l'époque des Song. C'est d'une telle vision explicative que procèdent les études insistant en particulier sur l'influence de la conceptualité bouddhique. En suivant cette approche, on pourrait dire que, riche en aléas de toutes sortes et marquée notamment par l'apparition de groupes nouveaux, l'époque réclamait que la conscience des « hommes de savoir » se donnât les moyens de réunifier un monde sérieusement ébranlé par une telle événementialité. Il est vrai que ce type d'explications ne manquerait pas d'arguments. Nous-même, nous avons insisté dans le chapitre précédent sur les changements et la diversité du *réel* de l'époque dans sa profusion historique, et nous avons dit que le *monde* tel qu'il était conçu ne suffisait pas toujours à inclure ce réel dans ses règles (*cf.* IB2). Dès lors, l'émergence du terme « sens » pourrait être vue comme une opération de conversion du divers en une vision d'ensemble garantissant l'unité de la « Voie ». Pour ceux qui apparaîtraient comme les « inventeurs » de cet opération (en l'occurrence les frères Cheng), l'expression « sens de la Voie » jouerait alors le

⁸⁹⁰ 世子疑吾言乎? 夫道一而已矣 (*Mengzi* 3A1).

⁸⁹¹ 夫道若大路然, 豈難知哉! (*Mengzi* 6A2). Voir « Yu Zeng Zhaizhi 與曾宅之 » [À Zeng Zhaizhi (Zeng Zudao 祖道)], *Lu Jiuyuan ji* 1, 3-7 (4). Sur Zeng Zhaizhi, *zi* Zudao, voir Chen Rongjie 1982, 237.

rôle d'une sorte de trait d'union entre « ce sens » – « *ci li* 此理 » : le sens qui incidemment se trouve être celui de tel état de fait plus ou moins aléatoire – et « cette Voie » – « *ci dao* 此道 », vers laquelle la pluralité des sens ne peut que converger⁸⁹².

Pour ne prendre qu'un exemple commun à Zhu Xi et Lu Jiuyuan, on peut noter qu'une formule revient dans leurs propos qui semble traduire ce statut intermédiaire du « sens », aux confins du visible et de l'invisible. Il s'agit du « sens de la Voie qu'on a devant les yeux » (*yanqian daoli* 眼前道理), dont nous ne connaissons pas d'équivalent avant l'époque des Song. On trouve la formule dans les premières lignes des *Propos notés* :

道理只是眼前道理。雖見到聖人田地，亦只是眼前道理。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 395)

Le sens de la Voie, c'est seulement le sens de la Voie qu'on a devant les yeux. Quand même on apercevrait le stade où sont les Saints, ce ne serait encore que le sens de la Voie qu'on a devant les yeux.

Zhu Xi emploie également cette formule, et notamment pour en qualifier une autre attribuée à Zhou Dunyi, sur laquelle portera en partie la « discussion » qu'il aura avec Lu Jiuyuan. La formule en question, « Sans Pôle et pourtant Pôle Suprême » (*Wu ji er tai ji* 無極而太極), est présentée comme immédiatement compréhensible, en dépit de sa difficulté apparente :

公要討箇無聲無臭底道，雖視之不見，聽之不聞，然卻開眼便看見，開口便說著。雖「無極而太極」，然只是眼前道理。

(« *Zhuzi shi'er* 朱子十二 » [Maître Zhu, 12], *Zhuzi yulei* 115, 2784-2785)

Vous cherchez à examiner une Voie « insonore et inodore » : quelque chose qu'on regarde sans voir, qu'on écoute sans entendre. Pourtant, ouvrir les yeux suffit à voir, ouvrir la bouche suffit à dire. Même [quand il est question de] de « Sans Pôle et pourtant Pôle Suprême », ce n'est jamais que le sens de la Voie qu'on a devant les yeux.

Une lecture explicative de ce propos y verrait l'*appropriation* d'un registre abstrait, dans un rapport ambigu d'attraction et de répulsion avec le bouddhisme. Zhu Xi commence par une formule, « insonore et inodore » (*wu sheng wu xiu* 無聲無臭), dont on trouve des emplois dans l'*Ordonnement des Poèmes* et dans *Constance du Milieu* (*Zhongyong* 中庸), et qui qualifie dans ces deux contextes les « opérations du Ciel » (*shang tian zhi zai* 上天之載)⁸⁹³. Face à un interlocuteur qui semble se laisser fasciner par une telle formule, le propos de Zhu Xi s'apparente à un *rappel à l'évidence* : le sens est là, facile et accessible, pour peu que l'on ouvre les yeux et les oreilles. Dans ce passage, le traitement réservé à la formule prêtée à Zhou Dunyi est éludé, mais il est fondamentalement le même. Chez Lu Jiuyuan, c'est sur un mode plus explicite que l'expression

⁸⁹² Pour la caractérisation des frères Cheng à travers la « grande innovation » de ce nouveau sens de « *li* », voir Graham 1957.

⁸⁹³ Voir *Shijing*, partie III « *Daya* 大雅 », Livre I « *Wen Wang* 文王 », poème n° 235 « *Wen Wang* 文王 » ; *Zhongyong*, 33.

« insonore et inodore » est mise en rapport avec le bouddhisme. On trouve en effet les mêmes termes au sein d'une lettre à Wang Houzhi (déjà évoqué), dans un contexte où ils servent de levier à la comparaison entre classicisme et bouddhisme : « Bien que les classicistes atteignent à l'«insonore et inodore», à l'insitué et incorporel, tous parmi eux mettent la priorité à l'ordonnancement du monde ; bien que la lignée de Sakyamuni veuille épuiser le futur et trouver le salut des souffrances, tous parmi ses membres mettent la priorité à la sortie du monde »⁸⁹⁴.

Le problème des approches explicatives a déjà été mentionné à propos du régime d'historicité. Leur constructivisme ne plombe pas tant la description par son artificialisme de principe, que par le fait qu'elles occultent *la façon dont les acteurs eux-mêmes ont conscience de construire*. Ne revenons pas sur la valeur de *distinction* propre à la comparaison entre « classicisme » et « bouddhisme » ; ni sur le « savoir classique » en tant que tel, dont on a montré la part de novation propre à sa reconduction. Le point déterminant, ici, est que les formules que l'on croirait sorties tout armées du répertoire des « Classiques » pour damer le pion au bouddhisme sont en fait *sujettes à discussion*, et ce au sein même du groupe que nous serions enclin à trouver homogène dans sa vénération classiciste. Ainsi en est-il de cette formule d'« insonore et inodore ». Au cours de leur dernier échange de lettres, Zhu Xi et Lu Jiuyuan reviennent l'un et l'autre sur ces termes, mais pour les tirer chacun dans un sens différent⁸⁹⁵. Plus précisément, Zhu Xi estime nécessaire d'adjoindre à cette formule celle que nous mentionnions à l'instant, « Sans Pôle et pourtant Pôle Suprême » ; or, Lu Jiuyuan estime que cet ajout ne va pas de soi, voire qu'il ajoute des difficultés.

Il y a donc des discussions, non seulement en externe mais en interne. Or, au regard de ce qu'une discussion présuppose et implique – en termes d'institutions du sens, de règles, d'enjeux plus ou moins immédiats –, toute explication préconçue ne peut apparaître que *plaquée*, non seulement par le diagnostic qu'elle formule, mais par les catégories et les liens entre catégories qu'elle amène avec elle et qui ne correspondent pas aux *raisons d'agir* des acteurs à décrire. C'est donc au niveau de pertinence des discussions qu'il convient d'ajuster la description. Pour nous, cela impose de se régler sur le critère de faisabilité. Dans les discussions de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce n'est pas l'« invention » (au sens que notre critère de l'auctorialité peut donner à ce terme) qui est d'abord susceptible de faire question, mais la faisabilité – le caractère facile ou difficile, *aisé* ou *forcé* – de ce que l'on énonce ou effectue dans l'échange. S'agissant notamment des productions

⁸⁹⁴ 儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體、皆主於經世；釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出世 (« Yu Wang Shunbo 與王順伯 » [À Wang Shunbo (Wang Houzhi)], *Lu Jiuyuan ji* 2, 16-18 [17]).

⁸⁹⁵ Voir « Yu Zhu Yuanhui 與朱元晦 » (À Zhu Yuanhui [Zhu Xi]), *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 (23-24) ; « Yu Zhu Yuanhui er », *ibid.*, 25-30 (28) ; « Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1566-1570 (1568), in *Zhuqi quanshu*, vol. 21. Voir Darrobers & Dutournier 2012, 35, 52, 65, 93.

langagières des hommes de savoir (orales et écrites), l'opposition pertinente se situe donc entre le « fabriqué » et le « spontané » (*duzhuàn* 杜撰 / *zìrán* 自然).

Voyons un exemple chez Cheng Hao, que l'approche explicative crédite de l'« invention » de diverses choses (notamment de l'importance du « *li* » et du « néoconfucianisme », sur lequel nous revenons dans la section suivante). Le fait est que Cheng Hao insiste lui-même sur la nouveauté du sens qu'il donne à une expression déjà traduite, « *tianli* 天理 », « sens échu du Ciel ». Mais que cette expression se trouve dans l'Ordonnement nommé *Traité du Rituel* n'empêche pas Cheng Hao de souligner son rôle personnel dans la priorité qu'il lui donne :

明道嘗曰：吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來

(« Chuanwen zaji 傳聞雜記 » [Notes mêlées sur ce qui a été transmis par ouï-dire], *Henan Cheng shi wai shu* 12, 424, in *Er Cheng ji* [vol. 1])

Mingdao (Cheng Hao) a dit : « Bien que mon savoir soit en partie reçu, les deux mots « Ciel » et « sens » (« sens échu du Ciel »), c'est par moi-même que je les ai ressentis ».

Face à ce bref énoncé, noté tel quel dans un chapitre des *Écrits extérieurs de Messires Cheng du Henan* intitulé « Notes mêlées sur ce qui a été transmis par ouï-dire », la nécessité apparaît clairement pour nous de faire passer la description *avant* l'explication. En effet, on retrouve ici les deux niveaux déjà dégagés dans la pragmatique du savoir : d'une part, Cheng Hao indique la source magistrale de son savoir (*wu xue... you suo shou* 吾學...有所受), d'autre part, il exprime la part discipulaire – c'est-à-dire la part liée à son expérience personnelle – de celui-ci. Or, de notre point de vue, ce n'est pas en replaçant les deux parts de cet énoncé dans un *enchaînement de causes* qu'on en éclairera le sens⁸⁹⁶. Notamment, il semble assez vain de se demander prioritairement d'où viennent ces « deux mots » dont parle Cheng Hao, quelle était leur signification dans les emplois que l'on en trouve dans d'autres textes, et si en les reprenant à son compte leur « inventeur » cherche à contrer ou à s'approprier une influence extérieure, etc.

En revanche, il paraît plus éclairant de remarquer l'*ordre* dans lequel les choses sont dites. D'abord le savoir reçu d'une antériorité, ensuite le savoir émanant de soi : dans cet ordre des mots s'exprime le présupposé d'une hiérarchie « plus que temporelle » sur laquelle nous ne revenons pas. De même, il vaut la peine de s'attarder sur la caractérisation du savoir. On est notamment frappé par le fait que ce sont ici « deux mots » (*er zì* 二字) qui font l'objet de la découverte relatée. Voit-on beaucoup d'équivalents, dans les « cultures lettrées » traditionnelles qui nous sont familières, d'une découverte personnelle s'exprimant ainsi avant tout en termes de « mots »⁸⁹⁷ ? Pour nous,

⁸⁹⁶ Sur la différence théorique entre *causes* et *raisons*, et méthodologiquement parlant entre explication et description, voir le prologue.

⁸⁹⁷ Pour un exemple de « découverte » de ce genre chez Lu Jiuyuan, à propos des « deux mots » (*er zì* 二字) constituant le syntagme « espace-temps » (*yuzhou* 宇宙) voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 482-483.

c'est un nouveau rappel de la nocivité des prédécoupages discursifs et contextuels : aurions-nous lu cet énoncé avec en tête l'opposition « langage *vs* pensée » (opposition sans équivalent ici, où prévaut en revanche l'opposition « parole et pratique » – ou selon nos termes « paroles et réalisations », « *yan xing* 言行 ») que nous aurions alors manqué le présupposé qui s'exprime ici : à savoir que la formulation d'un énoncé remarquable est *l'indice immédiat* de la qualité d'une énonciation. Enfin, la formulation de la découverte elle-même est riche d'enseignements. Le syntagme « *titian* 體貼 » indique en effet autant une expérience qu'une compréhension. Dans leur emploi habituel, ces termes renvoient au « ressenti » que l'on a soi-même de ce qui affecte autrui. Or ici, le mot est corrélé au résultatif « *chulai* 出來 », et l'attelage des deux binômes incite à préciser le statut effectif de la « novation » que nous pensions déceler dans cette formule. Comme Maître Kong, Cheng Hao « transmet sans rien composer » (*shu er bu zuo*)⁸⁹⁸ ; mais comme lui, il est un « homme de savoir ». Or, nous dit Zhu Xi, « homme de savoir » est celui-là qui est capable de comprendre que « quand bien même des Saints n'apparaîtraient pas, ce sens de la Voie serait de lui-même entre Ciel et Terre », et que dès lors « il ne faut pas dire que si les Saints ne parlaient pas, ce sens de la Voie ne serait pas là »⁸⁹⁹. Ainsi donc, si le « sens de la Voie » préexiste à son énonciation par qui que ce soit, Saints y compris, il n'est pas choquant, il est même logique que n'importe qui puisse venir à en découvrir un aspect. Au fond, ce qui « sort » de Cheng Hao – de sa bouche qui le profère, de l'écrit qui porte la trace de sa parole –, ce sont des mots exprimant la compréhension d'un ordre qui, parce que « ressenti » par le locuteur, s'impose à lui-même comme une évidence.

On voit toute la pertinence ici du critère de faisabilité. Si l'énoncé de Cheng Hao peut être dit « non forcé », si d'une certaine manière il coule de source – du moins aux yeux de ses destinataires proches ou lointains –, c'est en vertu du recouvrement que nous retrouvons dans ce passage entre énoncé et énonciation. Zhu Xi nous aide à le comprendre. D'une façon ostensible, le locuteur est ici *à sa place*, l'énoncé qu'il profère et qui appelle la mémoire écrite lui *convient*, et le reste – la réception de l'énoncé, sa notation, sa transmission, jusqu'à sa réception sous forme écrite dans le monde historique qui est le sien – est à l'avenant. Mais, dira-t-on, ces considérations ne relèvent-elles pas du survol ou, pire, de la tautologie ? Décrire un énonciateur comme énonçant simplement ce qui s'impose, n'est-ce pas en rester à un constat trop minimal pour donner consistance à un collectif ? Bien au contraire, il nous semble que la logique d'appartenance qui se dessine ici nous indique un point de vue essentiel ; il y a même là un éclairage sur les phénomènes qui, loin d'être lointain ou simplement latéral, paraît déterminant pour comprendre le type de

⁸⁹⁸ *Lunyu* 7, 1 (voir le premier chapitre, cf. IB1c).

⁸⁹⁹ 雖聖人不言，這天理自在天地間 [...] 不應 說道聖人不言，這道理便不在 (« Xue san », *Zhuji yulei* 9, 156 [vol. 1]). Passage traduit dans Martinich & Xiao 2010, 109 n. 8.

conscience auquel nous avons affaire. La section suivante montrera que la question du critère d'identification des groupes est également en jeu ici.

Dans l'immédiat, il devient d'ores et déjà possible de se demander : qu'est-ce qui est *faisable*, s'agissant d'hommes de savoir tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan ? Quelle est la répartition des êtres, des gestes, des paroles et des écrits qui *peut se faire entre eux*, sous les espèces du facile et du difficile ? Ce critère d'identification pourra sembler surprenant, voire incongru. Notamment, on ne pourra sans doute se départir d'une certaine circonspection quant à son lien avec le critère hiérarchique, peut-être plus évident à nos yeux. Reconnaissons que les réponses ne sont pas faciles et que, de ce point de vue, notre recherche demeure inaboutie. Il reste que, dans le cas présent, celui des logiques d'appartenance de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la valeur heuristique du critère de faisabilité nous semble grande, non moins d'ailleurs que sa portée comparative⁹⁰⁰.

Terminons donc par les termes indigènes de cette faisabilité. Nous en avons déjà un échantillon avec le double sens pragmatique de la « capacité » : quand un disciple s'excusait de ne pouvoir suivre son maître faute d'une capacité suffisante, le critère de son action n'était autre que sa faisabilité ; de même, quand un maître se prononçait sur les capacités d'un tel, ou plus généralement sur l'ordre dans lequel les choses *peuvent se faire*, les groupes ainsi délimités obéissaient au même critère. Mais d'autres exemples viennent à l'esprit, qui prolongent et complètent celui que nous donnions au sujet de Cheng Hao. Ainsi, Zhu Xi et Lu Jiuyuan tiennent l'un et l'autre en piètre estime la « fabrication » (*duzhan*). Par exemple, dans ce qui est vraisemblablement sa dernière lettre à Lu Jiuyuan (printemps 1189), Zhu Xi met en garde son destinataire contre ce qu'il estime être une mécompréhension du savoir de Maître Kong. Dans ce passage sont cités (sur un mode abrégé) deux formules des *Entretiens* que nous avons déjà commentées :

夫子之聖,固非以「多學」而得之。然觀其「好古敏求」,實亦未嘗不多學。但其中自有「一以貫之」處耳。若只如此空疏杜撰,則雖有一而無可貫矣,又何足以為孔子乎？

(« Da Lu zijing 答陸子靜 » [Réponse à Lu Zijing (Lu Jiuyuan), *Wenji* 36, 1570-1577 (1576), in *Zhuji yulei*, vol. 21])

Certes, la Sainteté du Maître ne lui est pas venue par la pratique d'un « ample savoir ». Mais à considérer la façon dont il s'est « épris d'antique » et a été « plein d'ardeur à la recherche », force est de constater qu'il n'a jamais cessé de pratiquer cet ample savoir. C'est simplement qu'il a trouvé de lui-même au sein de ce savoir un « fil unique reliant tout »⁹⁰¹. Or, si l'on se contente ainsi [comme vous le faites] de fabriquer sur du vide, quand bien même on aurait un fil unique, celui-ci ne saurait relier quoi que ce soit – comment y aurait-il là de quoi devenir Maître Kong ?

⁹⁰⁰ Pour la différence que nous faisons entre comparaison heuristique et comparaison radicale, voir l'introduction.

⁹⁰¹ Les coupures opérées par Zhu Xi dans ces citations nous empêchent de reprendre telle quelle la traduction du passage du *Lunyu* que nous donnions plus haut dans ce point (*Lunyu* 15, 3).

On se souvient du dialogue de Maître Kong et Zi Gong évoqué par Lu Jiuyuan, en contraste avec les « perplexités » de Yan Yuan⁹⁰². Zhu Xi en produit ici une lecture différente, mais qui repose sur les mêmes présupposés. Pour lui comme pour Lu Jiuyuan, la pratique du savoir ne présuppose d'aucune façon un aspect de « fabrication » : il doit y avoir dans le savoir une forme de *nécessité intérieure*, celle-là même que cherchent à décrire les deux sens pragmatiques dont nous avons parlé. Pour Lu Jiuyuan, c'est ce que n'avait pas compris Zi Gong lorsqu'il acquiesçait à l'idée que Maître Kong avait « acquis d'amples connaissances » ; en revanche, selon Zhu Xi dans ce passage, c'est ce que semble ignorer Lu Jiuyuan quand il produit des arguments qualifiés de « fabriqués sur du vide » (*kongxu duzhuan* 空疏杜撰). De part et d'autre, les productions du savoir sont dévaluées parce qu'elles apparaissent comme coupées de leur nécessité intérieure – cela sans préjuger de la dimension « subjective » ou « objective » de ces productions. Or, c'est bien du critère de faisabilité qu'il s'agit ici, au sens de ce que l'action comporte de « facile » ou de « difficile » ; ce n'est donc pas tant l'artificialité, que la non-spontanéité de la fabrication qui est en cause. Au passage, on remarque que dans la lettre de Zhu Xi, la relation du commentateur aux propos de Maître Kong est en quelque sorte celle d'un lien de facilité vis-à-vis de l'« intention » du Maître. Si Zhu Xi critique une lecture superficielle de ces propos (l'idée selon laquelle Maître Kong n'aurait pas d'« ample savoir »), c'est au nom de l'intention qu'il décèle en amont du propos lui-même (et qui montre que Maître Kong possède effectivement un « ample savoir », mais unifié par un « fil unique »). Une fois de plus, on voit l'importance du sens pragmatique du récepteur d'énoncés – en l'occurrence de l'exégète – ; mais on constate également que l'intention des énoncés commentés est supposée accessible, facile d'accès.

Mais donnons à présent la parole à Lu Jiuyuan. Dans le passage suivant, la facilité – la non-fabrication – apparaît plus clairement encore comme ce qui permet de délimiter un collectif dont Lu Jiuyuan lui-même se trouve être le centre, ou du moins l'élément assembleur :

吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我不曾添一些。近有議吾者云：[除了「先立乎其大者」一句，全無伎倆。]吾聞之曰：[誠然。]

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 400)

Si mon acquisition du savoir est différente de celle qui prévaut dans d'autres lieux, c'est seulement parce que je me refuse à toute fabrication. Même dans des myriades de paroles et de propos que je puis avoir, on ne perçoit rien que j'aie ajouté de ma part. Quelqu'un qui formulait des analyses sur ma personne a dit récemment : « Mis à part la phrase “Ériger avant tout dans la grandeur”, il n'a aucune espèce de compétence ». Lorsque je l'ai entendu dire, j'ai dit : « C'est parfaitement cela ».

⁹⁰² Voir le point ci-dessus sur « l'élévation » ; et *Lunyu* 15, 3 (voir trad. Cheng 1981, 121 ; passage classé 15, 2) : 子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也！予一以貫之。」 (*Le Maître dit* : « Si (Zi Gong), pour toi, je suis sans doute quelqu'un qui a acquis d'amples connaissances par la pratique du savoir ? » [Zi Gong] répondit : « C'est cela. N'est-ce pas le cas ? » Il dit : « Et non. Moi, je relie tout d'un fil unique ». L'autre passage cité par Zhu Xi est *ibid.* 7, 20 (trad. Cheng 1981, 65 : classé 7, 19) : 子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」 (*Le Maître dit* : « Je ne suis pas homme à avoir pris conscience des choses à ma naissance. Mais c'est épris d'antique et plein d'ardeur que j'en ai fait la recherche ».

Dans ce propos, un groupement – composé au premier chef de Lu Jiuyuan, du notateur lui-même, mais aussi de tous les interlocuteurs en direction de qui le maître énonce ses « myriades de paroles et de propos » (*qian yan wan yu* 千言萬語) – se dessine en démarcation d’« autres lieux » (*zhuo bu* 諸處). Une première question vient à l’esprit : tel qu’il s’énonce ici, un tel groupement constituerait-il une « école », critère d’identification que nous n’avons pas évoqué dans le présent point mais qui semblerait devoir s’imposer ici ? Ce serait peu charitable que de le penser. Quelques lignes plus loin en effet, Lu Jiuyuan récuse l’exigence selon laquelle les hommes de savoir devraient établir des « écoles » (*men hu* 門戶) : ce ne sont là, dit-il, que des « paroles d’époques ultérieures » (*hou shi yan* 後世言) (cf. IB1c). En revanche, le critère d’identification que retient Lu sonne étrangement à nos oreilles, bien qu’il nous soit à présent connu : il s’agit ni plus ni moins de « ce sens », « *ci li* ». Comme il le dit lui-même, « Là où réside ce sens, comment serait-il possible d’ériger la moindre école ? » (*ci li suo zai an you men hu ke li* 此理所在安有門戶可立)⁹⁰³. Si l’on applique à ce propos notre hypothèse de la faisabilité, il faut en déduire qu’un groupement qui s’assemble en vertu de « ce sens » est *plus facile* à constituer qu’un groupement qui s’assemble en vertu d’une « école »⁹⁰⁴.

Mais revenons au propos précédent. Lu Jiuyuan fait une distinction entre lui et d’autres. Ces autres ne sont pas désignés, à part ce « quelqu’un qui formulait des analyses sur ma personne » (*yi wu zhe* 議吾者), dont Lu Jiuyuan, par une sorte de pirouette, valide l’affirmation selon laquelle lui-même ne posséderait qu’une seule compétence (*jiliang* 伎倆). Nettement, le critère qui prévaut pour Lu Jiuyuan est celui de la faisabilité : à la différence des autres, lui ne fabrique rien, ni n’ajoute quoi que ce soit à ce qu’il dit. Il est donc dans la « facilité » de celui qui reconduit le savoir. Mais à ce stade, il convient de pointer deux contre-sens possibles. Après tout, nous avons aussi, nous modernes, une certaine idée de la facilité ; nous pouvons même concevoir un critère de faisabilité. Cependant, on doit noter que la valeur de ce critère paraît bien moindre que dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Aussi faut-il prendre garde aux biais induits par notre perspective spontanée. La « facilité » telle qu’elle s’exprime ici, ce ne sont évidemment pas « les facilités », au sens de la désinvolture ou du laisser-aller que l’on reproche à quelqu’un qui refuse les efforts. Comme on sait, le terme « *yi* » dans le chinois des Song a le sens de « facile », mais regarde aussi vers celui de « changement », comme le montre le titre du livre divinatoire amplement utilisé par les hommes de savoir des Song, le *Yijing* (que nous avons traduit par *Ordonnement du Changement*). En ce sens, la facilité c’est ce qui va de soi, mais aussi ce qui évolue et se déploie selon une logique du changement.

⁹⁰³ 後世言學者須要立箇門戶。此理所在安有門戶可立？ (*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 400).

⁹⁰⁴ Sur le terme de groupement, voir la section suivante (cf. IIB2).

Par opposition, la fabrication, c'est effectivement une forme de relâchement, mais aussi quelque chose qui se coupe d'un processus et, ce faisant, le fige.

Cela nous amène à un autre contre-sens possible, auquel pourraient conduire les attendus de notre conscience individualiste. S'il y a manifestement une dimension magistrale dans le geste démarcateur de Lu Jiuyuan, ce geste ne correspond en rien à une *mise en avant de soi*. Une formule de Paul Valéry peut être ici éclairante, par le point de bascule comparatif qu'elle offre. On lit dans *Monsieur Teste* :

Trouver n'est rien. Le difficile est de s'ajouter ce que l'on trouve.

Cette formule fait fond sur les présupposés du savoir moderne : l'idée spontanée du savoir pour Teste – idée pour lui à dépasser, mais chez lui néanmoins idée de base – c'est que savoir, c'est *trouver quelque chose*. Cela présuppose, premièrement, que le savoir se mette en quête d'objets ; deuxièmement, qu'il existe des trouveurs, des inventeurs, autrement dit des individus compétents ou experts pour travailler à ces découvertes. Partant, on voit la place qui revient ici au critère de facilité et de difficulté : on préjugera tendanciellement que le savoir est difficile, par opposition sans doute à la vie – car on peut se laisser vivre, mais non se laisser savoir (« Parfois je pense ; et parfois je suis » dit également Valéry⁹⁰⁵). C'est sur ce fond d'entente que prend sens la thèse de Teste, que l'on peut traduire ainsi : *s'il est vrai* que savoir est difficile, *il reste que* s'ajouter ce que l'on sait est plus difficile encore.

Si nous faisons l'effort de nous détacher de cette conception moderne du savoir, qui nous est familière ou du moins facilement intelligible, on comprendra mieux, par contraste, ce que veut dire l'« homme de savoir » cité plus haut. Dans le propos de Lu Jiuyuan en effet, la configuration est tout autre, quoique la matière ne nous soit pas totalement étrangère. En la traduisant de manière à donner un pendant à la formule valéryenne, nous pourrions dire : « Savoir des autres n'est rien. Le difficile est de s'ajouter ce que l'on sait d'eux » ; et il faudrait ajouter (mais nous y reviendrons) : « telle est la facilité véritable ».

Dans la conscience du savoir propre à Lu Jiuyuan comme à Zhu Xi, le savoir n'est pas savoir de quelque chose, mais savoir de quelqu'un d'autre. Il y a là un fait de conscience constatable, du reste congruent avec les conclusions que formule Dumont dans *Homo Aequalis* : dans les sociétés traditionnelles, antérieures à l'émergence d'un domaine économique séparé, les relations entre les

⁹⁰⁵ À la citation suivante, on voit que Bourdieu fait partie du même monde de que Valéry – et qu'il est donc étranger au monde des hommes de savoir tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan : « du seul fait que nous nous arrêtons en pensée sur notre pratique, que nous nous retournons vers elle pour la considérer, pour la décrire, pour l'analyser, nous en devenons d'une certaine façon absents, et nous tendons à substituer [...] à la connaissance pratique, la connaissance savante » (Bourdieu 1997, 66). Nous revenons dans le point suivant sur la question posée par la sociologie bourdieusienne à l'anthropologie du savoir qui se dessine ici.

hommes priment sur les relations entre les hommes et les choses, les premières englobant hiérarchiquement les secondes. Mais concernant le propos de Lu Jiuyuan, il reste à souligner un point important. La phrase qu'il reconnaît comme de sa seule « compétence » n'est pas de lui. Ou plutôt, nous dirions selon notre conception moderne du savoir quelle est « de » Maître Meng, tant il est vrai qu'« ériger avant tout dans la grandeur » (*xian li hu qi da* 先立乎其大者) est une phrase qui figure dans *Maître Meng* (6A15), le recueil d'écrits attribué à Maître Meng et transmis semble-t-il dès l'époque pré-impériale. Le problème réside dans la façon dont nous comprenons ce « de ».

Dans ce travail, nous avons opté pour un procédé typographique qui a, de fait, des implications en termes d'identification : comme annoncé dans l'introduction, les *italiques* des citations détachées soulignent la provenance de certains énoncés en tant qu'ils viennent des « Classiques ». Par commodité, nous désignons donc immédiatement à l'attention du lecteur un *registre d'énoncés séparés* dans les propos que nous citons. Or ici, ce souci de clarté philologique ruine, dans sa possibilité même, la logique d'appartenance de Lu Jiuyuan. Si ce dernier se reconnaît comme le foyer assembleur d'un groupe (ou à tout le moins d'un « lieu » où se pratique un savoir), c'est donc, selon ses propres termes, en vertu d'un énoncé « de » Maître Meng auquel il n'a rien ajouté. Parlera-t-on alors d'*appropriation* ? Nous croyons avoir montré dans le prologue, à partir du cas des eulogies, que c'était là risquer de brouiller totalement les pistes. En l'occurrence, il n'y a pas plus appropriation de la formule de Maître Meng par Lu Jiuyuan qu'altération de la première par le second : de part et d'autre, ce serait voir cette configuration de savoir comme une relation entre des hommes et des choses (ici des choses langagières), alors qu'il s'agit d'une relation entre des hommes fondée sur un sentiment d'évidence. Être fidèle à la perspective indigène, c'est donc en rester au critère de faisabilité, ici sous les espèces de cette facilité qui permet à Lu Jiuyuan d'éviter toute fabrication, mais au contraire de *porter* un savoir où il se retrouve, quoiqu'il n'y mette rien de lui⁹⁰⁶.

Que nous ont appris ces « projections » successives dont nous espérons quelques lumières sur les logiques d'appartenance de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ? De l'approche inconsciemment moderniste d'une certaine sociologie des intellectuels à l'*anthropologie du savoir* qui se dessine dans les derniers paragraphes, le chemin parcouru est à l'image d'une perspective descriptive qu'il aura fallu ajuster pas à pas à la perspective de son objet. Si pour l'heure les collectifs de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne peuvent être restitués positivement, nous savons désormais quels biais il convient d'éviter. En définitive, ce n'est ni la « vision scolastique » définie *a priori*, ni seulement une capacité scripturaire

⁹⁰⁶ Être fidèle à la perspective indigène, ce sera aussi dorénavant, au plan typographique, ne plus recourir aux guillemets dans les citations des « Classiques ». Nous laissons néanmoins les italiques à titre de repères.

trop peu définitoire (qui fait l'homme d'écriture mais pas l'homme de savoir), ni du reste une réflexivité tous azimuts qui nous donnent le critère d'identification des deux hommes. Leur réflexivité est incontestable ; mais c'est un certain sens pragmatique, touchant notamment à la question du facile et du difficile, qui lui donne sa logique profonde. De ce point de vue, la ligne théorique de ce travail et le point de vue qu'il prend pour objet ne sont pas sans homologie. Zhu Xi et Lu Jiuyuan ont, *sous ce rapport pragmatique*, une réflexivité qui ressemble à la nôtre⁹⁰⁷.

2. *Homo literatus* : pour une anthropologie dumontienne du savoir

Mais jusqu'où va la ressemblance ? Mieux : comment la penser, pour qu'elle éclaire la description ? Dans la sous-section précédente, on a signalé la mise entre parenthèses chemin faisant de l'identifiant « lettré » (*cf.* IIA1b). Non que celui-ci ne fût adapté ou important ; nous le retrouvons d'ailleurs dans cette sous-section. Mais il n'était sans doute pas assez *englobant* pour désigner le cadre d'une communauté de sens. Avec l'expression « homme de savoir », dont les usages montrent que sa relation au mot « lettré » est d'antériorité logique, il semble finalement qu'un tel cadre se dessine. Zhu Xi et Lu Jiuyuan se reconnaissent, eux-mêmes et réciproquement, comme des hommes de savoir. Or *nous* avons un rapport, ou plutôt des rapports au savoir. Quel lien peut-on établir entre d'une part ces rapports, et d'autre part *leur* relation au savoir ? Clarifier cette question devrait projeter quelque éclairage nouveau sur le *fait lettré* que nous évoquions dans le prologue, et dont sont manifestement tributaires tant Zhu Xi que Lu Jiuyuan.

a. eux et nous (Dumont et Bourdieu)

Ajuster l'identification des deux hommes, voir en eux des « hommes de savoir » avant toute autre chose, voilà qui nous semble un gain pour la description. Cette rectification nous a déjà permis de requalifier le niveau de conscience que nous résumions auparavant à un caractère « lettré », de telle sorte que nous parlons depuis – maladroitement peut-être – de « conscience du savoir ». Remarquons que dans cette expression, « conscience » est acquis et ne pose pas problème : depuis le premier chapitre (*cf.* IA2), nous savons qu'intégrer la conscience des acteurs à la description est la seule issue possible aux apories du paradigme contextualiste. À tout prendre, il eût fallu parler dorénavant de *conscience savante* ; mais cet adjectif, lesté du poids statutaire que lui confère le substantif correspondant (« les savants »), ne peut suggérer la tension inchoative d'une conscience

⁹⁰⁷ Pour des aperçus convergents avec cette idée, voir Cheng [1997] 2002, 146-147, 157.

qu'il faudrait dire *sachante*. Toujours est-il qu'il nous faut un terme pour qualifier cette conscience du savoir que nous avons opposée, dans les pages qui précèdent, à la conception moderne du savoir.

Ce terme nous est nécessaire, non pas à des fins typologiques, mais fondamentalement afin de nous départir de notre conception familière⁹⁰⁸. En effet, comme le dit Dumont (déjà cité dans l'introduction), « lorsqu'on réduit à un épiphénomène – si important qu'on veuille bien le reconnaître – la conscience que la société a d'elle-même [...], on se condamne soi-même à l'obscurité » (Dumont [1966] 2008, 307). Ce dont atteste l'existence, à l'époque des Song, d'hommes de savoir tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan, c'est de la « signification globale du système » dans lequel leur existence en tant que tels – en tant qu'hommes de savoir – prend sa signification⁹⁰⁹. Il y a donc une nécessité méthodologique à nommer ce système, car nous savons désormais qu'à l'instar du système indien des castes dans son ordre propre, le *système chinois du savoir* présente « sous une forme nette et cristalline ce qui se dilue ailleurs de multiple façon » (*ibid.*).

Nous proposons donc d'introduire *homo literatus* : non comme un nouveau protagoniste, mais comme le cadre général, au demeurant partiellement transposable, où les détails de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan peuvent trouver leur sens. Pour le dire en un mot, *homo literatus* nous offre le point de basculement hypothético-déductif de ce travail : nous y voyons *l'institution du sens de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan*.

Nulle coquetterie latiniste dans cette désignation. D'abord, *literatus* n'est pas exactement « lettré », il n'est pas l'équivalent rigoureux de ce « *sbi* » dont nous avons déjà amplement parlé, qui naturellement trouve sa place dans ce tout, mais auquel le tout ne se résume pas. Il est en revanche l'expression épurée, le « type idéal » comme dit Dumont, de ce que la conscience des lettrés et de ceux qui leur ressemblent place au premier plan ; à cet égard le recours à la langue des taxinomies scientifiques autorise une montée en généralité commode⁹¹⁰. Ensuite, il convient d'afficher l'inspiration dumontienne du concept. Ainsi, nous croyons pouvoir dire qu'*homo literatus* est tout à la fois le pendant d'*homo hierarchicus* et la confirmation qu'apporte la sinologie à la thèse dumontienne de l'« unité de l'homme » (*ibid.*, 14). Loin d'être une vue de l'esprit, la mise en parallèle des comparatismes (d'un côté, l'Inde traditionnelle et nous, de l'autre, la Chine traditionnelle et nous) nous semble ouvrir de nouvelles possibilités descriptives. En particulier, comme suggéré

⁹⁰⁸ Sur les façons d'engager des comparaisons en sciences sociales, voir l'introduction. Si un comparatisme typologique nous paraît compromettre toute justesse dans la description, c'est parce qu'il nous éloignerait de la possibilité d'une véritable implication du comparateur dans la comparaison. Si la comparaison « heuristique » paraît pouvoir s'articuler avec profit à la comparaison radicale telle que la conçoit Dumont, il semble qu'un fossé méthodologique irrémédiable s'interpose entre cette dernière et les approches typologiques.

⁹⁰⁹ Nous reprenons une expression de Cornelius Castoriadis dans laquelle Stéphane Vibert voit une résonance avec la perspective holiste de Dumont (voir Vibert 2004, 118).

⁹¹⁰ En plus du travail de Dumont, la publication récente d'un essai de l'historien Christophe Charle, *Homo historicus*, nous semble apporter une justification supplémentaire à ce détour latiniste, dont la vocation est avant tout descriptive et comparative (voir Charles 2013).

dans le précédent chapitre, la compréhension d'institutions du sens propres à des civilisations différentes devrait pouvoir donner lieu à de nouvelles perspectives heuristiques – non plus seulement entre « eux » et « nous », mais entre « eux et eux » (cf. IB1e-3d, IIA2c). De ce point de vue, gardons à l'esprit que, dans le cas de la Chine traditionnelle, c'est *homo literatus* qui éclaire la hiérarchie, et non l'inverse⁹¹¹ ; les propos et les élaborations au sujet des « quatre populations » (*si min* 四民) – lettrés, paysans, artisans, marchands – seraient à envisager sous cet angle⁹¹². Enfin et surtout, voir dans les individus Zhu Xi et Lu Jiuyuan des exemples d'*homo literatus* permet de décrire avec justesse leur conscience du savoir et donc, par implication, leur façon de discuter. Le point crucial étant que, pour eux, le savoir se donne non comme un objet – et donc encore moins comme un domaine ou comme une discipline – mais avant tout comme une question pragmatique posée par des hommes de savoir à d'autres hommes de savoir, et dans certains cas à eux-mêmes.

Certes, la clarté de la nomination n'est ici possible qu'en vertu d'un écart qui est constitutif de la démarche des sciences sociales. Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont conscients d'être des hommes de savoir, mais d'un certain point de vue ils en sont moins conscients que nous qui, ne l'étant pas au même degré, pouvons ainsi mettre un nom sur leur différence. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce travail, tout en prenant pour objet la conscience du savoir d'un Zhu Xi et d'un Lu Jiuyuan, ne saurait basculer dans ladite conscience et s'affranchir ainsi de la conception moderne du savoir. Pour autant, c'est bien de *l'intérieur de la comparaison* que peuvent naître des lumières nouvelles, aussi bien pour la description de la conscience chinoise que pour la compréhension de ce que devient le savoir pour nous. En ce sens, le geste scientifique dont nous parlons est bel et bien le prolongement, si l'on ose dire, de celui qu'effectue Dumont au sujet de la conscience hiérarchique indienne :

si c'est la comparaison, la discordance entre deux hiérarchies différentes qui seule impose la reconnaissance du principe hiérarchique, on observe d'une part qu'il entre beaucoup d'*implicite* dans ces systèmes de représentation, de l'autre que *notre propre implicite nous est relativement transparent*, de sorte qu'il n'est pas inutile pour l'éclaircissement d'ensemble que nous figurions à l'un des deux pôles de la comparaison (Dumont [1983] 1991, 19).

Il y va dans cette remarque de la valeur proprement moderne du comparatisme en sciences sociales. Certes, les sociétés traditionnelles comparent, elles sont même susceptibles de se comparer à leurs

⁹¹¹ Comme on l'a dit, l'importance de la hiérarchie reste significative en Chine traditionnelle, en tout cas bien davantage que chez nous où la hiérarchie est aussi présente, mais singulièrement « diluée » (Dumont [1966] 2008, 307). Le point de vue d'un indianiste pourrait être de montrer de quelle façon *homo hierarchicus*, étant donné sa place éminente dans la conscience indienne, éclaire la dimension de *savoir* de l'énonciation indienne de la hiérarchie – dimension *a priori* moins significative ou plus « diluée » dans l'Inde traditionnelle que dans son pendant chinois. De même qu'il est présent à l'état de traces dans notre modernité, on peut en effet supposer qu'*homo literatus* est présent à un certain degré dans l'Inde traditionnelle – la question, ici et là, étant évidemment celle de la *place* de cette présence dans une configuration de sens. Pour un prolongement de ces questions, voir notamment l'introduction de la section suivante (cf. IIB).

⁹¹² Dans son étude sur le système des examens sous les Song, John Chaffee note que la réflexion sur les « quatre populations » (*si min* 四民) ne repose pas sur un critère social, mais « occupationnel » (Chaffee 1985a, 39 ; voir également *ibid.* 219 n. 77), ce qui suggère que la hiérarchie chinoise se montre et se conçoit dans un ordre qui est avant tout de nature pragmatique.

« autres », mais ce faisant elles ne cherchent apparemment jamais, comme dit Dumont, à « reconnaître » en dehors d'elles d'autres principes que les leurs, et encore moins à voir dans ces principes des miroirs inversés des leurs. Dans le cas présent, c'est la comparaison anthropologique – et non, par exemple, les comparaisons que Zhu Xi et Lu Jiuyuan viennent à formuler à travers leurs distinctions – qui nous permet de dégager simultanément deux hiérarchies différentes quant à la question du savoir. Il reste néanmoins que, d'un autre point de vue, Zhu Xi et Lu Jiuyuan manifestent par rapport à nous un surcroît de conscience. En se désignant comme des « hommes de savoir » *au premier chef*, plutôt que comme des « lettrés », des « fonctionnaires », des « classicistes » ou des « écoles » – mais aussi, notons-le, plutôt que comme des « hommes » (*ren* 人), terme dont l'usage dans le chinois des Song reste en grande partie hétéronymique⁹¹³ –, Zhu Xi et Lu Jiuyuan, à l'instar de nombreux hommes de leur temps, situent au premier plan ce que nous acceptons sans doute de reconnaître chez nous, mais à une place moins éminente. Autrement dit, ce qui nous demeure accessible à raison d'une certaine transparence à nous-mêmes apparaît *en toute clarté* dans le monde historique de ces hommes. Scientifiquement, notre recul sur cette clarté est donc une chance en ce qu'il nous permet, ou peut nous permettre, de regarder la modernité du savoir *du point de vue du savoir traditionnel*⁹¹⁴.

Mais ce recul est aussi une chance pour la description elle-même. L'écart à l'objet, condition même du point de vue scientifique, n'est pas sans retombées sur notre compréhension du point de vue traditionnel. Plus exactement il nous permet de repérer ce qui, de ce point de vue-ci, apparaît comme faisant écart par rapport à la règle : nous renvoyons ici aux multiples aspects de ce *réel* que nous rangions « sous la robe lettrée », non pas pour l'éviter, mais pour le mettre à sa place – secondaire, marginale – dans un ordre du sens (*cf.* IB2). Autrement dit, si la comparaison est bel et bien radicale, ce n'est pas seulement qu'elle nous engage « à l'un des deux pôles », comme le dit encore Dumont, c'est aussi que la compréhension que nous avons de nous-mêmes rejailit sur celle que nous prenons d'autrui. Or, nous sommes en mesure de nommer le type d'homme qui est sous-jacent à la « conception moderne du savoir » : il s'agit du savant moderne, du chercheur, de l'universitaire ; au prix d'un raccourci, nous dirons qu'il s'agit d'*homo academicus*⁹¹⁵.

⁹¹³ On sait qu'un des sens de « *ren* 人 » dans le chinois classique correspond à « (les) autres ». Pour une illustration chez Lu Jiuyuan, voir cette formule tirée d'un récit de la décadence précédant l'âge de Maître Kong, où l'on voit nettement que « les hommes » sont une entité distincte des « lettrés » (« Jingguo Wang Wengong citang ji 荆國王文公祠堂記 » [Commemoration pour le temple de Wang, Duc raffiné du pays de Jing], *Lu Jiuyuan ji* 19, 231-234 [231]) : 人私其身，士私其學 (Les hommes firent de leur individu leur affaire personnelle, les lettrés firent de même de leur savoir). En écho à ce point, qui serait à creuser, voir nos considérations sur l'« universalisme » des Song dans le chapitre précédent (*cf.* IB3d) ; et sur le caractère essentiellement hétéronymique de « *ren* », le développement ci-dessous (*cf.* IIA2c).

⁹¹⁴ Voir Vibert 2004, 114 ; Toffin 1990, 13. Commentant le travail de Dumont, Lemieux voit pour sa part dans le regard anthropologique une « technique utile – la seule disponible, en fait – pour commencer à envisager “de l'extérieur” nos propres catégories de pensée » (Lemieux 2013, 594).

⁹¹⁵ Nous verrons dans la section suivante qu'un autre « *homo* » pourrait être opposé à « *homo literatus* » comme sa partie immergée : il s'agit d'« *homo laborans* » (*cf.* IIB2b).

Le travail de Bourdieu a déjà été évoqué, tant dans le prologue à propos du « champ des identifications » que dans la section précédente, où nous avons formulé des réserves sur les risques de projections modernistes qu'il paraît induire (*cf.* IIA1a). Naturellement, le débat scientifique est toujours en cours quant à l'apport de cette théorie sociologique et nous n'avons aucun titre à y prendre parti. Au-delà des ornières que l'on peut sans doute, en dépit d'une singulière vigilance autocritique, déceler dans la perspective du sociologue, sa productivité et la diversité de ses aperçus demeure une source d'inspiration importante, y compris pour l'approche pragmatiste que nous développons ici⁹¹⁶. Certains de ses aperçus, notamment ceux influencés par Wittgenstein, semblent même, à l'instar de ceux de Valéry cités précédemment, entrer en résonance avec ce sens pragmatique du savoir que nous avons décrit chez un Zhu Xi ou chez un Lu Jiuyuan⁹¹⁷. Si un nouveau renvoi au travail de Bourdieu paraît nécessaire, c'est en raison même de son écart avec l'anthropologie dumontienne du savoir qui se dessine ici. En effet, l'incompatibilité des deux perspectives n'est que *relative*, dans la mesure où les phénomènes que décrit Bourdieu sous les espèces de l'*homo academicus* ont malgré tout une certaine existence dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Si la conscience d'*homo literatus* reste l'ordonnatrice de ce monde, cela n'empêche pas le réel d'*homo academicus*, à nous plus familier, d'y pointer sous diverses formes – à cette nuance près (de taille) qu'*homo academicus* n'y a pas de nom, n'y est pas saisi comme un tout. Or, il se pourrait que ce soit à ce réel que se frottent, plus ou moins incidemment, certaines discussions des hommes de savoir des Song.

Pour l'heure, le tableau que nous esquissons de cet englobement du sociologique par l'anthropologique est évidemment trop simple. Mais s'agissant de l'usage que la sinologie peut faire de Bourdieu et plus largement de la sociologie historique, il nous conduit néanmoins à un jugement nuancé. Or, s'agissant de ces discussions que nous mentionnions à l'instant, une description complète appelle nécessairement la nuance.

D'une manière générale, la sociologie de la domination – telle que l'exemplifie notamment Bourdieu⁹¹⁸ – paraît impropre à rendre compte d'une relation comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Elle manque en effet cette « conscience du savoir » que nous avons cru reconnaître en eux, et qui nous paraît appeler non seulement la considération de l'observateur, mais plus fondamentalement

⁹¹⁶ On a formulé dans le prologue quelques aperçus de la critique bourdieusienne du « langage de la règle » (Bourdieu 1987, 90), et de sa critique par la sociologie pragmatique (Lemieux 2009, 38-39).

⁹¹⁷ On pense à cette remarque que l'on trouve dans *Homo academicus* : « Comprendre [...] n'est difficile que parce qu'on ne comprend que trop, d'une certaine manière, et qu'on ne veut ni voir ni savoir ce que l'on comprend. En sorte que le plus facile peut être aussi le plus extraordinairement difficile, parce que, comme dit quelque part Wittgenstein, "ce n'est pas une difficulté de l'intellect, mais de la volonté, qui doit être surmontée" » (Bourdieu 1984, 52). On pourrait aussi citer les remarques du sociologue sur ce qu'implique l'acte de « comprendre » dans la relation ethnographique dans Bourdieu [1993] 1998c, 1400-1408.

⁹¹⁸ L'anthropologie pragmatique dont ce travail se veut une tentative d'application peut se réclamer d'une communauté de vues avec la « sociologie de la critique », que Luc Boltanski oppose à la « sociologie critique » dont procède le travail de Bourdieu.

son « respect »⁹¹⁹. Si le monde de ces hommes *n'est pas* un champ intellectuel – si donc *homo literatus* est incompréhensible dans les termes exclusifs d'un *homo academicus*, ou de cette même structuration par champs que présuppose un *homo intellectualis* –, ce n'est pas par déni de la dimension de *préminence* lettrée sur laquelle nous revenons dans le point suivant, mais pour des raisons strictement descriptives. De même, Dumont ne niait pas l'existence du pouvoir dans le système des castes ; il le situait simplement à sa juste place, en tant que « dominance » (*cf.* IIB1). En l'occurrence, c'est par l'induction des règles que peuvent reconnaître Zhu Xi et Lu Jiuyuan, autrement dit par une série d'approximations successives que nous espérons avoir dégagé une vision d'ensemble de leur monde ; cette vision reste à déployer dans ses implications, mais elle apparaît dès à présent comme la traduction dans nos termes de leur conscience immédiate. Ainsi donc, le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan se hiérarchise dans l'ordre du savoir.

Or, l'approche sociologique de Bourdieu postule d'emblée une « pluralité des principes de hiérarchisation » ou une « imprécision objective des hiérarchies » qui laisseraient ouvertes entre les acteurs une « lutte pour l'imposition du point de vue légitime » (Bourdieu 1984, 26, 33, 43). Par rapport à la perspective que développe Dumont sur la hiérarchie, on voit quel abîme se dresse ici. Chez Dumont, la hiérarchie est un principe de commensurabilité non seulement d'une société vis-à-vis d'elle-même (elle fait de cette société *une* société, un tout), mais des sociétés entre elles puisque découvrant la hiérarchie en Inde, nous comprenons qu'elle est « déjà à l'œuvre [...] dans notre pensée » (Descombes 1999, 74). Chez Bourdieu, en cela bon disciple de Weber, *les* hiérarchies ne sont plus qu'une projection diffractée dans l'arène de la concurrence symbolique et de la guerre des dieux. Ainsi, à propos du « champ universitaire » où se dessine l'*homo academicus* dont Bourdieu s'est fait le théoricien, le sociologue y voit un espace « organisé selon deux principes de hiérarchisation antagonistes » : la « hiérarchisation sociale selon le capital hérité et le capital économique et politique » d'une part, la « hiérarchie spécifique, proprement culturelle, selon le capital d'autorité scientifique ou de notoriété culturelle » d'autre part (*ibid.*, 70). Sur ces prémisses s'élabore une analyse des « relations nécessaires » entre « le point occupé dans [l'espace social] et le point de vue sur l'espace même, qui participe de la réalité et du devenir de cet espace » (*ibid.*, 31). Citons également (pour sa résonance avec notre description des « noms de lettrés » dans le prologue, mais aussi avec le cas de Zhou Dunyi évoqué plus bas, *cf.* IIB1e) le cas de la polyonomasie. Selon le sociologue, la « diversité des noms réellement employés pour désigner les mêmes individus » devient l'enjeu de luttes symboliques où s'affrontent des « principes de légitimation concurrents » (*ibid.*, 42, 70).

⁹¹⁹ Sur la nécessité méthodologique du « respect » dans la perspective et la pratique anthropologiques de Dumont, voir Descombes 1999, 66 ; Vibert 2004, 114 ; Lemieux 2013, 594.

Ce type d'analyses, qui semble heurter frontalement la ligne développée jusqu'ici, repose sur une solide construction théorique. Quoique donnant lieu à d'« imperceptibles inflexions » dans ses formulations successives (à l'instar du concept d'habitus déjà évoqué), le concept de *champ* y occupe une place centrale⁹²⁰. En voici une définition parmi d'autres :

[Le champ est] le lieu d'une lutte pour déterminer les conditions et les critères de l'appartenance et de la hiérarchie légitimes, c'est-à-dire les propriétés pertinentes [...] propres à produire, en fonctionnant comme capital, les profits spécifiques assurés par le champ (Bourdieu 1984, 22).

Nous nous concentrerons sur les deux premiers points de cette définition, en vue d'accuser le contraste avec notre cas d'étude.

Premier point, le champ est conçu comme un « lieu ». Dans la théorie bourdieusienne, le champ est en effet un microcosme de rapports objectifs entre des agents ou des institutions, microcosme lui-même inclus dans un espace social plus large. S'il trouve une forme d'autonomie autour d'un *nomos* qui lui est propre, autour duquel se structurent les intérêts des acteurs ainsi que leur différenciation réciproque, la définition de ce *nomos*, autrement dit les frontières du champ avec d'autres champs, constituent un des enjeux majeurs de cette différenciation et donc de la dynamique historique du champ lui-même⁹²¹. Concernant les Song, on a déjà noté que cette théorie avait été reprise chez certains historiens de la « culture politique » de l'époque. En particulier, elle a été utilisée dans l'ouvrage de de Weerd, *Competition over content*, en vue d'expliquer pourquoi « la compétition entre lettrés quant à la définition et la redéfinition des standards en vigueur dans les examens a structuré le champ des examens » [*literati competition over the definition and redefinition of examination standards restructured the examination field*] (de Weerd 2007, 6). Dans cette approche, qui fait fond sur les recherches de John Chaffee et Thomas Lee sur la question des examens, l'implication concurrentielle des lettrés dans la définition du contenu des épreuves est constitutive du « champ des examens ». Les lettrés investissent dans ce champ en s'appuyant sur les capitaux qui lui sont accordés, le champ des examens étant doté d'une autonomie relative tant par rapport au « champ de la culture lettrée » que par rapport au « champ bureaucratique » (*ibid.*, 16). L'étude semble aussi s'appuyer sur l'idée bourdieusienne d'une *homologie* possible entre des positions appartenant à des champs différents⁹²² : ainsi insiste-t-elle sur le fait que les trois champs délimités plus haut « empiètent » [*overlap*] l'un sur l'autre, et que par conséquent la définition des standards d'examens « informe les agendas politiques et intellectuels des groupes impliqués » [*shape the political and intellectual agendas of the groups involved*] (*ibid.*, 13, 16, 12).

⁹²⁰ Voir Lahire 2001, 24. Pour une présentation rétrospective du concept par Bourdieu lui-même, voir Bourdieu [1992] 1998b, 297-303.

⁹²¹ Nous renonçons ici à citer les nombreux passages des travaux de Bourdieu qui pourraient étayer ce point. En plus des commentaires déjà cités sur le concept de champ, voir Lafaye 1996, 97-98 ; Martin 2010, 16.

⁹²² Voir Bourdieu [1992] 1998b, 329.

Ce résumé est trop rapide, mais peut-être suggère-t-il déjà l'étrangeté de cette approche d'inspiration bourdieusienne par rapport à la perspective à laquelle nous essayons de nous tenir. À la conscience unitive du savoir dont nous faisons notre priorité descriptive, condition selon nous de la compréhension des implications et concomitances qu'une telle conscience permet de concevoir, une telle approche préfère apposer d'emblée une grille explicative à une pluralité des faits. Le social, le politique, l'intellectuel sont déjà pris, ici, comme des appuis sûrs, comme des lieux non seulement connus mais convertibles l'un dans l'autre. Assurément cette approche est productive, et en termes heuristiques elle est éminemment justifiée⁹²³. Mais s'agissant du *savoir* lui-même – après tout cœur de la recherche dès lors qu'il est question d'un système d'évaluation –, on peut penser qu'elle préjuge peut-être un peu trop de la disposition des lieux pour ne pas voiler quelque peu la configuration du sens. Les hommes de savoir que nous avons reconnus ont en effet une vision d'ensemble de ces différents « espaces ». Or il nous semble que cette vision interdit de parler *d'abord* de champs autonomes, pour arranger subséquemment des passerelles homologues de l'un à l'autre. L'ouvrage en donne lui-même un exemple lorsqu'il évoque les « champs variés » (ou plutôt les « disciplines variées », *zhubu* 諸科, expression traduite par « *various fields* »), qui désignait divers examens de second ordre (*ibid.*, 8, 174-176). En effet, l'élimination de ce type d'examens en 1071 par Wang Anshi s'est faite *au nom d'une idée* de l'unité du savoir – et non pas des savoirs – idée qui ne pouvait que préexister à la pluralité des dispositifs d'évaluation. Pour Wang Anshi, l'unité du savoir devait certes se traduire de diverses façons, et notamment par l'imposition au programme des examens de son commentaire de trois Ordonnements intitulé *Signification renouvelée des Trois Ordonnements* (*San jing xin yi* 三經新義)⁹²⁴. Mais le cadre général était là, qui donnait sens à cette recomposition. Une autre façon de prouver ce point serait d'étudier dans le détail les façons dont des hommes de savoir en particulier, notamment Zhu Xi ou Lu Jiuyuan, formulent une critique des examens. On y verrait que cette critique ne met nullement en présence deux « espaces » dotés de leur *nomos* propre : il s'agit simplement d'hommes de savoir qui s'expriment sur le savoir, et évoquent diverses façons de le mettre en œuvre.

Nous ne citerons ici que quelques exemples, qui tournent peu ou prou autour de « l'écriture du moment » (*shiwén* 時文) – expression que nous pourrions peut-être traduire par « le raffinement du moment », pour lui conserver le sens de « *wen* » excédant l'aspect scripturaire. En écho à ce que nous disions sur le flou de la délimitation des genres d'écriture à l'époque des Song (*cf.* IIA1b), de Weerdt remarque que cette expression ne réfère pas à un genre ou style particulier, même si, de

⁹²³ L'historienne prend le soin de préciser que les concepts de Bourdieu qu'elle mobilise ne sont à ses yeux qu'un « outil heuristique » (de Weerdt 2007, 16-17).

⁹²⁴ Wang avait rédigé lui-même le commentaire sur le *Zhouli*, et commissionné celui sur le *Shijing* et le *Shangshu* : voir *ibid.*, 175 ; également Cherniack 1993, 46.

fait, elle renvoie aux différents modèles de copies d'examen qui circulent en nombre à destination des candidats⁹²⁵. Ce qu'une anthropologie du savoir peut montrer quant à cette catégorie de « *shiwèn* », c'est qu'elle exprime, pour ceux qui en usent, une perspective de distanciation sur un phénomène contemporain. Quand Zhu Xi et Lu Jiuyuan usent de ces termes, ils manifestent leur appartenance aux hommes de savoir, lesquels sont capables de considérer à distance, pour ainsi dire *sub specie antiquitatis*, des productions d'écriture de leur temps. C'est pourquoi « l'écriture du moment » peut effectivement être décrite en termes de « critique » des examens. Mais compte tenu de ce flou apparent, le tout est de savoir dans quel sens entendre cette critique.

Ainsi, dans une lettre à son petit-neveu, Lu Jiuyuan lui enjoint de se détourner de « l'écriture du moment », condition d'après lui pour progresser dans l'étude⁹²⁶. Ailleurs, à l'adresse du nommé Wu Zhongshi 吳仲時, il reconnaît des mérites à l'argumentation d'un tiers qui lui rappelle le style de Zeng Gong 曾鞏 (1019-1083), tout en lui reprochant de trop apprécier le « *shiwèn* »⁹²⁷. *A contrario*, dans une lettre au disciple Liu Chunsou 劉淳叟 (lequel se rapprochera plus tard de Zhu Xi), le « *wèn* » tout court est dûment associé à l'accomplissement du savoir, à travers la figure de Yan Yuan, le disciple de Maître Kong⁹²⁸. Toutefois on doit remarquer que, pas plus chez Lu Jiuyuan que chez Zhu Xi, on ne trouve l'équivalent d'une *condamnation* des formats d'écriture en vigueur aux examens. À propos de Zhu Xi par exemple, de Weerdt parle de son « appréciation vigilante » [*alert appreciation*] des « écrits du moment » (*ibid.*, 250), suggérant par là que le jugement de Zhu est nuancé ; de nombreux passages des *Propos classés* le prouvent⁹²⁹. Il en va de même pour Lu Jiuyuan, pour qui le fait d'« ériger dans la grandeur » (*li hu qi da zhe*), formule de Maître Meng dont on a dit que Lu la reconnaissait comme sienne, garantit qu'on ne « sombrera pas » dans l'exercice des « écrits du moment » : telle est l'affirmation qu'il formule dans une lettre au nommé Zhu Jidao 朱濟道⁹³⁰ ; et on a vu par ailleurs que les éditeurs des écrits de Lu Jiuyuan avaient jugé bon d'intégrer ses copies dans son recueil d'écrits (*cf.* IIA1b)⁹³¹. Une fois de plus, le critère est moins dans l'action elle-même, que dans l'intention qui s'exprime dans l'action, en l'occurrence dans l'action de se plier à un système d'évaluation. Comme le disait Lu Jiuyuan dans un passage déjà cité (*cf.* IB3c) : « l'intention est celle du bien commun, elle n'est pas personnelle »⁹³². Pour nous, situer la description au juste

⁹²⁵ Voir de Weerdt 2007, 245.

⁹²⁶ Voir « Yu zhisun Jun », *Lu Jiuyuan ji* 1, 12-13 [12].

⁹²⁷ Zeng Gong 曾鞏 (1019-1083 ; 子 Nanfeng 南豐). Voir « Yu Wu Zhongshi 與吳仲時 » [À Yu Zhongshi], *ibid.* 6, 88.

⁹²⁸ « Yu Liu Chunsou er 劉淳叟二 » (À Liu Chunsou), *Lu Jiuyuan ji* 4, 53-55 (54).

⁹²⁹ Comparer par exemple « Zhuzi liu 朱子六 » (Maître Zhu, 6), *Zhuzi yulei* 109, 2700 (vol. 8) et « Xue qi 學七 » (Savoir, 7), *ibid.* 13, 247 (passages traduits dans de Weerdt 2007, 244-245, 250-251).

⁹³⁰ 誠能立乎其大者，則區區時文之習，何足以汨沒尊兄乎 (« Yu Zhu Jidao 與朱濟道 » [À Zhu Jidao], *Lu Jiuyuan ji* 11, 142).

⁹³¹ Voir à ce sujet Foster 1997, 4 ; de Weerdt 2007, 82 n. 50.

⁹³² 此意是為公，不是私 (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 467).

niveau, c'est donc reconnaître qu'il n'y a nulle contradiction entre ces différents types de propos. Or si une sociologie des champs paraît peu préparée à cette reconnaissance, c'est que, postulant l'hétérogénéité des champs, elle sera encline à voir dans ces mêmes propos un jeu stratégique sur différents tableaux. En revanche, une perspective anthropologique sur le savoir permet de comprendre que dans l'ordre du sens, *homo literatus* est d'un seul tenant, et que là est sa différence, en l'espèce, avec *homo academicus* qui lui n'a d'existence qu'en vertu d'intérêts spécifiques.

Attardons-nous ici sur un passage des *Propos notés*, qui manifeste assez clairement que les « écrits du moment » sont vus comme une façon parmi d'autres de se situer dans le savoir :

有立議論者，先生云：[此是虛說。]或云：[此是時文之見。]學者遂云：[孟子闢楊墨，韓子闢佛老，陸先生闢時文。]先生云：[此說也好。然闢楊墨佛老者，猶有些氣道。吾却只闢得時文。]因一笑。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 408)

Comme quelqu'un érigeait une analyse argumentée, le Maître dit : « Ce ne sont que vaines idées ». Un autre dit : « Ce sont là des vues qu'on trouve dans des écrits du moment ». Un des hommes de savoir dit alors : « Si Maître Meng écarte Yang et Mo, si Maître Han (Han Yu) écarte bouddhisme et taoïsme, Maître Lu quant à lui écarte les écrits du moment ». Le Maître dit : « Voilà une excellente idée. Mais écarter Yang et Mo, écarter bouddhisme et taoïsme, cette façon de faire a encore un peu de souffle. Or je ne fais qu'écarter l'écriture du moment ». Tous se mettent alors à rire.

Beaucoup de règles s'imposent comme évidentes dans un dialogue comme celui-ci. D'abord, la répartition des protagonistes. Le groupe le plus englobant apparaît comme celui des « hommes de savoir », exemplifié par l'auteur de la remarque comparative sur Maître Meng, Maître Han et Lu Jiuyuan lui-même. À cet égard, les individus anonymes qui se détachent par ailleurs (ce « quelqu'un » qui érige une analyse, cet « autre » qui réagit en y voyant l'influence d'écrits du moment) ne sont pas nécessairement à exclure de ce groupe premier. Sur ce fond d'entente, les individualités notables correspondent aux figures éminentes de « Maîtres » (Meng Maître et Maître Han Yu, historiquement séparés par plus d'un millénaire, mais désignés l'un et l'autre comme « *zi* 子 ») et ce « *xiansheng* » qu'il nous faudrait traduire par un autre « Maître », étant donné la coprésence que cette appellation honorifique suppose (contrairement à « *zi* » qui suppose la troisième personne, ainsi que le caractère posthume du référent). Il y a par ailleurs les *cibles* de ces derniers, à savoir des groupes que les maîtres maintiennent à l'écart. À vrai dire, Yang Zhu 楊朱 et Mo Di 墨翟 (figures de maîtres préimpériaux renvoyés ici dos à dos par Maître Meng⁹³³), de même que bouddhisme et

⁹³³ Yang Zhu 楊朱 et Mo Di 墨翟 (souvent appelé aujourd'hui « Mo zi », « Maître Mo ») sont des figures des Royaumes Combattants dont l'activité se situe principalement au ~IV^e siècle. Du fait de la critique dont ils ont fait l'objet notamment depuis *Mengzi*, ils sont assimilés à des repoussoirs de la tradition « confucéenne », non sans raison puisqu'eux-mêmes semblent avoir diffusé en leur temps des écrits très virulents à l'encontre du ritualisme des disciples de Maître Kong (nous revenons sur le terme de « confucianisme » dans le dernier point de ce travail, cf. IIB2d). Mais contrairement au bouddhisme et au taoïsme, Yang Zhu et Mo Di n'ont qu'une existence purement textuelle dans le monde historique des Song : aucun lettré ni porteur de savoir ne se reconnaît comme redevable d'une quelconque dette de savoir à leur endroit. Sur ces figures et sur les débats qu'elles ont pu susciter dans la recherche, voir Cheng [1997] 2002, 94-109, 162, 166, 168-169, 250, 265 n. 3. En rapport avec ces deux figures, voir également la section suivante (cf. IIB1d).

taoïsme (dont on a vu comment le « raffinement à l'antique » illustré notamment par Han Yu avait contribué à faire la critique), sont absents à deux titres : en tant qu'objets de réprobation, en tant qu'impropres à participer à un échange comme celui-ci (cf. IIB1d). C'est qu'un tel échange a ses règles propres, qui ne nous sont pas transparentes.

Manifestement nous ne pouvons le prendre comme une « analyse argumentée », puisque l'individu qui en « érige » une (« *li yilun* » : le verbe veut suggérer un aspect fabriqué) est précisément l'occasion du petit échange ici rapporté. Que l'« analyse » soit ensuite qualifiée successivement d'« idées vaines » et d'« écrits du moment » montre assez que nous sommes ici dans un ensemble d'abord indiscernable, où la conscience du savoir se manifeste précisément à la capacité de distinguer des types de savoir. La seconde remarque en dehors de celles de Lu Jiuyuan procède de la même logique. Si elle agréée à ce dernier, c'est parce qu'elle témoigne de la capacité, en matière de pratiques du savoir, à réunir ce qui peut l'être et simultanément à opposer ce qui doit l'être. En effet, dans l'énoncé de l'« homme de savoir », « Maître Lu » se retrouve en position d'héritier de Maître Meng et de Maître Han, dans une situation de commune adversité à des entités qui, de notre point de vue, n'ont rien à voir mais qui, pour *homo literatus*, ont cette qualité d'être également opposées à une certaine centralité du savoir. Il n'est pas jusqu'au *rire* provoqué par l'ultime parole de Lu Jiuyuan qui ne présuppose cette règle de la distinction des types de savoir. Après que le disciple vient de souligner une continuité entre trois « Maîtres », le maître énonce une nouvelle distinction, mais cette fois fondée sur le critère de « souffle » dans la « façon de faire » (manière dont nous traduisions l'expression « *qi dao* 氣道 », qui relève sans doute d'un niveau de langue assez oral). Au bout du compte, on retient de ce passage qu'il exprime de plusieurs manières la conscience d'un savoir unitaire se déclinant à des niveaux différents. Voir de tels propos sous l'angle de l'unité qu'ils présupposent permet ensuite de comprendre qu'un Maître Meng, par exemple – ou (comme plus haut) un Yan Yuan plus lointain encore, selon nos critères chronologiques –, puisse apparaître immédiatement comme un appui comparatif pour penser une pratique de l'écriture au présent⁹³⁴. Ce monde du savoir est donc vaste et polymorphe, et non pas compartimenté ou kaléidoscopique. Ici, ce sont les « Maîtres » qui servent d'appui pour dire le présent des hommes de savoir ; dans d'autres circonstances, face à d'autres *supports*, ce peut être le savoir dont on use dans l'administration civile ou militaire : la valeur d'englobement de ces éléments par un savoir englobant sera la même⁹³⁵.

⁹³⁴ On pense à autre passage où la composition d'un certain Lü Zhengzhi 呂正字, « qui manque les points essentiels et n'en reste qu'à l'expertise », est opposée à « l'enthousiasme » d'un Maître Meng qui ne le faisait pas « s'éloigner de la Voie correcte » : 直是失了眼目，只是術。然孟子亦激作，却不離正道 (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 434).

⁹³⁵ Voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 420 : 學者答堂試策。先生云：[諸公答策，皆是隨問走。答策當如堂上人部勒堂下吏卒，乃不為策題所纏。] (Sur la façon dont les hommes de savoir répondent aux « Mesures à prendre » à l'examen préfectoral, le Maître dit : « Quand vous répondez à une « Mesure à prendre », il faut à chaque

Mais venons-en au deuxième point de la définition de Bourdieu : le champ est aussi un lieu « de lutte ». Pour le sociologue, l'inégale répartition du capital spécifique, contradictoirement défini par les agents du champ, aboutit à une lutte sans cesse reconduite, mais structurée dans ses enjeux, pour le maintien ou le renversement du rapport de force en cours. Ces luttes participent de la dynamique interne du champ, mais aussi, comme on l'a dit, de sa position évolutive par rapport aux autres champs. De manière directe ou indirecte, ce deuxième aspect, celui de la *lutte pour la définition de soi*, a également inspiré les historiens des Song. Beverly Bossler envisage ainsi l'émergence du « Savoir de la Voie » (*Dao xue*), auquel le nom de Zhu Xi notamment est attaché, comme la compensation inconsciente d'une frustration liée à l'abandon forcé, à travers le « tournant localiste » évoqué dans le premier chapitre (*cf.* IB1e), de ce qui faisait à l'origine la raison d'être de leur « statut ». En tant que « mouvement », ce « Savoir de la Voie » (traduction possible de *Dao xue*) aurait pour fonction de fournir à ces lettrés de nouvelles raisons de se conduire en lettrés. Bossler évoque notamment l'hypothèse de l'historien japonais Kinugawa Tsoyushi 衣川強, qui voit dans ce phénomène de groupement une consolation à un taux d'échec croissant aux examens, par contre-coup de l'accroissement du nombre de candidats⁹³⁶.

Un certain nombre de faits peut être produit à l'appui de cette explication. Le système des examens, on s'en souvient, apparaît en effet comme un système de sélection et de promotion *ouvert*. Notamment, on a noté que certaines des exclusions de principe décrétées au début de la dynastie sont abandonnées dès les Song du Nord (*cf.* IB2a). On connaît ainsi de nombreux marchands devenus *jinshi*⁹³⁷ : la famille de Lu Jiuyuan, dont on a dit la subsistance en partie commerciale, en est un bon exemple. Cependant, si les écoles locales et les académies accueillait souvent des élèves pauvres, admis à des conditions avantageuses, il était rarissime de voir des représentants des plus basses couches de la société parvenir en une génération à se faire qualifier aux examens ; il y fallait d'ordinaire plusieurs générations, et l'accession à un certain niveau économique avant que l'on puisse nourrir des espoirs au sujet d'un fils⁹³⁸. Ainsi donc, si l'on est tenté, de notre point de vue moderne, de parler d'un phénomène de promotion sociale, ce phénomène reste en tout état de cause limité. D'une manière générale, les effets de l'ouverture mentionnée plus haut sont largement contrebalancés par l'augmentation rapide du nombre des participants ; et la fragilisation des Song

fois aller dans le sens de la question. On doit répondre comme un haut fonctionnaire répartirait les tâches à ses officiers et soldats. C'est seulement ainsi qu'on peut éviter de se faire entraver par la question). Nous revenons sur la pluralité (ordonnée) des « régimes de savoir » dans la dernière section (*cf.* IIB2b).

⁹³⁶ Voir Bossler 1998, 205-206, 326 n. 2.

⁹³⁷ Voir Ho 1962, 42.

⁹³⁸ Voir Mote 1999, 128-129.

à partir du désastre de 1127 a certainement pesé dans le sens d'un réinvestissement dans d'autres directions de l'activité lettrée⁹³⁹.

Cependant, on a aussi montré dans le chapitre précédent qu'un concept uniforme de la *compétition* paraissait inadapté à la conflictualité des Song, et notamment à celle qui s'exprime dans ce système de « sélection et de promotion » (*xuanju*) que nous résumons souvent au seul système des examens (cf. IB3d). Or, cette prudence descriptive qui vaut pour ce système institutionnel ne peut que valoir *aussi* pour des hommes de savoir qui non seulement sont potentiellement évalués par lui, mais peuvent, comme on vient de le voir, participer de la définition ou de la critique de leur « contenu ». Thomas Lee rappelle à cet égard que les *Entretiens*, qui à l'instar de *Maître Meng* n'ont jamais été un Ordonnement au sens strict, sont au programme des examens dès avant les Song⁹⁴⁰. Décrire le « *xuanju* », c'est donc dans une certaine mesure tenir compte des textes qui en sont reconnus comme les supports. Or que lit-on dans les *Entretiens* ?

子曰：「君子無所爭。必也射乎！揖讓而升，下而飲。其爭也君子。」

(*Lunyu* 3, 7)

Le Maître dit : « Pour les hommes d'excellence, rien n'est matière à rivaliser. Doivent-ils participer à un tournoi de tir à l'arc ? Ils ne montent dans la salle qu'après s'être salués et cédé mutuellement le passage, et à la redescende, ils boivent à la santé du vainqueur. Même dans la rivalité ils restent des hommes d'excellence ».

Comment ne pas tenir compte, pour décrire la conflictualité des hommes des Song, de ce que le système d'évaluation – censément lieu compétitif par excellence – dit de l'intérieur de lui-même au sujet de l'esprit dans lequel il se conçoit ? L'« homme d'excellence » (*junzi* 君子) apparaît ici, *a minima*, comme celui qui sait se conduire en homme d'excellence. Doit-il concourir, et donc se mesurer à des pairs, qu'il ne se départit pas de la conduite le signalant aux autres comme ce qu'il est. Pour un peu, nous aurions là une illustration de ce que dit Bourdieu à propos de la « distinction naturelle des dominants » : « Il suffit d'être ce qu'ils sont pour être ce qu'il faut être » (Bourdieu 1987, 22). Pourtant, appliquée à la distinction des « hommes d'excellence », cette objectivation à prétention décillante en méconnaîtrait le sens. Car c'est sans attendre le dévoilement sociologique que les hommes de savoir ont quelque chose à dire de cette dimension tautologique de l'« homme d'excellence ».

⁹³⁹ À l'échelle séculaire, la participation aux examens préfectoraux passe de quelques dizaines de milliers au début du XI^e siècle à plusieurs centaines de milliers au tout début du XIII^e siècle (Chaffee 1985a, 19-43). Compte tenu de la réduction de la population entre Song du Nord et Song du Sud (100 millions environ en 1200), on passe d'un nombre diplômés de ces examens équivalent à 0,036% de la population sous les Song du Nord à environ 0,1 % sous les Song du Sud. Tels sont les données produites par Thomas Lee, qui ajoute que sous les Song, sur une moyenne de 30 ans, le rapport des « diplômés » aux « recalés » était d'environ 8040 diplômés *jinsbi* servant dans le gouvernement ou en attente de poste, pour 32000 (ou plutôt 25000, si l'on tient compte des candidatures réitérées) recalés à l'examen départemental (ayant donc réussi à l'examen préfectoral, et à ce titre « *juren* » bénéficiant d'exemptions de taxe et de corvée). Sur toutes ces données, voir Lee 1985, 215-216, 219-221, 285.

⁹⁴⁰ Voir *ibid.*, 140.

La prudence sera la même concernant cet autre passage, où se trouve la seconde et dernière occurrence du terme « rivalité » (*zheng*) dans les *Entretiens*⁹⁴¹ :

子曰：「君子矜而不爭，群而不黨。」

(*ibid.* 15, 22)

Le Maître dit : « L'homme d'excellence agit avec sérieux, sans rivaliser. Il est sociable, sans se coaliser ».

L'« homme d'excellence » se trouve ici opposé au terme dont on désigne à l'époque des Song les « coalitions » (*dang*), un phénomène déjà évoqué plus haut, et qui occupe assurément une place centrale dans la conflictualité de l'époque (*cf. cf.* IB1a/d/2a, IIA2c-e). Comme dans le passage précédent, le « *junzi* » est défini de manière moins positive que contrastive, la « rivalité » apparaissant dans les deux cas comme l'action repoussoir. On se souvient que dès le prologue, nous montrions à partir du mode de présentation des « lettrés » qu'un lettré ne pouvait sans doute se définir que comme *digne de ce nom*. Ici, on voit que l'« homme d'excellence » peut être dit tel dès lors qu'il n'est *pas indigne* d'être nommé ainsi. Ainsi, à propos du premier passage, cité Zhu Xi ne fait que renverser la tautologie en glosant « homme d'excellence » par son antonyme, « homme de petitesse » (*xiaoren* 小人) : « rester des hommes d'excellence » dans le tournoi signifie « ne pas rivaliser comme des hommes de petitesse » (*ruo xiaoren zhi zheng* 非若小人之爭)⁹⁴².

Il semblerait pourtant y avoir une différence entre « lettré » et « homme d'excellence ». Une formulation grossière pourrait en être que « *shi* » est plus « réel » que « *junzi* » : pour toutes sortes de raisons, Zhu Xi et Lu Jiuyuan n'ont-ils pas plus d'appuis dans leur monde pour désigner des « lettrés », dont l'existence en tant que tels est pour une bonne part certifiée officiellement, que pour évoquer d'hypothétiques « hommes d'excellence » ? Mais ce prétendu réalisme descriptif ne tient pas compte de ce que nous avons dit plus haut du *réel* dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. À trop y sacrifier on risquerait de figer les mots en une nomenclature, alors que nous devons, comme précédemment, être sensibles à leur valeur pragmatique et la variation éventuelle de leurs usages. Or, sans affirmer que « *junzi* » est l'équivalent de « *shi* »⁹⁴³, force est de constater que les deux termes peuvent être associés l'un à l'autre, comme en un même syntagme. C'est notamment le cas dans la correspondance de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Dans un des premiers passages de sa lettre à Zhu Xi du 2 janvier 1189, Lu Jiuyuan vient d'énoncer la « fonction de la Terre » (*di zhi zhi* 地之職), puis la « fonction du Souverain des hommes » (*renjun zhi zhi* 人君之職) ; il évoque enfin la « fonction de l'homme d'excellence lettré » (*shi junzi zhi zhi* 士君子之職) :

⁹⁴¹ Pour ces deux passages du *Lunyu*, voir trad. Cheng 1981, 39, 129 (le second classé 15, 21).

⁹⁴² *Lunyu jizhu* 2, 63, in *Sishu zhangju jizhu*.

⁹⁴³ Ce que semble pourtant suggérer Ch'ü 1965, 128.

孟子曰：「幼而學之，壯而欲行之。」

所謂行之者，行其所學以格君心之非，引其君於當道，與其君論道經邦，變理陰陽，使斯道達乎天下也。所謂學之者，從師親友，讀書考古，學問思辨，以明此道也。故少而學道，壯而行道者，士君子之職也。⁹⁴⁴

(« Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [26])

Maître Meng dit : « *Ce que l'on vient à savoir dans sa jeunesse, on veut le réaliser à l'âge mûr* ».

Réaliser, cela veut dire réaliser ce que l'on sait pour *corriger les défauts dans le cœur du Souverain*, pour guider ce dernier sur la voie adéquate, pour argumenter auprès de lui sur la Voie tout en ordonnant le pays, pour mettre en cohérence le *Yin* et le *Yang* – de manière à ce que cette Voie s'étende au monde entier. Savoir, cela veut dire suivre l'enseignement d'un maître et entretenir l'intimité d'amis, pratiquer la lecture des livres et examiner l'Antique, cela veut dire *apprendre, investiguer, réfléchir, distinguer*⁹⁴⁵ – afin d'éclaircir cette Voie. Savoir la Voie dans sa jeunesse, réaliser la Voie à l'âge mûr, telle est par conséquent la fonction de l'homme d'excellence lettré.

Zhu Xi souscrit en quelque sorte à ce passage lorsque, dans sa réponse du printemps 1189, il dit y voir « des idées d'une ample manière » (*suo shuo guimo hongda* 所說規模宏大⁹⁴⁶). En un sens, cette remarque positive du destinataire vaut approbation de la distinction que formule ici la lettre. Il s'agit en effet pour Lu Jiuyuan de *distinguer les fonctions* (*zhi*). Or, la fonction de l'« homme d'excellence lettré » apparaît comme le point de mire d'une double série d'actions, elles-mêmes distinguées sur la base d'un énoncé de Maître Meng (ici explicitement mentionné comme énonciateur). En quoi y a-t-il une forme d'ancrage pragmatique de ces deux distinctions, et donc en particulier du « *junzi* » qui subsume la seconde au terme de l'énoncé ?

On doit être sensible au fond d'entente qui sous-tend ici la communication. Dégageons-en trois aspects. Le premier est la citation de Maître Meng : « Ce qu'on vient à savoir dans sa jeunesse, on veut le réaliser à l'âge mûr »⁹⁴⁷. Le « on » que la traduction est bien obligée d'inclure pour rendre la formule intelligible en français correspond, dans l'énoncé chinois, à ce qui va de soi dans son réemploi par Lu Jiuyuan : il y a un « on » qui se propose de « savoir ». De même, le fait que *quelqu'un* « veuille » mettre en œuvre ce savoir est également hors de discussion. Lu Jiuyuan, le réénonciateur de cet énoncé de Maître Meng ainsi que son récepteur Zhu Xi comprennent que cette « volonté » est autant la leur que celle de Maître Meng. Il y a ici un *entre soi* qu'il convient de souligner, même s'il est parfois difficile d'en mesurer l'envergure. La question se pose au sujet du deuxième aspect : l'expression « corriger les défauts dans le cœur du Souverain » (*ge jun xin zhi fei* 格君心之非). Si cette formule peut être dite « de » Maître Meng (elle l'est cette fois implicitement), elle se trouve par ailleurs souvent reprise tant par Lu Jiuyuan que par Zhu Xi⁹⁴⁸. Mais on aimerait savoir dans quelle mesure une telle formule ne s'emploie qu'entre lettrés, dans des écrits à caractère non officiel,

⁹⁴⁴ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 59-60.

⁹⁴⁵ Voir *Zhongyong*, 20.

⁹⁴⁶ « Da Lu zijing 答陸子靜 » (Réponse à Lu Zijing [Lu Jiuyuan]), *Wenji* 36, 1570-1577 (1570), in *Zhuzi yulei*, vol. 21 (voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 79). Nous revenons sur la notion de « *guimo* 規模 » (manière) dans la section suivante (cf. IIB1d/2a).

⁹⁴⁷ *Mengzi* 1B9.

⁹⁴⁸ Voir *Mengzi* 4A20. Pour un exemple dans une autre lettre de Lu Jiuyuan, voir « Yu Zheng Puzhi 與鄭溥之 » (À Zheng Puzhi), *Lu Jiuyuan ji* 13, 179.

ou bien également dans des écrits officiels, voire face à l'empereur⁹⁴⁹. Le troisième aspect du fond d'entente présupposé par ce passage en est sans doute le plus significatif : il s'agit (désormais sans surprise pour nous) de la « Voie », ou plutôt de « cette Voie » (*si dao* 斯道, *ci dao* 此道⁹⁵⁰). La phrase de Maître Meng citée attribue bien un objet, ou si l'on veut une cible, à l'action de « savoir » (*xue*) et de « réaliser » (*xing*), mais la phrase formulée au début du passage garde cette cible dans l'implicite : les verbes sont simplement complétés par l'anaphorique « cela » (*zhi* 之). Or, dans le développement qui suit, ce qu'on est censé d'une part « argumenter » (*lun*) auprès du souverain, d'autre part « éclaircir » dans le « savoir », c'est bien « cette Voie ».

On s'est semble-t-il assez peu étonné de ce genre de formulations. Elles le méritent pourtant. Leur intelligibilité apparemment immédiate pour les récepteurs du temps, leur relative transposabilité *via* le démonstratif dans nos langues occidentales n'empêchent pas de s'interroger sur leur condition de possibilité. S'agissant de ce lieu très vaste que semble désigner le déictique dans l'expression « cette Voie », le compartimentage de l'« espace social » en une pluralité de champs plus ou moins hétérogènes n'est en effet d'aucune utilité. On a déjà mentionné dans l'introduction le travail des anthropologues pragmatiques, et notamment de Carlo Severi sur la pragmatique du rituel. À propos de tel énoncé prononcé dans un cadre rituel, ce chercheur montre qu'il « ne peut être correctement compris que si on comprend la manière dont le locuteur est défini » (Severi 2009, 18). Cette proposition est rigoureusement valable pour un énoncé comme « cette Voie ». Il n'est pas question ici de la référence pour ainsi dire *sémantique* de la Voie (on a vu qu'elle est supposée à la fois évidente et insaisissable par ceux qui l'énoncent), mais de sa possibilité *pragmatique* en tant que « cette Voie »⁹⁵¹. Après tout, il se peut que lorsque nous regardons nos propres pratiques en matière d'indexicalité, nous ayons quelque intuition de ceci : l'« ici et maintenant » n'a pas d'existence immédiate ; il n'est pas non plus « construit socialement » ; en revanche, il est constitué logiquement et cela transparait dans le fait qu'il exprime des logiques d'appartenance⁹⁵². En écho aux conclusions d'un Severi ou d'un Michael Houseman sur l'anthropologie du rituel, il faut donc affirmer ici que l'énoncé « cette Voie » ne peut être correctement compris que si l'on comprend la manière dont un lettré ou un homme de savoir est défini. Ce qui veut dire, en l'espèce,

⁹⁴⁹ Faute de données disponibles, nous laissons la question ouverte.

⁹⁵⁰ Nous renonçons à différencier ces deux expressions dont les présentatifs/anaphoriques « *si* 斯 » et « *ci* 此 » méritent certainement que l'on nuance (le premier étant plus linguistiquement plus archaïque que le second).

⁹⁵¹ Nous trouvons un écho à cette proposition dans un travail non plus d'anthropologie pragmatique, mais de philosophie du langage : « il semble que si l'on n'admet pas une forme d'indexicalité mentale, certaines de nos manières essentielles de référer au monde et à nous-mêmes ne peuvent pas être comprises » (Bourgeois-Gironde 2005, IX).

⁹⁵² Que l'on songe à ce que présuppose, en termes d'identification des groupes de vivants et de morts, d'humains et de non-humains, un simple énoncé comme « ici-bas » ou, dans un autre genre, comme « ici, en direct » ; ou encore à la façon dont, aujourd'hui dans les médias, certains hommes politiques parlent de « ce pays » pour parler de celui dont ils briguent ou assument les responsabilités, suggérant par là qu'un groupe d'experts en gouvernance est qualifié pour assurer la gestion de tel ou tel pays. À ces exemples, on perçoit la nécessité, derrière l'indexicalité la plus familière, de reconstruire l'ordre du sens dans lequel se présentent les niveaux et les êtres.

dont il *se* définit ou se présente à d'autres. Nous reviendrons plus bas sur cette conclusion partielle (cf. IIA2d) ; mais pour revenir à l'exemple ci-dessus, on voit d'ores et déjà l'importance de l'« homme d'excellence » dans un tel geste d'autoprésentation.

Il ne s'agit évidemment pas de prendre ces identifications au mot. En se gardant de tout irénisme, il s'agit de les *prendre au sérieux*. Loin de l'« imprécision objective des hiérarchies » dont parlait Bourdieu, nous sommes ici face à un ordre du sens qui se laisse éprouver à ces impossibilités logiques. Concernant l'« homme d'excellence », on pourrait par exemple noter que personne ici – dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan pas plus que dans celui de Maître Kong – n'est susceptible de *se dire* lui-même « homme d'excellence » : cela se dit d'un autre, ou cela se dit (comme dans le passage de Lu Jiuyuan) pour ainsi dire *dans l'absolu*. En outre, dans les *Entretiens*, le syntagme est de ceux dont on s'enquiert du sens⁹⁵³ : le critère du « *junzi* » n'est pas chose évidente. Maître Kong lui-même, on l'a vu plus haut (cf. IIA12), se reconnaît trois fois incapable de la « Voie de l'homme d'excellence »⁹⁵⁴ ; il semble d'ailleurs s'étonner qu'il puisse en exister encore dans son royaume de Lu⁹⁵⁵. Or, ce caractère questionnable du « *junzi* » se trouve en quelque sorte contrebalancé par force énoncés bipartites, où « homme d'excellence » se retrouve dans une opposition tranchée avec « homme de petites personnes » (*xiaoren* 小人), parfois avec « homme rustre » (*yeren* 野人). C'est l'indice là encore d'une logique qui résiste à la variabilité, parce qu'elle est englobante.

Ainsi, la mise en contraste destinée à la caractérisation du « *junzi* » se retrouve telle quelle à l'époque des Song. Invité par Zhu Xi à Nankang où il est en poste, Lu Jiuyuan fonde toute une intervention devant les disciples de Zhu sur cette phrase des *Entretiens* : « L'homme d'excellence a le sens du dévouement ; l'homme de petites personnes a le sens de l'intéressement » (*Junzi yu yu yi, xiaoren yu yu li* 君子喻於義, 小人喻於利)⁹⁵⁶. Mais à l'époque des Song, cette logique s'accroît d'une distance chronologique : les « hommes d'excellence » ne sont plus seulement peu nombreux du fait d'une rareté intrinsèque, mais du fait de l'écart entre « Antique » et « présent »⁹⁵⁷. Or, dans le même temps, il est à souligner que « *junzi* » est aussi un mot d'adresse : parfois tourné vers l'empereur, il sert aussi pour les ancêtres dans la bouche des descendants, les amis ou les connaissances. Dans une lettre, on peut ainsi le comprendre comme « l'homme(s) d'excellence que vous êtes »⁹⁵⁸.

⁹⁵³ Voir la question de Zi Gong *ibid.* 2, 13 (trad. Cheng 1981, 35).

⁹⁵⁴ Voir *Lunyu* 14, 28.

⁹⁵⁵ Voir *ibid.* 5, 3 (trad. Cheng 1981, 48 ; classé 5, 2).

⁹⁵⁶ *Ibid.* 4, 16 (voir trad. Cheng 1981, 46)

⁹⁵⁷ Chez les frères Cheng par exemple, le maniement du fouet dans la direction des chars est assimilé à un déclin par rapport aux hommes antiques. Ceux-ci, affirment-ils, « avaient naturellement l'allure de grands hommes et d'hommes d'excellence » (自然有箇君子大人氣象) : *Henan Cheng shi yi shu* 2B, 55, in *Er Cheng ji* (vol. 1). De même, pour Lu Jiuyuan, il va de soi que, du temps où la « Voie des Zhou allait son cours, tous les hommes se comportaient en lettré homme d'excellence » (周道之行, 人皆有士君子之行) : « Deng Wenyuan qiuyan wang zhongdu 鄧文苑求言往中都 », *Lu Jiuyuan ji* 20, 255-256 (256).

⁹⁵⁸ Pour un exemple chez Lu Jiuyuan, voir « Yu Cheng shuai 與程帥 » (Au commandant militaire Cheng), *Lu Jiuyuan ji* 7, 103-104 (104).

En somme, il y a au moins deux modes de présence, ou si l'on veut deux valeurs pragmatiques du « *junzi* » pour un Zhu Xi et Lu Jiuyuan : lointain et absolu dans un sens, il est proche et immédiat dans un autre. Que cette différence pour nous manifeste soit une *distinction possible* pour les acteurs du temps, on en voit une preuve dans le fait qu'aux yeux de Zhu Xi lui-même, il paraît très clair qu'une expression comparable à « homme d'excellence », « éminente personne » (*xianzhe* 賢者), peut se trouver tantôt employée au sens fort, tantôt employée au sens faible : comme il le montre à partir des *Entretiens*, c'est la valeur pragmatique de l'énonciation (et notamment la qualité de l'interlocuteur) qui détermine le sens effectif de l'expression⁹⁵⁹. De manière plus significative encore, dans l'échange épistolaire de Zhu Xi et des frères Lu, ces deux valeurs voisinent. Ainsi, dans sa première réponse à Lu Jiushao (fin 1185-début 1186), Zhu Xi oppose les « antiques hommes d'excellence » (*gu zhi junzi* 古之君子), capables de comprendre « ce par quoi un père et une mère sont un père et une mère », à ceux qui, « à présent », considèrent que « les hommes et les êtres naissent simplement d'un père et d'une mère »⁹⁶⁰. Dans ce passage sur lequel nous revenons plus bas, les « hommes d'excellence » apparaissent comme à distance du présent, quoique Zhu Xi se prévale de comprendre ce qu'ils ont perçu⁹⁶¹. À l'inverse, dans sa toute dernière lettre à Zhu Xi (été 1189), lettre brève au regard des deux précédentes, Lu Jiuyuan ne peut que constater le désaccord qui persiste entre Zhu et lui. Si l'on exclut l'envoi subséquent de Zhu Xi (qui n'est peut-être pas authentique), la correspondance des deux hommes se clôt ainsi sur ces lignes :

« 君子之過也,如日月之食焉,過也,人皆見之,及其更也,人皆仰之. » 通人之過,雖微箴藥,久當自悟,諒今尊兄必渙然於此矣.

願依末光,以卒餘教.⁹⁶²

(« Yu Zhu Yuanhui san », *Lu Jiuyuan ji* 2, 31)

L'homme d'excellence, quand il fautive, est comme une éclipse de soleil ou de lune : à peine a-t-il fautive que tous les autres s'en aperçoivent ; mais dès qu'il rétablit les choses, tous les regards se lèvent vers lui. Ainsi, si une petite admonestation peut se révéler salutaire, un homme aux vues globales finit toujours par prendre de lui-même conscience de ses erreurs. Dans votre cas, cher aîné, je présume que les choses sont à présent transparentes !

Puisse-je profiter longtemps encore de votre rayonnement pour parfaire mon instruction

Lu Jiuyuan ne s'adresse pas ici à Zhu Xi en termes d'« homme d'excellence », mais il suggère qu'un « homme aux vues globales » (*tong ren* 通人) est tout comme un « homme d'excellence » capable de « s'éveiller de soi-même » (*zi wu* 自悟). « Les autres », ce sont ici tous ceux qui sont présumés par l'existence du « *junzi* » et sont capables d'en reconnaître la prééminence. Au moment de cet

⁹⁵⁹ Voir « Lunyu shi 論語十 », *Zhuzi yulei* 28, 710.

⁹⁶⁰ Voir « Da Lu Zimei 答陸子美 » (Réponse à Lu Zimei [Lu Jiushao]), *Wenji* 36, 1560-1562 (1561), in *Zhuzi quanshu*, vol. 21 (trad. Darrobers & Dutournier 2012, 7).

⁹⁶¹ En fait, si l'on s'avise de la citation qu'introduit cette expression de « *gu zhi junzi* 古之君子 » (antiques hommes d'excellence), on remarque qu'elle modifie le texte cité en un point essentiel : dans le chapitre « Liyun 禮運 » du *Liji*, il s'agit pas des « *junzi* » mais des « *shengren* 聖人 », des « Saints ». La substitution de Zhu Xi joue donc plutôt ici dans le sens d'un trait-d'union entre Antique et présent.

⁹⁶² Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 105.

envoi, Lu Jiuyuan constate que Zhu Xi et lui ne peuvent poursuivre leur échange. De fait, ils en arrivent au terme de leurs rapports directs : la « discussion » épistolaire qui les a opposés semble se conclure en impasse. En suggérant que cet « homme aux vues globales » qu'est Zhu Xi saura bien, à l'instar de l'« homme d'excellence » dans l'absolu, reconnaître ses fautes, Lu Jiuyuan adresse comme une dernière pique à son interlocuteur. Il y a là une forme d'*humour* manifeste, quoique sa teneur (ironique ou cordiale, provocatrice ou conciliante) ne nous soit pas forcément perceptible.

Or, l'humour est de ces choses qu'une sociologie de la domination est également bien en mal de comprendre⁹⁶³. En effet, nous percevons nettement une conflictualité dans l'extrait précédent, mais nous ne saurions la caractériser simplement à travers les modèles préconstruits de la « concurrence » et de la « rivalité ». Il en va de même pour la distanciation critique qui s'exprime dans ce dernier exemple. Divers travaux anthropologiques sur les formes sociales de l'humour et de la plaisanterie montrent que ceux-ci supposent un « système structuré de termes partagés, des formes de comportement proscrites, et des interactions effectives dans toute leur complexité » [*structured system of shared terms, proscribed forms of behavior, and actual interactions in all their complexity*] (de Vienne 2012, 164-165)⁹⁶⁴. Dans l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce « système structuré » renvoie à la configuration du sens où se déploient les différents lieux d'interaction possibles dans leur relation hiérarchique. Un exemple qu'il serait intéressant d'étudier plus à fond dans cette perspective est celui de la mention, dans sa lettre à Lu Jiuyuan du 27 novembre 1188, d'un échange que Zhu Xi a eu avec un tiers (en l'occurrence le Vice-ministre de la Guerre Lin Li 林栗 [*jinsbi* 1142, *zi* Huangzhong 黃中]). Sur le moment de cet échange, les arguments de son interlocuteur lui rappellent ceux de Lu Jiuyuan ; ce rapprochement provoque chez Zhu Xi un accès de *rire* dont les conséquences, dans ce cadre officiel inapproprié, ne sont pas négligeables pour lui (il est mis accusation). Or, les conditions de possibilité de ce rire en lui-même nous paraissent renvoyer à l'unité du savoir : si Zhu Xi éclate de rire en la circonstance, c'est qu'il n'y a pas de champs (pas d'hétérogénéité radicale entre un échange à la Cour avec un ministre et un échange épistolaire avec Lu Jiuyuan), mais des différences dans la façon de pratiquer le savoir⁹⁶⁵.

⁹⁶³ Nous ne parvenons pas à être plus précis quant à la teneur humoristique ou ironique du propos que Lu Jiuyuan adresse, ici, à un Zhu Xi assimilé à un « *tong ren* 通人 », un « homme aux vues globales ». S'appuyer sur des comparaisons heuristiques devrait permettre, par contraste, de préciser la valeur d'énoncés comme celui-là. On songe par exemple à tel passage des *Caractères* de La Bruyère : « Arrias a tout lu, a tout vu, il veut le persuader ainsi ; c'est un homme universel, et il se donne pour tel ».

⁹⁶⁴ Nous renvoyons aux références citées dans cet article.

⁹⁶⁵ Voir « Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1566-1570 (1569), in *Zhuji quanshu*, vol. 21. L'échange avec Lin Li 林栗 (*jinsbi* 1142, *zi* Huangzhong 黃中) a lieu à la capitale le 27 juin 1188, alors que Zhu se trouve à la capitale pour délivrer une audience 6 jours plus tard devant l'empereur. L'échange fait notamment l'objet d'un écrit de Zhu Xi (« Ji Lin Huangzhong bian Yi Ximing 記林黃中辯易西銘 » [Notes sur la discussion avec Lin Li 林栗 au sujet des Mutations et de l'« Inscription de l'ouest], *Wenji* 71, 3406-3410, in *Zhuji quanshu*, vol. 24). La mise en accusation de Zhu Xi intervient manifestement à la suite de cet échange qui froisse le Vice-ministre de la Guerre (*bingbu shilang* 兵部侍郎), mais la destitution de Lin Li le mois suivant (le 21 août 1188) dénoue la situation (voir Shu Jingnan 2001, 694-696, 900, 913 ; Darrobers & Dutournier 2012, 54 n. 38).

Au fond, un concept trop massif de la critique nous conduirait sans doute à parler de « liberté intellectuelle » des hommes de savoir des Song, au détriment du rendu des intermittences de la distanciation dont nous parlions dans la sous-section précédente, et dont ce dernier cas est une illustration (*cf.* IIA1c)⁹⁶⁶. Comprendre le sens et les dynamiques de la critique à l'époque des Song, c'est donc se mettre en mesure de mieux apprécier la teneur des propos échangés dans telle ou telle circonstance. En outre, c'est se mettre en mesure de mieux saisir les différences dans la critique à l'échelle diachronique. Ainsi, pourquoi la critique des examens est-elle différente dans les propos d'un Zhu Xi, de ce qu'elle devient par exemple dans ceux d'un lettré des Ming ? Assurément, parce que les contours du système des examens ont changé d'une époque à l'autre ; mais aussi, et peut-être surtout, en raison de la place évolutive de la critique d'une configuration de sens à l'autre⁹⁶⁷. Diverses critiques du système des examens de l'époque des Ming ou des Qing paraîtraient tout simplement impensables, tant dans leur objet que dans leur formulation, à l'époque des Song : on songe à tel passage à l'humour décapant de Pu Songling 蒲松齡 (1640-1715), où le fonctionnement des examens se voit raillé à travers un dispositif narratif à la distanciation corrosive⁹⁶⁸ ; on pense également à la radicale extériorité au système « mandarinal » que décrit Billeter à propos de Li Zhi 李贄 (1527–1602)⁹⁶⁹. Pour comprendre la teneur et l'intensité des propos et actions critiques, il faut les envisager comme *implications* d'un ordre du sens dont il faut pour chaque époque présupposer la cohérence⁹⁷⁰. Si une approche sociologique hégémonique paraît hors de propos ici, à tout le moins une sociologie qui ferait de la domination la caractéristique ultime du social, c'est sans doute qu'elle ignorerait, par postulat polémocentrique, que c'est comme implication et non comme postulat que la conflictualité d'un monde historique livre son sens⁹⁷¹.

⁹⁶⁶ Voir Hartman 2006, 107 ; également Zhang Liwen 2002, 1 ; à propos de la plus ou moins grande « liberté » prêtée à différentes formes d'écriture, voir Kutcher 1999, 21-22.

⁹⁶⁷ On est renvoyé ici au problème souligné par Dumont du « changement dans les valeurs » (*cf.* IB1e).

⁹⁶⁸ Voir la traduction qu'en donne Elman 2007, 100-101 ; voir aussi *id.* [2000] 2001, 296. Le candidat de l'examen provincial fait successivement l'objet de sept comparaisons, humaines ou animalières (mendiant, abeille saisie par le froid, singe en captivité...), qui correspondent à la ronde folle des sept états par lesquels passe le candidat de manière cyclique. L'enchaînement de ces états plus paroxystiques les uns que les autres manifestent une anxiété qui confine dans ce texte à une forme de comique absurde. Par sa froideur objectivatrice, la narration est ici le vecteur même de la dissection des tares du système et de ses effets d'aliénation. Les écrits les plus critiques de Zhu Xi et Lu Jiuyuan sur les examens ne donnent rien à lire de tel.

⁹⁶⁹ Voir Billeter 1977, 19 : « (...) il a été contraint de jouer pendant une grande partie de sa vie un rôle auquel il lui a été impossible de s'identifier : il s'est trouvé intégré à un système qu'il refusait profondément et en est ainsi devenu l'un des critiques les plus virulents ». Voir cependant le cas de Lu Xiufu 陸秀夫 (1236-1279) qui, bien qu'ayant été admis aux examens d'entrée à l'Académie, refusa d'y être enregistré en invoquant la corruption irréversible de l'institution : entrant chez lui, il y passa quatre années avant d'obtenir l'examen de doctorat en 1256 (voir Lee 1977, 54 ; 1985, 182-183).

⁹⁷⁰ Les implications humoristiques de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan pourraient faire l'objet d'une enquête ciblée. On se contente ici d'en noter quelques supports possibles : « Yu Li Deyuan 與李德遠 » (À Li Deyuan), *Lu Jiuyuan ji* 4, 46. Voir également une référence à Ouyang Xiu dans Lamouroux 2000, 30.

⁹⁷¹ Pour une critique non plus empirique, mais théorique de l'applicabilité du concept de « champ » à des situations non modernes, nous renvoyons à Lemieux 2011.

b. identifications lettrées : la logique du flou

Ainsi donc, dans les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la question de la domination ne se pose pas véritablement – du moins pas au niveau explicite – car elle ne se pose pas au niveau de la réalité globale que présuppose l'existence des hommes de savoir. Un exemple immédiat à citer sans attendre est celui de Lu Jiushao, ce frère aîné de Lu Jiuyuan déjà évoqué dans le prologue, qui sera le premier à engager la « discussion » épistolaire avec Zhu Xi. Lu Jiushao fut bel et bien un lettré, mais un lettré d'un genre particulier dans la mesure où il ne passa jamais les examens, tout en recevant de la Cour le titre officiel d'« ermite retiré » (*Yiyi* 遺逸)⁹⁷². Mais à l'instar du frère de Lu Jiuyuan, un grand nombre des hommes de savoir qui entourent Zhu et Lu n'exercent pas de fonctions élevées, voire aucune fonction officielle : parmi les quelque cinq cents disciples que Zhu Xi attire au cours de ses pérégrinations et qu'il est possible d'identifier, une grande majorité n'a pas de connaissance directe de l'administration⁹⁷³ ; parmi les 82 disciples de Lu Jiuyuan que l'on peut recenser, 40 seulement possèdent le grade *jinsbi*⁹⁷⁴. De même, les disciples dont Lu Jiuyuan s'entoure lors de sa première venue à la capitale en 1172, à l'occasion de son obtention du grade de docteur, sont pour certains d'entre eux de brillants candidats ; mais le rapport de maître à disciple qui se noue alors passe par de tout autres critères que celui de l'examen proprement dit : on y voit notamment Yang Jian 楊簡 et Cai Youxue 蔡幼學 se faire interroger par Lu Jiuyuan au sujet de leur « cœur fondamental » (*ben xin* 本心)⁹⁷⁵. Enfin, les disciples qui se trouvent en position d'intermédiaires dans la dernière phase des rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – ceux par lesquels les lettres sont communiquées d'un lettré à l'autre, mais aussi ceux qui se trouvent mentionnés dans la lettre déjà citée de Lu Jiuyuan de l'hiver 1187 et qui transitent entre les deux hommes, occasionnant quelques échanges sur la manière d'enseigner (*cf.* IB3e) – ne constituent pas un enjeu en raison de leur « statut » éventuel, mais du fait de leur rattachement potentiel à chacun des deux maîtres.

Il reste que d'un certain point de vue, ces hommes de savoir sont *aussi* des lettrés, et en particulier des lettrés des Song. Nous en avons eu d'amples aperçus dans le chapitre précédent, où nous avons insisté sur les rapports de codépendance entre lettrés et pouvoir (*cf.* IB3). Or, en ce point il nous faut préciser la description, car Zhu Xi comme Lu Jiuyuan sont eux-mêmes précis, du moins à un certain niveau de l'identification. En matière de « lettrés », le terme doté de l'extension la plus large est à n'en pas douter « *shi* », que l'on a choisi de traduire ainsi pour orienter le regard vers la question du savoir ; mais (comme on l'a vu dans l'introduction) nous aurions pu retenir la

⁹⁷² Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 480. Nous renvoyons au prologue pour plus de détails sur Lu Jiushao.

⁹⁷³ Voir Chen Rongjie 1982, 1-27 ; 1988, 554-554 ; Chaffee 1989, 424-426.

⁹⁷⁴ Voir Xu Jifang 1990, 67-72.

⁹⁷⁵ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 487-488.

traduction par « serviteur », tant il est vrai que le mot « servir », « *shi* 仕 », dérive directement du premier « *shi* »⁹⁷⁶. Un terme d'extension plus étroite est « *shidafu* 士大夫 », où l'on perçoit la valeur matricielle de « *shi* », et que nous traduisons par « lettré-fonctionnaire », sachant que d'autres termes existent qui effacent la dépendance, manifeste dans ce terme, de la qualité de fonctionnaire à celle de lettré⁹⁷⁷. En effet, on ne peut être identifié comme « lettré-fonctionnaire » – indépendamment de la question du rang et du grade, ainsi que d'une éventuelle affectation dont on a vu qu'elle était loin d'être toujours effective (cf. IB3a) – qu'en vertu de la certification officielle qu'incarne le système des examens. Sous cet aspect, la terminologie apparaît comme tranchée. Zhu Xi comme Lu Jiuyuan font clairement la différence entre les deux identifiants⁹⁷⁸, de même par exemple que Ye Shi 葉適 (1150-1223) leur contemporain, en qui Zhu Xi verra un représentant criticable de l'« école Yongjia », mais qui distingue tout comme lui ces catégories, en fonction d'un critère de fréquence : « Toute la population peut devenir des lettrés, mais tous ne le font pas ; les lettrés ne deviennent pas tous fonctionnaires »⁹⁷⁹.

D'un autre côté cependant, on a mentionné l'ouverture relative du système de certification officielle, et partant une certaine mobilité des appartenances. C'est ce constat qui nous a retenu de transposer tel quel le cadre hiérarchique, parfaitement congruent avec la situation indienne si l'on en croit Dumont, dans le monde historique des Song, où la hiérarchie a naturellement une place mais où un autre cadre plus englobant se laisse apercevoir. En termes de narrations historiennes, ce caractère relatif de la hiérarchie se traduit par une diversité assez remarquable des termes descriptifs retenus⁹⁸⁰. Probablement préoccupés de cette disparité terminologique, certains historiens tentent de retourner le problème, en proposant des inventaires aussi exhaustifs que possibles des *façons de se conduire en lettré*. À notre connaissance, Bol est celui qui propose à cet égard l'inventaire le plus synthétique. Il pose en effet qu'être un lettré sous les Song signifie « en termes politiques de servir le gouvernement [...], en termes culturels d'avoir une éducation permettant de

⁹⁷⁶ La traduction est suggérée par Christian Lamouroux dans son enseignement. Voir à ce sujet la section suivante, à travers un exemple lié aux militaires (cf. IIB2b).

⁹⁷⁷ À cet égard, parler de « fonctionnaires-lettrés », comme on le trouve parfois dans la littérature sinologique de langue française, semble fausser de beaucoup la perspective. Selon Chaffee, on ne peut pas considérer que les « fonctionnaires-lettrés » ainsi définis soient inclus dans les « *si min* » (voir Chaffee 1985a, 219 n. 77).

⁹⁷⁸ Voir par exemple *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 412.

⁹⁷⁹ Nous interrompons la citation qui se termine par le segment « mais ceux qui deviennent fonctionnaires sont ceux qui ne sont ni sages ni vertueux » : 民得盡為士也，而不盡為士。士不得盡為公卿也，而非賢有德者為公卿 (indiqué par Bol 2008, citant apparemment Chen Wenyi 2004, 361). « *Qongqing* 公卿 » vaut ici comme équivalent de « *shidafu* 士大夫 ». Ye Shi 葉適 : 1150-1223 ; *xi Zhize* 正則, *hao Shuixin* 水心.

⁹⁸⁰ Ainsi, dans son étude sur Yuan Cai 袁采, Patricia B. Ebrey recourt essentiellement au terme « *shidafu* 士大夫 » pour désigner les lettrés influents, sans doute influencée en cela par l'usage de l'auteur qu'elle traduit (lequel emploie aussi abondamment le terme « *fugui* 富貴 », les « gens riches et honorables » [Bol 1992, 9]) ; ce faisant, elle relègue le terme de « *shi* 士 » à la position subalterne de « *lower officer* » (1984, 38-39). Charles Hartman reproche quant à lui à Yu Yingshi de traiter de manière équivalente « *shidafu* 士大夫 » et « *shi* 士 » (erreur que l'on retrouve dans la traduction de « *shi* » par « *patrician* » : voir von Glahn 1993, 222) ; suivi par Levine (2008, *passim*), il propose la traduction « *gentleman* » pour « *shi* » et « *official* » pour « *shidafu* » (Hartman 2006, 125-126).

servir le gouvernement [...], et en termes sociaux de venir d'une famille dans laquelle les générations précédentes ont été éduqué et ont servi le gouvernement » [*to be a shi in political terms meant to serve in government [...] in cultural terms, it meant having the education befitting someone serving in civil government [...] and in social terms, it meant coming from a family in which previous generations had been educated and served the government*] (Bol 2008, 30). Ce n'est certes pas sur chacun des trois aspects listés que l'on pourra se émettre des réserves sur ce panorama identitaire⁹⁸¹ (le parcours respectif de Zhu Xi et Lu Jiuyuan les illustre à l'envi) ; c'est en revanche au nom de la « réalité globale » que nous croyons avoir dégagé avec *homo literatus*⁹⁸². En effet, tout en cherchant à spécifier la situation propre aux Song, une telle formule descriptive semble s'inscrire dans le paradigme plus général de la convertibilité réciproque des différents « capitaux » lettrés. À un autre niveau, elle prend le risque de réifier des catégories analytiques (« social », « politique », « culturel ») dont on a vu qu'elles n'ont aucun équivalent en tant qu'appuis dans les propos des acteurs, et qui imposent des découpages certes de nature à rassurer les premiers pas, mais aussi à conforter l'investigation dans l'illusion du déjà connu. Or, le tâtonnement n'est pas qu'un obstacle sur la voie de la clarté descriptive : il peut avoir ses raisons d'être. En l'occurrence, les trois aspects listés nous paraissent n'en faire qu'un ; ou plutôt, ils se présentent comme trois niveaux d'un même ensemble, nullement équivalents dans l'ordre du sens, et qu'il conviendrait donc de décrire à raison de leur prééminence relative.

Mais restons-en pour l'heure au tâtonnement. Par rapport à la lumière pour ainsi dire *trop crue* de cette première approche, un Joseph McDermott préfère mettre l'accent sur l'indétermination des identifiants indigènes. Dans une étude déjà ancienne, il s'attache à critiquer Patricia Ebrey au sujet de la définition, selon lui par trop fixiste et restrictive, que celle-ci propose du terme « *shidafu* »⁹⁸³. Fondée sur une analyse de *Modèle du clan Yuan pour le monde* (*Yuan shi shi fan* 袁氏世範) du contemporain de Zhu Xi et Lu Jiuyuan Yuan Cai 袁采 (fl. 1140-1195)⁹⁸⁴, la définition d'Ebrey peut se ramener à trois points : un soubassement économique (une mise à distance du travail manuel permise par un certain niveau de prospérité) ; la valorisation d'un certain éthos s'exprimant dans des savoirs et des pratiques spécifiques (une familiarité avec les usages de la lecture et de l'écriture, ainsi qu'une pratique et une exégèse rituelle se réclamant du classicisme antique : la tradition « confucéenne ») ; des stratégies de maintien ou de promotion du statut social (une aspiration à l'obtention de postes dans la hiérarchie bureaucratique, et la mise en œuvre des moyens y conduisant : préparation aux examens, entretien d'une sociabilité avec des fonctionnaires

⁹⁸¹ Bol cite Chaffee 1985, 39-40 à l'appui de sa description.

⁹⁸² Nous reprenons les termes de Dumont déjà cités (Dumont 1975, 5).

⁹⁸³ Voir la recension d'Ebrey 1984a dans McDermott 1987.

⁹⁸⁴ Yuan Cai 袁采 : fl. 1140-1195 ; 袁君載.

haut placés et d'autres puissants)⁹⁸⁵. Or, selon McDermott, en assignant le terme à un contenu déterminé, Ebrey pêche par *excès de précision*. Il oppose à cette approche taxinomique une vision assez radicale, proche de la lecture tautologique que nous suggérons pour notre part depuis le prologue : être un lettré, de ce point de vue, c'est agir en lettré⁹⁸⁶. Cependant, on perçoit vite le danger de pousser les choses dans cette voie – celui d'en arriver à une description amorphe. Or, tel est bien la conclusion que l'on lit chez un autre chercheur, qui parle au sujet des lettrés des Song d'un « groupe amorphe, sans critère d'appartenance clairement défini »⁹⁸⁷.

De ce *flou* dans l'identification – qui pourrait donc avoir quelques raisons d'être dans le monde décrit – certaines descriptions décident de ne pas tenir compte. Une première échappatoire peut consister à parler de « statut ». Ce concept wébérien n'est certes pas sans mérites, au regard du placage de termes évidemment inappropriés (tels que « classe ») qui a parfois prévalu. Le « *Stand* » désigne en effet ce type de groupement se réclamant d'une « conduite de vie » [*Lebensführung*] particulière, et non de caractéristiques économiques ou professionnelles spécifiques⁹⁸⁸. Pourtant, en dépit des prolongements féconds qu'elle connaît actuellement en histoire sociale, cette grille de lecture nous éclaire peu⁹⁸⁹. Comme le rappelle Alain de Libera à propos de son usage dans la philosophie médiévale occidentale, le terme de « statut » est susceptible d'une « formidable équivocité » – ce qui nous ramène au flou, mais sans la conscience de celui-ci⁹⁹⁰.

⁹⁸⁵ Ebrey 1984a, 4-5. Ce résumé reprend pour l'essentiel celui de Joseph McDermott au sujet de l'ouvrage d'Ebrey (McDermott 1987, 321).

⁹⁸⁶ Nous paraphrasons une caractérisation que McDermott transpose d'une étude de l'historien Richard Tawney (*ibid.*, 322-323).

⁹⁸⁷ Schlütter 2008, 27. Notons que cet auteur ne s'intéresse que secondairement à la question lettrée sous les Song, mais qu'assez étrangement, pour arriver à cette conclusion il s'appuie sur la liste d'Ebrey que Dermott jugeait trop rigide.

⁹⁸⁸ Voici l'un des passages les plus complets sur la notion (traduit par Isabelle Kalinowski dans Weber 2003, 123) : « Qu'est-ce qu'un “*Stand*” ? Les *classes* sont des groupes de gens dont la situation économique est identique, du point de vue de certains intérêts. La possession ou la non-possession de biens matériels ou de qualifications professionnelles d'un certain type sont constitutifs de la “situation de classe”. Le “*Stand*” est une qualité d'honneur ou de privation d'honneur social et, pour l'essentiel, il est à la fois conditionné et exprimé par un certain type de “conduite de vie”. L'honneur social peut être directement attaché à une situation de classe et il est le plus souvent conditionné par le statut moyen de classe des membres du *Stand*. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. L'appartenance à un *Stand*, d'un autre côté, influence par elle-même la situation de classe, dans la mesure où la conduite de vie conforme à un *Stand* privilégie certains types de possession ou d'activité professionnelle et en récuse d'autres. Un *Stand* peut être fermé (“Stand de naissance”) ou bien ouvert ». Sur la justification par la traductrice de la non-traduction du terme, voir Weber 2003, 21. Un autre passage plus développé, issu de l'« Introduction » (« Einleitung ») rédigée en 1915 par Weber en ouverture à *l'Éthique économique des religions mondiales*, porte également sur le *Stand* : Weber 1995, 376-378. Pour une critique de la distinction de Weber entre classe et *Stand*, voir Dumont [1966] 2008, 307-308.

⁹⁸⁹ On pense en particulier à cette réflexion d'Étienne Anheim dans un récent numéro des *Annales* : « Dès lors qu'elle n'est pas figée dans une désignation rigide et intemporelle (qu'elle soit issue des notions indigènes ou des concepts du chercheur) mais qu'elle est considérée comme un outil classificatoire institutionnalisé entre les mains de groupes sociaux aux identités complexes, c'est-à-dire dès lors qu'est mise en valeur sa nature profondément relationnelle, la notion de statut social retrouve sa pertinence » (Anheim *et al.* 2013, 950).

⁹⁹⁰ De Libera note en ouverture de son article sur l'émergence de la « philosophie » dans les facultés des *artes* au XIII^e siècle que le terme de « statut » peut en l'espèce aussi bien renvoyer à une « organisation institutionnelle » qu'aux « discours où les acteurs explicitent leur propre activité, leur *status* » (de Libera [1991] 1996, 429). Dans le cas des lettrés des Song, un pareil recouvrement caractérise également l'usage du terme « *shi* », comme le signalent Li & Hartman en évoquant la « dualité de référence inhérente » à ce terme (2010, 411). Pour une synthèse méthodologique sur l'étude des statuts dans une perspective historique et anthropologique, voir Cosandey 2005b.

Dans le cas présent, le terme n'a en tout cas pas d'équivalent direct dans les propos des acteurs, et risque dès lors de brouiller la logique de leurs appartenances.

L'échappatoire semble plus préjudiciable encore quand on rattache d'emblée le fait lettré à un *phénomène élitaire*. Les lettrés des débuts des Song se voient ainsi abordés sous le double angle du séparatisme social et de la subdivision en sous-groupes⁹⁹¹. Nous manquons de données sur les Song du Sud. Mais c'est par exemple en ces termes que Bossler parle de l'« élite de la capitale » sous les Song du Nord, qu'elle décrit comme un « groupe distinct, se distinguant par la pratique extensive de l'intermariage ainsi que par leur résidence au sein ou dans les environs de la capitale, et naturellement par leur extraordinaire succès politique » (Bossler 1998, 203). Si une description comme celle-ci – dont la source se situe moins dans la sociologie que dans les travaux d'histoire sociale de Robert Hartwell ou Robert Hymes⁹⁹² – a certainement une forte valeur heuristique, il reste qu'elle contient sans doute trop peu de termes émiques pour nous permettre de comprendre une relation entre les membres de cette « élite ». Les réflexions de Dumont sur les différences entre système de caste et racisme pourraient être convoquées à l'appui de cette critique⁹⁹³. Dans le travail de Bossler par exemple, outre « intermariage », terme à forte teneur sociologique et naturellement sans équivalent dans les propos des lettrés, les expressions « extraordinaire succès politique » et « groupe distinct » se veulent le reflet de dynamiques qui nous semblent incompatibles avec les logiques d'appartenances de ce monde des hommes de savoir. Un peu plus loin, l'auteur reconnaît cependant que cette « élite de la capitale » pouvait tout aussi bien devenir « non distinguable » [*indistinguishable*] dès lors qu'elle décidait de s'installer dans la campagne, et que par ailleurs les familles lettrées du niveau local n'étaient « pas conscientes » [*unaware*] de cette hégémonie, que celle-ci les laissait « imperturbables » [*unfazed*] (*ibid.*, 204)⁹⁹⁴. C'est avouer, en d'autres termes, que si le vocabulaire sociologique a une pertinence analytique, il ne doit pas lui-même devenir hégémonique et empêcher de voir en vertu de quelles règles s'effectuent les gestes et les propos d'identification – qu'ils soient d'inclusion ou d'exclusion.

⁹⁹¹ Dans son étude fondatrice sur le fait lettré dans la longue durée, Robert Hartwell oppose « *elite* » à « *gentry* » (Hartwell 1982, 380 n. 19), mais ce faisant il reste dans un schéma élitaire dont les biais modernistes nous semblent indéniables : concevoir une « élite » suppose toute un ordre du sens qui correspond bien davantage à notre idéologie individualiste, où le politique a de surcroît une existence séparée (voir les remarques déjà citées de Dumont sur le sujet ; cf. IB3c). Paul Smith parle quant à lui d'« élite politique litérocratique » (Smith 2009, 13).

⁹⁹² Sur la notion d'« élite professionnelle » chez le premier, voir Hartwell 1982, 405-420 ; sur la « politique nationale » d'auto-perpétuation dont cette élite serait l'auteur, voir Hymes 1986, 210-218 (voir aussi 82-91). Tous ces travaux restent bien évidemment fondateurs pour la position de la question lettrée à l'époque des Song (dans le cas de Hartwell, sur la longue durée de Tang aux Qing).

⁹⁹³ Pour Dumont, la différence entre systèmes de valeurs apparaît plus nettement à propos de phénomènes qui pourraient sembler similaires de prime abord. Ainsi de l'endogamie, dont traite également Bossler mais selon une perspective tout autre : « s[il] ce trait particulier qu'est par exemple l'endogamie est pris non pas en lui-même, mais dans sa situation concrète dans un système [...], il peut avoir une signification toute différente selon la situation qu'il occupe, ce qui revient à dire qu'il est *en réalité différent* au point de vue sociologique » (Dumont [1966] 2008, 312).

⁹⁹⁴ Voir également l'affirmation selon laquelle l'« élite politique » ne s'est jamais totalement séparé du reste de la société, par le biais du patronage notamment (Bossler 1998, 59-60).

Prenant semble-t-il le contrepied de cette approche massivement élitaire, un historien comme Sukhee Lee prend soin de restituer la différence de perception, pour les lettrés des Song, entre ce que l'on pourrait appeler les *lignages en vue* (*wangzu* 望族, « lignages bien en vue », *wenzu* 闻族, « lignages de renom », *mingzu* 名族, « lignages célèbres », etc.), et les *familles en position de force* (*jushi* 巨室, « familles puissantes »), dont l'« influence » (*xingshi* 形势) se cantonne à des domaines considérés par les lettrés comme subalternes, tels que le commerce ou le contrôle sur l'application de la loi au niveau local (Lee 2013, 44 n. 3). Or, cette distinction émique, que Lee va exhumer d'un assortiment de sources diversifiées de la préfecture de Mingzhou 明州, éclaire en retour d'une lumière quelque peu ironique le titre de l'ouvrage de Bossler, *Powerful Relations*, lequel, tout en étant censé désigner la frange prépondérante des lettrés des Song, correspond précisément à travers son adjectif à cette partie de l'élite que Lee qualifie de « non lettrée » [*non literati elite*]. C'est d'ailleurs ce même souci de restitution de l'économie interne des catégories indigènes qui amène Sukhee Lee à récuser l'éventail en sept points que propose Hymes pour cerner l'identité des « *shi* »⁹⁹⁵.

Autre exemple : les pratiques matrimoniales. Là encore, on ne doit pas négliger que les faits à décrire sont des faits de conscience, non moins que des réalités comportementales. Or dans ce domaine matrimonial, les explicitations produites par les acteurs sont rarissimes (contrairement à ce qui se passe couramment chez nous lorsqu'on mobilise un outillage sociologique pour penser, par exemple, nos pratiques « endogamiques »⁹⁹⁶), et par conséquent la mise à plat des tendances enfouies dans la pratique est de peu de secours pour comprendre les logiques d'appartenance qui orientent l'agrégation des groupes. Par exemple, pour prendre le cas de Lu Jiuyuan, Hymes note une hésitation à son sujet : relève-t-il du modèle matrimonial « localiste » caractéristique des Song du Sud, ou constitue-t-il plutôt un reliquat du modèle antérieur des Song du Nord, plus tourné vers l'interrégional⁹⁹⁷ ? Le jeune Lu Jiuyuan fut en effet fiancé dès 1148, soit à l'âge d'à peine plus de dix ans, à Wu Aiqing 吳愛卿, fille de Wu Jian 吳漸 (*zi* Maorong 茂榮), lettré non qualifié au *jinsbi* dont le lieu de résidence principale se situait dans le district voisin de Linchuan (chef-lieu de la préfecture). L'hésitation de Hymes vient de ce que cette connexion matrimoniale constitue une exception pour les Song du Sud dans la préfecture de Fuzhou, où l'on constate au contraire que la tendance est aux alliances internes aux différents districts ; mais Wu Jian possédait semble-t-il également des propriétés dans le voisinage de Jinxi⁹⁹⁸ : que signifie donc cette alliance matrimoniale

⁹⁹⁵ Voir Hymes 1986, 8-10, 53.

⁹⁹⁶ Voir au sujet de cette « sociologisation de la société » les remarques de Latour [2006] 2007.

⁹⁹⁷ Du fait de son ascendance comptant d'éminents fonctionnaires, un Lü Zuqian semble appartenir encore à l'ancien modèle : né à Jinhua au sud de Lin'an, il épousera les filles de Han Yuanzhi 韓元吉 (1118-1187) et Rui Ye 芮燁 (1114-1172), membres de hautes familles implantées en dehors de sa région (Tillman 1992a, 90 ; Marchal 2010, 202 n. 3 ; Bol 2008, 38). Pour un exemple de flou sur les motivations matrimoniales des lettrés Song, voir les hypothèses formulées par Hans van Ess au sujet du mariage du Hu Yin 胡寅 (1098-1156), fils de Hu Anguo (voir van Ess 2004, 270).

⁹⁹⁸ Voir Hymes 1986, 91, 307 n. 20.

à la fois lointaine et proche, si l'on se réfère aux pratiques de l'époque ? Il n'est pas certain, d'après nous, qu'elle ait signifié quoi que ce soit *sous ce rapport*. Ce qui semble significatif en revanche, c'est que Wu Jian, beau-père de Lu Jiuyuan, a eu pour précepteur à l'école préfectorale le frère aîné de Lu Jiuyuan, qui sans être *jinsbi* lui-même s'y trouvait en poste ; qu'il a passé trois fois les examens préfectoraux, mais qu'il a refusé le « degré facilité » qu'on lui proposait⁹⁹⁹ ; que le mariage, envisagé donc dès 1148, sera repoussé pour des raisons d'examens et de deuils jusqu'à près de vingt ans plus tard, en 1167¹⁰⁰⁰. Ce type de raisonnement pourrait être étendu au phénomène – que nous constatons par le seul recoupement des sources – des liens d'intermariage entre Zhu Xi et des lettrés originaires de la région de Lu Jiuyuan. Le fait est noté par Huang Kuanchong, mais sans précision sur son degré d'explicitation et donc sa valeur significative pour les acteurs¹⁰⁰¹.

Les quelques auteurs cités ci-dessus montrent que, face aux biais ethnocentriques qui pourraient écraser le fait lettré dans son épaisseur de sens, la vigilance reste plus que jamais indiquée. Hymes résume bien cette exigence lorsque, évoquant les lettrés des Song du Sud, il signale l'ornière descriptive à laquelle condamne selon lui la triade « richesse-pouvoir-prestige »¹⁰⁰². Toutefois, le projet d'une description non seulement compréhensive mais *détaillée* ne saurait en rester à une caractérisation négative. À notre sens, c'est tout l'intérêt d'une perspective dumontienne sur le savoir que de faire voir *en plein* ce qui, lors de premières approches essentiellement éliminatoires, n'apparaissait encore qu'*en creux*. En hissant progressivement le regard jusqu'à ce que nous avons appelé l'institution du sens, il devient à nouveau possible de baisser le yeux vers tel objet – tel être ou tel niveau d'existence – pour préciser sa place dans le monde ainsi envisagé. L'impression de flou, qui pouvait brouiller la vue, trouve alors sa place dans un continuum de sens. Dans la section suivante, nous verrons que telle est également la façon la plus économique de décrire, comme dit Dumont, les « implications sur le plan de l'événement » (Dumont [1966] 2008, 234). Ainsi, bien loin que dans ce premier effort de surplomb l'on perde de vue le cas étudié, on se met en mesure d'y replonger avec un discernement accru. Julien Gracq parle dans *En lisant en écrivant* d'un « pouvoir séparateur de l'œil » que les romanciers approfondissent d'époque en époque. La tâche, pour nous, est d'approfondir ce mouvement « séparateur » sur des objets et dans des dimensions de plus en

⁹⁹⁹ *Ibid.*, 57, 61 ; voir « Song gu Wu gong xingzhuang 宋故吳公形狀 » (Rapport de réalisations de feu le Duc Wu des Song), *Lu Jiuyuan ji* 27, 317-319 (318).

¹⁰⁰⁰ Voir les lignes concernant l'année 1148, la dixième du jeune Lu Jiuyuan (*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 482) : 復齋入郡庠，侍諸兄誦講，衣冠未嘗解弛。先生往侍學焉，文雅雍容，眾咸驚異。有老儒謂前廊吳茂榮曰：君有愛女，欲得佳婿，無逾此郎 (Quand Fuzhai (Lu Jiuling) entra à l'école préfectorale, il fut aux côtés de ses frères pour leur faire la lecture et leur donner des explications. Il ne se défaisait jamais de sa tenue soignée. Le Maître vint s'adjoindre à cette étude : son élégance et ses manières faisaient l'admiration de tous. Un vieux lettré dit à [...] Wu Maorong : « Vous avez une adorable fille ; si vous souhaitez avoir un gendre délicieux, ne manquez pas ce gentilhomme ». Aussi les fiança-t-on).

¹⁰⁰¹ L'historien taiwanais indique également ce type de faits au sujet des disciples de Lu Jiuyuan. Voir Huang Kuanchong 2009, 84-85.

¹⁰⁰² Voir Hymes 1986, 7.

plus variés. C'est ainsi que nous pourrions caractériser avec plus de précision les implications du système, et ainsi, par contre-coup, la dynamique des rapports entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Prenons un exemple dans une lettre de Zhu à Lu. Apparemment écrite en 1184, lorsque ce dernier se trouve en poste au Bureau des édits, cette lettre ne semble figurer que dans le recueil d'écrits de Lu Jiuyuan, mais ce point importe peu ici¹⁰⁰³. Après avoir demandé des nouvelles de ses « rencontres avec ces messieurs » (*zbugong xiangjian* 諸公相見), expression référant de manière vague au personnel que Lu est amené à côtoyer, après avoir également enjoint à son interlocuteur d'améliorer autant qu'il le pourra les défauts des décrets qui sortent de son bureau, Zhu Xi recommande une série d'individus qualifiés à Lu Jiuyuan, en lui suggérant de faciliter leur affectation dans le bureau où il se trouve. Il semble que, pour l'essentiel, Zhu Xi formule ici une appréciation quant à l'*expertise* de ces hommes : un certain Cheng Kejiu 程可九 est mis en avant par Zhu Xi pour sa « grande finesse dans le domaine juridique » (*yu faling shen jing* 於法令甚精), qu'il suggère au fonctionnaire Lu de recommander subtilement à l'empereur ; sont ensuite évoqués un Qianzhong 謙仲 et un Yuanshan 元善 aux qualités déjà insignes ou prometteuses dont il est difficile de savoir s'ils correspondent à des personnels déjà en poste ou à des lettrés que Zhu Xi recommande à Lu¹⁰⁰⁴. En revanche, le nommé Jizhong 機仲, désigné comme étant « collègue » de Lu (*tong guan* 同官), se trouve aussitôt présenté comme fortuné de pouvoir « jour et nuit vous avoir directement pour maître » (*rixu qinzhi* 日夕親炙). En somme, tous ces individus que Zhu Xi mentionne à l'intention de Lu Jiuyuan ont des qualités, mais de l'un à l'autre l'échelle d'appréciation semble changer. On est assurément dans un monde où le savoir est non seulement primordial, mais fondamentalement unitaire : de ce point de vue, l'impression de flou qui peut être la nôtre n'est au fond que l'indice de cette réalité globale. Mais s'il est vrai que les échelles d'appréciation de ce savoir unitaire peuvent varier, comme cette lettre de Zhu Xi à Lu Jiuyuan semble le montrer, un pas supplémentaire doit alors être franchi dans la description : il nous faut envisager dans leur spécificité les *régimes de ce savoir*.

Il se pourrait qu'une fois posé le cadre général, en l'occurrence cette conscience du « savoir » ou cet *homo literatus* au sens que nous avons dit, envisager les implications (conflictuelles, mais aussi événementielles) de ce point de vue global passe par le déploiement de diverses mises en œuvre. Du savoir, nous passerions alors *aux savoirs*, ou plutôt aux *régimes de ce même savoir auquel le cadre général permet toujours de revenir*. Décliner cette pluralité des régimes de savoir sans perdre de vue l'unité du savoir, ce serait en somme, s'agissant du fait lettré impliqué dans *homo literatus*,

¹⁰⁰³ Le prologue a insisté sur ce genre de discordances entre les « corpus ». À titre indicatif, la lettre figure « côté Zhu Xi » dans *Yiji* 遺集 (Recueil d'écrits perdus) 2, 602, in *Zhuji quanshu*, vol. 26.

¹⁰⁰⁴ Dans le cas de Yuanshan 元善, il s'agit probablement du nommé Mao 毛 mentionné plus haut (cf. IIA1a).

contourner le double écueil des projections ethnocentriques (le « phénomène élitare ») et de l'émiettement impressionniste (la liste infinie des conduites lettrés).

c. l'implication lettrée : prééminence et dominance

En effet, si la méthode de Dumont est transposable, ce ne peut être que dans toutes ses conséquences. Nous ne saurions l'avoir adoptée pour la délaissier chemin faisant. Plus précisément, nous ne saurions avoir pressenti le « cadre » du diptyque sur quoi s'ouvrirait ce travail, puis nous être efforcé à l'examen de divers propos d'en dégager la forme en tant qu'institution du savoir, pour finalement lâcher prise devant cette vision d'ensemble et laisser le cadre dériver au gré des miroitements que nous opposerait le réel dans sa diversité. La diversité a un sens. Le réel apparaît dans un monde¹⁰⁰⁵. Nous le mesurons mieux depuis que quelque lumière a été faite sur la valeur de la *distinction* pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan – et donc, par implication, de la distinction *entre* Zhu Xi et Lu Jiuyuan – laquelle ne saurait être simplement affaire de « diversité » au sens particulier que notre monde donne à ce mot. Reste que le geste qu'accomplit Dumont (le premier semble-t-il avec cette systématité¹⁰⁰⁶) au sujet de l'Inde traditionnelle ne va pas sans difficultés pour une démarche sinologique. Autant qu'on puisse en juger à ce stade, ces difficultés semblent tenir à l'articulation, dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, entre les *relations* et les *rapports*. Dans le prologue, nous insistions à travers ces concepts sur la différence entre deux types de lien – lien de sens d'un côté, lien de fait de l'autre. Or, la différence se prolonge au niveau des termes individualisés que ces liens définissent, et qu'on peut désigner en termes de *places* et de *rôles*. Ainsi nous poserons que la place d'un individu est définie par une relation de sens, tandis que le rôle d'un individu est défini par des rapports de fait¹⁰⁰⁷. Précisons toutefois que le lien entre des places n'assigne en aucun cas les individus historiques à des rôles déterminés. En effet, l'histoire est ouverte et les itinéraires individuels ne sont nullement figés : toutes sortes de situations se présentent dans la configuration de sens que nous essayons de définir. Néanmoins, tenter d'en dégager les contours doit permettre de mieux décrire le détail des situations particulières, en évitant notamment les projections sur le monde à décrire de notre regard habitué à un autre monde.

Ainsi, on se souvient que l'explicitation des conditions pragmatiques des énoncés « politiques » avait eu pour effet, dans le chapitre précédent, de brouiller la frontière entre savoir et pouvoir (*cf.* IB3). Au point où nous en étions alors, ce brouillage était l'indice de la réalité globale

¹⁰⁰⁵ Nous reprenons là, dans une perspective dumontienne, une distinction conceptuelle (déjà évoquée plus haut) proposée par Boltanski (*cf.* IB2).

¹⁰⁰⁶ Voir Lemieux 2013, 594-595.

¹⁰⁰⁷ Sur le sens que l'on peut donner aux notions de *place* et de *rôle*, voir Salgues 2009. Le prolongement dumontien qu'on leur trouve ici nous paraît justifié en dernière instance par l'écart entre *monde* et *réel*, concepts de Boltanski que nous lisons à la lumière de l'anthropologie dumontienne (*cf.* IB2).

qui restait à dégager. Nous nous tournons à présent vers les implications de cette dernière. Or, c'est en ce point que l'effectuation, sur le terrain chinois, de ce que Dumont parvenait à faire sur le terrain indien réclame un effort spécifique.

À quelles implications en arrivait Dumont ? En prenant la hiérarchie non pas à notre façon spontanée, comme une chaîne de commandement, mais comme la « formule indienne d'ensemble » (Dumont [1979] 2008, XXXIII), l'anthropologue se donnait les moyens de comprendre les implications de cet ensemble. Leur déploiement commençait, selon une progression allant du plus explicite au plus implicite, avec la valeur que le pouvoir trouvait dans le tout : le pouvoir était défini en termes de « dominance », en relation avec la « prééminence » hiérarchique. Cette relation entre dominance et prééminence permettait notamment de donner sens aux places individualisées du prince (ou de tel représentant de la classe des guerriers) et du « chapelain » (*purohita* en sanscrit), intervenant de manière « permanente et personnelle » auprès du prince pour incarner la prééminence hiérarchique à l'écart de ce dernier (Dumont [1966] 2008, 253). Si nous pensons devoir emprunter ces termes de prééminence et de dominance au tableau que dresse l'anthropologue, c'est d'abord pour marquer, dans le cas chinois comme dans le cas indien, le caractère irréductible (par rapport à un plan strictement « politique ») du niveau de signification essentiel. Dans les deux cas en effet, il y a une prééminence qui échappe à la dominance, la seconde n'étant fondée qu'*en vertu* de la première – ce qui est tout autre chose que de dire que la seconde s'établit « à cause » ou « par le moyen » de la première¹⁰⁰⁸. Mais cet emprunt procède également de ce comparatisme entre « eux et eux » dont nous avons déjà dit l'utilité, selon nous, pour l'avancement des recherches dans les aires de spécialité respectives (*cf.* IB1e-3d, IIA2a). En effet, au couple conceptuel dumontien, qui valait pour l'Inde, nous faisons un ajout que la situation chinoise appelle et qui nous semble décisif, celui d'un niveau se situant *en amont* de la différence entre prééminence et dominance : l'« honorabilité ». On pressent peut-être ce que le terme doit au critère de faisabilité déjà mis en avant. Toujours est-il qu'il aura pour nous son équivalent dans les propos des acteurs : ici comme ailleurs, nous nous en tenons au principe, formulé entre autres par Dumont, selon lequel « c'est la théorie indigène qui nous permet de donner leur nom aux choses » (*ibid.*, 55).

C'est en suivant la théorie indigène dans ses implications que Dumont parvenait à une description nette du système des castes. Le phénomène de la « subordination du pouvoir, à la fois intellectuellement parfaite et pratiquement limitée » apparaissait en toute clarté, dans une sorte de tableau d'ensemble ancré dans la comparaison. Loin d'être sacrifiée, la finesse descriptive se trouvait renforcée par cette démarche globale, dont la force résidait dans sa capacité à identifier les

¹⁰⁰⁸ Nous rappelons ici la différence déjà mentionnée entre forme et cause : voir Dumont [1966] 2008, 67 (*cf.* IB1b/1e).

« rapports pertinents » entre les niveaux. Le niveau « économique », plus secondaire encore que le niveau de la dominance, était à l'avenant¹⁰⁰⁹. Concernant le lien entre pureté et pouvoir (soit entre prééminence et dominance), la conclusion prenait un relief significatif : dans l'Inde traditionnelle, « le pouvoir vient en quelque façon contrebalancer la pureté à des niveaux secondaires tout en lui restant soumis au niveau primaire ou non segmenté », ce qui signifie que le pouvoir se trouve « subordonné au statut [*i. e.* à la prééminence] dans son rapport direct avec lui », mais qu'« il lui est subrepticement assimilé à titre secondaire vis-à-vis de tout le reste » (Dumont [1966] 2008, 106-107, 248, 268). Devant ce tableau d'ensemble, l'observateur parvenait à se faire une idée de l'ordre du sens indien. Car en tant que moderne, c'est chez lui-même qu'il trouvait la « matière première de ce rapport » entre statut et pouvoir, avec cette différence cruciale, mais productive pour la comparaison, que cette matière s'y trouvait « organis[ée] autrement ». Dans le même temps cependant, l'observateur restait à l'abri des taxinomies qui auraient pu grever sa perception spontanée. En effet, les différences tracées dans le déploiement des niveaux n'équivalaient pas à une nouvelle nomenclature, ni à une mise en coupes ou en échelles du monde à décrire : le niveau significatif essentiel – en l'espèce la hiérarchie – « pénétr[ait] » d'une certaine manière les niveaux englobés, si bien que, par exemple, les logiques de parenté qui pouvaient sembler de prime abord relever d'un « domaine spécial » se trouvaient, dans les faits, modelées sur le niveau supérieur (*ibid.*, 55).

En quoi, s'agissant du monde qui nous occupe, le déploiement des implications peut-il poser problème ? Dans quelle mesure la dominance gouvernementale et la prééminence lettrée (une expression déjà préférable à celle de « centralité lettrée » à laquelle nous en étions arrivés¹⁰¹⁰) ne suffisent-elles pas à décrire ici, dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, cet emboîtement de niveaux plus ou moins englobants ? La raison théorique, nous allons le voir, en est dans la place de cette honorabilité dont nous avons parlé. Mais il est des raisons plus empiriques qui tiennent, une fois de plus, à l'influence gauchissante de notre regard sur la perception de ce monde. En effet, l'honorabilité du savoir, qui donne à ce monde son sens, revêt (à nos yeux modernes du moins) toutes les apparences d'un discours. Or cette apparence est trompeuse. Elle n'est en réalité qu'une des nombreuses projections que peut favoriser notre extériorité à ce monde historique. Nous l'avions entrevu plus haut, lors de notre entrée en matière sur les biais du paradigme contextualiste. Or, à présent, nous voyons mieux ce que ces biais signifient en matière de savoir : parler en termes de « discours », c'est pousser un cran plus loin l'objectivisme moderniste, en faisant d'un savoir déjà réifié un facteur de réification pour ceux-là mêmes qui en usent. Dans son analyse du « discours

¹⁰⁰⁹ Sur la place de l'« économie » dans le système des castes, dont l'« applicabilité » à l'Inde traditionnelle est loin d'être évidente, voir notamment *ibid.*, 209-212.

¹⁰¹⁰ Voir la dernière sous-section du premier chapitre (*cf.* IIB3c).

factionnel » (le terme de « faction » venant de la traduction de ce « *dang* » que nous rendons par « coalition »¹⁰¹¹) à l'époque des Song, Ari Daniel Levine évoque un « discours d'autorité opérant selon des règles similaires, employant un vocabulaire similaire et invoquant des références classiques et historiques similaires » [*a discourse of authority that operated according to similar rules, employed similar vocabularies, and invoked similar classical and historical authorities*] (Levine 2008, 13-14). Selon cette approche, qui s'inspire moins de références sociologiques que de ce qu'il est convenu d'appeler le « *linguistic turn* »¹⁰¹², les mots dont usent les acteurs – dont nous tâchons pour notre part de restituer la perception et l'usage indigènes – sont envisagés comme un archipel de *topoi*, autrement dit comme une « rhétorique » sans cesse reconduite quels que soient les acteurs qui s'y expriment. Dans ce schéma discursif, la différence que nous faisons ici entre relation et rapport, entre places et rôles, n'a pas lieu d'être : le corps des fonctionnaires se divise d'emblée en « *junzi* » et en « *xiaoren* », les premiers acceptant d'entretenir des liens uniquement verticaux avec l'empereur conçu comme source unique de l'autorité, à la manière d'un « chœur de solistes » [*chorus of soloists*] (*ibid.*, 97), tandis que les seconds menacent cette autorité par des affiliations horizontales et donc potentiellement déloyales. La signification ici donnée à l'« idéologie » est radicalement différente de l'acception dumontienne du terme, et le lexique de la « structure », loin de renforcer la perception du sens comme c'est le cas chez Dumont, ne fait que rendre incompréhensible la possibilité même d'une évolution (*ibid.*, 18, 45). De même, le « langage commun » que l'on croit restituer ne correspond aucunement à ce fond d'entente qui dessinerait une communauté de sens, mais n'est plus qu'un mécanisme tout à la fois autoreproducteur et destructeur, dont les acteurs n'apparaissent plus que comme les bras armés et impuissants. On peine à comprendre, dans l'arène ainsi décrite, que des hommes puissent encore *prendre la parole* pour exprimer une critique, ou même seulement une intention dans un propos – ce que montre pourtant l'auteur lorsqu'il évoque le cas, parmi quelques autres « exceptions » à l'uniformité de cette rhétorique factionnelle, de l'écrit d'Ouyang Xiu *Arguments sur les coalitions* (*Pengdang lun* 朋黨論) (*ibid.*, 43, 50).

Ce qui manque à cette approche – dont ce survol ne rend certes pas justice¹⁰¹³ – c'est un souci suffisant de ce que les gens font, non pas dans le langage (et donc dans un hypothétique « discours ») mais *avec* le langage. La façon dont les acteurs s'identifient ainsi que la logique de leurs appartenances se retrouvent comme neutralisées sous un surplomb dont la seule visée est

¹⁰¹¹ Différents passages abordent le terme et le phénomène dans ces pages (*cf.* IB1a/d/2a, IIA2a/d-e).

¹⁰¹² Pour une critique de ce courant de recherche dans lequel on a pu voir un nouveau « paradigme », voir Chartier 2009, 10-11. La perspective pragmatiste incite Descombes à parler plutôt de « tournant langagier » (voir Descombes 1996b).

¹⁰¹³ À propos de l'ouvrage d'Ari Daniel Levine, voir néanmoins une recension rédigée avant les développements qu'on lit ici (Dutournier 2010).

d'objectivation¹⁰¹⁴. Le paradoxe qui en résulte est que, présentant malgré tout que le discours ne saurait tout expliquer, l'explication est contrainte de réintroduire en cours de route une prénotion contextualiste à travers l'opposition « discours »/« pratique » (*ibid.*, 13). Or, ayant évacué d'emblée l'agentivité des acteurs – et, avec elle, le monde où leur action prend sens –, l'observateur se trouve dépourvu pour rendre raison de faits qu'il constate pourtant. Ainsi en va-t-il des différences, par exemple des « exceptions » susmentionnés, mais aussi des différences pragmatiques entre supports énonciatifs, les propos liés aux « coalitions » (*dang* 黨) ne se formulant pas de la même façon dans les cadres officiel et non officiel¹⁰¹⁵. Ainsi également des évolutions, notamment de la dynamique pour ainsi dire stagnatrice d'un « discours politique deven[ant] de plus en plus découplé de la pratique politique » [*this political discourse became increasingly decoupled from political practice and became increasingly resistant to redefinition*] (*ibid.*, 19), mais dont on voit mal le sens qu'elle peut avoir pour les acteurs eux-mêmes. En outre, le polémocentrisme de la réflexion empêche de prendre au sérieux la place de l'« homme d'excellence » dans l'identification lettrée, qui se voit dès lors cantonné au rôle d'alibi dans des stratégies de domination. En fin de compte, si ni le « pourquoi » ni le « comment » ne semblent véritablement compris ici (*ibid.*, 79), c'est sans doute que le protocole de description des faits n'interroge pas suffisamment le lien de l'observateur à l'observé¹⁰¹⁶.

La critique est soulignée à dessein, afin de faire ressortir par contraste les apports spécifiques de l'anthropologie du savoir telle que nous la comprenons. Mais d'autres approches historiennes seraient à évoquer, notamment une approche en plein essor dans les travaux anglo-saxons sur les Song, où la description est construite autour de la catégorie de « savoir » (« *knowledge* » en anglais)¹⁰¹⁷. Il faudrait notamment montrer que dans ce type de regard porté, en fait, sur les savoirs, l'accent porte principalement sur la *circulation* des contenus, et donc sur un phénomène d'emblée pluralisé et dans une certaine mesure quantifiable. Or, c'est bien une projection de notre monde que l'on discerne dans cette conception des savoirs : ceux-ci en viennent à se confondre avec le *réseau* de leurs porteurs et de leurs supports, la communication des objets de savoir devenant l'unique point focal au détriment de la valeur *du* savoir dans un système de valeurs¹⁰¹⁸. Aussi peut-on considérer qu'une enquête est prématurée à ce stade¹⁰¹⁹.

¹⁰¹⁴ Ainsi en est-il de l'opposition taxinomique formulée à propos des « théoriciens des factions » et des « rhétoriciens factionnels », ou des « réformateurs et conservateurs » distingués des « réformistes et antiréformistes » (voir Levine 2008, 182 n. 7, 187 n. 55, 186 n. 41)

¹⁰¹⁵ L'auteur le remarque lui-même (voir *ibid.*, 27, 160).

¹⁰¹⁶ La conception méthodologique de la traduction exposée ici en introduction peut être un moyen de se prémunir contre ce risque. Mais on voit qu'il y va plus largement d'un regard proprement anthropologique – et non pas seulement discursif (rhétorique ou stratégique) – sur les faits de langage.

¹⁰¹⁷ Citons à titre d'exemple, sur des sujets différents, Hawes 2005 et Chia & Weerd 2011.

¹⁰¹⁸ Nous revenons à la fin de ce chapitre sur la question des réseaux à propos des groupes de disciples (*cf.* IIB2c).

¹⁰¹⁹ Elle deviendra en revanche possible à la fin de ce travail (*cf.* IIB2c).

Nous avons dit plus haut en quoi, par principe, il paraissait inapproprié d'apposer aux énoncés que nous lisons une grille discursive, c'est-à-dire impersonnelle et non intentionnelle (cf. IA1). Face aux quelques travaux mentionnés ci-dessus, nous constatons la résilience de ce réflexe moderniste – ou postmoderniste – à la difficulté que nous avons de concevoir que le savoir puisse ne pas être seulement, ou *pas prioritairement savoir de quelque chose*. De ce biais nous commençons néanmoins à nous défaire (cf. IIA1e). Mais la difficulté tient peut-être aussi, sous un aspect non moins fondamental, à la question du rôle des lettrés dans l'histoire impériale. *En vertu de quoi* ces lettrés se sont-ils imposés, notamment à partir des Song, comme les rouages principaux de l'empire ? La question déborde évidemment, et de très loin, le cadre d'une enquête ciblée comme celle-ci. Néanmoins, par son souci de précision, par l'essai qu'elle contient de comprendre les présupposés et de déployer les implications, pareille enquête conforte peut-être une thèse plus générale, que nous nous contenterons de poser ici à titre d'hypothèse comme l'horizon macrohistorique de cette étude : la prééminence tendancielle des lettrés à l'échelle de l'histoire impériale puise ses raisons à une *autre source* que la dominance qu'elle autorise.

Ainsi donc, telle qu'elle apparaît dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, cette source de la prééminence lettrée nous semble correspondre à la conscience du savoir dans ce qu'elle a d'« honorable » – de « *gui* 貴 », terme que nous pourrions presque rendre par « significatif » ou par « de valeur ». Les emplois de ce terme, dont en premier lieu ceux que l'on trouve dans les *Entretiens*, apparaissent comme l'expression d'une capacité à dégager des priorités, à valoriser des valeurs, à faire primer ce qui est digne d'intérêt dans un ensemble : « Pour l'homme d'excellence, il est dans la Voie trois choses honorables » ; « Dans l'usage du rituel, l'harmonie intervient comme honorable »¹⁰²⁰. Ces emplois sont congruents avec ceux que l'on trouve dans les propos de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – par exemple, chez ce dernier : « Quand l'homme pratique le savoir, est honorable ce qui donne lieu à éveil »¹⁰²¹. Ce sens et ces emplois nous paraissent indiquer que le savoir, ici, se donne immédiatement comme conscience du savoir, qu'il occupe par là une place ordonnatrice, hautement significative, et ne constitue pas une valeur parmi d'autres en vertu desquelles il pourrait se laisser définir. De cette conscience du savoir, on peut voir une manifestation de grande échelle dans le fait, attesté par les données chiffrées produites par les historiens, que le gouvernement des Song « recrutait beaucoup plus de candidats [aux examens] qu'il n'en avait réellement besoin » [*it was for the imperial Chinese government to recruit more candidates than it actually needed*] (Lee 1985, 220). Ce fait massif semble attester que, dans la configuration de sens qui l'a rendu possible, le savoir comme valeur excède largement ce que l'on pourrait en faire du point de vue du « besoin » – un critère qui,

¹⁰²⁰ *Lunyu* 8, 4 ; 1, 12 : 君子所貴乎道者三 ; 禮之用,和為貴 (trad. Cheng 1981, 71, 31).

¹⁰²¹ 人之為學, 貴於有所興起 (*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 407).

a contrario, ne reflète sans doute qu'une conception fort moderne de la faisabilité. Mais fondamentalement, notre enquête n'appelle pas une vaste échelle d'observation : des faits, des propos menus peuvent lui suffire, tant il est vrai qu'ils expriment eux aussi cette valeur insigne du savoir.

À ce stade, il convient sans doute de préciser le rôle d'échantillon que nous prêtons, d'une manière générale, aux propos sur lesquels s'appuie notre description. L'introduction avait déjà formulé la question de la représentativité des individus que nous étudions. Mais ce n'est qu'une fois posé le cadre général que le lien de ces éléments au tout prend véritablement son sens. Car après tout, il ne s'agit que de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : en quoi constituent-ils un indice de cet « ensemble » que nous cherchons à décrire, pour mieux les décrire eux-mêmes en retour ? À bien y réfléchir, il semble que nous prenions ici modèle sur le disciple Yan Yuan, capable « d'entendre “un” pour prendre conscience de dix »¹⁰²² ; mais nous marchons également sur les traces de Mauss relu par Dumont à travers la question : « Qu'est-ce qui caractérise un tout ? »¹⁰²³. À cette question que Mauss semble avoir laissée pendante, l'indianiste répond dans son maître-ouvrage, non sans souligner la difficulté d'y répondre sur un cas d'étude précis : un tout se caractérise par le principe qui livre la « forme consciente de référence des parties au tout » ; or, ce principe est aussi « l'aspect du système qui échappe aux modernes » (Dumont [1966] 2008, 91). Ainsi, il est probable que les tenants de l'approche discursive croient avoir découvert un tout dans le ressassement du discours. Or ce n'est pas là le tout dont nous parlons, qui comprend nécessairement des implications ou des différences de niveaux, et s'ouvre sur divers aspects du réel tout en leur aménageant une place dans l'ensemble. C'est pourquoi n'importe quelle partie de ce tout, en tant qu'elle y prend sens, peut, du moment qu'on explicite ses présupposés et déploie ses implications, donner matière à cette « compréhension de l'intérieur » que Dumont évoque également (Dumont [1983] 1991, 210). Ne prenons ici qu'un exemple pour le montrer, qui fera écho au schème du « chœur de soliste » étudié par Levine, et nous permettra d'avancer dans la compréhension de l'implication lettrée.

Nous sommes dans la seconde des deux plus longues lettres jamais écrites par Lu Jiuyuan à Zhu Xi (datée du 2 janvier 1189) ; le passage se situe juste après l'évocation de « l'homme d'excellence » évoqué deux points plus haut (*cf.* IIA2a) :

[...] 周旋於羣言淆亂之中，俯仰參求，雖自謂其理已明，安知非私見蔽說，若雷同相從，一唱百和，莫知其非，此所甚可懼也。何幸而有相疑不合，在同志之間，正宜各盡所懷，力相切磋，期歸于一是之地。

(« Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [26])

¹⁰²² *Lunyu* 5, 8 : 回也聞一以知十 (trad. Cheng 1981, 50 ; classé 5, 9).

¹⁰²³ Voir le développement de Dumont sur cette question lancinante de la réflexion anthropologique de Marcel Mauss (Dumont [1983] 1991, 206). La question a été citée dans l'introduction.

[...] évoluant au sein d'un entremêlement de paroles, nous nous tournons vers ceux que nous trouvons, au-dessus et au-dessous de nous ; mais nous avons beau dire de nous-mêmes que le sens s'est déjà éclairci pour nous, comment serions-nous sûrs que nous ne sommes pas aveuglés par des vues personnelles et des idées obscurcies – à la manière de gens qui s'aligneraient pour reprendre en chœur l'air entonné par l'un d'entre eux, mais sans avoir conscience qu'ils sont dans l'erreur, ce qui est tout à fait effrayant ? Ne serait-ce pas une excellente chose si nous pouvions, forts d'un engagement équivalent, et malgré nos perplexités et nos désaccords, développer chacun ce que nous avons au fond de nous, tout en œuvrant à nous faire mutuellement progresser, cela dans l'espoir de revenir à un terrain de justesse unique¹⁰²⁴ ?

Indexer, sous prétexte de similitudes thématiques, un tel propos sur un « discours » omniprésent et sans cesse reconduit serait risquer d'ignorer ce qui fait sens dans son énonciation. Dans cet échange épistolaire non officiel, Lu Jiuyuan use de cette image du chœur dont Levine fait l'un des symboles de la rhétorique factionnelle. Mais on voit que le chœur, ici, pose problème ; Lu Jiuyuan doute de sa justesse, autrement dit de sa pertinence en tant que collectif. L'errement du groupe est selon lui fonction de l'aveuglement de ses membres, qui pourtant chacun « disent d'eux-mêmes que le sens s'est déjà éclairci pour eux » (*zì wèi qí lǐ yì míng* 自謂其理已明). Face au risque ainsi envisagé, Lu Jiuyuan propose une autre forme de collectif, fondé sur une « engagement équivalent » (*zhì tóng* 志同) et des interactions particulières qu'il appelle « progression mutuelle » (*qiē cāo* 切磋). Nous reviendrons sur la perspective ainsi dessinée (cf. IIB1e/2c). Toujours est-il que ce qui fait sens ici dans cette « reprise » du motif du chœur, c'est l'intensité critique à laquelle il se voit soumis. Or, cette distanciation n'est possible qu'en vertu d'une différence entre niveaux de sens : si tout était *au même niveau*, dans la neutralité nivelante d'un discours tournant sur lui-même, aucune critique ne serait possible. Par conséquent, il n'y a pas un discours tentaculaire dont les méandres s'étireraient jusque dans la correspondance entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan ; il n'y a du reste pas davantage deux discours, à différencier selon l'échelle d'observation retenue. Il n'y a qu'une conscience englobante définissant le tout, qu'un même système du sens dans lequel différents types de propos prennent place en vertu des niveaux d'implication du système (lesquels ne sont en rien des « échelles d'observation », où le risque serait grand, pour nous qui observons, de projeter les niveaux d'implication auxquels nous sommes habitués, et à travers eux notre propre système du sens¹⁰²⁵). Ainsi, la transversalité du sens, loin d'être la marque d'un discours uniforme, doit plus que jamais nous inciter à en différencier les niveaux.

¹⁰²⁴ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 60.

¹⁰²⁵ À force de jouer, fort légitimement il est vrai, le « pari de la complexité » contre les pseudo-évidences de la « macro-histoire », et notamment de se poser la question brechtienne « Qui a bâti Thèbes aux sept portes ? » – question justifiée de notre point de vue moderne mais néanmoins question nullement indigène –, on peut se demander si la réflexion historiographique sur les *jeux d'échelle* n'encourt pas le risque de se couper de l'exigence d'authenticité descriptive dont elle se réclame pourtant (voir Revel 1996, 12-13). Des remarques sur la « complexité apparente » ont été faites plus haut à la lumière de notre cas d'étude (cf. IB3e). Plus largement, une critique circonstanciée des *échelles d'observation* (qui sont de fait) aujourd'hui disponibles pour aborder le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, à partir d'une description dumontienne des *niveaux d'implication* (qui sont de sens) procédant de la théorie indigène de ce même monde, reste sans doute à faire.

Pour prendre un exemple d'apparence plus « politique » – où la « dominance » pourrait donc sembler primordiale –, penchons-nous sur tel propos officiel de Wang Anshi, lettré-fonctionnaire en qui l'on voit habituellement le grand adversaire des frères Cheng, et donc *a priori* un repoussoir pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan (qui tous deux, quoique différemment, reconnaissent une valeur éminente aux frères Cheng). En dépit des critiques que Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne manqueront pas d'exprimer à l'endroit de Wang Anshi, on constate que dans le propos de ce dernier le sens pragmatique, la valeur des distinctions et les critères de l'action sont sensiblement les mêmes que ceux que nous avons repérés chez les deux premiers. C'est ici à l'adresse de l'empereur Shenzong que celui qui est alors Grand conseiller s'exprime, dans un passage qui se trouve rapporté dans *l'Histoire des Song* :

陛下當法堯舜，何以太宗為哉！堯舜之道，至簡而不煩，至要而不迂，至易而不難，但末世學者，不能通知，以為高不可及耳

(« Wang Anshi », « Liezhuan bashiliu » [Biographies, 86], *Song shi* 327, 10543)

Votre Majesté doit se régler sur Yao et Shun : inutile de se tourner vers Taizong [des Tang]. La Voie de Yao et Shun est éminemment simple et nullement compliquée, éminemment essentielle et nullement tortueuse, éminemment facile et nullement difficile. C'est seulement que dans les époques ultérieures, les hommes de savoir sont incapables d'en prendre une conscience globale, considérant qu'elle est inaccessible dans son élévation.

Il n'y a pas lieu ici d'entrer dans le détail des mesures préconisées et mises en œuvre par Wang Anshi, alors qu'il est aux commandes de l'empire avec la confiance de Shenzong¹⁰²⁶. Soulignons simplement qu'avec ce propos officiel, nous nous trouvons en terrain connu. Le critère de faisabilité, évoqué dans la sous-section précédente comme le socle des identifications de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, apparaît comme primordial (*cf.* IIA1e). La « Voie de Yao et Shun » (*Yao Shun zhi dao* 堯舜之道), loin d'être un idéal inaccessible, est présentée comme ce qui permet de simplifier drastiquement le rapport de la légitimité impériale à ses différents passés. Autrement dit, on est là face à un cas typique de cet « écrasement du temps » déjà évoqué, par lequel ont pu être décrits certains formats d'écriture historiographique (Lamouroux 1997, 63) (*cf.* IB1e). Simultanément, on trouve dans ce propos un exemple du sens pragmatique magistral dont nous parlions aussi : après avoir exalté la facilité de la Voie, Wang évoque les difficultés des hommes de savoir comme une incapacité à se sentir concerné par son « élévation » (*cf.* IIA1e). De Wang Anshi à Zhu Xi ou Lu Jiuyuan, c'est donc bien un même ordre du sens que nous découvrons dans ce rapprochement. Or, c'est aussi un tel ordre et non un discours qu'il faut présupposer, si l'on veut comprendre par ailleurs la façon dont la figure de Wang Anshi se trouve évoquée par Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et jusque dans leurs rapports mêmes.

¹⁰²⁶ Bornons-nous à rappeler ici l'article de Bol sur l'opposition entre Wang Anshi et Sima Guang (Bol 1993).

Avant de revenir plus loin sur ce point, prenons un autre exemple, tiré cette fois des copies d'examen que l'on trouve dans le recueil des écrits de Lu Jiuyuan. Il s'agit des premières lignes de l'« Argumentation sur “Parmi les natures qui sont entre Ciel et Terre, l'homme intervient comme honorable” », où l'énoncé-source est issu de l'*Ordonnement de la piété filiale*, dans un passage attribué à Maître Zeng¹⁰²⁷ :

聖人所以曉天下者甚至，天下所以聽聖人者甚藐。人生天地之間，稟陰陽之和，抱五行之秀，其為貴孰得而加焉，使能因其本然全其固有，則所謂貴者固自有之，自知之，自享之，而奚以聖人之言為？

(« Tiandi zhi xing ren wei gui lun 天地之性人為貴論 » [Argumentation sur « Parmi les natures qui sont entre Ciel et Terre, l'homme intervient comme honorable »], *Lu Jiuyuan ji* 30, 347-348 [347])

Ce que les Saints font connaître de par le monde est tout à fait ultime, mais ce que de par le monde l'on écoute d'eux est tout à fait minime. L'homme naît entre Ciel et Terre, doté de *Yin* et *Yang* dans leur harmonie, embrassant les Cinq Éléments dans leur fine fleur : qui pourrait ajouter quoi que ce soit à son honorabilité ? S'il est capable de se conformer à ce qui lui est fondamental pour parachever ses propriétés les plus sûres, alors assurément, ce que l'on dit honorable, de lui-même il en aura la propriété, de lui-même la conscience, de lui-même la jouissance. Or, pourquoi cela adviendrait-il en vertu de la parole des Saints ?

Comme pour les précédents exemples, prenons ce propos non pas à la façon de l'approche sociologique – comme une stratégie de distinction spontanément ajustée au capital défini par la sanction des examens –, mais sous l'angle de ces conditions de possibilité anthropologiques : c'est-à-dire en définitive de ces conditions de possibilité *logiques*, si l'on tient compte de la relation déjà évoquée entre ordre du sens et présupposition des groupes. Il s'agit certes d'un propos particulier, voire singularisant, si l'on accorde une valeur particulière à la rareté de l'insertion de ce type d'écrit dans les recueils d'écrits de lettrés (ce que font certains auteurs déjà mentionnés, cf. IIA2a) ; mais il s'agit *simultanément* d'un propos des plus officiels, en ce qu'il a été soumis à l'empereur à travers l'acceptation des règles d'un examen.

À quoi se manifeste la « prééminence lettrée » de Lu Jiuyuan ici ? D'abord à sa capacité à faire fond sur une parole elle-même prééminente : celle des « Saints », en l'occurrence de Maître Zeng dont l'énoncé est la base du commentaire, et qui est dite « tout à fait ultime » (*shen zhi* 甚至). Or, on le voit dans le développement de Lu, la prééminence de cette parole *n'est pas une condition suffisante de son efficience*. L'écoute qui lui est réservée n'est pas à la hauteur ; elle est même inversement proportionnelle à sa prééminence, « tout à fait minime » (*shen miao* 甚藐) : à la perception de cet écart on reconnaît un exemple de pragmatique magistrale, au sens donné à cette expression dans la sous-section précédente (cf. IIA1d). Suite à ce constat d'échec relatif de la communication, Lu Jiuyuan formule un énoncé des plus désindexés qui soient : « l'homme naît entre Ciel et Terre » (*ren sheng tiandi zhi jian* 人生天地之間). À cet « Homme » en quelque sorte générique (la majuscule

¹⁰²⁷ *Xiaojing*, 9.

serait justifiée ici), sans lien avec quelque homme que ce soit sinon d'être « homme par excellence », sont associés deux attributs numériques, « Yin Yang » et « Cinq Agents » (*wu xing* 五行), dont nous nous bornons à constater ici qu'ils vont de pair, à la façon d'une distinction primordiale. Puis, sans solution de continuité, l'interrogation qui s'ensuit réintroduit un certain degré de sens pragmatique : « qui pourrait ajouter quoi que ce soit à son honorabilité ? » (*qi wei gui shu de er jia yan* 其為貴孰得而加焉). Il est frappant dans cet enchaînement que la description désindexée de l'« Homme » sous les espèces de ses attributs – ceux-ci correspondant sans doute pour nous aux termes les plus difficiles à comprendre ou à admettre (car après tout qu'est-ce que « Yin Yang » ? que sont les « Cinq Agents » ?) – ouvre immédiatement sur une forme d'appel à l'évidence quant à l'« honorabilité » ainsi désignée. Par cette transition, le lecteur se trouve en quelque sorte réimpliqué dans sa lecture, à la suite d'un énoncé que nous dirions « didactique » si nous devions adopter un prisme pédagogique qui n'a pas sa place ici. Or, c'est de là que découle le dernier point de ce début d'« Argumentation » : après avoir été énoncée dans l'absolu, l'honorabilité de l'homme se voit de nouveau reconsidérée sous l'angle de sa faisabilité – de son caractère connaissable – à travers la formulation d'une concaténation causale menant des attributs eux-mêmes à une prise de conscience spontanée : « s'il est capable » (*shi neng* 使能) de parachever ce qu'il possède en vertu de ses attributs, « alors assurément » (*ze... gu* 則...固) « de lui-même il en aura la possession, de lui-même la conscience, de lui-même la jouissance » (*zi you zhi, zi zhi zhi, zi xiang zhi* 自有之, 自知之, 自享之). En résumé, si nous faisons ressortir les conditions de possibilité d'un tel début de commentaire, et donc de son lien à la parole commentée, nous le traduirons ici : cela que font connaître les Saints peut se passer des Saints ; cela « que l'on dit honorable » (*suo wei gui zhe* 所謂貴者) peut de soi-même se savoir et se faire.

Comment inférer, de cet énoncé mi-personnel mi-officiel, un tableau des différents niveaux de sens que présuppose son énonciation ? Tirons d'abord un trait sur l'« homme ». On a dit dans le chapitre précédent la façon dont il convenait d'envisager l'« universalisme » des lettrés de Song. On constate une fois de plus dans cet écrit de Lu Jiuyuan que l'« homme » ici n'est *jamais un identifiant, sinon dans un sens hétéronymique* qui ne suffit nullement à en faire l'élément décisif d'une logique d'appartenance (cf. IB3d, IIA2a). En revanche, l'« homme » est bel et bien un support d'attributions et de distinctions, et c'est en cela qu'il vaut comme un objet parmi d'autres d'application du savoir¹⁰²⁸. On le voit bien dans une définition du « savoir » par Zhang Zai : « Par le savoir [en tant qu'homme de savoir], il faut faire tenir la nature de l'homme. Le sens humain,

¹⁰²⁸ Ce point sera confirmé à la fin de ce travail à travers notre analyse des « supports de savoir » (cf. IIB2c).

c'est l'homme : il faut distinguer ce qu'on appelle homme dans cet homme. Par le savoir, on pratique le savoir de ce qui fait advenir l'homme »¹⁰²⁹. Qu'en est-il du « lettré », dans son lien à la « dominance » ? De même, dans le commentaire de Lu Jiuyuan, l'évocation de l'« homme » ne saurait être prise comme une profession de foi en l'homme ; il s'agit simplement de distinguer la place de l'homme dans une totalité dont le fin mot est dans le savoir. De ce point de vue, l'« honorabilité de l'homme » est avant tout le symptôme de l'honorabilité du savoir.

Pour ce qui est de la dominance, elle se présente ici sous les traits de l'examineur, l'empereur se trouvant tout près, pour ainsi dire en coulisses¹⁰³⁰. Nous avons parlé plus haut, au sujet de situations similaires, d'un lien entre « savoir » et « pouvoir » qui semblait être de codépendance (cf. IB3d). Mais la description s'est affinée depuis, et pour nous le gain se traduit dans la perception accrue des valeurs en présence. En écho à ce que déployait Dumont dans son analyse de l'autorité dans l'Inde traditionnelle, nous pouvons dire à présent que la dominance est l'« équivalence secondaire » de la prééminence lettrée. De même qu'en Inde l'« autorité par excellence » était religieuse, et que celle-ci se déclinait « dans une sphère particulière » en tant qu'autorité simplement judiciaire (Dumont [1966] 2008, 213), de même, ici dans la Chine des Song, l'autorité qui découle de la prééminence lettrée se décline *dans la sphère particulière* de la dominance gouvernementale en tant qu'autorité administrative (par exemple ici en tant qu'autorité de l'examineur).

Mais, comme on l'a suggéré, ce double emprunt au lexique dumontien ne dit pas le tout de la configuration que nous voulons décrire. En effet, chez l'indianiste, la description des implications « politiques » de la hiérarchie se faisait à la lumière du principe hiérarchique lui-même, c'est-à-dire en vertu de la « gradation des éléments d'un ensemble par référence à l'ensemble » (*ibid.*, 92) (cf. IB1b). Dans le cas qui nous occupe, on a déjà dit que la hiérarchie n'était pas le niveau le plus significatif. Or, au vu du passage traduit ci-dessus, nous comprenons que ce niveau n'est pas davantage celui de la prééminence lettrée : celle-ci n'est pas le fin mot de l'ordre du sens, elle n'est que *l'implication primordiale de l'honorabilité du savoir*. On dira que c'est déjà beaucoup. Mais ne pas tenir compte de ce détachement de la conscience du savoir par rapport à la prééminence lettrée conduirait à ne pas comprendre tout un ensemble d'implications. Il faut donc poser que ce qui permet ici de déployer des implications dans un ordre du sens, c'est la relation d'évidence qui est attachée au savoir lui-même : contrairement à ce que suggérait la citation de Valéry citée plus haut,

¹⁰²⁹ 仁者人也,當辨其人之所謂人。學者學所以為人 (*Zhang zǐ yǔ lù* 張子語錄 [Propos notés de Maître Zhang], in *Zhang Zai ji*, 321). Voir Cheng [1997] 2002, 67-68. À propos de l'« universalisme » des Song, voir le chapitre précédent (cf. IB3d) ; et sur le caractère essentiellement hétéronymique de « ren », le développement ci-dessous (cf. IIA2a).

¹⁰³⁰ Sur la présence supervisante de l'empereur lors des examens dans les premières années de la dynastie, voir le chapitre précédent (cf. IB2a). Nous n'avons pas connaissance de la présence ou non de l'empereur Xiaozong lors du passage de l'examen du Palais par Lu Jiuyuan en 1172.

il est possible, dans ce monde historique, de *se laisser savoir* (cf. IIA1e). En quoi nous retrouvons le critère de faisabilité, mais dans une perspective plus foncière à présent puisqu'il intervient non plus comme identifiant d'un groupe, mais au niveau global, dans la relation des éléments à l'ensemble. Le critère du faisable pour *homo literatus*, autrement dit la distinction entre facile et difficile *dans l'ordre du savoir*, c'est l'idée qu'à la différence de tout être ou de tout niveau d'être (qui ne sont honorables qu'en vertu d'autre chose), le savoir est immédiatement honorable : c'est en cela qu'il est le niveau le plus significatif, valant comme englobement du reste. L'homme, dans ce cadre, est une implication : il n'est qu'un homme de savoir, sans nulle « humanité » qui le fonderait par ailleurs. En d'autres termes, et pour reprendre une expression que Weber employait dans un autre sens, on peut y voir essentiellement un *porteur de savoir* – manière de dire qu'il est aussi « porté » par le savoir, le savoir étant reçu par le truchement d'autrui, mais plus encore en vertu du savoir lui-même¹⁰³¹. Pour que le savoir advienne à lui-même, il est nécessaire qu'il soit porté par quelqu'un ; mais cela n'implique pas que ce quelqu'un soit primordial : comme l'énonçait Lu Jiuyuan, la prise de conscience peut se faire « de soi-même » (*zì zìbì zìbì*). En termes d'individualité, la place fondamentale, celle qui englobe la prééminence lettrée, est donc celle d'un porteur porté, en d'autres termes d'un « transmetteur » comme disait Maître Kong, ou encore d'un « conducteur », comme on parle de « corps conducteurs ». Si l'on admet ce tableau général, le déploiement conséquent des implications du savoir selon *homo literatus* se découvre alors sur trois niveaux, auxquels correspondent les trois places individuelles présupposées dans l'« Argumentation » de Lu Jiuyuan : au niveau le plus significatif, le savoir et la conscience du savoir (ici le Saint), puis la prééminence lettrée (ici le candidat aux examens), enfin la dominance (ici l'examineur).

Un autre exemple de parole officielle se trouve dans cette adresse de Zhu Xi en 1163 à l'empereur Xiaozong ; on y constatera que ces trois niveaux sont également présents :

願陛下清問之燕，博訪真儒知此道者，講而明之，考之於經，驗之於史，而會之於心，以應當世無窮之變，則今日之物所當為者不得不為，所不當為者不得不止。

(« Gui-wei Chuigong zouzha yi » [Communication dans la Salle Chuigong, 1] *Wenji* 13, *Zhuji quanshu*, vol. 20, 631-633 [632])

Je forme le vœu que Votre Majesté, lors des banquets de cour des fonctionnaires, s'enquière largement auprès des classicistes véritables qui ont pris conscience de cette Voie, afin qu'ils l'expliquent et l'éclaircissent ; qu'elle l'examine dans les Ordonnancements, la vérifie dans les Histoires et la rassemble dans son cœur, afin de répondre aux infinis changements de l'époque présente. Ainsi, ce qui doit intervenir parmi les tâches du jour présent ne pourra pas ne pas intervenir, tandis que ce qui ne doit pas intervenir ne pourra pas ne pas cesser¹⁰³².

Aborder pareil propos sous l'angle du « discours » empêcherait d'y percevoir les niveaux de sens qu'il présuppose à titre de condition de possibilité, et partant la logique d'appartenance sur laquelle

¹⁰³¹ Pour un écho à cette idée, voir van Zoeren 1991, 247-248.

¹⁰³² Voir trad. Darrobers 2013.

reposit le propos aussi bien que son énonciation. S'exprimant ici en situation de coprésence, Zhu Xi signifie directement le partage de la prééminence lettrée par son impérial interlocuteur : d'abord, l'identifiant « ceux qui ont pris conscience de cette Voie » (*zhi ci dao zhe* 知此道者) est l'indice fortement indexicalisé qu'un lettré est là, s'adressant à un empereur capable de comprendre quel type de présence au monde présuppose le déictique (*cf.* IIA2a) ; ensuite, le souverain est crédité d'un « cœur » (*xin*) dont l'attribution à celui-ci est implicite ; enfin, le sujet des actions évoquées – « examiner les Ordonnancements, vérifier dans les Histoires » (*kao zhi yu jing, yan zhi yu shi* 考之於經, 驗之於史) – pourrait tout aussi bien renvoyer aux « classicistes véritables » qu'au souverain lui-même : la formule comporte une part de flou qui, loin de compromettre la compréhension, constitue une marque supplémentaire de la communauté de sens exprimée. Que cette communauté s'ancre dans le sens pragmatique de la faisabilité, on le perçoit nettement dans la distinction que formule le lettré au sujet des « tâches du présent » (*jin ri zhi wu* 今日之物). Ce n'est pas un critère de compétence ou d'expertise que met en avant Zhu Xi, c'est un critère général de faisabilité : les interventions se feront là où elles *s'imposent*, ni plus ni moins. Si une logique de coappartenance s'exprime face à l'empereur, la prééminence propre au lettré Zhu Xi (en tant que place – nous réservons ici la question du rôle particulier de Zhu Xi dans cette adresse) n'en est pas moins manifeste, aussi bien dans la distinction formulée par Zhu Xi que dans la valorisation des « classicistes véritables » (*zhen ru* 真儒). L'expression témoigne de cette conscience que nous évoquons de l'écart entre prééminence lettrée et conscience du savoir : être un lettré ne garantit pas qu'on le soit *véritablement* – d'où, si l'on ose dire, ce redoublement de la prééminence dans la prééminence. Par contraste implicite, le niveau de la dominance est présent : c'est celui contre lequel Zhu Xi impose sa parole.

Niveau le plus significatif pour des lettrés tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la conscience du savoir dans l'aspect auto-engendré que nous lui reconnaissons ici pourra sans doute, si l'on se réfère à notre conception moderne du savoir, paraître bien éthérée. Tout au plus acceptera-t-on de la décrire négativement, par exemple en parlant de l'*intransitivité* de cette conscience du savoir. On pense ici au début des *Entretiens*, dont on sait que le terme liminaire – « *xue* » – est souvent, et avec de bonnes raisons, traduit par « étude », « *learning* », « *Lernen* », acception que l'on prend soin de compléter par le sens additionnel d'« imiter ». Or, commentant ce terme inaugural, Anne Cheng montre qu'il renvoie surtout à une « expérience qui se pratique [...] et qui est source de joie, en elle-même et pour elle-même » (Cheng 1997 [2002], 65), ce qui l'amène à le rendre parfois par « l'apprendre », manière de suggérer cette dimension pour ainsi dire autotélique de l'« étude » selon Maître Kong. En traduisant dans le présent travail « *xue* » par « savoir », terme quelque peu

indiscernable, à la fois substantif et infinitif, nous nous sommes laissés guider par ce souci de faire écho à la valeur intransitive et autotélique de l'« étude ». Cependant, si l'on admet le tableau d'ensemble dressé ci-dessus, il faut aussi veiller à ne pas survaloriser cet aspect, car il est probable qu'il traduise avant tout le sentiment d'une absence – l'absence de nos « objets de savoir ». Or, le savoir a bel et bien une multitude d'objets dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Il s'agit simplement de l'envisager dans le système de sens qui rend cette multitude possible en tant que telle, c'est-à-dire sous l'angle de la conscience d'un savoir unitaire¹⁰³³.

D'une manière générale, le lexique que nous dirions « épistémique » – ayant trait de près ou de loin à la connaissance – est très développé dans la langue des Song. Notamment, les nuances entre « *zhi* 知 » (prendre conscience), « *shi* 識 » (connaître, connaissance), « *xiao* 曉 » (parvenir à comprendre/faire comprendre), « *yu* 喻 » (avoir le sens de), « *libui* 理會 » (comprendre), « *ming* 明 » (éclaircir), « *zhi* 智 » (intelligence), *etc.*, ne sont pour nous pas toujours faciles à discerner. Dans cet ensemble, « savoir » occupe bel et bien une place centrale : on le voit à de nombreux indices, allant de la titrologie des chapitres de recueils de propos (dont certains sont tout simplement intitulés « Savoir », comme chez Zhu Xi) au fait que « savoir » peut être précisément l'objet d'une « étude », notamment dans la pratique de l'« étude du savoir » (*jiangxue* 講學)¹⁰³⁴. Nous avons par ailleurs déjà insisté sur la prégnance du sens pragmatique, lequel place au premier plan de la réflexion la question de *savoir ce que l'on sait*, sous les deux espèces de ce que l'on sait soi-même et de ce qu'est censé savoir autrui. Cela a déjà été montré dans le prologue à propos de la perception du « silence » des sources, et à cet égard, les *Entretiens* apparaissent comme un lieu matriciel¹⁰³⁵. Mais de nombreux exemples contemporains seraient à citer, que ce soit dans les pratiques exégétiques ou historiographiques¹⁰³⁶. Il y a là un feuilletage sémantique qu'une perspective sur l'englobement des niveaux du sens peut, entre autres services, contribuer à clarifier.

d. une complication : le retournement des porteurs de savoir

Mais en parlant ci-dessus de « prééminence dans la prééminence », nous voulions suggérer une autre implication. Tout en se situant à la même place, celle des porteurs de savoir, cette implication vient comme dit Dumont « compliquer le tableau » – manière pour nous de dire qu'elle

¹⁰³³ Nous renvoyons ici à notre analyse des « régimes de savoir » (*cf.* IIB2b).

¹⁰³⁴ Sur la pratique du *jiangxue* 講學 (étude du savoir), que l'on traduit généralement par « conférence » (par analogie sans doute avec le sens moderne du binôme), voir Bol 2008, 4, 153-193.

¹⁰³⁵ On pense notamment à cette adresse à un disciple dans *Lunyu* 2, 17 (voir trad. Cheng 1981, 35-36) : 誨女知之乎！知之為知之，不知為不知，是知也 (Veux-tu que je t'instruise sur la conscience ? Quand le fait de prendre conscience intervient en tant que tel, et que le fait de ne pas prendre conscience intervient comme ce que c'est, c'est là la conscience). On s'explique plus bas dans ce point sur la traduction de « *wei* 為 » par intervenir.

¹⁰³⁶ Voir un exemple lié à Ouyang Xiu dans Lamouroux 1997, 55 ; un autre dans Hartman 2003.

n'est pas surajoutée de l'extérieur, sur le mode du réel qui viendrait gauchir une représentation idéale, ou de ces « complexités apparentes » que nous évoquions dans le chapitre précédent (*ibid.* IB3e). La *complication est ici une implication du système*, dont elle découle à titre de dynamique intrinsèque. On n'a sans doute pas assez insisté, en effet, sur le fait que la théorie dumontienne de la hiérarchie est tout sauf un système figé. Si le principe organisateur s'y manifeste dans sa « faculté d'englober son contraire », c'est en ouvrant la possibilité logique que ce contraire se retourne contre ce qui l'englobe (Dumont [1978] 2008, 402). Comme le dit l'anthropologue dans un appendice crucial à *Homo hierarchicus* :

[La hiérarchie] ne peut être vraie d'un bout à l'autre de l'expérience [...] car ce serait nier la dimension hiérarchique elle-même, qui veut que les situations soient distinguées en valeur. La hiérarchie ouvre ainsi la possibilité d'un retournement : ce qui à un niveau supérieur était supérieur peut devenir inférieur à un niveau inférieur (*ibid.*).

À propos du retournement ainsi décrit, qui équivaut en somme à un « renversement à l'intérieur du tout constitué », Stéphane Vibert, commentateur de Dumont, ajoute : « Si le renversement est impossible au niveau supérieur (l'englobant y constitue la totalité ultime), il est non seulement possible mais impératif au niveau subordonné » (Vibert 2004, 35)¹⁰³⁷. Ce point théorique, dont on voit le caractère secondaire ou impliqué au regard de l'ensemble, a néanmoins des retombées descriptives dans le cas de l'Inde étudiée par Dumont. C'est notamment à la lumière de cette implication que l'anthropologue peut affirmer à propos de la relation entre dominance et prééminence que si « [l]e pouvoir est subordonné au statut dans son rapport direct avec lui, il lui est subrepticement assimilé à titre secondaire vis-à-vis de tout le reste » (Dumont [1966] 2008, 258).

Peut-on repérer une implication-complication du même ordre dans le tableau d'ensemble qui se précise ici ? Il faut évidemment tenir compte de la configuration qui s'impose à nous. Dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le niveau significatif primordial ne tient pas à une relation hiérarchique comme dans le cas indien, mais à une relation au savoir, qui est donc aussi une *relation du savoir à lui-même* par le truchement d'un porteur de savoir – si l'on veut : d'un homme. Mais malgré cette différence, que la comparaison indo-chinoise permet de faire ressortir, l'idée de retournement n'en est pas moins éclairante dans le cas présent. Nous en avons, en fait, déjà perçu les linéaments en évoquant les deux sens pragmatiques dans la phase inductive de notre propos (*cf.* IIA1d). Dans la présente phase – « déductive » pour simplifier –, il devient possible de montrer la place de ces deux sens pragmatiques, le magistral et le discipulaire, dans l'ordre du sens défini par l'honorabilité du savoir. Pour ramasser l'idée en un mot, il se pourrait que dans le passage

¹⁰³⁷ Nous employons plus bas le terme de « renversement » dans un autre sens que celui que lui donne ici cet auteur. Pour ce second niveau de la conscience du savoir, nous préférons (dans la lignée de Dumont) parler de « retournement ».

du maître au disciple s'effectue, dans l'ordre du savoir, un retournement comparable à celui dont parle Dumont à propos des rapports entre brahmanes et guerriers dans l'ordre de la hiérarchie.

Ce retournement sera davantage perceptible si l'on s'avise des deux sens possibles de « conscience » dans l'expression « conscience du savoir ». C'est par ces termes que nous avons désigné la « *dominante* absolument différente des nôtres », comme dit Dumont, qui dans le cas présent, croyons-nous, donne accès à la réalité globale (*ibid.*, 84). Or, à ce niveau hautement significatif, une opposition encore inaperçue reste à décrire. En voici d'abord une formulation schématique. Dans un sens que l'on peut dire magistral ou désindexé, la « conscience du savoir », c'est le savoir vu sous l'angle de ce qu'il opère, de lui-même, dans le porteur de savoir : le sens pragmatique s'énonce ici à la troisième personne, et « cette Voie » qu'il s'agit d'atteindre vaut dans l'absolu, ne présupposant que l'existence d'un porteur de savoir pour la véhiculer. Mais dans un second sens, discipulaire et donc indexé à l'expérience expressive de la rencontre du savoir, la conscience du savoir passe à la première personne. Certes, la première personne – celle de ce « moi » qui porte effectivement le savoir – est ici une implication de la conscience du savoir ; mais du fait que le savoir ne vaut que de se porter à lui-même à travers celui qui le porte, il s'agit là d'une implication de première importance, sinon irréductible.

Cette opposition – qui n'est pas encore pour nous une *distinction* assumée par les acteurs –, on en perçoit la marque dans un propos de Zhu Xi, que nous traduisons ci-dessous pour lancer la réflexion sur ce point. Le propos de Zhu Xi est énoncé dans l'absolu, à la troisième personne, mais il parle clairement du second sens de la « conscience du savoir », du lien qu'a le porteur de savoir au savoir lui-même :

學問是自家合做底。不知學問，則是欠闕了自家底；知學問，則方無所欠闕。今人把學問來做外面添底事看了。

(« Xue er 學二 » [Savoir, 2], in *Zhuzi yulei* 8, 132 [vol. 1])

La pratique du savoir doit être faite par soi-même. Quand on ne prend pas conscience de ce qu'implique la pratique du savoir, alors c'est qu'on manque soi-même. Prendre conscience de la pratique du savoir, c'est ne manquer de rien. Or, les hommes du présent voient dans la pratique du savoir quelque chose qui leur est ajouté de l'extérieur.

C'est à développer la complication exprimée dans ce propos que doit servir le présent point. Notons simplement que, dans son contenu comme dans sa forme, il pourrait se trouver tel quel chez Lu Jiuyuan – et c'est d'ailleurs du côté de ce dernier que va d'abord se tourner la réflexion. En effet, c'est ici tout un nœud de réflexion qui se noue, de portée générale, mais aussi potentiellement toute une dynamique démarcative, voire conflictuelle. Essayons d'en esquisser les contours.

Au niveau le plus significatif, le savoir advient *de lui-même* : nous dirons plus bas qu'il *intervient*, au-delà de toute différenciation entre fait et valeur. Cet aspect du savoir, c'est l'aspect

adverbial de son action, que nous évoquions plus haut à propos de l'« élévation » de la Voie (cf. IIA1d) : le savoir s'impose, en vertu de ses propriétés mêmes. Mais il y a l'autre niveau, moins significatif du premier point de vue, mais impliqué dans celui-ci, et susceptible d'effectuer ce « retournement » dont nous parlons. Le retournement intervient quand le porteur de savoir devient « sachant », qu'il devient *lui-même* le porteur de ce savoir spontanément advenu. Ici, l'aspect de l'action du savoir n'est plus seulement *adverbial*, mais *actanciel* : la question est de savoir *qui agit* – en l'occurrence qui sait. C'est cet aspect dont parle Zhu Xi quand il dit : « la pratique du savoir doit être faite par soi-même » (*xuewen shi zijia he zuo di* 學問是自家合做底). Or il se pourrait que, de la différence (et de la relation d'implication) entre ces deux niveaux de la conscience du savoir, l'on puisse tirer une conclusion sur la valeur de l'individu dans *homo literatus*.

Cette conclusion, en voici une formulation anticipée, avant les exemples qui nous permettront de l'étayer. Tel que nous le découvrons dans son expression chinoise – par hypothèse son type idéal, rappelons-le (cf. IB1c) – et tel qu'il se laisse décrire dans les cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, *homo literatus* implique (c'est-à-dire englobe et néglige) *la conscience de soi dans la conscience qui va de soi*. Dans ce monde, « de soi » au sens *actanciel* n'est pas concevable sans un « de soi » au sens *adverbial* : le sens *actanciel* ne trouve une place dans l'ensemble qu'en vertu du sens *adverbial*. En termes modernes, nous dirions que le processus précède la conscience ; mais précisément, pour *homo literatus*, la conscience hiérarchise dans un même ordre du sens ces deux aspects que, pour notre part, nous séparons sur un même plan d'indifférence réciproque. Sur le fond ainsi défini, l'individu apparaît sous deux aspects : comme impliqué dans la conscience du savoir, mais aussi comme capable de se réfléchir lui-même dans cette implication. L'hypothèse demande à être testée ; mais peut-être apporte-t-elle déjà une réponse à un étonnement que nous formulions plus haut, au sujet du lien de détermination de l'autodéfinition d'un groupe par rapport à la compréhension de « cette Voie » – expression dont nous pensions alors qu'elle ne pouvait être correctement comprise que si l'on saisissait préalablement la manière dont les lettrés ou hommes de savoir se définissent (cf. IIA2a). Finalement, la réponse serait que la subordination joue ici dans l'ordre inverse : il n'y a de « soi-même » présentable (individuellement ou collectivement) que dans un monde où la prémisse est admise que le savoir est honorable¹⁰³⁸.

¹⁰³⁸ Disons en quoi cette proposition est proche des réflexions de Jean François Billeter au sujet de l'individu, et en quoi elle s'en éloigne. Selon le sinologue, dans la « pensée chinoise traditionnelle » l'individu est soit déterminé, soit poussé par une « énergie créatrice » dont l'accès est « nécessairement conçu comme une *rétrogression*, comme un retour au commencement insituable et insaisissable des choses », en somme par une « ascèse qui demande à l'individu de se faire diaphane et ductile, donc de se nier d'une autre façon » (Billeter 2010, 52). Il nous semble cependant que l'accent mis sur le niveau (à nos yeux) le plus hautement significatif, à savoir la conscience du savoir, permet justement de mieux sentir à quel niveau quelque chose comme l'individu, à tout le moins comme modalité expressive du savoir, est malgré tout possible. Une vérification empirique supplémentaire, qui serait à approfondir, nous paraît tenir au fait que le « retournement » dont nous parlons correspond bien à une notion émique à l'époque des Song. On lit ainsi, chez Alain Arraut, à propos d'un lettré des Song du Nord, que le « retournement de la vision [...] est une condition *sine qua non* de la connaissance ». Le sinologue renvoie à la pratique du *fan guan* 反觀, qui ne consiste pas en « un simple regard

Ce complément au tableau pourra sembler gratuit, voire abscons. Il n'est pourtant que le prolongement par les moyens de l'analyse de ce qu'un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan sont susceptibles de dire eux-mêmes à propos du savoir et de la conscience qui en découle. Ainsi, dans l'« Argumentation » de ce dernier, le propos oscillait d'un niveau à l'autre. Les propos les plus désindexés disaient la conscience du savoir qui opère d'elle-même ; d'autres propos se situaient au niveau actanciel, niveau secondaire où l'on se demande qui sera capable de laisser opérer le savoir. Ainsi s'ouvrirait une *dynamique démarcative*, conduisant à la distinction entre différents groupes de porteurs de savoir. Par « démarcation », nous entendons simplement, dans le fil des analyses précédentes, une « distinction » (au sens que nous avons donné au terme) d'un type : la distinction *qui s'applique à soi-même* dans son rapport un autre. Dans le propos de Zhu Xi cité ci-dessus, on voit nettement cette dynamique à l'œuvre : les « hommes du présent » (*jin ren* 今人) sont ceux-là dont le « propos noté » lui-même, dans sa vocation magistrale et sa notation par le disciple, cherche à se démarquer. En effet, absents à leur propre savoir, ils sont en quelque sorte les « autres » du savoir – autrement dit déjà, un peu, des modernes, car comme pour les modernes le savoir est pour eux quelque chose d'extérieur. Dans cette mise à distance par Zhu Xi de ses « contemporains » (au sens que nous avons dit plus haut : cf. IB1c), c'est évidemment la pente *disciplinaire* du savoir des examens qui est visée – à quoi l'on vérifie, comme évoqué plus haut, que dans ce monde historique *homo academicus* perce déjà (cf. IIA2a). Mais concernant la conscience du savoir elle-même, un propos attribué à Lu Jiuyuan pourra paraître plus explicite. On y verra clairement énoncé l'englobement dont nous parlons de la conscience de soi dans la conscience qui va de soi ; mais on y approchera également des dynamiques impliquées dans cette configuration. Il vaut la peine de citer le passage en entier :

「誠者自成也，而道自道也。」「君子以自昭明德。」人之有是四端，而「自謂不能者，自賊者也。」暴謂「自暴」。棄謂「自棄」。侮謂「自侮」。反謂「自反」。得謂「自得」。「禍福無不自己求之者」。聖賢道一個自字煞好。

嘗言：[年十三時，復齋因看《論語》，命某近前，問云：「看有子一章如何？」某云：「此有子之言，非夫子之言。」先兄云：「孔門除却曾子，便到有子，未可輕議，更思之如何？」某曰：「夫子之言簡易，有子之言支離。」]

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 427)

*L'accomplissement s'accomplit de soi-même, et la Voie de soi-même se fait Voie*¹⁰³⁹. *L'homme d'excellence éclaire la puissance en brillant de soi-même*¹⁰⁴⁰. L'homme est doté des quatre points d'émergence, or *qui s'en dit incapable, il se lèse soi-même*¹⁰⁴¹. La violence, c'est *se faire violence à soi-même* ; l'abandon, c'est *s'abandonner soi-même*¹⁰⁴²; le mépris, c'est

porté sur les choses, les êtres, les faits historiques, mais en une observation qui se fait du point de vue des choses elles-mêmes » : le « moi » étant ainsi « oblitéré », les « choses sont observées du point de vue des choses » (Arrault 2000, 103-104). On formule quelques réflexions supplémentaires à ce sujet dans la section suivante (cf. IIB2b).

¹⁰³⁹ *Zhongyong*, 25 (voir trad. Cheng [1997] 2002, 183).

¹⁰⁴⁰ *Zhouyi*, « "Jin" gua », "Da xiang".

¹⁰⁴¹ *Mengzi* 2A6.

¹⁰⁴² *Ibid.* 4A10.

se mépriser soi-même ; le retour, c'est *faire retour à soi-même*¹⁰⁴³; trouver, c'est *trouver soi-même*¹⁰⁴⁴. *Il n'est aucun malheur ou bonheur que l'on ne cherche soi-même*¹⁰⁴⁵. « Soi-même » : ce mot est dans la bouche des Saints et Sages un mot fort excellent.

Le maître dit [un jour] : « Quand j'avais treize ans, alors qu'il lisait les *Entretiens*, Fuzhai (l'ainé Lu Jiuling) m'ordonna d'approcher, puis me demanda : “Que te semble du paragraphe de Maître You ?”¹⁰⁴⁶ Je répondis : “Ce sont les paroles de Maître You ; ce ne sont pas les paroles du Grand Maître”. Feu mon aîné dit alors : “Dans l'école du [Grand Maître] Kong, si on enlève Maître Zeng, on trouve tout de suite Maître You : on ne peut en formuler des analyses à la légère. Peux-tu y réfléchir de nouveau ?” Je dis : “Les paroles du Grand Maître sont simples et faciles, celles de Maître You sont morcelées et disparates” ».

La série des courtes citations qui forment la première partie de ce propos trouve son unité dans un terme : « soi-même » (zi 自). À la suite de ces formules que Lu Jiuyuan attribue lui-même aux « Saints et Sages », le terme fédérateur est isolé en tant que mot « fort excellent » (*sha hao* 煞好). Si le maître ne précise pas en quoi réside cette excellence, on croit pouvoir dire que la mise en série citationnelle parle ici d'elle-même. Prenons la première citation, que l'on trouve dans *Constance du Milieu* : « L'accomplissement s'accomplit de lui-même, la Voie d'elle-même se fait Voie ». Le tour tautologique de la traduction tente de restituer ce qui fait sens ici : l'évidence d'un processus auto-engendré, rendu pour ainsi dire *lisible* dans l'écriture même par la proximité graphique des caractères (*cheng* 誠 substantif devenant *cheng* 成 verbal ; le redoublement est plus marqué encore pour *dao*, qui peut ajouter au sens nominal le sens verbal de « faire voie », « conduire »). Le propos se situe bien là au niveau le plus significatif, niveau d'englobement maximal où le savoir advient à lui-même, sans qu'un porteur de savoir semble même nécessaire. Cependant, dans les citations suivantes, le sens de « soi-même » change, se détachant progressivement de ce niveau global où le propos était le plus éloigné de toute forme d'indexicalité. Le passage au niveau inférieur commence avec l'« homme d'excellence », qui introduit une individualité, mais dont on a vu précédemment qu'elle ne renvoyait jamais à quelqu'un d'effectif – qui puisse par exemple se désigner lui-même comme « homme d'excellence » (cf. IIA2a). Puis il se poursuit en un enchaînement de brèves formules où « de soi-même » ne renvoie plus seulement à une modalité de l'action (l'aspect adverbial déjà noté), mais à l'identité de l'acteur (l'aspect actanciel). Ce segment citationnel peut lui-même se diviser en deux sous-segments : les actions où l'on agit négativement sur soi-même (« se léser soi-même », « se faire violence à soi-même », « s'abandonner soi-même », « se mépriser soi-même »), et leur pendant positif (« faire retour sur soi-même », « trouver soi-même »). Dans cette dernière formule, « trouver soi-même », il semblerait que les deux sens, adverbial et actanciel, deviennent indiscernables. Pourtant, la dernière citation se situe explicitement du côté de l'actanciel : « il n'est aucun bonheur ou malheur que l'on ne cherche soi-même ». Nulle trace apparente, dans cet ultime

¹⁰⁴³ *Ibid.* 4B28.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.* 4B14.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.* 2A4.

¹⁰⁴⁶ *Lanyu* 1, 2.

emprunt aux formules du passé, de la spontanéité de l'action qui se fait de soi-même, telle qu'elle apparaissait notamment dans la première citation : il s'agit désormais simplement de savoir qui est comptable dans la répartition des bonheurs et des malheurs (d'où le binôme « *ziji* 自己 », qui ne laisse place à aucune ambiguïté sur le sens actanciel).

L'intérêt de Lu Jiuyuan pour ce petit mot, « *zì* », semble donc procéder d'un jeu sur deux niveaux de sens. Son intérêt pour nous est que ces niveaux sont congruents avec les niveaux d'englobement relatif que nous essayons de décrire. Si nous admettons, en vertu du système de sens que nous avons nommé *homo literatus*, que le niveau le plus significatif est la relation du savoir à lui-même, c'est bien *d'abord* à ce premier niveau que « de soi-même » signifie quelque chose, indépendamment du porteur de savoir impliqué dans cette relation primordiale. Mais au second niveau, le sens du mot se retourne pour ainsi dire dans le porteur : c'est alors lui-même, le porteur, qui fait l'expérience de ce savoir, savoir opérant par ailleurs de soi-même et pour ainsi dire dans l'absolu.

Remarquons cependant une chose : ce propos de Lu Jiuyuan, du moins cette première partie que nous venons d'analyser, se situe également dans l'absolu. On peut en effet rattacher la totalité de ses énoncés au sens pragmatique magistral : l'alignement des citations suffit à suggérer une cohérence d'ensemble, qui suppose le point de vue global du maître, et nullement sa réception expressive par un disciple. C'est la globalité de la vision qui est privilégiée ici, à travers ce « mot fort excellent », et non pas, par exemple, la radicalité de son ancrage dans une expérience particulière. Tout se dit donc ici à la troisième personne – à l'inverse de la seconde partie du propos, où Lu Jiuyuan intervient en tant que pronom indexicalisé, à la première personne. Or, Descombes nous alerte sur la nécessité logique de différencier la première et la troisième personne en matière de relation à soi. Il y a en effet, logiquement parlant, deux sens possibles de l'« identité »¹⁰⁴⁷. Dans l'article déjà cité qui sert de base à nos réflexions sur l'adverbial et l'actanciel, le philosophe prend pour exemple le cas d'Œdipe. Cette figure de la mythologie grecque est en effet un cas d'école, s'agissant du rapport de l'acteur à son action et au savoir qu'il en a. Passant outre l'incongruité de convoquer Œdipe dans la description de lettrés des Song, nous reprendrons à notre compte les analyses logiques qu'effectue Descombes à ce sujet : elles peuvent nous aider à éclaircir les implications dynamiques de la conscience du savoir dans le cas présent.

L'exemple porte sur les paroles qu'Œdipe prononce au sujet du meurtre de son père, sans savoir qu'il est lui-même le meurtrier qu'il cherche. Descombes observe que dans l'énoncé « Œdipe

¹⁰⁴⁷ « Identité » est de ces mots que nous avons généralement préféré éviter dans ce travail en raison de leur équivocité. On aura noté que l'extension sémantique d'« identification », concept auquel nous recourons en revanche dans cette section, est bien plus étroite que celle d'« identité ».

s'accuse lui-même », le prédicat « lui-même » est un réfléchi, mais seulement au sens actanciel. En effet, l'énoncé concerne l'identité sous l'aspect *idem* : il interroge le recouvrement du sujet de l'action et de son objet. De ce point de vue, ce qui concerne le meurtrier du père d'Œdipe (objet de l'accusation) concerne effectivement Œdipe (auteur de l'accusation) puisqu'il est le parricide, mais non pas Œdipe en tant qu'il effectue l'action d'accuser quelqu'un. Par conséquent, sous cet aspect actanciel (celui en somme de la répartition des rôles dans l'action), l'énoncé « Œdipe s'accuse lui-même » est vrai. En revanche, compte tenu de la situation rappelée ci-dessus, le même énoncé devient faux si l'on prend le réfléchi au sens adverbial. Il s'agirait cette fois de l'identité sous l'aspect *ipse* : l'énoncé signifierait que c'est l'action même d'accuser qui concerne Œdipe, et non pas ce qu'il dit du meurtrier qu'il se trouve être par ailleurs¹⁰⁴⁸. Or ici, au moment où Œdipe s'accuse, il ignore encore qu'il s'accuse. Dès lors, le sens de l'« accusation » ne se joue pas un niveau adverbial, mais uniquement au niveau actanciel : l'accusation n'est pas assumée comme modalité de l'action par celui-là même qui, de fait, s'accuse. Dans son analyse, Descombes montre que le test de cette différence est le passage à la première personne. Quand il parle du meurtre de son père, Œdipe dit toutes sortes de choses mais aucune d'elles, à ce stade de la prise de conscience du héros, ne veut dire « Je suis le meurtrier de mon père »¹⁰⁴⁹. Par contraste, la troisième personne est beaucoup plus équivoque, puisque littéralement les deux sens (actanciel et adverbial) peuvent se comprendre à travers elle.

Revenons d'Œdipe à Lu Jiuyuan, ou plutôt à ceux-là qu'il désigne à la troisième personne dans le passage ci-dessus. D'une part, on y voit le pendant exact des deux sens du réfléchi exposés à l'instant : les actions qui s'effectuent « d'elles-mêmes » (au sens adverbial) ne sont pas celles qu'on effectue « sur soi-même » (au sens actanciel). Mais d'autre part, la relation des deux sens se trouve ici organisée autrement que dans la configuration œdipienne. L'adverbial et l'actanciel ne se présentent pas à l'état séparé et comme sur un même plan (ce dont Sophocle s'emparant du thème d'Œdipe tirait un effet tragique) ; au contraire, ces deux sens se présentent dans une relation d'englobement et d'implication. Par contraste avec la configuration « tragique » que présuppose l'accusation d'Œdipe par lui-même, on comprend mieux l'impression de flou qui pouvait ressortir de l'alignement des citations incluant le mot « soi-même ». Dans cette chaîne citationnelle, la place de celui qui « s'abandonnait lui-même » (mais ce *sans en avoir l'intention*, l'« abandon » n'étant qu'une caractérisation actancielle de son action) n'apparaissait pas comme particulièrement saillante. Or,

¹⁰⁴⁸ Pour une définition proche de celle proposée ici de l'« identité » et de l'« ipséité », voir Wolff 2005, 13.

¹⁰⁴⁹ Nous renvoyons à la finesse de ces analyses, que nous n'évoquons que parce qu'elles nous aident, par contraste, à mieux situer la relation au savoir dans notre cas d'étude (voir Descombes 2010, 54-55).

entre les deux sens, la frontière existe bel et bien, puisqu'elle est ici comme ailleurs d'ordre logique ; c'est simplement que l'englobement de l'un par l'autre la rend moins nette¹⁰⁵⁰.

Cet éclairage latéral de la mythologie grecque a un autre intérêt : elle fait ressortir le retournement spécifique qui se joue, pour nous, dans le passage à la première personne. On le voit dans la suite du propos de Lu Jiuyuan traduit ci-dessus. Sans solution de continuité (mais selon une rupture telle que nous avons préféré marquer le changement par un passage à la ligne), le disciple notateur rapporte un échange de son maître encore jeune avec Lu Jiuling, le frère aîné de celui-ci. La question « Que te semble ? » qu'adresse l'aîné à son cadet au sujet d'un passage des *Entretiens* situe d'emblée la réponse dans le sens pragmatique discipulaire. Il s'agit pour Lu Jiuyuan de formuler une impression de lecture : que pense-t-il de ce paragraphe des *Entretiens* où ce n'est pas Maître Kong qui parle, mais l'une de ses rares figures jugées également dignes dans ce texte de l'appellation « Maître »¹⁰⁵¹ ?

La première réponse de Lu Jiuyuan doit d'abord être comprise, dans le droit fil de ce qui a été dit plus haut, comme l'expression particulière d'un porteur de savoir qui *s'ajoute* un savoir tenu d'autrui (cf. IIA1e). Mais si l'on en restait là, cette brève réponse pourrait apparaître comme un simple truisme. En effet, Lu Jiuling demande son avis à son jeune frère au sujet du « paragraphe de Maître You » (*Youzi yi zhang* 有子一章), qui semble référer à l'une des trois occurrences figurant dans le premier chapitre des *Entretiens* où des propos sont attribués à cet autre « Maître »¹⁰⁵². Or que lui répondit son cadet ? « Ce sont les paroles de Maître You ; ce ne sont pas les paroles du Grand Maître ». Derrière ce constat faussement factuel pointe un geste de distinction – de distinction *en acte*, comme nous avons appris à les envisager dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Or, ici le frère aîné perçoit manifestement ce geste comme n'allant pas de soi. Sa réponse en atteste : il rappelle à son cadet la valeur couramment admise de Maître You, qu'il situe aux côtés de Maître Kong sur une sorte de piédestal à trois marches juste en-dessous de Maître Zeng. Mais la caractérisation finale par laquelle Lu Jiuyuan clôt l'échange enfonce le clou : « Les paroles du Grand Maître sont simples et faciles, les paroles de Maître You sont morcelées et disparates » (*Fuzi zhi yan jianyi, You zi zhi yan zhibi* 夫子之言簡易，有子之言支離). Avec cette seconde réponse, la différence est désormais sans appel : elle n'est plus seulement un constat de non-identité entre les deux « Maîtres », mais

¹⁰⁵⁰ La différence entre les deux « *zi* 自 » paraît plus ostensible dans cet autre propos de Lu Jiuyuan, qui correspond au moment où le maître est installé sur le Xiangshan 象山 (Mont de l'Éléphant) mentionné dans le prologue (*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 399) : 居象山多告學者云：[汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。] (Comme il résidait au Mont de l'Éléphant, il exhorta à de nombreuses reprises les hommes de savoir en ces termes : « D'elles-mêmes tes oreilles entendent, d'eux-mêmes tes yeux voient, au service de ton père la capacité d'agir filialement vient d'elle-même, au service de ton aîné la capacité d'agir en cadet vient d'elle-même : fondamentalement, rien ne manque ; il n'est pas nécessaire d'aller chercher ailleurs que dans le fait de s'ériger soi-même »).

¹⁰⁵¹ Au sujet du sens de cette appellation, voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 401.

¹⁰⁵² Il s'agit de *Lamyu* 1, 2, 12, 13.

s'impose comme une hiérarchisation, voire une relégation d'un Maître You aux paroles pas assez « simples et faciles » – ne satisfaisant donc pas au critère de faisabilité dont on a vu l'importance plus haut. Pour le jeune Lu Jiuyuan, Maître You se situe fort loin (plus loin en tout cas que ne l'estime son frère) derrière Maître Kong, qui en cela mérite bien le titre de « Grand Maître ».

À quel retournement venons-nous d'assister, sans le percevoir peut-être de prime abord ? On peut s'appuyer ici sur les acquis de l'enquête touchant aux deux sens pragmatiques. En effet, Lu Jiuyuan se trouve dans ce passage des *Propos notés* à la place de l'élève – ce qui n'enlève rien au fait qu'il ait, à l'échelle du texte, le rôle du maître. Par conséquent, tout ce que Lu Jiuyuan exprime dans cet échange est marqué du sceau de cette valeur expressive (et non pas indicielle) que nous décelions dans les paroles d'un Yan Yuan en proie à l'« élévation de la Voie » (cf. IIA1d).

Mais depuis cette réflexion sur le sens pragmatique, la réalité globale que nous nommons *homo literatus* a été dégagée. Or, celle-ci se laisse comprendre comme un monde où le savoir fait d'abord sens dans l'absolu, indépendamment donc de celui qui le porte, et plus encore du réel qu'il vient à éclairer. Ce sens absolu du savoir, détaché de tout point d'application, nous incite à proposer le terme descriptif de globalité. La *globalité du savoir*, telle est l'expression la plus significative de ce critère de facilité que nous avons d'abord conçu au sujet de l'identification des groupes : elle signifie que dans l'absolu, le savoir est facile, qu'il accède facilement à la conscience de lui-même à travers ceux qui le portent. En décrivant les choses ainsi, nous n'ajoutons rien au monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : celui-ci se décrit déjà amplement lui-même, et nous fournit par conséquent les termes idoines. Ainsi, quand il évoque les paroles « simples et faciles » de Maître Kong, Lu Jiuyuan prolonge simplement la « parole du Saint » que sont les *Sentences attachées* – l'un des commentaires de l'*Ordonnement du Changement*, à l'époque encore tenu pour être de la main de Maître Kong¹⁰⁵³ – où l'on lit dès le passage liminaire, à propos des deux premiers hexagrammes du *Changement* : « *Qian* est conscience dans la facilité, *Kun* est capacité dans la simplicité »¹⁰⁵⁴. C'est en « s'ajoutant » les termes de ce passage que Lu Jiuyuan évoque sa propre manière de « prendre conscience de ce sens » (*zhi ci li* 知此理), action sous le signe de *Qian*, puis de « réaliser ce sens » (*xing ci li* 行此理), action sous le signe de *Kun*¹⁰⁵⁵.

De la globalité du savoir, un équivalent indigène en est certainement « *tong* 通 », « global ». Nous l'avons croisé à plusieurs reprises dans ces pages, pour caractériser, remarquons-le, aussi bien des individus – « classiciste » ou « homme aux vues globales » (*tong ru*, *tong ren*) – qu'une perspective

¹⁰⁵³ Wang Dongliang rappelle les critiques pionnières, d'un certain point de vue, d'Ouyang Xiu à l'égard de l'auctorialité des *Xici* à travers sa mise en doute du rôle de Maître Kong dans la composition du texte et plus largement de la série de commentaires au *Yijing* appelés « Dix Ailes » (*Shi yi* 十翼) : voir Wang 1995, 41-42. Les passages cités sont dans *Ouyang Xiu quanji* 78, 1119-1123 (vol. 3).

¹⁰⁵⁴ 乾以易知，坤以簡能 (*Xici* A, 1).

¹⁰⁵⁵ *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 401.

d'ensemble capable d'embrasser une pluralité sous l'angle de la totalité – « ce qui s'impose dans la globalité », « conscience globale » (*tong yi* 通義, *tong zhi* 通知) (cf. IA1b, IIA2a-1a, IA1e, IIA2c). Faut-il placer ces deux emplois au même niveau ? Non pas, si nous nous fions à notre conclusion provisoire sur la place de l'individu dans la conscience du savoir. En effet, que des individus puissent être qualifiés de « globaux » ou « aux vues globales », cela n'est possible qu'en vertu de cette qualité première de la conscience du savoir, qui veut que celle-ci fasse d'abord sens dans l'absolu, indépendamment de tout ancrage individuel particulier. La perspective d'ensemble prime donc sur la caractérisation des individus – ce qui justifie que la traduction par « global » soit préférée à celle par « pénétrant », traduction plus courante et envisageable, mais qui semble mettre l'accent sur les seuls porteurs de savoir.

La globalité du savoir est, dans son principe, l'aspect du savoir le plus éloigné d'une quelconque indexicalité. Ce qui se joue en elle, ce n'est pas l'expression de la conscience du savoir, mais sa manifestation. En cela, on peut certainement dire que la manifestation quintessenciée de la globalité du savoir correspond à ces mêmes hexagrammes que nous mentionnions à l'instant. Plus que tout autre « Classique », l'*Ordonnement du Changement* est ce texte qui donne directement forme, à travers une sorte de « troisième personne » universelle et par un jeu de figuration systématique et à tout usage, le savoir global à son niveau d'auto-génération. La réduction au minimum de son indexicalité tient au fait qu'il se présente non pas comme un écrit, mais véritablement comme un *texte manifestant la Voie elle-même*, où les signes participent d'un « processus continu de formation des choses » (Cheng [1997] 2002, 283). On doit noter l'importance ici de la dimension *graphique* de cette globalité du savoir telle qu'elle apparaît dans le *Changement* : les signes ne sont pas pris sous l'angle de leur production concrète par un individu (sous l'angle graphologique si l'on veut), mais comme résultat donné d'avance, d'ores et déjà étalé dans le monde, à l'état manifeste et transversal au monde lui-même. Les classicistes que sont Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont conscients de ce rôle particulier du *Changement*, où ils voient l'englobement des multiples situations dans les limites d'un « livre ». Ainsi, dans les *Propos notés*, Lu cite ce passage des *Sentences attachées* : « Intervenant comme livre, le Changement ne peut être éloigné ; comme Voie, il se déplace fréquemment » (*yi zhi wei shu ye bu ke yuan, wei dao ye shu qian* 易之為書也不可遠，為道也屢遷)¹⁰⁵⁶. Le propos se conclut ainsi :

「其為道也屢遷」，不遷處；「變動不居」，居處；「周流六虛」，實處；「上下無常」，常處；「剛柔相易」，不易處；「不可為典要」，要處；「惟變所適」，不變處。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan* 34, 416)

Comme Voie, [le Changement] se déplace fréquemment – point qui ne se déplace pas –, se modifie et se transforme sans stabilisation – point stable –, s'écoule à travers les Six Vacuités – point effectif –, s'élève et s'abaisse sans constance –

¹⁰⁵⁶ Le sens d'« intervenant » s'éclairera ci-dessous.

point constant –, s'échange en dur et souple mutuellement – point qui ne change pas –, si bien qu'on ne peut en faire un loi essentielle – point essentiel – et qu'il va où les modifications mènent – point qui ne se modifie pas¹⁰⁵⁷.

Dans ce tressage d'une même citation segmentée et de commentaires lapidaires, qui à chaque fois retournent le sens du segment correspondant, on peut voir une sorte de comble de la globalité : en intégrant dans ce retournement la logique du changement formulée dans les *Sentences* et tout à la fois le non-changement de cette logique, le propos couvre la totalité des possibilités du changement. Ce faisant, il prolonge des commentaires du *Changement* qui jouent sur ce type de retournement (« le changement, c'est ce qui ne change pas »)¹⁰⁵⁸, et se situe très loin d'un ancrage dans quelque particularité que ce soit. Pour prendre un autre exemple chez Lu Jiuyuan, ce mouvement totalisant se retrouve dans un propos où l'on croise la figure déjà mentionnée de Fuxi, que les *Sentences attachées* présentent comme le découvreur des trigrammes (cf. IB1a) :

後世言伏羲畫八卦，文王始重之為六十四卦。其說不然。[...] 卦之重久矣。蓋伏羲既畫八卦，即從而重之，然後能「通神明之德，類萬物之情」 [...]

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 403)

Il s'est dit aux époques ultérieures que Fuxi dessina les Huits Trigrammes, et que c'est le Roi Wen qui commença à les redoubler pour former les Soixante-Quatre Hexagrammes. Cette idée n'est pas la bonne [...] Le redoublement des Hexagrammes remonte à bien longtemps. Ainsi, c'est Fuxi qui, après avoir dessiné les Huit Trigrammes, les redoubla aussitôt, se rendant ainsi ensuite capable de saisir dans sa globalité les puissances mystérieuses et lumineuses, et de classer les états de la multitude des êtres [...]

Au-delà des difficultés de compréhension qu'il peut poser, le passage des *Sentences attachées* par quoi se terminent ces lignes dit bien le sens foncièrement désindexé de cette « saisie globale » que permet la figuration des hexagrammes, tout à la fois signes générant des signes, et expression immédiate d'une logique pervasive du changement¹⁰⁵⁹. À cet égard, le propos de Lu Jiuyuan ne fait que renforcer cet aspect global en déniait toute forme de progressivité à la découverte de Fuxi : là où, depuis les Han, les commentateurs du *Changement* distinguent le rôle du Roi Raffinement (*Wen wang* 文王) comme étant celui qui, depuis sa prison, a déployé les implications figuratives de la matrice des « huit trigrammes » mis en lumière par Fuxi, Lu Jiuyuan affirme ici que c'est dans une même compréhension unitive que ce dernier a tout à la fois conçu et déployé le système¹⁰⁶⁰. La liste des exemples pourrait être allongée où la globalité du savoir est associée au *Changement*. Ainsi de cet autre propos de Lu Jiuyuan, citant une nouvelle fois les *Sentences attachées*, où il est question d'« une

¹⁰⁵⁷ Nous empruntons en grande partie cette traduction du *Xici* à l'enseignement de Stéphane Feuillas.

¹⁰⁵⁸ On pense à cette formule que l'on trouve dans un écrit des Han, le *Qianzaodu* 乾鑿度 : 易有三義，所謂變易、簡易、不易也 (le changement a trois significations : ce qu'on appelle le changement par modification, le changement par simplicité, et le non-changement).

¹⁰⁵⁹ Le passage du *Xici* cité par Lu Jiuyuan est légèrement différent dans le texte transmis : voir *Xici* A, 2.

¹⁰⁶⁰ En plus de nos références à Fuxi ci-dessus (cf. IB1a), nous renvoyons à Anne Cheng pour le rôle qui lui est attribué dans la formation du *Yijing*, mais aussi pour les pistes de recherche touchant à l'usage de « *tong* 通 » (voir Cheng [1997] 2002, 271, 274, 283, 433). Voir également Wang 1995, 24-26.

saisie globale des causes du monde entier » (*tong tianxia zhi gu* 通天下之故), laquelle ne réclame « ni réflexion ni intervention » (*wu si wu wei* 無思無為)¹⁰⁶¹.

Or, ce dernier mot, « intervention » (*wei*), indique peut-être la possibilité d'un retournement à l'intérieur de la conscience du savoir. En effet, dans ce tout dernier exemple, la « saisie globale » est présentée comme une action « sans intervention ». L'expression négative « *wu wei* », habituellement traduite par « non agir » – mais que Billeter recommande de traduire par « non-intervention »¹⁰⁶² –, renvoie ne serait-ce que négativement à la possibilité d'une intervention, et donc d'un intervenant. Maître Kong lui-même, qui use une fois de cette formule dans les *Entretiens*, fait aussitôt porter l'interrogation sur son sens : « Obtenir l'ordre sans intervention d'aucune sorte, voilà bien Shun ! Mais qu'est-ce qu'intervenir ? »¹⁰⁶³ Pour nous, la question toute naïve qui en découle sera donc : qu'est-ce qu'*intervenir dans la globalité du savoir* ?

Les exemples ci-dessus, liés essentiellement à Lu Jiuyuan, impliquaient autre chose que l'aspect global de la conscience du savoir. Ainsi, nous notions une sorte de retournement dans le premier propos cité, à propos de segments citationnels qui se voyaient comme inversés dans un très bref commentaire inséré au fil de la phrase des *Sentences attachées*. Dans ce geste commentarial, Lu Jiuyuan manifestait sa magistralité : sa capacité à être lui-même global, autrement dit à voir la pluralité sous l'angle de la totalité. De là venait la forme pour nous paradoxale de son commentaire, et qui se résumait à une sorte de variation sur le motif « le changement est partout, voilà qui au moins ne change pas ». Mais par ce geste, il montrait aussi sa capacité à *se saisir* de la globalité, et donc, si l'on veut, à passer d'une caractérisation purement adverbiale du savoir à une autre où entrait une part actancielle. Il en allait de même dans l'extrait suivant, où le redoublement de la découverte des trigrammes dans le seul Fuxi présupposait bien une forme d'intervention dans leur découverte. D'une certaine manière, Maître Kong nous alertait sur ce point quand il questionnait « l'ordre sans intervention » (*zhi er wu wei* 治而無為) dont était capable Shun. En effet, la question posée, « *fu he wei zai* 夫何為哉 », pouvait être entendue soit en référence au type d'intervention propre à Shun (« que lui était intervenir ? »), soit dans l'absolu (« qu'est-ce qu'intervenir ? », « comment intervenir [pour que ce soit le cas] ? », ou tout simplement « que faire [pour cela] ? »). En somme, l'hésitation du traducteur portait sur le degré de particularité de l'énoncé.

¹⁰⁶¹ *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 456. Le passage du *Xici* cité (avec de légères modifications par rapport au texte transmis) est dans *Xici A*, 10. Nous y revenons plus bas dans la perspective de Zhu Xi.

¹⁰⁶² Pour une comparaison entre deux options traductologiques au sujet de cette expression, voir Jullien 1995, 111 ; Billeter 2006a, 108. Pour quelques aspects de la notion de « *wu wei* 無為 » (non-intervention), voir Gernet 1955, 1099 ; [1982] 1991, 264.

¹⁰⁶³ *Lunyu* 15, 5 : 無為而治者,其舜也與!夫何為哉? (notons qu'on peut comprendre l'interrogation autrement ; nous évoquons l'autre possibilité ci-dessous : Cheng 1981, 122 ; classé 15, 4).

À ces exemples, il apparaît que la question de l'« intervention » n'est pas nécessairement une question globale, valable en tout temps et en tout lieu. On le comprendra mieux en se tournant de nouveau vers les *Entretiens* ; en voici un court passage :

見義不為,無勇也。

(Lunyu 2, 17)

Apercevoir l'obligation et ne pas intervenir, c'est une absence de bravoure.

Ici, « ne pas intervenir » (*bu wei* 不為) non seulement est négatif, mais comporte une valeur actancielle plus grande que dans l'extrait cité précédemment où figurait l'expression « sans intervenir » : certes l'énoncé ne comporte pas de sujet, mais il suppose que c'est le même individu qui « aperçoit l'obligation » (*jian yi* 見義) et qui « n'intervient pas ». On s'éloigne donc de la formule des *Sentences attachées*, où l'absence d'intervention n'empêchait pas une saisie globale et *fonctionnait* à la manière d'une méthode à tout usage, sans que nul acteur ne soit concerné : ici, il s'agit bien d'intervenir, et de le faire soi-même, sans quoi on manque de bravoure. Un autre propos rapporté dans les *Entretiens* va encore plus loin dans la particularité. Maître Kong y est interrogé sur l'« homme accompli » (*cheng ren* 成人). Il commence par donner quelques exemples d'individualités « antiques » correspondant éminemment à ce qualificatif ; puis, à propos des « hommes accomplis du présent », il rabaisse en quelque sorte l'exigence en disant que, dès lors que quelqu'un, « tout en apercevant son intéressement, réfléchit à son obligation » (*jian li si yi* 見利思義), celui-ci « peut intervenir comme homme accompli » (*keyi wei chengren yi* 可以為成人矣)¹⁰⁶⁴ – selon un sens d'« intervenir » que nous précisons à la fin de ce point. En matière d'« accomplissement », on voit ici la différence avec ce qui « s'accomplissait de soi-même » dans l'extrait de Lu Jiuyuan cité plus haut dans ce point : l'accomplissement devient relatif à l'homme qui s'accomplit, dans ce présent opposé à l'antique où « réfléchir » s'impose à qui veut intervenir, contrairement à l'« absence de réflexion » qui, dans les *Sentences attachées* ne compromettrait pas la « saisie globale ».

Ainsi donc, ces différents propos nous font passer, en termes de référence, d'une globalité maximale à une particularité de plus en plus accusée. Néanmoins, il faut remarquer qu'aucun d'entre eux (du moins tels que nous les avons cités) ne comporte une quelconque marque d'indexicalité. Or, d'un point de vue très général, l'indexicalité – c'est-à-dire le recours à des expressions linguistiques dont la référence peut varier d'une situation d'usage à l'autre – apparaît comme une composante essentielle de la faculté langagière. C'est ce qu'avance un philosophe du langage, en référence à des travaux de logique : « nous avons besoin des indexicaux [les mots tels que « moi »,

¹⁰⁶⁴ *Lunyu* 14, 13 (voir trad. Cheng 1981, 112) ; voir également, pour une tournure similaire, *ibid.* 19, 1 (trad. Cheng 1981, 143)

« ici », « maintenant »] pour référer au monde, et ils constituent un mode de référence privilégié parce qu'ils diminuent le coût cognitif que représenterait un mode de référence non indexical – sans partialité, sans dépendance contextuelle – aux choses » (Bourgeois-Gironde 2005, X). Conçue pour tout système linguistique, cette définition ne peut que s'appliquer à la langue dans laquelle se formulent les propos que nous lisons. Pourtant, on remarque dans cette définition un écho étrange à ce souci d'« impartialité » dont on a vu qu'il caractérise l'« homme d'excellence » pour Maître Kong (cf. IIA2a), et qui plus largement nous est apparu comme l'une des obligations de toute implication d'un lettré-fonctionnaire auprès de l'empereur, sous peine de prêter le flanc à l'accusation de « coalition » (cf. IIA2c). De cette exigence d'impartialité, on trouve une formulation à la fois ramassée et *globale* – sans ancrage dans le particulier – dans le chapitre « Immense Modèle » (*Hong fan* 洪範) du *Livre des documents*: « sans coalition ni partialité » (*wu dang wu pian* 無黨無偏)¹⁰⁶⁵. Or, si l'on admet d'une part que la « partialité » constitue une propriété intrinsèque du langage, mais que d'autre part, dans le monde qui nous occupe, un certain niveau de conscience semble ni plus ni moins la bannir, n'y a-t-il pas alors un problème ? La réponse n'est pas aisée, mais nous entrevoyons déjà que ce problème a à voir, en particulier pour ces classicistes que sont Zhu Xi et Lu Jiuyuan, avec ce véhicule premier du savoir qu'est le langage sous sa double forme écrite et parlée.

Toujours est-il qu'après ces exemples sans indexicalité particulière, la première personne nous fait basculer sur un autre niveau, où la globalité du savoir se laisse toujours percevoir, mais dans un éclairage tout différent. Prenons par exemple cette question que Lu Jiuyuan adresse à un disciple (et en quelque sorte à lui-même) ; elle est rapportée dans les *Propos notés* :

如何而通？如何而塞？

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 458)

Comment la globalité se fait-elle ? Comment l'engorgement se fait-il ?

Après quoi Lu ajoute :

某明時直是明，只是懈怠時即塞。若長鞭策，不懈怠，豈解有塞？然某纔遇塞時，即不少安，即求出。

(*ibid.*)

Dans les moments où tout s'éclaircit pour moi, l'éclaircissement se fait directement. C'est seulement dans les moments de paresse que l'engorgement se fait. Or, en l'absence de toute paresse, comment expliquer qu'il y ait engorgement ? Cela dit, à peine rencontré-je quelque engorgement, que je ne m'accorde aucune tranquillité avant d'en avoir trouvé l'issue.

¹⁰⁶⁵ Sur ce passage et plus largement sur le texte intitulé « Hongfan 洪範 » (Immense modèle) inclus dans la version transmise du *Shangshu*, voir Nylan 2001, 140-142 ; 1992, 29-32.

C'est un maître qui parle, mais il se trouve ici à la place du disciple – par exemple de ce disciple qui, dans le propos immédiatement précédent, se pose également une question en termes de « comment se fait-il ? » (*ru he* 如何)¹⁰⁶⁶. À l'instar du disciple Yan Yuan s'extasiant devant l'« élévation de la Voie » (*cf.* IIA1d), Maître Lu use ici de l'expressivité discipulaire à l'endroit d'une globalité qui se révèle à lui en contraste avec un « engorgement ». La globalité est donc envisagée non comme une évidence première, mais sous l'angle d'une recherche semée d'obstacles. Pour notre propos, cet exemple est d'importance car il montre que la globalité, que nous avons posée comme l'aspect premier de la conscience du savoir – cette conscience se donnant en quelque sorte à elle-même dans les porteurs de savoir –, peut également (mais secondairement) se dire *dans un langage non global*. L'indexicalité du propos, marquée ici par l'emploi de la première personne, ancre la conscience du savoir dans une individualité énonciatrice de son lien au savoir. Que ce lien soit éventuellement distant, ou difficile, n'enlève rien à la possibilité logique qu'une parole puisse s'exprimer, et s'assumer comme particulière, au sujet du savoir dans sa globalité.

Cela vaut *a fortiori* pour ceux qui se reconnaissent le rôle de disciples. Ainsi, dans ce passage des *Propos notés* dont la compilation est attribuée au disciple Zhan Fumin (*cf.* IB3b), ce dernier s'exprime à la première personne. Après une première phase où il raconte comment il a tâché de mettre en œuvre les recommandations du maître, il « perçoit soudainement que ce cœur a retrouvé à présent son plein éclat » (*hu jue ci xin yi fu chengying* 忽覺此心已復澄瑩). Voici l'échange qui suit cette prise de conscience :

先生目逆而視之曰：[此理已顯也。]某問先生：[何以知之？]曰：[占之眸子而已。]因謂某：「道果在邇乎？」某曰：[然。昔者嘗以南軒張先生所類洙泗言仁書考察之，終不知仁，今始解矣。]先生曰：[是即知也，勇也。]某因言而通，對曰：[不惟知勇，萬善皆是物也。]
(*Yulu xia*, in *Lu Jinyuan ji* 35, 471)

Le Maître me guetta du regard et, me voyant, dit : « Ce sens est à présent évident ». Je lui demandai : « Comment le savez-vous ? » Il dit : « On le devine aux yeux, tout simplement ». Il me dit alors : « Alors, la Voie est-elle à portée de main ? » Je dis : « Oui. Auparavant, je me suis livré à l'examen du sens de l'humain à partir de certains écrits de Maître Zhang Nanxuan (Zhang Shi), de ces écrits qui se classent avec les paroles qu'on tient à ce sujet du côté de la Zhu et de la Si (chez Maître Kong). Mais au bout du compte, la conscience du sens de l'humain ne m'est pas venue. C'est seulement maintenant que cela commence à se délier ». Le Maître dit : « Voilà la prise de conscience, voilà la bravoure ». À ces paroles, tout se globalisa, et je répondis : « Pas seulement la conscience et la bravoure : le positif sous ses dix mille formes, c'est partout cette chose-là ».

Autant la globalité de la conscience du savoir se manifestait dans une troisième personne généralisée, autant on voit à quelle épaisseur relationnelle peut conduire le retournement de cette conscience. Voyons comment les choses s'enchaînent dans l'échange rapporté par Zhan Fumin.

¹⁰⁶⁶ Voir *Yulu xia*, in *Lu Jinyuan ji* 35, 458.

Il reste admis par les deux protagonistes, à titre de fondement logique de leur relation, que le savoir se découvre d'abord de lui-même. Mais dès lors que des rapports particuliers sont engagés sur cette base, les implications sont nombreuses – et pour nous difficiles à démêler. Le maître commence par lire dans le regard du disciple la manifestation de « ce sens », formule dont on sait à présent qu'elle exprime un sens communautaire entre les interlocuteurs. Or, dans sa concision et la densité de ses présuppositions, l'énoncé est comme abyssal : « Ce sens est à présent évident » (*ci li yi xian ye* 此理已顯也). Avec cette phrase, un seuil est franchi dans la prise de conscience, qui ne concerne pas seulement le disciple, mais aussi le maître, dans la mesure où la manifestation du sens dans l'œil du disciple exprime, pour lui le maître, la valeur de la prise de conscience du savoir par un individu. Ainsi, la dernière parole que nous traduisons ci-dessus, celle du disciple, témoigne du stade atteint par celui-ci à travers une sorte de surenchère sur la parole du maître : « Pas seulement la conscience et la bravoure : le positif sous ses dix mille formes, c'est partout cette chose-là » (*bu zhi wei zhi yong, wan shan jie shi wu ye* 不惟知勇，萬善皆是物也). « Cette chose-là » (*shi wu* 是物), exprimée dans le niveau de langue vernaculaire typique du format des « propos notés », c'est l'expression redoublée et désormais partagée, pour le maître comme pour le disciple, de « cette Voie » qui les précède, les englobe et les porte. Dans ce moment de confirmation réciproque, le retour sur soi devient l'équivalent de l'approfondissement d'autrui, étant donné que, l'un comme l'autre, nous devenons *l'expression consciente de la globalité manifeste du savoir*. De là découle, dans ce micro-récit, l'aspect de miroirs jumeaux dont se parent les deux cœurs en présence, miroirs éclaircis par le cœur qui les relie dans la conscience du savoir, par « ce cœur » comme dit le disciple à l'instar de son maître ; mais de là procède aussi, à travers la relance du maître – « Alors, la Voie est-elle à portée de main ? » –, la valeur nouvelle, comme vivifiée, de ce savoir compilé, consigné, annoté à quoi peut parfois se réduire un *Maître* comme *Maître Meng*. Ce n'est en effet aucunement un « livre », ni un « écrit », ni même un « texte » que cite Lu Jiuyuan dans sa question à Zhan Fumin. La formule est dans *Maître Meng*¹⁰⁶⁷ ; mais, comme dans le cas déjà cité de cette autre formule de *Maître Meng* que « s'ajoutait » Lu Jiuyuan (*cf.* IIA1e), ce serait manquer la subordination à la globalité du savoir de ce qui se joue dans ce rapport, que de n'en faire qu'une simple citation. Y entendre une *incitation* serait déjà plus juste, tant il est vrai que le maître, tout en sachant la valeur des « paroles des Saints et Sages » qui se sont retournées en lui, ne sait pas encore ce qu'elles seront capables d'opérer derechef, une fois *déportées* dans la conscience du disciple.

Venons-en donc à Zhu Xi, dont on aura remarqué qu'il est quelque peu passé au second plan depuis l'amorce de ce point. Les niveaux du sens que nous avons reconnus ci-dessus pour

¹⁰⁶⁷ *Mengzi* 4A11.

l'essentiel à travers les propos de Lu Jiuyuan, Zhu Xi les reconnaît tout autant. Il y a donc, et ce n'est plus une surprise à ce stade de l'analyse, une communauté de sens entre les deux hommes.

Comme Lu Jiuyuan, Zhu Xi est un porteur de savoir, en qui la conscience du savoir sous son aspect global se retourne, et qui donc peut à son tour devenir conscience du savoir. Mais cette équivalence que nous pouvons constater, quant à la place des deux individus dans la configuration d'ensemble, n'empêche pas qu'en termes de rôles – que ceux-ci soient assumés par eux ou attribués par d'autres – nous leur repérons des différences. N'y a-t-il pas là une autre complication ? Si l'englobement de l'un par l'autre des niveaux de la conscience du savoir permettait de donner sens à la différence de ces niveaux, le niveau inférieur étant possiblement celui d'un retournement en vertu du niveau supérieur, qu'en est-il lorsque deux individus effectuent parallèlement un retournement de la sorte ? Les différences que l'on peut observer à ce niveau interindividuel donnent-elles lieu à une *démarcation* entre individus, ou cette différence interindividuelle demeure-t-elle sans signification particulière, eu égard à la place commune de ces individus dans la différence des niveaux du sens ? Telle est la question difficile à laquelle conduit la comparaison entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Dans le cas de Zhu Xi, reprenons d'abord le second aspect que nous avons déployé, à savoir l'aspect expressif de la conscience du savoir, notamment illustré ci-dessus par le récit de Zhan Fumin. Tout autant que le disciple de Lu Jiuyuan, Zhu Xi est susceptible d'un récit où se narrative une perception individuelle de la globalité du savoir. C'est une telle narrativisation que l'on trouve, par exemple, dans une lettre que Zhu Xi adresse à Zhang Shi. Ce Zhang Shi, que l'on a déjà évoqué dans le prologue à propos de l'« affaire Cao Jian », est celui-là même que Zhan Fumin mentionnait en relative mauvaise part dans son échange avec Lu Jiuyuan. Dans le propos de Zhan Fumin, ce maître de Tanzhou (actuelle Changsha dans le Hunan) apparaissait en contraste négatif avec Lu Jiuyuan : la fréquentation de certains de ses écrits par Zhan – écrits manifestement associés à la même « classe » (*lei* 類) que « les paroles qu'on tient du côté de la Zhu et de la Si au sujet du sens humain » (*Zhu Si yan ren* 洙泗言仁), ce qui semble renvoyer à certains propos de Maître Kong (originaire d'une région irriguée par ses rivières) – ne semblait pas avoir donné lieu chez le disciple de Lu Jiuyuan à la « saisie globale » qu'avaient pour leur part occasionnée les paroles de son maître. Or, la situation des rapports interindividuels est toute différente dans le cas de Zhu Xi, qui échange une correspondance nourrie dans les années 1160 avec Zhang Shi, auquel il rend visite pour la première fois en 1167. La lettre est probablement antérieure à cette première visite, puisqu'elle daterait de 1166¹⁰⁶⁸ ; en voici un extrait :

¹⁰⁶⁸ Cette lettre est datée de 1168 par Adler 2008 (qui reprend une traduction de la lettre donnée dans Metzger 1977, 96-97), mais remonte plutôt selon Chen Lai à l'été ou l'automne 1166 (voir Chen Lai 1989, 34-36). L'article de Joseph

愈求而愈不可見，於是退而求之於日用之間，則凡感之而通、觸之而覺，蓋有渾然全體。應物而不窮者，是乃天命流行，生生不已之機，雖一日之間，萬起萬滅，而其寂然之本體，則未嘗不寂然。所謂未發，如是而已。

(« Yu Zhang Qinfu 張欽夫 » [À Zhang Qinfu (Zhang Shi)], *Wenji* 30, 1315-1316 [1316], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

Plus je recherchais, moins je pouvais apercevoir ; aussi me retirai-je pour rechercher dans l'usage de tous les jours. Si bien qu'à chaque fois que j'étais touché par quelque chose, il en résultait une saisie globale, de même que de chaque contact il découlait une perception complète : tant il y avait là, dans son entièreté, une configuration d'ensemble. Les interactions inépuisables avec les êtres, tel est le ressort par quoi se déploie la détermination du Ciel, et par quoi la vie se renouvelle sans cesse. Bien qu'en l'espace d'un jour des myriades d'édifications et de destructions surviennent, dans son silence la configuration fondamentale demeure invariablement silencieuse. Ce qu'on appelle « *non manifesté* », c'est tout simplement cela.

La compréhension de ce passage demande qu'on en dégage les présupposés et qu'on en déploie les fils. Néanmoins, c'est dès la première lecture qu'on y perçoit une communauté de sens avec l'échange de Lu Jiuyuan et Zhan Fumin. Zhu Xi raconte à Zhang Shi comment il a trouvé dans les multiples « interactions » (*gan* 感) et « contacts » (*chu* 觸) de l'« usage de tous les jours » (*ri yong zhi jian* 日用之間) cette même « saisie globale » que nous avons déjà rencontrée, et qu'il met ici en parallèle avant une « perception » (*jue* 覺). Il précise ensuite en quoi la saisie globale et la perception consistent – c'est-à-dire non pas leur contenu ou objet, mais leur *mode de manifestation*. C'est ce qu'exprime la formule apparemment quelque peu insistante de « *hunran quan ti* 渾然全體 », que nous traduisons par « configuration d'ensemble dans son entièreté » – pour ne pas entrer dans des dichotomies induites par l'idée de « substance » (par quoi « *ti* » est souvent traduit). En effet, le propos de Zhu Xi apparaît à ce stade, à l'instar de ceux de Lu Jiuyuan et de Zhan Fumin, comme se situant au niveau de la conscience expressive du savoir : c'est une expérience particulière que relate Zhu Xi, expérience d'« éveil » si l'on veut, où la facilité avec laquelle le savoir se manifeste à lui-même se retourne dans le porteur de savoir, lequel se découvre à son tour, de lui-même, une conscience de ce même savoir. Le déploiement des niveaux du sens semble donc le même que dans le tableau brossé plus haut.

Mais des différences apparaissent sur ce fond commun. Premièrement, la « saisie globale » semble avoir trouvé ici une « chambre d'écho » toute désignée, pour reprendre une formule déjà employée, dans la vie lettrée (*cf.* IB3d) : l'« usage de tous les jours » est ce lieu reconnaissable où s'exprime la prééminence lettrée. Or, cet « usage » (*yong* 用) est loin de désigner ici une pratique aléatoire ou livrée à elle-même. L'« usage » est « configuré », il est la manifestation d'une « configuration » (*ti* 體) qui l'englobe et lui donne sens. En se « retirant » (*tui* 退) dans cet usage, Zhu Xi ne fait que suivre l'indication de Zhang Shi, qui exerce à l'époque sur lui un magistère

Adler auquel nous renvoyons dans ces pages n'a pu être consulté qu'en ligne, dans une version à paraître. Nombre des références citées dans les notes qui suivent le sont également dans cet article.

certain, et pour qui la distinction entre « configuration » et « usage » est hautement significative. Ainsi, dans ce bref récit que l'on pourrait prendre à première vue comme foncièrement expressif, la conscience du savoir se manifeste sous forme de mises en équivalence : toute une *élaboration* du sens se trouve ici impliquée. Car, deuxièmement, cette brève autonarration ne se limite pas à un récit : elle débouche, dans la seconde partie de l'extrait, sur ce que Zhu Xi comme Lu Jiuyuan appelleraient volontiers des « considérations » (*shuo* : cf. IIA1b). Parmi celles-ci, on retrouve la « configuration complète dans son entièreté » de la partie narrative, mais comme débarrassée de l'aura expressive qu'elle avait dans la première partie : devenue « configuration fondamentale dans son silence » (*jiran zhi ben ti* 寂然之本體), elle n'apparaît plus que sous l'aspect global de la conscience du savoir. À ce moment de la lettre, Zhu Xi n'exprime plus, il décrit. De même, à la fin de l'extrait, « ce qu'on appelle “non manifesté” » (*suo wei wei fa* 所謂未發) vient compléter le tableau. Pour Zhu Xi, cette expression est congruente avec la distinction qui se dessinait plus haut entre « configuration » et « usage ». Or, cette congruence des « considérations » est indissociablement une interpénétration des textes. Ainsi, « non manifesté » figure dans l'une des formules liminaires de *Constance du Milieu*¹⁰⁶⁹, que l'on peut traduire ainsi :

喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

(*Zhongyong*, 1)

*Tant que plaisir, colère, tristesse et joie ne se sont pas manifestés, c'est le Milieu. Lorsqu'ils se manifestent sans dépasser la mesure, c'est l'harmonie. Le Milieu est le grand fondement de par le monde, l'harmonie en est la Voie universelle*¹⁰⁷⁰.

Glosant bien plus tard ce passage dans *Constance du Milieu par paragraphes et sentences*, Zhu Xi associera les énoncés comportant « Milieu » (*zhong* 中) à la « configuration de la Voie » (*dao zhi ti* 道之體), tandis que ceux comportant « harmonie » (*he* 和) seront rattachés à l'« usage de la Voie » (*dao zhi yong* 道之用). Ainsi, dans ces commentaires exégétiques, mais déjà dans la lettre qu'il adresse à Zhang Shi en 1166, Zhu Xi se livre à une mise en équivalence des « paroles des Saints et Sages ». Par conséquent, ce qui ressort d'abord de cette lettre de Zhu Xi à Zhang Shi, c'est que l'aspect expressif de la conscience du savoir est dans la continuité de son aspect global : la preuve en est que dans la pratique épistolaire de Zhu Xi, les deux aspects s'enchaînent l'un à l'autre. La différence (entre les deux aspects) doit donc être pensée ici en termes d'englobement. Le deuxième enseignement a trait à la différence de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. En effet, la juxtaposition des extraits traduits dans ce point montre à la fois un ordre du sens commun, et des différences de *valorisation* dans la perception des aspects de la conscience du savoir. On entrevoit que cette différence se

¹⁰⁶⁹ *Zhongyong*, 1.

¹⁰⁷⁰ Voir trad. Cheng [1997] 2002, 181.

prolonge dans un certain usage des textes. Mais pour l'heure, nous ne savons quelle place lui attribuer dans la configuration d'ensemble.

Au terme de ce point, tentons d'en synthétiser les acquis. Dans le passage de la conscience absolue du savoir au porteur du savoir – passage graduel et pour ainsi dire *facile* d'un « de soi-même » à l'autre – se joue un changement de perspective. La globalité du savoir n'est plus un point de vue général d'où le savoir se déploie dans sa relation à lui-même, mais le point de mire d'une pratique individuelle du savoir engagée dans des relations de savoir. Elle devient donc l'expression d'un point de vue particulier, rattaché à des rapports effectifs auxquels renvoient une indexicalité, mais aussi une narrativité. Tel est le « retournement » que nous pressentions, et qui fait manifestement pendant à celui dont parle Dumont dans le cas de la hiérarchie. Pour le décrire en une formule, nous pourrions dire qu'un tel retournement advient quand la conscience du savoir devient *une* conscience du savoir, cette conscience individuelle qui non seulement se sait porteuse du savoir, mais en devient ainsi, par ce « retour sur soi-même » (*zi fan* 自反, comme dit Lu Jiuyuan), comme la *responsable*. De ce lien de responsabilité, on peut dire à ce stade qu'il est virtuellement indexical (il peut se désigner dans l'instance de l'énonciation) et forcément actanciel (c'est la responsabilité *de quelqu'un*, qui ne peut donc advenir « d'elle-même »).

Pour nommer ce retournement d'une manière qui fasse pendant à « *tong* », un seul terme ne saurait véritablement suffire, puisque précisément nous nous trouvons, à ce niveau secondaire de la conscience du savoir, face à l'expression d'une diversité d'ancrages. Le terme de « fondement » (*ben* 本) peut néanmoins nous servir de repère, dans la mesure où il exprime un niveau qui paraît irréductible, dans sa signification ultime, à celui de la globalité. Là où, dans l'un des exemples cités, « globalité » s'opposait à « engorgement » (*sai* 塞), « fondement » et « fondamental » s'opposent à « surface » et « superficiel » (*mo* 末) : nous parlions d'« aspect », mais c'est plutôt des deux *dimensions* de la conscience du savoir qu'il s'agit – chacune dans son ordre. Ainsi, « *ben* » peut dans certains emplois avoir une valeur indexicale immédiate que n'a jamais « *tong* » : il est notamment l'un des termes permettant de dire « ma » ou « notre » (comme dans l'expression « *ben chao* », qui signifie « la présente dynastie » ou « notre dynastie »). Le terme est donc à même de suggérer l'importance ici de la *dimension relationnelle*, au sens des rapports s'établissant entre des individus ou des groupes, alors que cette dimension était virtuellement absente de la globalité, qui se contentait de la simple *mise en équivalence* (ou en opposition) des êtres. Le rapport à soi devient également significatif ici, et c'est dans ce changement de niveau que prennent tout leur sens les usages du réfléchi que nous avons analysés ici.

Par commodité donc, nous parlerons, pour ces deux aspects de la conscience du savoir, de *globalité* d'une part, d'*expressivité* d'autre part, chaque terme correspondant aux deux niveaux que nous avons déployés au sein de la conscience du savoir. Cette opposition n'est nullement une dichotomie figée, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, il y a une perspective globale sur l'expressivité, de même qu'il y a une perspective expressive sur la globalité. Mais il importe de maintenir la différence entre les niveaux pour décrire le fait que, dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la globalité de la conscience du savoir a l'antécédence sur son expressivité.

Avec ces deux termes, peut-on s'estimer quitte vis-à-vis de l'« identification » entreprise au début de cette section ? Il semble que nous comprenions à présent le sens auquel il convient d'entendre la communauté d'appartenance de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : leur fond d'entente tient au fait que, l'un comme l'autre, ils se reconnaissent comme *des porteurs de savoir capables d'un retournement dans la conscience du savoir*. De ce point de vue, la place de l'individu dans l'ordre du sens semble donc clarifiée. Pourtant, si nous nous en tenions à cette description, nous en resterions à la communauté de sens, en reléguant dès lors les différences dans l'insignifiance. Certes, ce ne serait pas là un scandale logique : on pourrait en effet envisager que dans une telle configuration du sens les différences individuelles soient tenues négligables, ou du moins qu'elles perdent toute saillance aux côtés de la différence autrement plus primordiale des niveaux du sens. Pourtant, le rappel des multiples *distinctions* que nous avons analysées suffira à nous en donner l'intuition : les différences entre porteurs de savoir ont bel et bien une existence *à un niveau significatif*. Elles ne sont donc pas uniquement à rabattre sur les niveaux inférieurs, soit sur ce que nous avons appelé prééminence et dominance : nous ne saurions, par conséquent, les enfouir entièrement dans les profondeurs de la « robe lettrée ». Or, pour décrire ces différences au niveau de sens qui est le leur, nous disposons à présent de deux ressources. La première ressource s'appelle Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Dès l'introduction, nous notions que leurs « équivalences et différences » se présentaient comme une question significative à leurs yeux. À présent que la description d'un ordre du sens et de ses implications semble assurée, le temps vient à présent de leur emboîter le pas. Car c'est la seconde ressource : nous avons reconnu une complication possible au niveau même de la conscience du savoir. Or nous tenons là, sous ses deux aspects global et expressif, un principe dynamique susceptible de rendre compte des tensions, voire des « contradictions » – faits que n'ignore pas le holisme de Dumont¹⁰⁷¹ – impliquées par le système.

¹⁰⁷¹ Voir Dumont [1966] 2008, 235. Nous n'avons pu faire grand usage de la réflexion de Dumont sur les « concomitances », notion que l'anthropologue semble placer au même niveau de secondarité que les « implications ». Sans préjuger de la valeur heuristique de ce concept, il nous semble néanmoins qu'en faisant des « complications » du

B. Dynamiques de savoir et tendances de groupes

On se souvient que, pour Dumont, la hiérarchie dégagée à partir de la conscience indienne était également présente chez nous, quoique nous en ayons pris « le contre-pied » par l'entretien de notre conscience égalitaire et que le fait hiérarchique se trouvât dès lors à l'état refoulé dans notre modernité (Dumont [1966] 2008, 14). Tel était le ressort du comparatisme mis en œuvre « à longue échéance » par l'anthropologue : il fallait fonder l'analyse sur la partie émergée de l'« iceberg » de la conscience étudiée pour pouvoir envisager, ensuite, aussi bien le renversement de cet iceberg dans notre conscience moderne que la partie laissée tendanciellement immergée dans la conscience traditionnelle¹⁰⁷².

Or, autant qu'on peut en juger, la hiérarchie indienne ne nous disait pas *comment* un ordre hiérarchique s'impose. Plus précisément, elle ne nous montrait pas sur quel phénomène social fondamental repose l'imposition d'un ordre ; elle disait simplement *ce qu'était* un ordre, une organisation du monde – et toute la force de la description dumontienne était dans le dégagement, par le détour indien, de ce niveau d'existence holiste des sociétés. Certes, de temps à autre, Dumont notait bien que la normativité de la hiérarchie n'était pas absolue ; ainsi remarquait-il incidemment que si l'enregistrement des règles ne suffit pas, c'est parce qu'il faut « savoir si et dans quelles circonstances ces règles présumées sont en fait appliquées » (*ibid.*, 113). Mais par ce type de remarque, où s'ébauchait comme une pragmatique embryonnaire de la hiérarchie, on en restait pour ainsi dire aux marges de la réflexion de l'anthropologue – dans sa partie plus ou moins immergée.

Tout l'intérêt d'une démarche dumontienne appliquée à la Chine traditionnelle est là : elle éclaire la conscience moderne par un *autre éclairage inverse* – que Dumont ne pouvait envisager puisque l'Inde elle-même n'en a pas fait la pointe de sa réflexivité. En effet, ce qui se situe à un niveau secondaire dans la conscience indienne se présente à un niveau primordial dans la conscience chinoise – telle du moins que nous la font apparaître des « hommes de savoir » comme Zhu Xi et Lu Jiuyuan. De cette différence entre les deux consciences, nous nous sommes efforcé de tenir compte en faisant un usage mesuré de la hiérarchie dans la description. Certes, la hiérarchie a une importance dans la Chine des Song, et sa prise en compte nous a permis, en particulier dans le prologue, d'ajuster notre regard en suspendant l'anamorphose individualiste qui risquait

système une sorte de prolongement de ces dernières, on en arrive à une notion proche de celle qu'entend l'anthropologue par « concomitance ». À propos de cette notion, voir néanmoins plus bas dans cette section (*cf.* IIB2a).
¹⁰⁷² Dumont [1966] 2008, 14, 58. Pour ce qui est de la dimension « relative et non absolue » de la différence entre « aspects conscients et aspects non conscients », voir *ibid.* 58 n. 22e.

d'oblitérer le sens communautaire et le suivi des règles. Pour autant, il n'a pas semblé qu'en plaçant la hiérarchie au faite de l'« idéologie » chinoise, on eût identifié la clé de la « constellation consciente » (*ibid.*, 194) qui nous aurait permis de comprendre la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Notamment, la netteté hiérarchique indienne paraît impropre à décrire le phénomène, pourtant patent dans le monde de ces hommes, d'un certain *flou* des frontières du groupe hiérarchiquement premier, celui des lettrés, flou dans lequel nous sommes parfois tentés de voir, contre l'évidence historique, le ressort d'une « mobilité sociale »¹⁰⁷³. Par conséquent, s'abstenir de défigurer la configuration chinoise, c'est se garder autant de l'ethnocentrisme que de l'assimilationnisme entre « mondes traditionnels » : les différences entre ces mondes sont, de ce point de vue, comparables à celles que Dumont analyse dans son dernier ouvrage sur la France et l'Allemagne¹⁰⁷⁴.

Qu'avons-nous reconnu comme primordial dans la configuration chinoise ? Ni plus ni moins, au fond, que ce que nous disait, dès les premières pages du prologue, le passage liminaire de *Grand Savoir* :

物有本末，事有終始，知所先後，則近道也。

(*Daxue*, 1)

Pour les êtres, il y a fondement et surface ; pour les affaires, il y a commencement et achèvement. Ce qui vient d'abord, ce qui vient ensuite : en prendre conscience, c'est approcher la Voie.

Non seulement le savoir est premier, mais il est savoir de ce qui vient en premier. Tel est le *nœud* de la conscience du savoir, où le savoir ne s'accomplit que dans une prise de conscience de ce qui s'impose d'abord. L'éclairage de la Chine sur la hiérarchie, c'est que toute hiérarchie est *hiérarchisation*, et qu'en dernière instance elle repose sur les *distinctions* des porteurs de savoir – au sens inchoatif et ordonnateur que Zhu Xi et Lu Jiuyuan nous ont appris à donner à ce mot. Sous cet éclairage, tout un ensemble d'implications devient intelligible, la plus significative étant que la conscience du savoir est avant tout un éclaircissement qui se fait de lui-même (en quelque sorte sans porteur ni objet de savoir), et secondairement une puissance d'agir susceptible de se déporter sans limite (en n'importe qui et sur n'importe quel objet). En somme, si l'on admet que l'Inde nous offre la relation hiérarchique « à l'état pur », ce que nous offre la Chine avec une clarté sans égale n'est autre que ceci : la relation au savoir dans toutes ses implications pragmatiques. C'est en cela que la Chine, et

¹⁰⁷³ Allusion au trompe-l'œil dont ont longtemps été victimes les Occidentaux, sinologues compris, dans leur perception des examens supposément « méritocratiques » de la Chine impériale. Hartwell (1982, 417) critiquait déjà les travaux pionniers de Kracke (1947 ; 1953) et de Ho (1962) pour avoir exagéré l'effet des examens en termes de « mobilité sociale », et ainsi négligé le rôle des connexions familiales, territoriales et autres – à travers notamment le recours à la procédure des « recommandations » (*yin 引*) – dans le maintien de groupes bénéficiant de positions élevées sur plusieurs générations (voir également Chaffee 1984, 9-11 ; Glahn 2003, 43). Thomas Lee rappelle que la question de la mobilité sociale ne constituait pas un motif de réflexion pour les lettrés chinois des Song, y compris pour les plus critiques d'entre eux au sujet des examens (Lee 1985, 230 n. 76). Pour une tentative de définition philosophique de la notion de mérite, qui est loin d'être transparente dans le contexte français, voir Michaud 2009.

¹⁰⁷⁴ Voir Dumont [1991] 2013. On a déjà noté que le comparatisme entre mondes traditionnels n'était pas absent d'*Homo hierarchicus* : voir, à propos de la Chine, Dumont [1966] 2008, 73-74 ; à propos de certaines îles du Pacifique, *ibid.*, 71, 269 (cf. IB3e).

avec elle la sinologie, nous sont anthropologiquement précieuses : à travers la conscience chinoise, à travers ce phénomène social en elle si lucidement étalé, nous redécouvrons ce que nous savions confusément, mais dont seules les sciences sociales (à la place qui est la leur dans la configuration moderne des valeurs) ont su, bien tardivement, se faire une idée claire¹⁰⁷⁵.

Du dernier point de la précédente section, il ressort que l'ordre du sens ouvre à une *dynamique de groupes*¹⁰⁷⁶. Dès lors qu'un retournement s'effectue dans la conscience du savoir, son expressivité implique la dimension relationnelle. Or, une description conséquente de cette dimension suppose d'en passer par le concept holiste de *plausibilité*. On entend par là un lien de sens que différents modes d'association et d'exclusion ont entre eux, du moment qu'ils sont impliqués dans un même système de valeurs. Comme précédemment, il s'agit d'envisager une diversité d'éléments sous l'angle de leur caractère de possibles dans un ensemble (cf. IB3d ; IIA1e) ; la différence tient simplement à ce qu'il s'agit cette fois d'éléments qui sont eux-mêmes des rapports. Sans recourir à ce concept de plausibilité des rapports, Dumont le suggérait déjà dans son travail, quoi qu'il reconnût, dans *Homo hierarchicus*, n'avoir pu consacrer toute la place qu'il eût souhaité aux « implications [de la hiérarchie] sur le plan de l'événement ». Ainsi, dans le cas indien, la saisie du principe ordonnateur, puis le déploiement de ses implications devaient permettre de dessiner des contours dynamiques spécifiques : il s'agissait de la « tendance à la scission des groupes de statut » (Dumont [1966] 2008, 234). Ce qu'une approche moins précautionneuse aurait d'emblée décrit en termes de « division du travail » ou de « stratification sociale », la perspective holiste cherchait à le décrire d'une manière plus juste, au plus près du sens que les phénomènes de diversité et de mobilité des groupes pouvait revêtir pour les acteurs – ce qui, par exemple, amenait l'anthropologue à ne pas mettre l'accent sur le dénombrement des castes¹⁰⁷⁷.

Dans cette section, nous transposons sur le terrain des Song ce prolongement dynamique de la perspective de l'indianiste. Par parenthèse, la nécessité pour nous de délimiter une séquence et des individus historiques – problème quasi absent d'*Homo hierarchicus* – indique que la méthode

¹⁰⁷⁵ À travers Dumont appliqué à la Chine, on retrouve une intuition de Mauss lecteur de Granet, non pas au sujet de la « conscience du savoir », mais de ce que l'anthropologue appelait les « techniques du corps », et dont il affirme qu'elles « n'ont pas été étudiées [par nous autres Occidentaux, mais qu'elles] furent parfaitement étudiées par la Chine et par l'Inde, dans des époques très anciennes » (article « Les techniques du corps », republié dans Mauss [1950] 2004, 386). Mauss parlait également des « lunes mortes, ou pâles, ou obscures, au firmament de la raison », que le « catalogue le plus grand possible des catégories » devait permettre de faire éclore au ciel de la science (cité par Faure [1998] 2010, 11).

¹⁰⁷⁶ On a déjà dit plus haut pourquoi nous préférons nous abstenir d'une caractérisation des ensembles à décrire en termes de « société » (cf. IB3c). Par « groupes » ici, il faut entendre « groupements » au sens de Latour, mais en tenant compte de l'institution du sens qu'est la conscience du savoir. Au sujet du concept de « groupe » – mot « si vide de sens qu'il n'indique ni la taille ni le contenu », qu'« on pourrait [...] appliquer à une planète autant qu'à un individu, à Microsoft autant qu'à ma famille, aux plantes comme aux babouins », divers éléments théoriques sont exposés dans Latour 2006, 41-62 (44).

¹⁰⁷⁷ Voir Dumont [1966] 2008, 305-323, 52. Pour un exemple de ces descriptions, voir *ibid.*, 84 : « si segmenté qu'il soit, le degré relatif de pureté d'un groupe est jalousement maintenu à l'abri des contacts qui l'amoin-draient. [...] chaque groupe se garde vers le bas, et non du tout vers le haut, et [...] la séparation de fait vers le haut est seulement le résultat de l'exclusivisme des supérieurs ».

dumontienne rencontre ici une conscience différente de l'indienne¹⁰⁷⁸. Sur le terrain chinois, l'ancrage dans une certaine facticité circonscrite n'est pas seulement un artifice d'exposition ; c'est une obligation descriptive découlant du sens pragmatique dans lequel la conscience du savoir s'exprime. Autrement dit, s'il paraît possible – quoi que cela ait été reproché à l'indianiste¹⁰⁷⁹ – de travailler comme le fait Dumont à une échelle transhistorique sur la tradition indienne, cela paraît par principe exclu dans le cas de la tradition chinoise. Non pas par réflexe monographique ou par préoccupation microhistorique, mais par respect pour la tournure pragmatique de la conscience qui nous guide, et pour laquelle envisager l'« époque » (*shi*) correspond à un acte significatif¹⁰⁸⁰. Les remarques sur le régime d'historicité des Song et sur la place qu'y occupent les distinctions lettrées se trouvent ainsi justifiées *a posteriori* par le développement du propos (*cf.* IB1a-b).

Quel est le but de cette section ? Sur la base de ce qui a été identifié du sens communautaire de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, nous cherchons à préciser les tendances collectives dans lesquels l'un et l'autre sont susceptibles de s'insérer, ou qu'ils sont le cas échéant capables d'activer. Par là, nous prenons pied dans ce que Weber appelle l'activité proprement « sociale », autrement dit l'activité qui, « d'après son sens visé [*gemeinten Sinn*] par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement » (Weber [1971] 1995, 28). En dernière analyse, le but est de mieux comprendre le type de recouvrement – ou à l'inverse de distance – qui caractérise les groupes auxquels Zhu Xi et Lu Jiuyuan se rattachent. C'est donc à une sorte de « suivi des associations » que nous nous livrons ici, mais dans un sens un peu différent de celui que Bruno Latour donne à l'expression¹⁰⁸¹ ; il en ressortira d'ailleurs qu'« associations » et « exclusions »

¹⁰⁷⁸ Nous renvoyons à nos considérations sur changement et stabilité à la lumière du comparatisme entre régime d'historicité chinois et indien (*cf.* IB1e).

¹⁰⁷⁹ Pour quelques remarques à ce sujet, voir Toffin 1990, 11.

¹⁰⁸⁰ Nous renvoyons à quelques aperçus traductologiques au sujet du mot « *shi* » (époque, génération, monde) dans le chapitre précédent (*cf.* IB1c/2a).

¹⁰⁸¹ Latour [2006] 2007, 13. D'un certain point de vue, l'incompatibilité qu'affiche l'anthropologie de Bruno Latour avec la perspective durkheimienne au sens large peut sembler superficielle. À tel point qu'une perspective dumontienne conséquente – *a fortiori* quand elle se donne pour objet une conscience pragmatique comme la conscience chinoise – ne peut ignorer les propositions de Latour dans une étude pragmatique de la dynamique des groupes. Dans *Changer la société, refaire de la sociologie*, l'anthropologue-philosophe prend acte de l'érosion du paradigme objectiviste devant les leçons cumulées des *sciences studies* et des recherches interactionnistes. S'il est vrai que la science s'est socialisée au cours de son développement, s'il est vrai par ailleurs que la société a été modifiée par les avancées et la diffusion scientifiques, alors il n'est plus possible de penser « le social » comme un « ingrédient spécifique distinct d'autres types de matériaux » (*ibid.*, 7). En récusant l'idée d'un arrière-monde supposé expliquer l'ensemble des domaines d'activité existants (juridique, économique, scientifique, religieuse... on pourrait ajouter : intellectuel), Latour se détourne d'une tradition sociologique substantialiste devenue selon lui tautologique – comme le suggère l'appellation ironique de « sociologie du social » (*ibid.*, 23 n. 16). La perspective relativiste qu'il lui substitue revendique l'héritage alternatif de Gabriel Tarde, John Dewey et Harold Garkinkel : c'est le « suivi des associations », ou la « théorie de l'acteur-réseau », dont la méthode et les implications sont présentées dans *ibid.*, 7-29. D'un sens à l'autre du terme « social », on est passé d'un modèle *a priori* et extensif, celui d'« une colle capable de tout attacher, y compris ce que d'autres colles ne peuvent faire tenir », à une conception *a posteriori* et plus restreinte, centrée sur « ce qui est assemblé par de nombreux autres types de connecteurs » (*ibid.*, 12). Pour nous, la conciliation possible avec la perspective durkheimienne de Dumont se situe au niveau de ces *connecteurs*. En effet, tant Latour que Dumont (ou que son continuateur Vincent Descombes pour la philosophie) se reconnaissent dans le refus de penser le social *in abstracto*, comme un principe explicatif extérieur au sens spécifique que les acteurs attribuent à leur action. Il y a peut-être là un écho dédoublé à certaines remarques de Weber sur l'insuffisance du terme « social » comme catégorie descriptive, du moins quand ce terme n'est pas « accompagné d'un prédicat spécial déterminant son contenu » (Weber 1965, 146). Ainsi, Latour postule l'existence en

ne sont pas les termes descriptifs les plus appropriés. Tout en précisant le sens de cette *insociable sociabilité* des porteurs de savoir des Song, nous baliserons le terrain en vue d'une meilleure compréhension des enjeux et de la dynamique de la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan¹⁰⁸².

1. Du consensus à la « discussion » (*bian* 辯) : le paradoxe de la normativité

Un premier aspect de la question concerne l'envergure du « suivi des associations » : jusqu'où irons-nous dans les rapports impliqués par les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ? À la vérité, on ne saura aller bien loin. Le prologue, on s'en souvient, nous a présenté la plupart des individus concernés par lesdits rapports ; quelques autres viendront les rejoindre, mais sans modifier le niveau de pertinence auquel nous nous situons. En effet, la caractérisation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan en tant que *porteurs de savoir avant tout* nous attache résolument au niveau où cette caractérisation fait sens : celui de la conscience du savoir. Aussi n'envisagerons-nous que de loin certaines implications non moins intéressantes des rapports (respectifs et réciproques) de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan, mais moins significatives du point de vue de l'ensemble.

Nous avons nommé conscience du savoir ce niveau hautement significatif, dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, où se joue un retournement spécifique. Par ce retournement, la conscience du savoir passe d'un aspect global à un aspect expressif, qui indique que le porteur de savoir se fait responsable du savoir. En soulignant la dimension relationnelle de ce passage, on a cependant insisté sur la réversibilité du phénomène : de même que la conscience expressive peut exprimer la conscience globale, la conscience globale peut quant à elle « globaliser » la conscience expressive. C'est donc au minimum un double point de vue qu'il nous faut ajouter à ces deux aspects, et par conséquent, dans la lignée de nos réflexions sur le sens pragmatique, nous parlerons du *point de vue du maître* et du *point de vue du disciple* – ce schématisme descriptif valant pour les places, mais non nécessairement pour les rôles que nous serons amené à décrire (*cf.* IIA2c). En venir de l'*aspect au point de vue*, c'est naturellement introduire une dimension de pluralité : le retournement de

amont de toute « société » de modes d'association permettant l'agrégation de groupes mouvants (voir *ibid.*, 27-29, 125-132). Mais ce faisant, il ne nie pas l'antériorité logique, par rapport aux branchements et déplacements qu'effectuent les acteurs, des divers cadres de référence qui rendent ces connexions intelligibles pour les acteurs eux-mêmes : ces « connecteurs » renvoient par exemple à l'ordre juridique ou à l'ordre scientifique (*ibid.*, 12). Dès lors, on peut considérer que les « assemblages » dont parle Latour ne sont concevables qu'*en vertu* d'une adhésion préalable à ce que John Rawls et John Searle appellent des « règles constitutives », ou plus largement des institutions du sens de Descartes. Dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, décrire pragmatiquement la dynamique de leurs associations et de leurs exclusions n'est *pas une option théorique parmi d'autres* : c'est la seule façon d'être fidèle à leur sens du collectif, lequel, en vertu de l'institution du savoir qui l'englobe, correspond lui-même à un sens pragmatique.

¹⁰⁸² La référence kantienne n'a ici d'autre objet que de suggérer les tensions, voire les « contradictions » (pour reprendre le terme de Dumont [1966] 2008, 235) auxquelles conduit dans la configuration chinoise le primat de la conscience du savoir. Notre travail aura consisté à les déployer à leur heure, c'est-à-dire à leur place dans les institutions qui leur donnent sens.

la conscience n'est plus un point fixe qui tournerait simplement sur lui-même ; il effectue un *déportement* dans un individu qui peut être un maître mais également un disciple – l'un et l'autre se concevant comme porteurs de savoir au sein d'une relation de savoir. Dès lors, si la question des groupes se pose ici, ce n'est pas pour des raisons adventices, mais une fois de plus en vertu d'une logique intrinsèque : s'il est vrai que la conscience du savoir peut se retourner dans une conscience du savoir, alors elle peut aussi se déporter et s'assumer comme responsabilité à travers des relations de savoir. Nous verrons qu'elle peut aussi, dans ce déportement, se *renverser* en son contraire : l'absence de savoir¹⁰⁸³.

Pour prendre la mesure de ce mouvement de pluralisation, ajoutons deux exemples à la série de ceux qui ont été donnés dans le point précédent.

Le premier a trait à Lu Jiuyuan, lequel est envisagé du point de vue du disciple selon une modalité euphorique (au sens que nous avons donné à ce terme : cf. IIA1d). Après quelque deux mois auprès de Lu Jiuyuan, un disciple formule devant ce dernier une sorte de bilan au sujet de ses impressions successives :

初來時疑先生之顛倒，既如此說了，後又如彼說。及至聽得兩月後，方始貫通，無顛倒之疑。
(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 406-407)

Au début, les renversements dont vous usiez, Maître, me laissaient perplexe : ayant dit cela, vous disiez ensuite ceci. Mais après vous avoir entendu plus de deux mois, un reliage global a commencé à se produire : il n'y a plus eu de perplexité quant aux renversements.

Ce propos de disciple, livré à l'adresse du maître, et noté par un second disciple témoin de la scène, atteste de l'ancrage relationnel de la globalité du savoir que le locuteur vient ici à percevoir. C'est cet ancrage que cherche à approfondir la notation même du propos. Ici, la globalité du savoir ne se manifeste pas – à la manière de ce que nous avons vu par exemple dans le *Changement* – comme une mise en relation généralisée des êtres dans la conscience du savoir ; elle s'exprime dans la continuité d'un rapport individualisé (deux mois de fréquentation), et sous la forme inchoative d'un renversement de l'impression première du visiteur (le terme de « renversement » [*diandao* 顛倒] désignant ici cette impression elle-même, et non le basculement qui « commence » [*shi* 始] sous la forme d'un « reliage global » [*guan tong* 貫通]¹⁰⁸⁴). Ce qui peut étonner, c'est que tout en assumant un nouveau rôle dans la conscience du savoir (avec désormais l'absence pour lui de « perplexités » [*yi* 疑], ce qui équivaut à l'avènement d'une « fiabilité » [*xin* 信]), le disciple ne semble insister sur aucun élément susceptible de traduire une *volonté de changement*. Les intentions du maître ne sont pas non plus explicitées quant à son usage des « renversements » – même si des raisons énoncées par

¹⁰⁸³ Nous n'entendons évidemment pas le terme de « déportement » au sens premier (aujourd'hui inusité) d'« écart de conduite » que lui indiquent les dictionnaires.

¹⁰⁸⁴ Nous revenons plus bas sur cette expression (cf. IIB2a).

lui peuvent se lire ailleurs dans les *Propos notés*. À l'échelle de ce propos en tout cas, la lumière paraît se faire d'elle-même, et il semble que ce soit cet éclaircissement spontané qui fonde le disciple à parler de lui-même.

Le second exemple a trait à Zhu Xi. Mais à la différence du précédent, il relève du point de vue du maître ; par ailleurs, sa modalité est nettement moins euphorique. Dans sa *Préface à la Constance du Milieu par paragraphes et sentences*, Zhu Xi évoque Zi Si, petit-fils de Maître Kong (cf. IIA1c), à qui sont attribuées la mise par écrit et le commentaire des paroles du Maître que constitue *Constance du Milieu* :

中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖賢繼天立極而道統之傳有自來矣。
(*Zhongyong zhangju xu* 中庸章句序 [Préface à la Constance du Milieu par paragraphes et sentences], 14-16 [14], in *Sishu zhangju jizhu*)
Pourquoi *Constance du Milieu* a-t-il été composé ? Maître Zi Si l'a composé car il était soucieux que le savoir de la Voie ne pût manquer sa transmission. Ainsi depuis le tout début la continuation de la Voie s'est-elle transmise, depuis que dans l'Antiquité la plus ancienne, Saints et Sages poursuivent l'œuvre du Ciel et érigent les éminences.

Que fait Zhu Xi dans le début de cette *Préface* ? En tant que porteur de savoir, il se montre capable de remonter à la conscience du savoir que manifeste la composition de l'écrit dont il produit la glose. À la lumière des analyses de la section précédente, ce geste peut être compris comme suit : si la conscience que l'on prend du savoir est toujours logiquement précédée par la conscience du savoir sous son aspect global, le passage d'une conscience à l'autre ne peut dès lors se dire qu'en termes de continuité ; mais dans le même temps, le porteur de savoir est à son tour responsable de cette continuité, ce qui lui donne accès à la conscience du savoir de ceux qui ont assumé avant lui cette responsabilité. Telle est la valeur, à la fois reconnue et assumée par Zhu Xi, de cette « continuation de la Voie » (*dao tong* 道統) qui donnera lieu, chez lui, à une narrativisation à bien des égards idiosyncratique, mais promise à devenir orthodoxie officielle sous les Yuan¹⁰⁸⁵. Ici, cette conscience et cette responsabilité se disent en termes de « souci » (*you*), un terme déjà rencontré plus haut (cf. IB3c). Au début de la glose elle-même, c'est le terme de « crainte » (*kong* 恐) qui est employé : ayant reçu de l'intérieur de l'école de Maître Kong la « règle du cœur » (*xin fa* 心法), « Zi Si eut la crainte qu'à la longue on ne s'en écartât, et c'est pourquoi il la coucha par écrit, de sorte qu'elle fut remise à Maître Meng »¹⁰⁸⁶. Zhu Xi se fait ici le narrateur de la transmission du savoir, à travers une conscience soucieuse dont il voit la manifestation dans ceux dont il prolonge en quelque sorte le geste. Mais ce geste se prolonge à ses yeux à travers d'autres continuateurs. Ainsi, à la fin des années 1170, quand il commence à diffuser son *Explication des Considérations sur le Diagramme du*

¹⁰⁸⁵ Sur l'expression « *dao tong* » (continuation de la Voie), déjà croisée au premier chapitre, nous renvoyons à deux études qui renouvellent la question : Tillman 2004 ; Li & Hartman 2010 (cf. IB3).

¹⁰⁸⁶ 子思恐其久而差也，故筆之于書，以授孟子 (*Zhongyong zhangju*, 17 in *Sishu zhangju jizhu*).

Pôle Suprême, la conscience qu'il reconnaît à Zhou Dunyi est équivalente à celle qu'il reconnaît à Zi Si et Maître Meng. On se souvient que c'est à ce lettré des Song du Nord que Zhu Xi attribue les *Considérations* en question, qui font l'objet de la critique des frères Lu. Or, selon Zhu Xi, cette composition est motivée par une « crainte » (*kong*) quant à la transmission du savoir ; telle est en tout cas la raison qu'il avance dans sa deuxième réponse à Lu Jiushao de fin 1186 ou début 1187 :

且如太極之說, 熹謂周先生之意恐學者錯認太極別為一物, 故著「無極」二字以明之. 此是推原前賢立言之本意, 所以不厭重複, 蓋有深指

(« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1562-1563 [1562], in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21)

Pour ce qui est des considérations sur le Pôle Suprême, j'estime que l'intention de Maître Zhou (Zhou Dunyi) a été commandée par la crainte que les hommes de savoir méconnaissent le Pôle Suprême en le faisant intervenir comme une être à part. C'est pourquoi il écrivit « Sans Pôle » en vue de l'éclaircir. Disant cela, je suis remonté à l'intention fondamentale qui a amené ce sage de naguère à ériger ses paroles. Aussi je ne répugne pas à le redire, tant il y a là une portée profonde¹⁰⁸⁷.

Par leurs points communs et par leurs différences, ces deux exemples liminaires permettent de cadrer l'objet de la présente sous-section. L'un et l'autre ont trait au « déportement », c'est-à-dire au mouvement, *médiatisé par une relation*, du retournement de la conscience du savoir dans un individu ou dans une pluralité d'individus. La question que nous poserons dans cette sous-section est celle de sa *normativité*, nullement évidente en dépit des apparences. L'exemple du disciple de Lu Jiuyuan, notamment, a en effet de quoi intriguer la conception moderne du savoir. La conscience du savoir s'y déporte à travers le maître dans un porteur de savoir, qui devient dès lors porteur du savoir de ce maître. Une familiarité superficielle avec la prétendue « sagesse chinoise » pourrait nous empêcher de voir, ici, ce que ce mouvement a d'énigmatique pour notre conscience moderne : la non-séparation d'un *processus* et d'un événement de *conscience*. Qu'est-ce qui rend possible cette non-séparation – sachant que le second exemple, où semblent converger dans le regard de Zhu Xi la « crainte » de porteurs de savoir d'époques différentes, pose aussi, si l'on ose dire, la question de ses limites ?

On traite donc ici des contours de la normativité du savoir, question que nous prenons comme un préalable à la description de la dynamique des groupes. Car au fond, qu'est-ce qui s'impose dans une relation de porteurs de savoir ? Qu'est-ce qui, ce faisant, menace de se renverser dans leurs rapports, et en particulier dans leur *discussion* ? Mené depuis une conscience moderne, ce questionnement revient à envisager de l'extérieur notre conception de la normativité.

¹⁰⁸⁷ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 13.

a. le consensus du savoir

Un premier élément de réponse réside dans ce texte au premier abord « normatif » qu'est *Grand Savoir*. À la phrase citée au début de la présente section, nous ajoutons ici celles qui la précèdent, de manière à donner (avec l'autre extrait que nous traduisons plus bas) l'ensemble du passage liminaire de ce texte :

大學之道在明明德,在親民,在止於至善。知止而后有定;定而后能靜;靜而后能安;安而后能慮;慮而后能得。物有本末;事有終始。知所先後則近道矣。

(*Ibid.*)

La Voie de Grand savoir, c'est l'éclaircissement de la claire puissance, c'est le chérissement de la population, c'est l'aboutissement au positif ultime.

Après la prise de conscience du point d'aboutissement, il y a stabilité ; après la stabilité vient la capacité de quiétude ; après la quiétude vient la capacité de tranquillité ; après la tranquillité vient la capacité de réflexion ; après la réflexion vient la capacité de succès.

Pour les êtres, il y a fondement et surface ; pour les affaires, il y a commencement et achèvement. Ce qui vient d'abord, ce qui vient ensuite : en prendre conscience, c'est approcher la Voie¹⁰⁸⁸.

Ce premier passage est encadré par le mot de « Voie ». De la « Voie du Grand savoir » (*Da xue zhi dao* 大學之道) à la « Voie » dont on « approche » (*jin* 近) par une certaine « prise de conscience » (*zhi* 知), l'enchaînement des segments du texte à toutes les apparences d'un sorite¹⁰⁸⁹. Se trouve énoncé là comme un *processus de savoir* d'apparence inéluctable. Comment un tel énoncé, comment sa réception à l'époque des Song sont-ils possibles ? Cette question sera notre première entrée de front dans le phénomène de la normativité dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Pris comme un texte – c'est-à-dire comme objet de lecture ou objet de savoir, et potentiellement comme vecteur de savoir –, *Grand Savoir* a une histoire textuelle qu'il est possible de retracer. De cette histoire, un Zhu Xi et Lu Jiuyuan ont pleinement conscience, tout comme nombre de classicistes des Song du Nord : notamment les frères Cheng, qui avant Zhu Xi ont commenté le texte. De ce point de vue, *Grand Savoir* est au départ « Grand Savoir », un chapitre du *Traité des rites*, qui est reconnu dès les Han comme comptant parmi les « Six Ordonnements ». Relativement court par rapport à d'autres chapitres de cet ensemble textuel composite, il comprend de nombreux passages figurant dans d'autres « Ordonnements », tels que l'*Ordonnement des Poèmes* et le *Livre de documents*, ce qui peut lui conférer (à nos yeux du moins) un aspect rhapsodique. Outre ces références que nous dirions « intertextuelles », plusieurs voix cohabitent dans ce texte, puisqu'on y repère au moins trois énonciateurs différents : Maître Zeng, donné comme celui qui l'a

¹⁰⁸⁸ Voir trad. Cheng [1997] 2002, 72. Nous séparons les paragraphes par souci de clarté dans la traduction, et en raison des « mises en équivalence » évoquées dans la suite.

¹⁰⁸⁹ Pour un essai de comparaison purement formel autour de cette notion de logique, voir Masson-Oursel 1912.

composé, mais aussi « le Maître » (子 子), qui semble référer à Maître Kong, et un obscur Meng Xianzi dont on a quelques traces dans les autres Ordonnements¹⁰⁹⁰.

D'un point de vue « formel » – c'est-à-dire vu de très loin par rapport au *sens* que manifeste ici la forme –, le texte peut apparaître comme composé de deux parties de longueurs inégales. La première énonce une série d'expressions enchaînées les unes aux autres, la seconde déploie une sorte de commentaire point par point, où l'on repère de nombreux passages figurant pour la plupart ailleurs dans les Ordonnements. Cet aspect d'enchaînement de la première partie est déjà visible dans le passage cité plus haut ; voici comme il se poursuit :

古之欲明明德於天下者先治其國。欲治其國者先齊其家。欲齊其家者先脩其身。欲脩其身者先正其心。欲正其心者先誠其意。欲誠其意者先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身脩。身脩而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。自天子以至於庶人,壹是皆以修身為本。其本亂而未治者,否矣。其所厚者薄而其所薄者厚,未之有也。

(*ibid.*)

Dans l'Antique, celui qui veut dans le monde entier l'éclaircissement de la claire puissance, met d'abord en ordre son pays ; celui qui veut mettre en ordre son pays, met d'abord l'équilibre dans sa maison ; celui qui veut mettre l'équilibre dans sa maison, perfectionne d'abord sa personne ; celui qui veut perfectionner sa personne, rectifie d'abord son cœur ; celui qui veut rectifier son cœur, accomplit d'abord son intention ; celui qui veut accomplir son intention, développe d'abord sa prise de conscience ; développer sa conscience consiste à accéder aux êtres.

Après l'accès aux êtres vient la conscience développée ; après la conscience développée vient l'intention accomplie ; après l'intention accomplie vient le cœur rectifié ; après le cœur rectifié vient le soi perfectionné ; après le soi perfectionné vient la maison équilibrée ; après la maison équilibrée vient le pays ordonné ; après le pays ordonné vient le monde entier pacifié.

Du Fils du Ciel jusqu'aux hommes du commun, tous font intervenir comme fondement le perfectionnement de leur personne. Que le fondement soit en désordre et la surface en ordre, cela ne saurait être. Que l'on néglige le substantiel et que le négligeable devienne le substantiel, cela n'a jamais été¹⁰⁹¹.

Ici s'arrête la partie attribuée à Maître Kong par Zhu Xi. À l'époque des Song, c'est certainement grâce à ce passage que nous venons de traduire que le chapitre « Grand Savoir » est devenu, dans le sillage de commentateurs des Tang tels que Han Yu et Li Ao 李翱 (772-836), un texte autonome. À ce niveau formel, l'essentiel est de comprendre que le nouveau rôle attribué au texte, son changement de statut textuel si l'on veut, n'a pas été particulièrement noté, en tant que tel, par ceux-là mêmes qui l'ont opéré. C'est imperceptiblement que « Grand Savoir » est devenu *Grand Savoir*. Indice du flou taxinomique des formats d'écriture, dans le chinois des Song, il n'est à notre connaissance aucun graphème permettant de marquer qu'un chapitre devient un texte autonome ou livre. La traduction, à cet égard, est contrainte de faire des choix graphiques (italiques ou guillemets) qui brouillent le sentiment d'évidence que pouvait avoir, pour les hommes de savoir qui portaient ces écrits, un tel changement de situation dans un ensemble contextuel¹⁰⁹².

¹⁰⁹⁰ On trouvera de plus amples précisions sur l'histoire textuelle de *Daxue* dans l'introduction à la traduction qu'en donnent Charles Le Blanc et Rémi Mathieu (voir Le Blanc & Mathieu 2009, 543-552).

¹⁰⁹¹ Voir trad. Cheng [1997] 2002, 72-73.

¹⁰⁹² Sur les vertus heuristiques de la traduction (et donc de la sinologie) pour une perspective d'anthropologie du savoir, voir l'introduction. Sur les formats d'écriture, voir le chapitre précédent (*cf.* IB1d-e).

C'est que, s'agissant de *Grand Savoir*, un changement a bel et bien eu lieu. Et ce, d'abord avec les susnommés lettrés des Tang, ensuite par le truchement de divers lettrés des Song, dont les frères Cheng, puis à travers la reprise commentariale de Zhu Xi, qui finira par être intégrée en 1313 au programme des examens. Mais au-delà de ces exégèses individuelles, *Grand Savoir* s'est retrouvé à l'époque des Song, comme on l'a dit plus haut, cité dans une variété considérable de situations et d'usages (cf. IB3b). Pour Yu Yingshi, la prise d'importance de ce texte date du règne de Shenzong ; pour Daniel Gardner, elle est plus précoce encore¹⁰⁹³. En termes d'usages, ce dernier note le fait que des calligraphies du texte font l'objet de dons cérémoniels aux nouveaux docteurs¹⁰⁹⁴ ; Chaffee note pour sa part le don d'une copie fait par Zhu Xi au cinquième fils du haut fonctionnaire Zhao Ruyu¹⁰⁹⁵. Plus largement encore, on peut remarquer l'homologie entre la façon dont *Grand Savoir* est présenté à l'époque des Song et la référence aux « règles ancestrales » qui fondent la dynastie, comme évoqué au chapitre précédent. Rappelons ici la formule de Zhu Xi déjà citée (cf. IB1b), où l'on perçoit à la fois ladite homologie, et ce caractère indissociable entre texte et savoir dont nous parlons – le « grand savoir » étant à la fois un livre et la manifestation du savoir lui-même : « Le livre du *Grand Savoir* contient les règles par lesquelles, dans l'Antique, le Grand Savoir est enseigné aux hommes »¹⁰⁹⁶. Face à cette ubiquité du texte à l'époque des Song, on est tenté de reprendre un questionnement formulé par Yu Yingshi à propos de la « responsabilité » qui commence à s'exprimer, chez les lettrés des Song, à l'égard du « monde entier » : « Ce n'est pas une mince affaire que de véritablement comprendre pourquoi [cela] est apparu précisément à l'époque des Song, et non pas plus tôt ou plus tard » [ruo yao liaojie zhe ju hua wei shenme bu chi bu zao, danan chuxian zai Song dai, ze jue bu shi jiandan de shi 若要了解這句話為什麼不遲不早，單單出現在宋代，則絕不是很簡單的事] (Yu Yingshi 2004, 6)¹⁰⁹⁷.

En effet, si ce *consensus* peut avoir quelque chose de désarmant pour l'observateur, c'est qu'il semble ne laisser aucune prise à ce dernier pour expliquer son émergence. Comment expliquer, par exemple, que *Grand Savoir* semble une référence totalement absente des propos échangés à la Cour au sujet des « coalitions » ? L'ouvrage déjà commenté de Levine sur le sujet n'y fait aucune allusion, comme si ce qu'énonçait le texte se situait à un autre niveau que celui où se joue la conflictualité entre lettrés s'accusant mutuellement de « partialité » (cf. IIA2c). De même, comparativement à d'autres textes préimpériaux, on ne peut qu'être frappé par l'exception irénique qui semble attachée à *Grand Savoir*. Le contraste est frappant avec les discussions contemporaines ayant trait à tel

¹⁰⁹³ Voir Yu Yingshi 2004, 417-419 (vol. 2) ; Gardner 1986, 21.

¹⁰⁹⁴ Voir *ibid.*

¹⁰⁹⁵ Voir Chaffee 1999, 266-267.

¹⁰⁹⁶ 古之大學所以教人之法 (Daxue zhangju xu, 1, in *Sishu zhangju jizhu*). Voir le chapitre précédent (cf. IB1a/3b).

¹⁰⁹⁷ Sur la formule qui suscite ce questionnement chez Yu Yingshi, voir le chapitre précédent (cf. IB2a).

« Ordonnancement » reconnu comme tel, mais dont la pertinence au regard des problèmes du temps ne semble faire l'objet d'aucun unanimité : ainsi de *Zhouli* 周禮 (Rites des Zhou), qui après avoir été imposé par Wang Anshi comme une justification de son interventionnisme sous les Song du Nord, finit à l'époque des Song du Sud par attirer une abondante exégèse orientée contre le commentaire de Wang (un commentaire intégré pendant plusieurs années au programme des examens)¹⁰⁹⁸. Ainsi également de *Maître Meng*, qui fit l'objet d'une promotion gouvernementale dès le début du XI^e siècle, avant d'être invoqué à l'appui des réformes controversées de Wang, mais aussi dans diverses analyses et discussions de l'époque¹⁰⁹⁹.

Face à cette exceptionnalité apparente, notre démarche est la même que pour maints autres phénomènes évoqués dans ce travail : elle consiste à partir du sens, et donc à s'écarter de toute explication en termes de « modèles » ou de « normes »¹¹⁰⁰. Or, l'idée que nous nous faisons du sens et de ses implications nous semble suffisamment précise à présent pour permettre une juste appréciation des éléments au regard de l'ensemble. Dans le cas présent, il ne fait aucun doute que « Grand savoir », en tant que texte (c'est-à-dire au départ en tant que chapitre de *Traité du Rituel*) comporte des particularités sur lesquelles nous pourrions nous attarder : notamment la convergence, rare à l'échelle du corpus des Ordonnements, d'un motif linéaire particulièrement accusé, d'un caractère cumulatif dans la progression, de la dimension impersonnelle de l'énoncé et d'une situation liminaire au plan contextuel. Il y a là comme la manifestation quintessenciée d'un « continuum », pour reprendre le mot d'Anne Cheng, qui doit avoir quelque congruence avec un ordre du monde (Cheng [1997] 2002, 40). On pourrait également mentionner le fait que, contrairement par exemple à *Maître Meng* ou aux *Entretiens*, ce texte n'a pas fait l'objet de multiples interprétations à différentes époques (il a seulement été commenté en tant que chapitre du *Traité* susnommé par Zheng Xuan et Kong Yingda)¹¹⁰¹ : cela a peut-être pu favoriser la « redécouverte » sans accroc, comme de plain-pied, de ce bref chapitre perdu au milieu du *Traité des rites*. Tous ces points ont leur intérêt et méritent d'entrer dans la réflexion.

¹⁰⁹⁸ Voir Liu 1959, 30-33 ; Bol 1993, 131 ; Song 2009.

¹⁰⁹⁹ Voir Liu 1939, 26, 34 ; Huang Chun-chieh 2001, 155-171 ; 2000.

¹¹⁰⁰ Cette affirmation pourrait être davantage étayée, dans la ligne de ce qui a été dit sur la notion de « norme » et de « modèle » dans le prologue. Le problème de ces notions est qu'elles ignorent bien souvent la normativité des règles qui sous-tendent aussi bien les normes que les modèles. D'un point de vue descriptif, le terme de « modèle » ne paraît avoir de valeur que lorsqu'il possède un équivalent dans le propos des acteurs : c'est le cas, par exemple, pour le texte intitulé « Hongfan » (Immense modèle), ainsi que pour le *Yuan shi shi fan* 袁氏世範 (Modèle pour le monde du clan Fan) (cf. IIA2d/b). Par ailleurs, si l'on voit l'équivalent de « norme » dans le terme de « fa 法 » (que nous traduisons par « règle »), alors il faut admettre que ces « normes » n'ont pas le dernier mot de la normativité. Les hommes de savoir ont ainsi fortement conscience de la mutabilité des normes, laquelle exige selon eux de se situer au niveau supérieur du « sens » (pour un exemple à propos des changements de calendrier sous les Song du Nord, voir Smith & Bol 1990, 129 ; pour un passage y faisant écho chez Lu Jiuyuan, voir *Yulu xia*, in *Lu Jiyuan ji* 35, 431). En revanche parler d'un « modèle impérial » duquel se différencierait sous le Song un « modèle trouvé dans les Classiques », autrement dit un modèle « néoconfucéen », nous paraît oblitérer la communauté des règles entre les différents acteurs d'un même monde (pour une telle approche, voir par exemple Bol 2008, 119-120).

¹¹⁰¹ Concernant *Lanyu* et *Mengzi*, le point est noté par *id.* 2001, 7.

Cependant, on ferait fausse route à ne s'appuyer que sur ce seul plan factuel. Comme nous croyons l'avoir montré, on ne peut rendre compte narrativement d'un fait – en l'occurrence d'un changement apparent dans la valorisation des textes à l'époque des Song – sans d'abord le *décrire*, c'est-à-dire sans déployer la manière dont il se présente dans les implications du sens¹¹⁰². Ainsi, dans le cas exemplaire de ce « Grand Savoir » devenu *Grand Savoir* (encore une fois sans qu'il n'y paraisse), ce n'est qu'en partant de la conscience du savoir que l'on peut espérer rendre compte de son émergence à l'époque des Song. L'idée est que si le texte s'est imposé à cette époque, c'est qu'il exprimait de manière significative ce que Metzger appelle les « perceptions » spontanées des porteurs de savoir (Metzger 1977, 51). Porté par ceux-ci depuis l'époque pré-impériale ou primo-impériale, « Grand Savoir » en est venu à occasionner un retournement de la conscience du savoir, puis des déportements dans des directions diverses, si bien que l'on recense, pour l'époque des Song, pas moins de 42 gloses autonomes du texte. Parmi ces écrits exégétiques, celui de Zhu Xi, *Grand Savoir par paragraphes et sentences*, sera appelé à jouer un rôle de premier plan dès les premières décennies des Yuan à travers son recueil de commentaires, *Recueil d'annotations par paragraphes et sentences sur les Quatre Livres*¹¹⁰³.

Sans chercher ici à reconstituer l'ensemble de la chaîne, constatons que les traits formels du texte (à tout le moins dans sa partie liminaire) peuvent apparaître comme une condensation remarquable de ce critère de facilité dans lequel nous avons reconnu la manifestation de la conscience du savoir sous son aspect global (*cf.* IIA2d). En effet, si le texte a fait l'objet d'une intense sociabilité à l'époque des Song, ses énoncés eux-mêmes ne comportent *aucun ancrage relationnel*. Dans cette première page de *Grand Savoir*, l'expressivité du savoir est réduite à zéro ; c'est ce zéro que tente de suggérer la traduction ci-dessus, qui gomme au maximum la présence des pronoms personnels, y compris de l'impersonnel « on ». En revanche, dans ce texte il n'est question que de relations, et de ce qui relie chaque relation à la suivante ; simplement, c'est comme manifestation et sous l'aspect global, à l'exclusion de toute particularité expressive, que cette conscience relationnelle se déploie dans une facilité impérieuse. C'est en ce point que notre conception de la normativité est ébranlée. Ici, les rapports entre les êtres, qui se présentent dans un « élargissement par cercles concentriques » (Cheng [1997] 2002, 72), donnent l'impression d'advenir *d'eux-mêmes*, selon une progression irrépressible et sereine qui se diffuse au monde entier.

¹¹⁰² Par ces considérations sur *Daxue*, on ne fait qu'appliquer sur un objet différent un des principes dégagés dès le prologue, qui établissait l'impossibilité de produire analytiquement le récit de quelque chose sans l'avoir préalable décrit. Depuis le prologue en revanche, nous avons acquis une vision d'ensemble sur les implications du sens, ce qui permet, espérons-nous, un rendu moins inductif et plus précis dans la description comme, idéalement, dans la narration.

¹¹⁰³ Voir Tsai Hung-chiang 2006. L'orthodoxisation des commentaires produits par Zhu Xi au sujet des « Quatre Maîtres » (*si zi* 四子), qui deviendront « Quatre Livres » (*si shu* 四書), est consommée en 1313 (voir Liu 1973a).

Or, pour nous modernes, cette facilité de la diffusion des liens entre les cercles ne peut être qu'une croyance.

On a vu plus haut, avec Alain Boureau, ce qu'on pouvait penser de ces phénomènes apparents de croyance (cf. IB1e). Dans le cas présent, l'impression d'avoir affaire à une croyance est l'indice de notre extériorité au monde envisagé. Pour nous, la facilité n'a pas la même valeur significative que pour un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan. Nous pouvons certes apprécier la facilité (ou son pendant dans la formule des *Sentences attachées* déjà citée : la « simplicité »), pour des raisons et à des titres divers, mais cette modalité de l'action se situe à nos yeux à un niveau d'implication très lointain de ce qui affleure au premier niveau de notre réflexion – à la surface de l'iceberg pour reprendre l'image de Dumont. Nous savons pour notre part, ou nous croyons savoir, que les phénomènes (en particulier les rapports humains) ne se font pas d'eux-mêmes, qu'il y faut, à des degrés variés, des conventions, des intermédiaires, une force de travail, parfois l'éclosion et donc la stabilisation nécessaire de conflits, et que rien de cela n'est *anormal*. Or, cette conscience de la normalité et des normes qu'il faut faire valoir pour imposer un terrain d'entente, cette conscience est l'expression même de notre idéologie individualiste et moderne. Est-ce une croyance ? C'est en tout cas une prémisse en porte-à-faux, ou plus exactement à l'inverse de ce qu'il faut admettre – à titre de niveau premier de conscience – pour que la diffusion large, à des groupes humains divers, d'un énoncé comme ce début de *Grand Savoir* soit plausible.

Reprenons-en le fil. Comme pour les « règles de savoir », on peut parler ici d'une « indistinction utile » (Deng & Lamouroux 2004, 507), à ceci près que le critère conscient – celui de la facilité – paraît à l'opposé de notre critère d'utilité. Si l'on en reste au texte, n'importe qui peut se sentir concerné par *Grand Savoir* : « Du Fils du Ciel jusqu'aux hommes du commun » (*zì tiān zǐ yì zhī yú shū rén* 自天子以至於庶人), tout un chacun est susceptible d'entrer dans la concaténation des relations qui s'y trouve manifestée. Mais celle-ci n'est pas un réseau ouvert aux quatre vents ; elle procède d'un ordre du sens, où, comme on l'a rappelé, le savoir de l'ordre est premier. D'où ce début, pour nous énigmatique, où la « Voie » conduit *en premier lieu* à « l'éclaircissement de la claire puissance » (*ming ming de* 明明德). Face à ce genre d'énoncé, il faut toujours en revenir au postulat d'intelligibilité : « aucun paradoxe », disait une formule de Wittgenstein à propos de la Bible (Wittgenstein 1994, 72)¹¹⁰⁴. Ici, l'impression de tautologie est l'indice que nous ne voyons pas ce qui est à comprendre. « Comprendre », c'est précisément l'un des sens que l'on peut donner à ce « *ming* 明 » ici redoublé, et que nous traduisons par « éclaircir » (« éclairci », « clair »). On se souvient que, dans les implications de la conscience du savoir, le savoir se manifeste d'abord de lui-même à

¹¹⁰⁴ Le passage était cité dans le prologue.

travers un porteur de savoir, avant de donner éventuellement lieu à un retournement dans ce dernier. Or ici, au début de *Grand Savoir*, le retournement est fait : ce qui se fait de soi-même – sens de cette « puissance » déjà « éclaircie » (*ming de* 明德) – est assumé comme l’acte d’un agent innommé, mais impliqué dans l’éclaircissement dont il assume lui-même le prolongement (à travers le premier « *ming* »).

Ensuite, dans le segment suivant, le retournement se fait déportement. Un acteur semble apparaître – mais le mot est mal choisi : « la population » (*min* 民) qui fait ici l’objet d’un « chérissage » (« *qin* 親 », terme que ne reconnaît pas Zhu Xi) se présente comme une entité indécomposable, support de l’action mais non pas agent. On a vu précédemment que « la population », dans ce monde historique, ne vaut que comme visée et nullement comme conscience ; qu’en somme, n’étant pas un autonome, elle ne saurait être un « peuple » – ce qui ne peut que tempérer, de notre point de vue, l’universalisme de l’inclusion des « gens du commun » (cf. IB3d ; IIA1d). Ainsi donc, une fois déportée dans la population, la conscience du savoir trouve son point d’aboutissement (*zhi* 止). En un sens, tout est dit désormais, en trois points où Zhu Xi voit les « trois principes directeurs de Grand Savoir » (*da xue zhi san gangling* 大學之三綱領)¹¹⁰⁵.

Dans son commentaire, c’est à l’aune de cette triade que Zhu Xi organise la longue concaténation qui fait suite. Si l’on prend cette dernière en partant de l’« accès aux êtres » (sens que Zhu Xi, après les frères Cheng, donne à l’expression « *ge wu* 格物 »), voici comment le commentateur égrène ce qu’il appelle les « huit étapes de Grand Savoir » (« *da xue zhi ba tiaomu* 大學之八條目 ») : l’« accès aux êtres » et le « développement de la conscience » (*zhi zhi* 致知) sont assimilés au troisième des trois « principes », la « conscience du point d’aboutissement » (*zhi suo zhi* 知所止) ; le segment qui va de l’« accomplissement de l’intention » (*cheng yi* 誠意) jusqu’au « perfectionnement de sa personne » (*xin shen* 修身) est mis sous la rubrique de l’« éclaircissement de la claire puissance » ; quant au segment restant, allant de « mettre l’équilibre dans sa maison » à « pacifier le monde entier », il est dit correspondre au « renouvellement de la population » (sens de « *xin min* 新民 », expression par quoi Zhu Xi comme les frères Cheng remplacent celle de « *qin min* 親民 », graphiquement proche)¹¹⁰⁶.

Pour en terminer avec la première partie de ce passage liminaire, son troisième temps apparaît comme une première récapitulation : « Pour les êtres, il y a fondement et surface ; pour les affaires, il y a commencement et achèvement. Ce qui vient d’abord, ce qui vient ensuite : en prendre

¹¹⁰⁵ *Daxue zhangju* 大學章句 (Grand Savoir par paragraphes et sentences), 3, in *Sishu zhangju jizhu*.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, 4.

conscience, c'est approcher la Voie ». Telle est du moins la lecture de Zhu Xi, qui nous sert ici de guide provisoire dans la compréhension du texte :

此結上文兩節之意。

(*Daxue zhangju* 大學章句 [Grand Savoir par paragraphes et sentences], 3, in *Sishu zhangju jizhu*)

Ce passage relie les intentions des deux segments qui précèdent.

Il faut comprendre, d'une part, que la première proposition (« fondement et surface ») correspond à « éclaircissement de la claire puissance » (qui vaut « fondement ») et à « renouvellement de la population (qui vaut « surface ») ; d'autre part, que la seconde proposition (« commencement et achèvement ») correspond à la première concaténation, celle qui va de la « conscience du point d'aboutissement » (qui vaut « commencement ») jusqu'à la « capacité de réussite » (qui vaut « achèvement »). Ce jeu de correspondance est énoncé en toute clarté dans le commentaire :

明德為本，新民為末。知止為始，能得為終。本始所先，末終所后。

(*Ibid.*)

Claire puissance intervient comme *fondement*, *renouvellement de la population* intervient comme *surface*.

Conscience du point d'aboutissement intervient comme *commencement*, *capacité de réussite* intervient comme *achèvement*.

Le fondement commence *ce qui vient d'abord*, la surface achève *ce qui vient ensuite*¹¹⁰⁷.

À ce type de commentaire, on voit clairement ici que la conscience du savoir se fait sous son aspect global de mise en équivalence. Le texte est comme rabattu sur lui-même à travers l'éclaircissement, par le commentaire, des correspondances manifestes entre ces différents segments. La dimension *graphique* de ce jeu de langage est évidente : il serait probablement aisé d'en tirer un diagramme¹¹⁰⁸.

Y a-t-il dans cette pratique commentariale une idiosyncrasie de Zhu Xi ? La question implique celle de la normativité : Zhu Xi, commentant ainsi *Grand Savoir*, suit-il un quelconque *modèle* ? On a déjà mentionné quelques particularités de son commentaire ; or, au-delà de la modification de « chérissenent » (*qin*) en « renouvellement (*xin*) de la population », reprise des frères Cheng, c'est en réalité toute la suite du texte (non traduite ci-dessus) qui se trouve bouleversée dans *Grand Savoir par paragraphes et sentences*. Mais concernant la mise en équivalence de différentes formules, force est de constater que Lu Jiuyuan en est tout à fait capable. Chez lui comme chez Zhu Xi, ces jeux intertextuels vont même au-delà du texte isolé. C'est l'ensemble des Ordonnements qui est susceptible d'entrer dans de telles combinaisons de formules. Pour ne prendre qu'un exemple ici, on peut citer un passage où Lu Jiuyuan suture certaines des expressions que nous venons de voir avec d'autres expressions issues de *Maître Meng* et de *Constance du Milieu* :

¹¹⁰⁷ Comme pour la traduction de *Daxue* ci-dessus, nous séparons à dessein les paragraphes pour rendre plus claire la mise en équivalence qu'effectue le commentaire. Il en va de même pour l'extrait suivant.

¹¹⁰⁸ Nous ignorons s'il existe à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan un équivalent diagrammatique de *Daxue*, comme cela semble avoir été le cas pour *Zhongyong* (voir Lackner 1992, 135-136). Sur la notion de « diagramme » (*tu*), voir le point suivant (cf. IIB1b).

為學有講明，有踐履。大學致知格物，中庸博學審問謹思明辨，孟子始條理者智之事，此講明也。大學脩身正心，中庸篤行之，孟子終條理者聖之事，踐履也。

(« Yu Zhao Yongdao er 與趙詠道 » [Lettre à Zhao Yongdao], *Lu Jiuyuan ji* 12, 160)

Dans la pratique du savoir, il y a d'une part étudier clairement, il y a d'autre part passer à l'action.

Dans *Grand Savoir* : *développement de la conscience et accès aux êtres* ; dans *Constance du Milieu* : *vaste savoir, investigation appliquée, réflexion prudente et claire distinction* ; dans *Maître Meng* : *étape du commencement* – voilà qui est étudier clairement.

Dans *Grand Savoir* : *perfectionnement du soi, rectification du cœur* ; dans *Constance du Milieu* : *réalisation scrupuleuse* ; dans *Maître Meng* : *étape de l'achèvement* – voilà qui est passer à la pratique.

À ces exemples, on voit que la mise en équivalence des énoncés, en tant que manifestation de la conscience du savoir dans un corpus textuel dont est présupposée l'homogénéité fondamentale, participe de ce fond d'entente qui persiste à se rappeler à nous, par-delà les différences que nous pouvons constater.

En effet, il ne suffit pas de constater des différences pour pouvoir en déduire des désaccords¹¹⁰⁹. Or, à cet égard, le point de vue extérieur qui est le nôtre s'expose toujours au risque d'*exagérer la distance* entre les individus ou les groupes, ou plus exactement de décrire cette distance sans considération pour les niveaux du sens. Dans le cas de *Grand Savoir*, il semble bien que nous soyons face à un texte hautement significatif du point de vue du sens, et que par conséquent le fond d'entente que nous avons jusqu'ici dégagé de diverses manières devienne *consensus explicite*. L'idéologie (au sens dumontien qu'on a donné au terme¹¹¹⁰) des porteurs de savoir se manifeste ici en toute clarté. On peut donc dire que Zhu Xi et Lu Jiuyuan accordent – à l'instar de nombreux hommes de savoir, de lettrés et probablement de non-lettrés de l'époque – une égale importance à la conscience du savoir qui, pour eux, se manifeste dans ce texte. À l'aune de ce consensus fondamental, les différences qui apparaissent ne pèsent pas lourd. Ainsi, à supposer que Lu Jiuyuan ait eu (ce qui n'est pas certain¹¹¹¹) connaissance du choix commentarial des frères Cheng et de Zhu Xi quant à la leçon « *xin min* » (au lieu donc de « *qin min* »), il est probable qu'il n'en ait eu que faire. Là où Zhu Xi, dans la continuité du commentaire de Cheng Yi – « Maître Cheng dit : «*Chérissenent doit être renouvellement*» » (*Cheng zi yue* : *xin, dang zuo qin* 程子曰：新，當作親) – justifie son choix exégétique, Lu Jiuyuan semble n'accorder aucune importance à l'alternative entre les deux leçons, que l'on retrouve du reste l'une et l'autre dans le corpus des écrits attachés à son nom¹¹¹².

À la question de la normativité que nous posions au début de ce point, nous avons donc une première réponse à faire valoir. Ce qui s'impose dans les usages et les commentaires de *Grand*

¹¹⁰⁹ Voir l'introduction.

¹¹¹⁰ Sur le sens de ce terme, voir le prologue.

¹¹¹¹ Voir les réflexions du prologue sur le corpus.

¹¹¹² Le passage de Cheng Yi cité par Zhu Xi est dans « Yichuan xiansheng gaizheng daxue 伊川先生改正大學 » (*Grand Savoir* dans la version amendée par Maître Yichuan), *Henan Cheng shi jing shuo* 河南程氏經說 (Considérations sur les Ordonnements de Messires Cheng du Henan), 1129-1132 (1129), in *Er Cheng ji* (vol. 2). Du côté de Lu Jiuyuan, on trouve la version « *qin min* 親民 » (chérissenent de la population) dans *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 411 ; mais on trouve aussi la version « *xin min* 新民 » (renouvellement de la population) dans « *Xue shuo* 學說 » (Considérations sur le savoir), *ibid.* 21, 262-263 – sous réserve que ces graphies soient d'origine.

Savoir, ce qui se manifeste dans son omnivalence à l'époque des Song, c'est la conscience du savoir elle-même, sous son aspect anté-expressif et comme transindividuel¹¹¹³. À ce niveau de pertinence, qui se trouve être précisément celui où le texte fait sens, *Grand Savoir* échappe à tout usage contradictoire : il *ne peut faire l'objet d'un dissensus*. De ce point de vue, les visées critiques auxquelles il peut éventuellement servir, comme par exemple à l'encontre du bouddhisme à l'époque de Han Yu, n'ont qu'une valeur secondaire à l'égard de l'ensemble¹¹¹⁴. Pour le dire dans les termes de Chan Wing-tsit à propos d'un autre sujet, « nul ne peut nier l'influence du bouddhisme sur le néoconfucianisme, mais l'impact fut celui d'une stimulation, non pas d'une relation père-fils » [*No one can deny Buddhist influence on Neo-Confucianism, but the impact was one of stimulation, not of a father-son relationship*] (Chan 1989b, 300)¹¹¹⁵.

Cependant, pour apparaître comme consensuel, *Grand Savoir* n'en est pas pour autant la seule manifestation de la conscience du savoir à l'époque des Song. D'autres « textes » peuvent être reconnus comme tels, non nécessairement issus des Ordonnements d'ailleurs. De plus, le fait qu'un énoncé soit lu comme participant de la globalité du savoir ne préjuge aucunement des désaccords auxquels il peut ou non prêter le flanc. Ainsi, dans la discussion épistolaire qui oppose Zhu aux frères Lu, nous verrons que nombre d'énoncés sont à prendre comme relevant en dernière instance de la conscience du savoir sous son aspect global ; or, on a déjà perçu la vivacité de cette discussion¹¹¹⁶.

Ici, il nous faut évoquer le cas d'un écrit attribué à Zhang Zai, appelé *a posteriori* « Inscription de l'ouest », à propos duquel Lu Jiushao interpelle Zhu Xi dans deux lettres (aujourd'hui lacunaires) de 1185 et 1186. Ce bref écrit (253 caractères seulement), constitué comme dit Roger Darrobers « pour l'essentiel d'un alliage de citations », aurait été « calligraphié sur la paroi occidentale d'une salle de sa résidence », en face d'une autre inscription, à l'est, dont la réception a été moindre¹¹¹⁷. On le trouve au début du chapitre 17 d'*Initiation correcte* (*Zheng meng* 正蒙), et il sera à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan sélectionné par Lü Zuqian dans son anthologie intitulée *Miroir du raffinement de l'Auguste dynastie* (*Huangchao wenjian* 皇朝文鑑). Ce texte est reconnu en leur temps par les frères

¹¹¹³ Cet aspect anté-expressif et transindividuel n'empêche pas que certains usages du *Grand Savoir* relèvent de l'auto-exhortation. Pour un exemple chez les frères Cheng, voir « Er xiansheng yu er 二先生語二 » (Propos des deux Maîtres, 2), *Henan Cheng shi yishu* 河南程氏遺書 (Écrits légués par Messires Cheng du Henan) A2, 20 in *Er Cheng ji* (vol. 1) (voir trad. dans Lamouroux & Deng 2004, 506) : 談經論道則有之，少有及治體者。「如有用我者」，正心以正身，正身以正家，正家以正朝廷百官，至於天下，此其序也 (Parmi ceux qui parlent des Ordonnements et argumentent sur la Voie, rares sont ceux qui parviennent à la substance même de l'ordre. *Quiconque l'applique sur son moi* rectifiera son cœur pour rectifier sa personne, il rectifiera sa personne pour rectifier sa maison, il rectifiera sa maison pour rectifier la cour et les administrations, et ainsi de suite jusqu'au monde entier).

¹¹¹⁴ Ce point mériterait d'être approfondi ; nous le reprenons néanmoins plus bas dans le point sur le « néoconfucianisme ». Voir néanmoins Hartman 2006, 115 ; Yu Yingshi 2004, 64-109 ; Huang Chi-chiang 2000.

¹¹¹⁵ Cette question des rapports du bouddhisme au « néoconfucianisme » (et apparentés) est reprise dans un des points suivants (cf. IIB1d).

¹¹¹⁶ Pour un exemple de ce point en lien avec la question du bouddhisme, voir ci-dessous (cf. IIB1d).

¹¹¹⁷ Roger Darrobers dans Darrobers & Dutournier 2012, XXXVII.

Cheng, puis par Zhu Xi, comme hautement significatif¹¹¹⁸. Or, il semble que ce ne soit pas le cas de Lu Jiushao. En voici les premières lignes :

乾稱父, 坤稱母, 予茲藐焉。故天地之塞, 吾其體; 天地之帥, 吾其性。民吾同胞, 物吾與也。大君者, 吾父母宗子; 其大臣, 宗子之家相也。尊高年, 所以長其長; 慈孤弱, 所以幼其幼 [...].

(Zheng meng 正蒙 [Initiation correcte] 17, 62, in Zhang Zai ji)

Qian nomme le Père, *Kun* nomme la Mère ; et moi, dans ma vulnérabilité, c'est là que je me trouve. Voilà pourquoi *ce dont sont gorgés Ciel et Terre*¹¹¹⁹, c'est ce qui me configure, et ce qui régit Ciel et Terre, c'est ma nature. La population, ce sont mes congénères ; les êtres, ce sont mes compagnons. Le Grand Souverain est le fils aîné de mes Père et Mère ; ses grands ministres sont les serviteurs de ce fils.

C'est en vertu du respect pour l'âge élevé que les plus âgés sont pris comme plus âgés ; c'est en vertu de l'affection pour les orphelins et faibles que les plus jeunes sont pris comme plus jeunes¹¹²⁰. [...]

De ce passage liminaire de l'« Inscription de l'ouest », on peut dire que, tout comme *Grand Savoir*, il exemplifie la conscience du savoir sous son aspect global. À cet égard, il n'est pas anodin que cet écrit ait été découvert en tant qu'inscription sur un mur, puis consigné par divers individus, jusqu'à sa valorisation dans les « propos notés » des frères Cheng, puis notamment, à l'époque des Song du Sud, dans l'anthologie de Lü Zuqian et dans la famille de Zhu Xi (dont on va voir qu'elle conservait des écrits des frères Cheng et qui a probablement eu connaissance de l'écrit de Zhang Zai par ce biais) ; le rôle qu'y joue le nom des deux premiers hexagrammes participe également de cette importance de la dimension graphique. Certes, la mise en équivalence des êtres prend ici une autre tournure que dans *Grand Savoir* (avec lequel cette « Inscription » partage le fait d'avoir été détachée de son contexte d'origine) : le motif n'est plus celui du continuum qui part de « soi » pour s'étendre au « monde entier », mais du continuum qui va de « *Qian* et *Kun* » (manifestations éminentes de la globalité du savoir) à un « moi » (*wu* 吾) ici désindexé de tout énonciateur (à la manière du « je » des démonstrations philosophiques). Ainsi, le surplomb se situe au même niveau du sens, celui de la globalité du savoir, mais il dessine un autre motif. Or, d'un motif à l'autre, d'une continuité à l'autre, il y a un comme un écho que les deux motifs viendraient expliciter chacun à leur façon. Ainsi, la « famille » dont il est question dans cette « Inscription de l'ouest » n'est plus, comme dans *Grand Savoir*, l'un des chaînons permettant de passer du soi au monde entier ; elle *devient* pour ainsi dire le monde entier, du moins en tant que l'on « fait intervenir le monde entier comme une même famille, et l'État du Milieu comme un seul homme » (*yi tianxia wei yi jia, zhongguo*

¹¹¹⁸ Sur l'anthologie de Lü Zuqian, voir le prologue. Les deux « inscriptions » évoquées ici figurent dans *Jin si lu* 2, 188-189, in *Zhuji quanshu*, vol. 13. Pour une traduction et quelques détails sur cet écrit, voir Chan 1989b, 298 ; Lackner 1992, 137-139 ; Cheng [1997] 2002, 455, 467 n. 78. Pour un avis hautement laudatif des frères Cheng à son sujet, voir « Er xiangsheng yu er shang », *Henan Cheng shi yishu* 21, 37, in *Er Cheng ji* (vol. 1). Un autre nom donné parfois à « Xi ming 西銘 » (Inscription de l'ouest) est « Pour l'instruction des gens bornés » (*ding wan* 訂頑).

¹¹¹⁹ La formule est dans *Mengzi* 2A2.

¹¹²⁰ En plusieurs points, le texte est compris autrement dans la traduction intégrale de ce texte que propose Michael Lackner dans son étude sur les diagrammes, que nous évoquons au point suivant (voir Lackner 1992, 137-139).

wei yi ren 以天下為一家，中國為一人), comme dit Zhu Xi dans son exégèse du texte¹¹²¹. Dans cet « *intervenir comme* » réside la valeur propre du motif ainsi dessiné ; nous y revenons plus bas¹¹²². Mais au-delà de cette différence de motif, on ne peut que souligner la différence majeure entre les deux textes : l'un se détache d'un Ordonnement préimpérial, l'autre est écrit sur un mur par un lettré des Song du Nord.

Or, de ce bref écrit, à la transmission précaire, Zhu Xi a produit un commentaire, ou plutôt une « explication » (*jie* 解). Cette glose, rédigée entre 1170 et 1172, s'intitule *Explication de l'Inscription de l'ouest* (*Xi ming jie* 西銘解). L'écrit connaît une diffusion restreinte pendant plus de dix ans, avant que Zhu Xi ne se décide à le publier en 1188¹¹²³. C'est au sujet de cette *Explication*, dont il semble avoir eu connaissance au cours d'une visite à Zhu à l'été 1185, que Lu Jiushao formule des critiques dès sa première lettre à Zhu Xi (qui date du même moment)¹¹²⁴. Dans cet écrit, le propos exégétique est de la même teneur que celui du texte « expliqué » : il se situe dans la globalité du savoir, à tel point que « Maître Zhang » (*Zhang zǐ* 張子) n'y est mentionné qu'une unique fois, à la toute fin de la glose¹¹²⁵. En réalité, c'est semble-t-il davantage dans le prolongement du premier exégète du texte, Cheng Yi, qu'en référence à son scripteur, Zhang Zai, que Zhu Xi situe sa propre exégèse. Dans une lettre à Yang Shi 楊時 (1053-1135 ; *zǐ* Zhongli 中立), qui sera le maître de l'« instructeur » de Zhu Xi, Cheng Yi affirmait :

西銘之為書，推理以存義，擴前聖所未發[...]西銘明理一而分殊[...]

(« Da Yang Shi lun xi ming shu 答楊時論西銘書 » [Lettre en réponse à Yang Shi au sujet de l'Inscription de l'ouest], *Henan Cheng shi wenji* 9, 609, in *Er Cheng ji* [vol. 1]).

En tant qu'écrit, l'Inscription de l'ouest remonte au sens en préservant l'obligation, et déploie ce que les Saints antérieurs n'avaient pas encore manifesté [...] L'Inscription de l'ouest éclaircit cela : ce qui fait sens est unique, ce qui est imparté est divers.

Cette dernière formule des frères Cheng, « ce qui fait sens est unique, ce qui est imparté est divers » (*li yi fen shu* 理一分殊) apparaît ici comme la clé pour ainsi dire rétroactive permettant, aux yeux d'un Zhu Xi, d'ouvrir l'écrit de Zhang Zai et de le mettre à la place qui lui revient dans l'ordre du sens (hors donc de toute considération chronologique). Transmise depuis les frères par

¹¹²¹ La formule est issue (avec quelques différences de détail dans le texte transmis) du chapitre « Liyun » du *Liji*. On la trouve dans *Xi ming jie* 西銘解 (Explication de l'Inscription de l'ouest), 139-150 (142, 145), in *Zhuzi quanshu*, vol. 13 ; ainsi que dans « Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1560-1562 (1561), in *Zhuzi quanshu*, vol. 21.

¹¹²² Voir nos réflexions sur le « savoir au-delà de fait et valeur » (cf. IIB1c).

¹¹²³ Voir l'introduction à *Xi ming jie*, 139-150 (139), in *Zhuzi quanshu*, vol. 13. Zhu Xi semble avoir publié d'abord cet écrit sous le titre *Xi ming jie yi* 西銘解義 (Signification expliquée de l'Inscription de l'ouest)

¹¹²⁴ Pour quelques détails sur les circonstances de cet envoi, et pour une traduction du fragment de lettre, voir Darrobers & Dutournier 2012, 2-4. La lettre de Lu Jiushao est dans *Zhou Lianxi ji*, 32. Sur les rapports de Zhu Xi et Lu Jiushao, voir le prologue.

¹¹²⁵ Voir *Xi ming jie*, 139-150 (145), in *Zhuzi quanshu*, vol. 13 (cf. IIB1b).

l'intermédiaire de son maître, cette formule revient inlassablement sous le pinceau de Zhu Xi¹¹²⁶. Par contraste, il est frappant de constater qu'elle est *totale* *absente* des écrits de Lu Jiuyuan et des propos que ses disciples ont rapportés. À cet égard, le tableau des différences continue de s'enrichir.

Cette dissymétrie dans la valorisation de la formule nous amène – principe de symétrie oblige¹¹²⁷ – à en restreindre le commentaire au minimum. On notera seulement qu'elle n'est nullement improbable dans le cadre que nous avons posé dans la section précédente, où nous avons insisté sur la relation hiérarchique entre d'une part un « ce sens » (*ci li*) unitaire et global, et d'autre part la pluralité des « ce sens » (*ci li*) indexicalisés (cf. IIA1e). Chan Wing-tsit note la difficulté de la traduction du terme « *fen* 分 », déjà rencontré plus haut lors de notre premier essai d'« opposition fondamentale » (cf. IB1c). L'acception de « partage » que nous privilégions à travers le terme d'« impari » veut indiquer que le mot renvoie à une position relationnelle particulière dans un ensemble de relations d'abord présumé comme totalité. En ce sens, il est proche de ce concept de « place » que nous avons mis en contraste avec celui plus individualisé de « rôle ». En recommandant la traduction par « *lot* » ou par « *share* », Chan Wing-tsit nous paraît corroborer cette lecture (Chan 1989b, 299).

Sans pousser plus loin l'analyse, remarquons donc que la formule des frères Cheng devient, chez Zhu Xi, un véritable opérateur de lecture de l'« Inscription »¹¹²⁸. On lit ainsi dans les *Propos classés* :

西銘要句句見「理一而分殊」。

(« Zhang zi zhi shu yi 張子之書一 » [Écrits de Maître Zhang (Zhang Zai), 1], *Zhuzi yulei* 98, 2522 [vol. 7])

Dans l'« Inscription de l'ouest », on doit voir à chaque phrase *ce qui fait sens est unique, ce qui est impari est divers*.

C'est à travers cette formule – ici traduite en italique afin de suggérer sa valeur d'*ordonnement* par rapport au présent de la lecture – que Zhu Xi se montre capable de remonter à l'« intention » (*yi* 意 – aussi parfois traduit ici par « visée ») de l'écrit de Zhang Zai. Il en découle, par exemple, une justification du choix des mots. À propos du premier segment de l'« Inscription » où figurent les mots « *Qian* » et « *Kun* », Zhu Xi écrit dans son *Explication* : « Qu'il ne soit pas dit “Ciel et Terre” mais “*Qian* et *Kun*”, c'est que Ciel et Terre sont la forme et la configuration, alors que *Qian* et *Kun* sont la nature et l'état des lieux »¹¹²⁹. La capacité à distinguer les niveaux se manifeste ici en acte. Dans le même temps, l'« Inscription » donne lieu dans l'*Explication* de Zhu Xi, et plus encore dans

¹¹²⁶ Chan Wing-tsit donne plusieurs références tirées des écrits de Zhu Xi (en particulier *Daxue buo wen*, *Zhongyong buo wen* 中庸或問 [Questions sur la Constance du Milieu] et *Mengzi buo wen* 孟子或問 [Questions sur Maître Meng]) que nous ne pouvons étudier en détail ici (voir Chan 1989b, 298).

¹¹²⁷ Sur cette notion que nous tirons de l'anthropologie des controverses, voir l'introduction.

¹¹²⁸ Pour plusieurs exemples de gloses (commentés dans Lackner 1992, 140-147) voir « Zhang zi zhi shu 張子之書一 » (Écrits de Maître Zhang [Zhang Zai], 1), *Zhuzi yulei* 98, 2519-2527 (vol. 7). Un exemple dans Darrobers & Dutournier 2012, XXXIX.

¹¹²⁹ 然不曰天地而曰乾坤者，天地其形體也，乾坤其性情也 (*Xi ming jie*, 139-150 [141], in *Zhuzi quanshu*, vol. 13).

les passages des *Propos classés* qui lui sont consacrés, à une forme de déportement pragmatique¹¹³⁰. En effet, à la place du maître qui désormais est la sienne en tant que glosateur (et qui correspond au rôle qu'il commence à jouer à partir de la fin des années 1160), la règle qui oriente son action et ses propos est celle de l'*anticipation de la réception*. Nous en parlons en évoquant le sens pragmatique magistral, et en constatant qu'un propos de maître était un propos capable de s'ajuster à une réceptivité variable. À présent, nous voyons que cette magistralité est doublement relationnelle : elle ne se tourne pas seulement vers les « hommes de savoir d'après » (« ceux qui viendront au savoir » : ces « *hou xue* 後學 » dont Lu Jiushao, dans sa première lettre à Zhu Xi, craint qu'ils ne fassent les frais de la diffusion des textes des Song du Nord que Zhu s'évertue à « expliquer »¹¹³¹) ; elle se tourne également vers les *maîtres qui l'ont précédée*, en vertu de l'« intention » qu'elle leur reconnaît.

Parti du consensus le plus inattaquable, nous nous acheminons, avec un écrit tel que cette « Inscription de l'ouest », sinon vers un dissensus, du moins vers une tension plus grande. Nous allons voir que cette tension s'accroît encore avec *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême*. De ce second écrit des Song du Nord, que Zhu Xi attribue à Zhou Dunyi mais dont les frères Lu mettent en doute la paternité, nous avons vu dès le prologue que Zhu avait eu une fréquentation précoce, les écrits de Zhou Dunyi ayant été conservés – moyennant plusieurs intermédiaires dont probablement les frères Cheng – par les précepteurs que lui attribue son père. On a dit également que Zhu Xi avait rédigé dès 1173 une *Explication* de ces *Considérations*, qu'il l'avait incluse aux côtés de l'« Inscription de l'ouest » – semble-t-il avec quelques réserves du côté de Lü Zuqian – en position liminaire dans son anthologie de 1175, *Réflexions sur le tout proche* (cf. IB1b ; IIA1c-d). On sait enfin que Zhu Xi a donné une certaine officialité à sa glose en la faisant imprimer pour l'école de la préfecture dont il a la charge à partir de 1179, Nankang, dont Zhou Dunyi était originaire ; et qu'il en republiera une version remaniée en 1188¹¹³².

La valorisation par Zhu Xi de ces écrits des Song du Nord est le premier motif de la discussion qui l'oppose à partir de 1185 à Lu Jiushao, puis à Lu Jiuyuan. Contrairement à *Grand Savoir*, dont Zhu Xi publie pourtant aussi un commentaire à travers ses *Recueils d'annotations*, il y a dans ce geste exégétique de Zhu Xi quelque chose qui, aux yeux des frères Lu, ne passe pas. Mettrons-nous ce désaccord sur le compte des idiosyncrasies respectives de ces hommes de savoir ? La question de la particularité est à l'horizon de ce travail, mais on a compris qu'elle ne pouvait intervenir en premier lieu. C'est pourquoi, avant d'aborder dans la section suivante la dynamique

¹¹³⁰ Voir « Zhang zi zhi shu », *Zhu xi yulei* 98, 2519-2527 (vol. 7).

¹¹³¹ *Zhou Lianxi ji*, 32 (voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 3).

¹¹³² Voir Darrobers & Dutournier 2012, 2 n.1, 121.

même de la discussion, l'enquête doit se poursuivre quant aux présupposés du dissensus en termes de conscience du savoir.

En effet, nous avons également noté au cours de ce point la nécessité de situer les distances aux niveaux du sens où elles sont véritablement pertinentes. En l'occurrence, certaines lacunes ne peuvent que retenir l'attention. Ainsi, nous n'avons qu'un accès très limité à l'avis de Lu Jiushao sur l'« Inscription de l'ouest » : dans ses lettres à Zhu dont seuls deux extraits nous ont été transmis, les termes de « *Xi ming* » ne figurent pas, et nous pouvons seulement nous appuyer sur les réponses de Zhu Xi pour nous faire une idée des critiques de Lu l'aîné sur l'écrit de Zhang Zai. Il en va de même pour Lu le cadet, chez qui, à notre connaissance, le silence des sources est total au sujet de l'« Inscription de l'ouest ». En revanche, les frères Lu concentrent manifestement leurs critiques sur les *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* et sur l'*Explication* que Zhu Xi donne de l'écrit de Zhou Dunyi, et à travers lui sur le diagramme en question. Mais là encore, on ne peut être que frappé par la quasi-absence des termes « Pôle Suprême » (et *a fortiori* de « Sans Pôle ») dans les *Propos notés* compilés par les disciples de Lu Jiuyuan. La seule occurrence de ces termes apparaît sous le pinceau d'un homme de savoir qui, s'adressant par lettre à Lu Jiuyuan après avoir lu des écrits de Zhang Shi, a une formule pour nous énigmatique, mais que les *Propos* rapportent en ces termes : « une configuration équivalente à celle du Pôle Suprême » (*yu taiji tong ti* 與太極同體). À quoi Lu Jiuyuan réagit dans sa réponse :

此語極似南軒[...]

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 409)

Ce propos ressemble au plus au point à du Nanxuan (du Zhang Shi)[...]

Cette remarque est un exemple de l'herméneutique indicielle dont nous parlions au début de ce chapitre (cf. IA1d) : Lu Jiuyuan se montre capable de jouer de la pragmatique des maîtres pour inférer les rapports (ici de « ressemblance » [*si* 似]) entre les hommes qu'expriment les énoncés. Les mots « Pôle Suprême » sont ici un des supports de l'induction. Pour nous cependant, cette brève remarque est aussi un indice : l'indice de ce que ces mêmes mots ne se trouvent guère valorisés par Lu Jiuyuan, à tel point que, les entendant dans la bouche d'un tiers, il les attribue aussitôt à un autre maître. Ainsi donc, pour ce qui est de cette chambre d'écho que constituent du côté de Lu Jiuyuan les « propos notés » face à toutes sortes d'événements, l'un des termes du « débat » entre lui-même et Zhu Xi ne semble y avoir qu'une très faible résonance.

Comment faire parler ce silence ? Faut-il y voir du rejet, ou de l'indifférence ? Corrélativement, comment décrire le désaccord qui semble exister malgré tout entre Zhu Xi et les frères Lu, mais sans l'exagérer ? Ne risque-t-on pas, à faire parler le silence et à souligner les

différences, de manquer certains des enjeux de la valorisation de la conscience du savoir par ceux qui s'en font les porteurs ?

b. l'« intention » ou la transmission continuée

À propos du rapport, *via* « Maître Cheng », de Zhu Xi à cet autre « Maître » qu'est Zhang Zai, nous parlions de déportement pragmatique. Nous cherchions par cette formule à dire l'épaisseur des relations que présuppose, ici, ce que nous avons coutume d'appeler « tradition ». Il est en effet probable que notre conception spontanée de cette dernière nous prédispose peu, s'agissant du monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, à comprendre la densité relationnelle que peut y prendre un acte de *transmission* de savoir.

Prenons d'abord un propos des frères Cheng. De prime abord, ceux-ci correspondent à un chaînon majeur de la ligne de transmission dont se réclament Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Les frères Cheng évoquent ci-dessous ce que deviennent « la transmission et la réception » (ou plus simplement la « transmission ») dans le présent, par opposition à la place de ces gestes dans la « pratique du savoir dans l'Antique » :

古之學者，皆有傳授。如聖人作經，本欲明道。今人若不先明義理，不可治經，蓋不得傳授之意云爾。如繫辭本欲明易，若不先求卦義，則看繫辭不得。

(« Er xiansheng yu er shang », *Henan Cheng shi yishu* 2A, 13, in *Er Cheng ji* [vol. 1])

Dans l'Antique, la pratique du savoir donne invariablement lieu à une transmission. C'est par exemple le cas quand le Saint compose les Ordonnements : sa volonté fondamentale est d'éclaircir la Voie. Si les hommes du présent n'éclaircissent pas d'abord le sens de l'obligation, il leur est impossible de traiter les Ordonnements, car ils n'accèdent tout simplement pas à l'intention qui a orienté leur transmission. Ainsi, les *Sentences attachées* veulent fondamentalement l'éclaircissement du *Changement* ; dès lors, si on ne cherche pas d'abord la signification des hexagrammes [que contient le *Changement*], on regarde les *Sentences* sans succès.

Comme dans maints exemples précédemment cités, l'opposition se joue ici entre deux modalités de l'action – en l'occurrence du savoir (*cf.* IB1c). Les hommes du présent ont sous les yeux un ensemble textuel qui correspond peu ou prou aux Ordonnements que le Saint a composés. Cet ensemble textuel, il revient à ces hommes de le « traiter » (zhi yì 治). Le terme (dont on a vu l'acception générale de « mettre de l'ordre » ou « être en ordre ») aurait pu être traduit ici par « pratiquer avec ordre » : pratiquer les Ordonnements, c'est « mettre de l'ordre » dans sa lecture. En effet, pour les frères Cheng, l'enjeu n'est pas seulement dans la conservation de ces textes, ni même dans leur assortiment en tant qu'Ordonnements ; il est dans la capacité à « accéder à l'intention qui a orienté la transmission et la réception » de ces textes (*de chuanshou zhi yi* 得傳授之意). Face à cette affirmation – qui peut nous paraître présomptueuse ou utopique, car comment s'assurer que l'« intention » qu'on projette soit *la bonne* ? – des questions plus ou moins naïves peuvent venir à l'esprit. Prenons-les pour guide heuristique : en accédant à cette intention de la transmission, en

vient-on soi-même à avoir une intention personnelle ? Qu'ajoute à l'intention d'un Saint (ou d'un Sage) sa reconnaissance par un tiers qui n'est ni l'un ni l'autre ?

Il semble qu'à rebours de nos habitudes de pensée, la part personnelle de l'intention soit ici réduite au minimum. En effet, l'intention au sens éminent où peuvent l'entendre un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan n'est pas tant l'intention d'un tel ou d'un tel, qu'une certaine qualité d'engagement dans l'écriture et dans la lecture. Steven van Zoeren, qui consacre plusieurs moments de son ouvrage *Poetry and Personality* à la pratique exégétique et plus largement aux présupposés herméneutiques de Cheng Yi, Ouyang Xiu ou encore Zhu Xi, montre que l'« intention » est à l'époque des Song un équivalent d'« engagement » (*zhi* 志), en ce que l'un et l'autre réfèrent à « l'impulsion motivatrice derrière une action » [*the motivating impulse behind some deed or action*]; la différence se situant selon lui dans le fait que l'« intention » correspond à un acte spécifique, alors que l'« engagement » concerne une orientation d'ensemble de la personnalité (van Zoeren 1991, 163)¹¹³³. Il ajoute que dans ce sens, « intention » n'est pas loin de la « signification » de l'écrit qui résulte de l'intention, et qui s'en fait en quelque sorte le vecteur (les mots sont vraisemblablement homophones à l'époque des Song : « *yi* 義 »)¹¹³⁴. Un troisième point de glissement souligné par le sinologue est celui qui conduit de l'acception référentielle de « *yi* » à son acception pour ainsi dire « morale ». « *Yi* » est en effet ce terme que, pour notre part, nous traduisons par « obligation », parfois par « dévouement » – les traductions par « sens moral », « sens du juste » ou « devoir » que l'on privilégie parfois mettant plutôt l'accent sur la dimension d'impératif (alors que la valeur du mot nous semble précisément tenir à son ambivalence mi-factuelle, mi-morale). Selon van Zoeren, ce large éventail de termes et de significations autour de la notion d'« intention » autorise à parler de « signifiance » [*significance*] : les praticiens des textes naviguent d'un pôle à l'autre de la signifiance, certains mettant l'accent sur une signification unique indexée sur l'« intention » originaire du scripteur, d'autres déployant les potentialités signifiantes (notamment contextuelles) des textes, indépendamment de cette impulsion première¹¹³⁵.

Pour nous, ce continuum sémantique et terminologique est surtout l'occasion d'enrichir le tableau des implications du sens. Il montre que si l'expression d'« auto-affirmation commentariale » dont nous usons plus haut reste valide, c'est dans un sens qu'il faut préciser (*cf.*

¹¹³³ Nous revenons plus bas sur le terme de « *zhi* 志 », que Steve van Zoeren traduit par « *ambition* » ou « *project* ». Pour ce qui est de la différence que l'on peut faire entre *exégèse* et *herméneutique*, elle se situe de notre point de vue entre les exégèses comme réalisations particulières d'une pratique de glose par un individu, un groupe voire une époque donnée, alors que l'herméneutique renvoie aux règles plus ou moins implicites de cette pratique.

¹¹³⁴ Voir van Zoeren 1991, 164-165, 280-281 n. 43.

¹¹³⁵ La restitution de ce point pourrait être plus précise (*ibid.*, 166-172). L'auteur évoque le cas de l'exégèse du *Shijing* par Ouyang Xiu. On note par ailleurs que cette place de l'intention (au sens le plus significatif) dans l'ordre du sens permet peut-être de mieux comprendre le caractère collectif de la savouration vocalisée des écrits à l'époque des Song (voir *ibid.*, 213-214).

IB3c). L'« intention » la plus significative n'est pas l'émanation d'un individu, mais en quelque sorte la manifestation du processus de transmission lui-même. Tel est du moins l'intention sous son aspect *global*, celui que nous montrent les frères Cheng dans l'extrait ci-dessus. Dans leur propos, c'est en « cherchant la signification des hexagrammes » de l'*Ordonnement du Changement* que l'intention qui a présidé à son prolongement dans les *Sentences attachées* peut devenir claire. « Préserver cette intention », comme le disent également les frères Cheng à propos de l'« Inscription de l'ouest » (*cun ci yi* 存此意), ce n'est donc pas s'inscrire dans un projet individuel que l'on reprendrait à son compte ; ce n'est pas même se référer à un acte volutif ponctuel, puisque l'intention est à présent comme sous-jacente au texte lui-même ; c'est simplement prolonger le déportement de la conscience du savoir¹¹³⁶.

C'est donc une *responsabilité*. Car en tant qu'elle procède d'une intention, la signification d'un Ordonnement ne se réduit pas à sa « signification textuelle », à la signification pour ainsi dire littérale de l'écrit lui-même (*wen yi* 文義)¹¹³⁷. De là découlent deux types de relations dont le sens doit être précisé si l'on veut éviter les anamorphoses (ethnocentriques ou anachroniques) dommageables à la description.

En termes de responsabilité, la première relation dans l'ordre du sens est celle qui va des porteurs de savoir aux Ordonnements. Nous avons dit dans la section précédente que, pour *homo hierarchicus*, la conscience du savoir était avant tout une relation du savoir à lui-même, ensuite une relation entre porteurs de savoir (*cf.* IIA2a). Par l'analyse pragmatique de la transmission que nous tentons ici, on se rend compte que parmi ces porteurs de savoir, les Ordonnements sont premiers : en tant qu'ils sont les « paroles des Saints et Sages », mais aussi en tant qu'ils ont l'antécédence sur l'acte *rétributif* qu'est fondamentalement la pratique des Ordonnements¹¹³⁸. En effet, en homologie avec la relation lettrés-empereur, la relation porteurs de savoir-Ordonnements relève de ce que nous avons appelé au premier chapitre une « logique sociale du don » (*cf.* IB2b/3e). Comme le dit Lu Jiuyuan dans une de ses lettres, « les Saints ne me trompent pas » (*shengren bu wo qi* 聖人不我欺)¹¹³⁹ : tel est le niveau logiquement premier. C'est notamment le cas à la toute fin de sa lettre à Zeng Zhaizhi 曾宅之 (*zi* Zudao 祖道), qui se termine comme suit :

病倦，不能彙括文辭使之簡約，信乎直書大槩，幸三復而頓棄其舊，則當知聖賢之言真不我欺也。

¹¹³⁶ « Er xiansheng yu er shang », *Henan Cheng shi yishu* 2A, 17, in *Er Cheng ji* (vol. 1).

¹¹³⁷ Voir van Zoeren 1991, 280-281 n. 43.

¹¹³⁸ Sur les Ordonnements comme « parole des Saints et Sages », voir le prologue ; sur la relative non-pertinence descriptive du terme de « canon » pour les décrire, voir le chapitre précédent (*cf.* IB1c). La dimension rétributive de la pratique de ces textes pourrait être développée à partir de la notion de grammaire de l'engagement dans Lemieux 2009 (des précisions dans le prologue à ce sujet).

¹¹³⁹ Voir « Yu Fu Quanmei er », *Lu Jiuyuan ji* 6, 74-76 (75).

(« Yu Zeng Zhaizhi 與曾宅之 » [À Zeng Zhaizhi], *Lu Jiuyuan ji* 1, 3-7 [7])

Fatigué par la maladie, je suis dans l'incapacité d'arranger mon style pour le rendre plus concis, préférant me fier à ma main pour coucher l'essentiel sur le papier. J'espère que vous relirez cette lettre à plusieurs reprises, et que vous en rejetterez les parties caduques. Vous devriez comprendre alors que les paroles des saints et des sages ne nous trompent jamais.

Cette même lettre, assez longue à l'échelle du recueil des écrits de Lu, contient dans son développement le passage suivant :

果能不替不息，乃是積善，乃是集義，乃是善養浩然之氣。真能如此則不愧古人。其引用經語，乃是聖人先得我心之所同然，則不為侮聖言矣。今終日營營，如無根之木，無源之水，有採摘汲引之勞，而盈涸榮枯無常，豈所謂源泉混混不舍晝夜盈科而後進者哉？終日簸弄經語以自傅益，真所謂侮聖言者矣。

(*Ibid.* [6])

Quand on est réellement capable de [poursuivre sur cette voie] sans relâche, alors on accumule les actions positives, *on recueille du sens de l'obligation*, on excelle à *nourrir son vaste souffle vigoureux*¹¹⁴⁰. Et lorsqu'on est véritablement capable de cela, on ne se déshonore pas devant les hommes antiques. Car user de la citation d'un propos des Ordonnements, c'est être *en équivalence avec ce point dans mon cœur où les Saints m'ont précédé*¹¹⁴¹, et donc ne pas faire insulte à la parole des Saints. Or, vous passez vos journées dans l'agitation, tel un arbre sans racine, tel une rivière sans source – vous échinant à cueillir ceci, à puiser cela, pour ne trouver au bout du compte qu'un flux inconstant, tantôt abondant tantôt maigrelet. Comment serait-ce là *sourdre de la source, de nuit comme de jour, [comme] l'eau comble les cavités puis continue vers l'avant*¹¹⁴² ? Passer ses journées à remuer ainsi les propos des Ordonnements pour s'ajouter quelque chose, voilà véritablement qui s'appelle faire insulte aux paroles saintes.

Par ces recommandations à ce Zeng Zhaizhi, qui sera également proche de Zhu Xi¹¹⁴³, Lu Jiuyuan ne fait au fond qu'explicitier les règles qui orientent sa pratique des Ordonnements. On ne sera pas étonné que ces règles émanent des Ordonnements eux-mêmes. Ainsi en est-il de cette formule issue de *Maître Meng*, qui peut valoir comme justification sur ce que nous avançons plus au sujet de la pratique citationnelle (cf. IIA1e) : « user de la citation d'un propos des Ordonnements, c'est être *en équivalence avec ce point dans mon cœur où les Saints m'ont précédé* » (*yin yong jing yu, nai shi shengren xian de wo xin zhi suo tong ran* 引用經語，乃是聖人先得我心之所同然). La formule demande à être comprise dans toutes ses implications. On a déjà insisté sur la dimension énonciative de la *distinction* dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ; ici, il semble que ce soit la possibilité d'une *équivalence* entre les êtres (entre mon cœur et le cœur des Saints) qui soit suspendue à une certaine façon d'user du langage. Dans cette adresse à un disciple, Lu Jiuyuan formule une distinction entre deux façons d'user des Ordonnements. La première est dans le droit fil du déportement de la conscience du savoir ; la seconde relève du *renversement* de cette dernière. Le

¹¹⁴⁰ *Mengzi* 2A2, 6A7. Pour une justification de la traduction de « *ji yi* 集義 » par « recueillir du sens de l'obligation » (par opposition à simplement « *yi xi* 義襲 » : « obligations ponctuelles »), voir Cheng [1997] 2002, 172-173.

¹¹⁴¹ *Ibid.*

¹¹⁴² *Mengzi* 4B18. Citée sans la mention de l'« embouchure » qui est sa conclusion logique, cette phrase, ainsi qu'un passage de la même section, font l'objet de deux emprunts (non explicités comme citations) dans la lettre précédente. Lu Jiuyuan semble valoriser la source sur l'embouchure, au contraire de Zhu Xi qui voit dans ce type de passage la manifestation d'une progressivité nécessaire. Voir également *Mengzi* 7A24.

¹¹⁴³ Voir Chen Rongjie 1982, 237.

renversement n'est ni le retournement, ni le déportement : c'est le moment de l'inversion pure et simple de la hiérarchie du sens, à travers le primat apporté à l'individu sur l'honorabilité du savoir.

Corrélat de la précédente relation, et subordonnée à elle : la relation aux *gloses*¹¹⁴⁴. Il faut avoir saisi la relation aux Ordonnements pour comprendre la relation aux gloses, et notamment leur caractère invariablement *nuancé*. Les gloses antérieures aux Song, en effet, ne sont nullement rejetées en bloc, y compris les élaborations exégétiques des Han et des Tang. Il est vrai que leur situation intermédiaire entre « Antique » et « présent » ne leur permet pas, aux yeux de leurs lecteurs des Song, d'atteindre à la force d'évidence des « livres antiques », ni d'effectuer le retournement de cette même force dans le présent du savoir. En effet, les commentaires sont d'abord un adjuvant du déportement de la conscience du savoir. Ils sont le lieu où le porteur de savoir se prémunit contre le renversement de celui-ci. Dans ce passage des *Propos notés*, on voit bien que les commentaires des Han et des Tang participent pleinement de cet usage prophylactique des commentaires, qui permet de parvenir à une vision juste de la Voie, voire au bout du compte à la capacité de s'exprimer soi-même :

後生看《經》書，須著看《注疏》及先儒解釋，不然，執己見議論，恐入自是之域，便輕視古人。至漢唐間名臣議論，反之吾心，有甚悖道處，亦須自家有「證諸庶民而不謬」底道理，然後別白言之。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiyuan ji* 35, 431)

Quand les jeunes gens regardent les livres d'Ordonnements, il leur faut regarder les annotations et sous-annotations ainsi que les explications des classicistes qui ont précédé. Sans quoi, on s'en tient à ses propres vues et analyses, au point d'entrer dans le domaine où tout ce qui vient de soi est juste, et ainsi de négliger les hommes antiques. Quand on en arrive aux analyses des ministres célèbres des Han et des Tang, on revient alors sur son cœur, et lorsqu'on trouve quelque point qui contrevient particulièrement à la Voie, il faut soi-même avoir un sens de cette *vérification par les gens du commun qui évite les divagations*, après quoi on peut soi-même s'exprimer par ailleurs¹¹⁴⁵.

Il reste que privilégier les commentaires au détriment des Ordonnements serait un autre renversement. Aussi les commentaires font-ils l'objet d'une hiérarchisation subtile en fonction de leur plus ou moins grande capacité à faire passer le porteur de savoir de la signification textuelle à l'« intention » de l'Ordonnement. Voyons par exemple, toujours chez Lu Jiyuan, cette réponse du maître à une question sur l'ordre de lecture des commentaires des « Six Ordonnements » :

或問讀《六經》當先看何人解註？先生云：[須先精看古註，如讀《左傳》則杜預註不可不精看。大概先須理會文義分明，則讀之其理自白。然古註惟趙岐解《孟子》，文義多畧。]

(*Yulu shang*, in *Lu Jiyuan ji* 34, 408-409)

Quelqu'un demanda, au sujet de la lecture des « Six Ordonnements », de qui il convenait de lire tout d'abord les annotations explicatives. Le Maître dit : « Il faut tout d'abord regarder finement les annotations

¹¹⁴⁴ Nous usons autant que possible du terme de « glose » comme catégorie générique, afin de différencier, au sein de la possibilité *herméneutique* de la glose, différents niveaux d'élaboration exégétique dont les critères de différenciation ne sont pas toujours faciles à établir : un « commentaire » (*zhuàn* 傳) est souvent intégré à l'Ordonnement lui-même, par exemple dans l'édition que Zhu Xi fait de *Daxue* ; une « annotation » (*zhu* 注) n'a pas le même statut textuel qu'un « commentaire »... La taxinomie indigène serait à clarifier dans sa logique implicite.

¹¹⁴⁵ La formule citée vient de *Zhongyong*.

antiques. Par exemple, pour lire le *Commentaire de Zuo [aux Printemps et Automnes]*, il est impossible de ne pas regarder finement les annotations de Du Yu. Dans l'ensemble, il faut tout d'abord que la compréhension de la signification du texte soit clarifiée, pour qu'ensuite son sens s'éclaire de lui-même à la lecture. Cela dit, parmi les annotations antiques, les explications que Zhao Qi de *Maître Meng* sont trop succinctes.

On voit ici la place ancillaire du commentaire dans l'ordre du sens. Celui-ci n'a de valeur que pour autant qu'il *facilite* l'éclaircissement du sens (on retrouve ici le critère fondamental¹¹⁴⁶), lequel pour l'essentiel advient de lui-même. Cependant, l'Ordonnement comme tel n'est pas une fin en soi. Il participe du même ordre du sens que le commentaire, et en tant que lieu du déportement de la conscience du savoir, il n'est pas lui-même cette conscience. Par conséquent, tout comme le commentaire est second par rapport à lui, l'Ordonnement est second par rapport à l'intention qu'il exprime. Zhu Xi formule cette homologie de la façon la plus claire :

以聖賢之意觀聖賢之書，以天下之理觀天下之事
 (« Xue san 學三 » [Savoir, 3], in *Zhuzi yulei* 9, 159 [vol. 1])
 Contempler les livres des Saints et Sages en vertu de l'intention des Saints et Sages, contempler les affaires du vaste monde en vertu du sens du vaste monde¹¹⁴⁷.

À ces exemples, on perçoit de nouveau l'insuffisance, par contraste, de termes tels qu'« intellectuels », « classicistes » et même « lettrés » pour caractériser ce qui se joue ici en termes de conscience de savoir. La *lettre* du texte n'est pas un critère suffisant, car la conscience du savoir vient de plus loin que le texte. Zhu Xi comme Lu Jiuyuan ne cessent de revenir sur cette *irréductibilité du sens à la signification*. Chez Lu Jiuyuan, la distinction entre les deux niveaux est lapidaire : « Si n'intervient comme vraie que la signification textuelle, on en reste au savoir des enfants. Il faut regarder en quoi consiste le dessein [de ce qu'on lit] »¹¹⁴⁸. Il dit ailleurs : « Il faut que les hommes de savoir aient de l'engagement dans leur lecture. S'ils se contentent de comprendre la signification textuelle, c'est qu'ils n'ont pas cet engagement »¹¹⁴⁹. Chez Zhu Xi, on peut citer cette « inscription tombale » qu'il fait figurer dans sa compilation d'écrits des Song du Nord, *Notes sur la profonde source de la Yi et de la Luo (Yi Luo yuanyuan lu 伊洛淵源陸)*, et qu'a rédigée Hu Anguo pour Yang Shi, le maître de l'« instructeur » de Zhu Xi¹¹⁵⁰. Le texte s'ouvre ainsi : « À partir de l'effacement de Maître Meng, les Ordonnements qui ont été légués subsistaient seulement, mais le Saint savoir n'était plus transmis »¹¹⁵¹. Les livres sont là, mais personne n'est là pour les lire. On croirait à une

¹¹⁴⁶ Sur l'importance du critère de facilité dans l'herméneutique traditionnelle chinoise, et notamment des Song, voir van Zoeren 1991, 209.

¹¹⁴⁷ Nous soulignons à dessein l'homologie. Notons que le disciple notateur de ce propos, Zeng Zudao 曾祖道 (zhi Zezhi 擇之), d'abord proche de Lu Jiuyuan, se rapproche de Zhu Xi en 1197, date à laquelle sont manifestement tenus ces propos (voir Chen Rongjie 1982, 237 ; Fang Yanshou 2000, 209).

¹¹⁴⁸ 只以曉文義為是，只是兒童之學，須看意旨所在 (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 432). La justification de la traduction de « yi 以... 為 wei » par « intervenir comme » arrive à la fin de ce point.

¹¹⁴⁹ 學者須是有志讀書，只理會文義，便是無志 (*ibid.*).

¹¹⁵⁰ Il s'agit de Li Tong 李侗 (1093-1163 ; zhi Yanping 延平), sur lequel nous revenons dans la sous-section suivante (cf. IIB2a).

¹¹⁵¹ 自孟子沒，遺經僅在，而聖學不傳 (« Yang Wenjing gong 楊文靖公. Muzhiming 墓誌銘 », *Yi Luo yuanyuan lu 伊洛淵源錄* [Notes sur la profonde source de la Yi et de la Luo] 10, 1048, in *Zhuzi quanshu*, vol. 12).

opposition du type de celle que Jean-Paul Sartre formule dans *Les Mots* entre le « petit tas de feuilles sèches » qu'est le livre non lu, et la « grande forme en mouvement » que devient le livre une fois ouvert. Mais ce rapprochement fugace vaut surtout par l'abîme qu'il révèle entre deux configurations du sens. Dans le monde de Sartre en effet, c'est bien le lecteur, fort de ses expériences du monde et des livres, qui fera vivre le livre. Dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, c'est le livre qui fera vivre le lecteur, à condition toutefois qu'il le lise à la lumière de l'intention que le livre manifeste – à condition donc que lui-même soit un porteur de savoir.

Pour ce qui est de l'« Inscription de l'ouest » en particulier, le critère de l'« intention » est ce qui permet de situer cet écrit comparativement à d'autres. Voici notamment un des « propos notés » attribué aux frères Cheng, où l'« Inscription » est comparée à *Origine de la Voie* (*Yuan dao* 原道) de Han Yu. Ces deux écrits ont en commun d'être, contrairement aux Ordonnements sur lesquels on vient d'insister, l'un et l'autre issus des « temps ultérieurs » :

孟子而後，卻只有原道一篇，其間語固多病，然要之大意儘近理。若西銘，則是原道之宗祖也。原道卻只說到道，元未到得西銘意思。

(*Ibid.*, 37, in *Er Cheng ji* [vol. 1])

Après Maître Meng, il n'y eut en revanche que l'écrit intitulé *Origine de la Voie*, où les propos ne sont pas sans défauts, mais dont, pour ce qui est de l'essentiel, la grande intention est proche du sens. Pour ce qui est de l'« Inscription de l'ouest », c'est l'ancêtre fondateur d'*Origine de la Voie*. Ce dernier écrit dans ce qu'il dit ne fait qu'atteindre « la Voie », mais foncièrement, il n'atteint pas à l'intention et à la réflexion de l'« Inscription de l'ouest ».

À un passage comme celui-ci, on prend conscience de ce que présuppose l'identification d'une intention dans cette configuration du sens. En effet, dans cette hiérarchisation entre écrits « ultérieurs » à laquelle se livrent les frères Cheng, *le texte postérieur* (rappelons les dates de Han Yu : 768-824) *devient l'ancêtre de l'antérieur*. Cette affirmation ne peut que heurter de front notre régime d'historicité, dont on a vu qu'il est une des expressions parmi d'autres de notre institution du sens. En effet, pour qu'une production textuelle se situant chronologiquement après une autre se voie attribuer un rôle d'antériorité ancestrale par rapport à celle-ci, il faut que s'impose un critère qui ne nous est pas naturel – et qui ne tient pas non plus au seul « régime d'historicité des Song » que nous ébauchions dans le chapitre précédent (*cf.* IB1b)¹¹⁵². Certes, nous mesurons mal, dans le cas d'un tel énoncé, la part de *paradoxe* qui pourrait être assumée comme tel par l'énonciateur. En ce sens, l'intention qui préside à l'énoncé lui-même ne nous est pas non plus immédiatement accessible¹¹⁵³. Mais il reste qu'un tel propos, même à titre provocateur, ne constitue nullement un scandale dans le monde historique qui est le sien.

¹¹⁵² Pour un exemple de portée bien moindre, voir les remarques de Susan Cherniack sur l'« amendement des caractères en vertu de l'intention » (*yi yi gai zi* 以意改字) dans Cherniack 1993, 13.

¹¹⁵³ Nous renvoyons au prologue pour les problèmes méthodologiques posés par l'identification des intentions des acteurs.

Face à ce genre de « fait polémique » (au sens bachelardien du terme : d'accroc à un schéma descriptif), l'éclaircissement des niveaux du sens nous paraît offrir une assise précieuse. D'une manière générale en effet, avoir à l'esprit l'ordre du sens dans lequel les faits prennent place maximise les chances de ne pas commettre de contre-sens. Cela commence avec la tâche nullement accessoire de la traduction, et s'achève par la narration que l'on donne d'une séquence de faits : entre les deux, la *description* fournit un cadre dont la fiabilité se mesure à sa capacité de donner sens à une pluralité factuelle, mais aussi aux relations et aux distances internes que les faits entretiennent entre eux¹¹⁵⁴. Le bénéfice compréhensif de cette méthode nous paraît significatif : moyennant un effort suffisant d'inférence et de déduction, non seulement les propos à première vue les moins compréhensibles en viennent à trouver leur place dans un ordre du sens, mais la normativité propre à l'« intention » de la tradition finit par s'éclaircir.

Nous voudrions le vérifier en reprenant l'échange épistolaire qui s'ouvre à l'été 1185 entre Zhu Xi et Lu Jiushao. Il s'agit tout à la fois de faire la part des différences entre points de vue, et de cerner la valeur de normativité de l'« intention » dans cet échange.

Nous renvoyons au prologue pour ce qui est du flou des motivations qui conduisent Lu Jiushao, au printemps 1185, à rendre visite à Zhu Xi au Fujian à la faveur d'un retour de la capitale. C'est vraisemblablement au cours de cette visite que ce dernier montre à son hôte ses deux *Explications* en cours de révision¹¹⁵⁵. Ci-dessous, nous traduisons ce qui est probablement le seul fragment transmis de la première lettre de Lu l'aîné à Zhu Xi et qui porte, à travers l'*Explication* de ce dernier, sur les *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* :

敬覽所著太極圖說，左扶右掖，使不失正，用力多矣。然此圖本說，自是非正，雖曲為扶掖，恐終為病根，貽憾後學。

(« Yu Zhu Yuanhui » [À Zhu Yuanhui (Zhu Xi)], *Zhou Lianxi ji*, 32)

J'ai lu avec respect ce que vous avez écrit de *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême*. Vous avez usé bien des forces à tenter un redressement de tout côté, de sorte qu'il ne manque pas de rectitude. Il n'en demeure pas moins que l'idée fondamentale du diagramme est en elle-même incorrecte. On peut toujours s'échiner à la remettre d'aplomb, je crains qu'en définitive il n'en provienne que des défauts, et que ce ne soit aux dépens de ceux qui viendront au savoir¹¹⁵⁶.

À l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le terme « considérations » (*shuo*) renvoie à un type d'élaboration dont on a tenté de préciser la valeur pragmatique dans la section précédente (*cf.* IIA1b). Pour Zhu Xi, les *Considérations* ici évoquées sont le fait de Zhou Dunyi, mais il est probable que Lu Jiushao, à l'instar de son frère, doute de la paternité de cet écrit. Toujours est-il que dans ce

¹¹⁵⁴ Dans ce travail, la troisième tâche (celle de la narration des faits) aura été minorée par rapport aux deux premières. L'accent nous paraissait devoir être mis sur les conditions de possibilité d'une narration fidèle, davantage que sur l'exercice de la narration lui-même (qui a néanmoins été accompli à plus petite échelle dans le prologue, et de manière disséminée dans le présent chapitre). Sur les potentialités heuristiques de la traduction pour une anthropologie du savoir, voir l'introduction.

¹¹⁵⁵ Nous avons confronté l'hypothèse de Shu Jingnan 2001, 817-819 ; 2003, 740 n. 1 (voir le prologue).

¹¹⁵⁶ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 2-3.

fragment, il n'est pas question du scripteur, mais seulement de l'écrit lui-même. Celui-ci porte sur un diagramme, le « Diagramme du Pôle Suprême » (*Taiji tu* 太極圖), que Michael Lackner présente comme « le plus connu de l'histoire intellectuelle chinoise » (Lackner 1992, 134). Sa voie de transmission à Zhou Dunyi n'est, selon nos critères « scientifiques », nullement avérée. Un lettré dira au XIII^e siècle que ce « Diagramme » ne lui a « pas été transmis par un maître » et que c'est « seulement par le Ciel qu'il y a accédé » (*bu you shi chuan, du de yu tian* 不由師傳，獨得於天)¹¹⁵⁷. Dans l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il ressort surtout que Zhou Dunyi en prend connaissance après une succession de passeurs.

La question du rôle des « diagrammes » (*tu* 圖) dans les pratiques lettrées et plus largement dans le monde des hommes de savoir, à l'époque des Song et antérieurement, est trop vaste pour être abordée ici de front. Quelques clés de lecture nous étant fournies par une série de travaux généraux et d'études plus ciblées, notre but immédiat sera simplement, à partir du cas présent, d'envisager la place de ces diagrammes dans les niveaux du sens, et par là leur lien à l'« intention »¹¹⁵⁸. Dans la section suivante, nous verrons le « Diagramme du Pôle Suprême » devenir la toile de fond de la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – une toile de fond qu'il convient d'autant plus d'explicitier qu'elle est le plus souvent présente à l'esprit des interlocuteurs, sans que ceux-là jugent nécessaire d'y référer la précision *graphique* qui nous en faciliterait la compréhension.

Un diagramme, en effet, est une configuration graphique qui peut nous apparaître comme hybride, dans la mesure où elle intègre du texte et une certaine forme d'« image » : des caractères, des nombres, des symboles ou des figures s'y côtoient dans un ensemble dont la cohérence est présupposée. Tel que le définit l'introduction du *Sommaire sur les diagrammes et les registres* (*Tupu lie* 圖譜略) de l'encyclopédiste Zheng Qiao 郑樵 (1104-1062, *zi* Yuzhong 漁), les diagrammes sont des « modèles pour l'action », et se trouvent étroitement « associés aux textes qu'ils accompagnent ou auxquels ils réfèrent » (Drège 2009, 413-414). Contrairement à une idée répandue, les Song n'en ont pas l'apanage, en revanche les nombreux diagrammes que l'on voit apparaître à cette époque se distinguent manifestement par des particularités formelles¹¹⁵⁹. Si la palette des formes possibles paraît vaste à l'échelle de l'histoire chinoise (Lackner évoque pour les époques antérieures aux Song des « masses totalement informes [...] matériellement structurées par la longueur des rouleaux »), les diagrammes des Song ont apparemment pour point commun de faire tenir « dans un cadre » une pluralité de signes (Lackner 1992, 132-133). Certes, ce phénomène de condensation visuelle

¹¹⁵⁷ « Shiyou yuanyuan 師友淵源 » (Profonde source des maîtres et amis), *Beixi zhi yi*, 76 (voir la référence dans Lackner 1992, 148 n. 5 ; Arrault 2000, 102 n. 125).

¹¹⁵⁸ Nous nous basons essentiellement sur Reiter 1990 ; Drège 1991 ; 1994 ; Lackner 1992 ; Arrault 2000 ; Bray, Dorofeeva-Lichtman & Métaillé 2007 (à travers Drège 2009).

¹¹⁵⁹ Voir Arrault 2000, 68-69.

suppose une « raison graphique », pour reprendre l'expression de Jack Goody évoquée dans l'introduction¹¹⁶⁰ ; mais il suppose aussi un type de support dont l'existence technique est le fruit d'une évolution de long terme. Ainsi doit-on souligner l'importance à l'époque des Song de plusieurs facteurs : avènement de la xylographie, remplacement du rouleau par le livret, dissociation textuelle accrue du texte principal et du commentaire, introduction paratextuelle de titres de chapitres repris dans le corps du texte, *etc.* – autant de conditions de possibilité matérielles qu'on ne saurait négliger¹¹⁶¹.

Il reste que les études historiques sur l'usage des techniques montrent que la possibilité matérielle d'une technique ne suffit jamais à en déterminer l'usage¹¹⁶². On peut prendre ici l'exemple du *Livre de globalité* (*Tongshu* 通書) dont Zhu Xi comme les frères Lu attribuent la paternité à Zhou Dunyi (contrairement au cas des *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême*, dont les Lu considèrent plutôt qu'il est d'ascendance taoïste, ou que Zhou Dunyi l'a renié après l'avoir composé¹¹⁶³). Dans la discussion épistolaire de 1188-1189 entre les trois hommes, une divergence explicite porte sur la répartition de certaines sentences de ce texte en fonction de leur découpage paratextuel. Le paragraphe 22 du *Livre* est intitulé de trois mots, « Sens, Nature, Destin » (*Li xing ming* 理性命), le paragraphe lui-même étant composé de treize sentences tétrasyllabiques. Or, tant Zhu Xi que les frères Lu paraissent tenir pour acquis une logique de correspondance entre texte et paratexte : pour eux, c'est en fonction des trois mots du titre de paragraphe que sont à lire les treize sentences du texte. Zhu Xi remarque lui-même à l'intention de Lu Jiuyuan (dans sa lettre du 27 novembre 1188) que « même si aucun de ces trois mots ne figure dans le paragraphe, c'est à dessein qu'ils ont été choisis pour son intitulé ; chacune des paroles du paragraphe a ainsi de quoi être catégorisée »¹¹⁶⁴. C'est dans ce cadre commun que la divergence est exprimée de part et d'autre.

¹¹⁶⁰ En écho aux nombreuses « listes » que nous avons citées dans les différents extraits traduits, on peut rappeler avec Jack Goody qu'il y a probablement dans cette tendance à l'énumération (et à la classification) la marque de ce que nous préférons appeler une logique graphique : « [...] dans la plupart des sociétés, les situations purement orales [...] susceptibles d'amener les individus à formuler des classifications exhaustives (des arbres, des parents, etc.) sont rares et certainement exceptionnelles. [...] L'écriture transforme la liste et la liste à son tour transforme la série et la classe. [...] Dans certains domaines, quand il s'agit de nombres par exemple, il serait extrêmement difficile de formuler une série (une liste organisée) sans transposer les données auditives en données visuelles [...] La liste transforme la classe, lui donne corps [en ce qu'elle] implique nécessairement une limite, un commencement et une fin. [...] la tomate est-elle un fruit ou un légume ? ne rime absolument à rien dans un contexte oral » (Goody [1977] 1979, 186-187).

¹¹⁶¹ Voir Drège 1991, 103 ; Lackner 1992, 132-133 ; Arrault 2000, 67. Jean-Pierre Drège conteste le caractère radical et instantané de l'impact des innovations techniques des Song sur la pratique des « *tu* », impact sur lequel certains chercheurs semblent au contraire insister (voir Drège 2009, 414 – à propos de Bray, Dorofeeva-Lichtman & Métaillé 2007).

¹¹⁶² Voir Chia & de Weerdt 2011, 6.

¹¹⁶³ Voir « Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 (22-23) : Lu Jiuyuan cite ici Lu Jiushao, qui formule cet argument en forme de concession relative à l'argument de Zhu Xi sur la paternité de *Taiji tu shuo*.

¹¹⁶⁴ 故其章內無此三字，而特以三字名其章以表之，則章內之言固已各有所屬矣 (« Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1566-1570 [1567-1568], in *Zhuji quanshu*, vol. 21). On trouve le passage de *Tongshu* 通書 (Livre de globalité) dans *Zhu Dunyi ji*, 32. La glose de Zhu Xi sur le texte s'intitule *Tongshu zhu* 通書注 (Annotations sur le Livre de globalité) : elle semble avoir été autant mûrie que celle de *Taiji tu shuo*, avec une dernière publication en 1187 (voir *Tongshu zhu*, 87-138 [89] ; le passage concernant le paragraphe 22 se trouve *ibid.*, 116-117).

Celle-ci concerne la cinquième sentence tétrasyllabique du paragraphe 22, « *zhong yan zhi yi* 中焉止矣 », que l'on peut traduire par « le Milieu, on s'y arrête ». Pour Zhu Xi, cette sentence « a de quoi être catégorisée » (*you suo shu yi* 有所屬矣) sous la rubrique « Nature », la deuxième donc du paragraphe. Pour les frères Lu en revanche, la même sentence, « le Milieu, on s'y arrête », n'est plus celle qui ferme la deuxième séquence du paragraphe, mais celle qui ouvre la troisième sous la rubrique « Destin ». Nous revenons à la fin de cette sous-section sur le sens à donner à ces divergences (cf. IIB1e). Il s'agit simplement de montrer ici que la possibilité technique de ce format paratextuel (apparemment plus fréquente à l'époque des Song qu'aux époques antérieures) ne suffit pas à rendre compte de son investissement dans une discussion. Si les *supports* ont leur importance, c'est bien d'abord dans l'ordre et les implications du sens que doit s'engager la description¹¹⁶⁵.

Ce cadre visuel est en effet avant tout un cadre *mental*. Celui-ci, selon Alain Arrault, se caractérise par une ambivalence « entre d'une part une apparition datée et d'autre part une ancestralité anhistorique », cette dernière étant selon le sinologue la marque persistante du « caractère révélé de l'image » (Arrault 2000, 102). Quoique le terme de « révélation », certes justifiable, vienne probablement brouiller les pistes ici, il faut retenir de cette caractérisation que les diagrammes portent à leur point d'intensité maximale ce que nous avons appelé l'aspect global de la conscience du savoir, à l'instar notamment de l'*Ordonnement du Changement*¹¹⁶⁶. Ce sont des écrits comme soustraits à la linéarité de la lecture, « à appréhender d'un coup », qu'il s'agit de « comprendre en voyant » (Lackner 1992, 133 ; Arrault 2000, 103, 87). Partant, les diagrammes sont bel et bien les supports d'une expérience spécifique, en l'occurrence d'une « expérience visuelle » (Drège 2009, 415) ; mais la valeur expressive de cette expérience est subordonnée à la *manifestation* du diagramme lui-même.

La diversité des usages de ces diagrammes (où le « Diagramme » qui nous occupe relève apparemment d'un type particulier, plus épuré et moins imagé que d'autres¹¹⁶⁷) ne nous semble nullement contredire la robustesse de ce cadre d'ensemble. Ainsi, le fait que les diagrammes puissent être entourés d'exclusives gouvernementales (notamment quand ils entrent dans des écrits calendaires), et donc éventuellement sujets à une « censure » dans les bibliothèques personnelles, paraît s'inscrire dans le même ensemble de présupposés¹¹⁶⁸ : pour le « pouvoir » également, ces écrits demeurent la manifestation globale de la conscience du savoir. Une autre diversité d'usages a trait plus directement à la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Il s'agit de la question de l'origine

¹¹⁶⁵ Nous revenons sur la question des « supports de savoir » à la fin de ce travail (cf. IIB2c).

¹¹⁶⁶ Michael Lackner souligne le lien des « *tu* » au *Yijing* (voir Lackner 1992, 135).

¹¹⁶⁷ Voir Lackner 1992, 134.

¹¹⁶⁸ Nous appuyons cette hypothèse (qui serait à étayer) sur une série de références (notamment à Drège 1994, 434) à l'inscription bibliographique des diagrammes dans Arrault 2000, 69-70 n. 11.

de ces diagrammes : l'usage actuel d'un diagramme a-t-il nécessairement un lien avec les usages qui l'ont précédé ? Ici, la réflexion ne se situe plus au niveau le plus significatif (la conscience du savoir sous son aspect global), mais se déploie au niveau inférieur (l'aspect expressif de cette même conscience, sa valeur personnelle dans une transmission de maître à disciple). Or, comme on l'a dit, le *point de vue* sur ce second niveau peut à son tour être soit global (point de vue du maître), soit expressif (point de vue du disciple). À cet égard, la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan se situe principalement du côté global : on verra dans la sous-section suivante qu'elle constitue une confrontation de maîtres – c'est-à-dire de porteurs de savoirs attachés au point de vue global sur la conscience du savoir.

Concernant le diagramme particulier qui est à l'arrière-fond de cette discussion, il faut d'abord préciser, non pas la signification de ce « Pôle Suprême » qui lui donne son nom – celle-ci est précisément l'un des *enjeux* de la discussion – mais son inscription graphique dans le diagramme lui-même¹¹⁶⁹. Arrault rappelle que le « Diagramme du Pôle Suprême » n'est pas le seul de l'époque des Song où figure un « Pôle Suprême ». Dans les quelques cas de diagrammes intégrant un « *Taiji* », la figuration de ce dernier se fait en lien avec la figuration de « *Yin* » et de « *Yang* », ces deux unités fondamentales se résorbant dans une unité supérieure qui les englobe l'une et l'autre. Partant, « *Taiji* » correspond le plus souvent à un motif laissé vide, par contraste avec deux autres motifs appariées correspondant à « *Yin* » et « *Yang* », lesquels se démultiplient pour former les différents trigrammes, parfois jusqu'aux hexagrammes¹¹⁷⁰. Arrault remarque que, dans deux des diagrammes associés au nom de Shao Yong 邵雍 (1011-1077 ; *xi* Yaofu 堯夫, *hao* Kangjie 康節), lettré des Song du Nord connu pour ses élaborations numérologiques et diagrammatiques, « *Taiji* » se situe *en bas* de la figure. En effet, beaucoup de diagrammes se lisent de bas en haut, ce qui en l'espèce conduit du « Pôle » aux différentes figures trigrammatiques. Pour Arrault, cette position dans la configuration visuelle invite à s'interroger sur les présupposés du qualificatif « suprême » accolé au « pôle » : « Alors que spontanément nous aurions tendance à placer le *Taiji* en haut puisque, pour nous, le “suprême” est transcendant, donc en haut, pour les Chinois le “suprême” est en bas, car immanent à toute chose » (Arrault 2000, 76). Or, s'agissant du « Diagramme du Pôle Suprême » lui-même – ainsi que du diagramme qui sera finalement associé à l'« Inscription de l'ouest » (sans doute dès le XIII^e siècle) –, il semble que, contrairement aux images transmises jusqu'à nous, du temps de Zhu Xi et Lu Jiuyuan la lecture s'en faisait également de bas en haut¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁹ Pour une reproduction du diagramme, voir dans le recueil des écrits de Zhu Xi, « *Taiji tu* 太極圖 », in *Taiji tu shuo jie*, 69-86 (69), in *Zhu xi quanshu*, vol. 13.

¹¹⁷⁰ Voir ci-dessus les narrations de l'« invention » des trigrammes par Fuxi (cf. IIA2d).

¹¹⁷¹ Voir Lackner 1991, 139-147 ; 1992, 139-140.

Si ces aspects visuels doivent être précisés, ayons à l'esprit qu'ils sont pour l'essentiel de l'ordre de l'implicite dans la discussion de Zhu Xi et des frères Lu. Celle-ci est le lieu d'un désaccord sur l'« Inscription de l'ouest », et plus encore sur le « Diagramme du Pôle Suprême ». À ce désaccord en est corrélé un autre, qui touche à ces *Considérations* que Zhu Xi attribue à Zhou Dunyi, et qu'il vient de diffuser à travers la publication conjointe de ses deux *Explications* : nous y revenons à la fin de cette sous-section (cf. IIB1e). Ici, l'essentiel est de montrer comment ce désaccord met en jeu non pas tant des avis, que des points de vue ou perspectives sur l'ensemble diagramme-glose.

Prenons Lu Jiuyuan, au sujet du « Diagramme du Pôle Suprême ». Lu développe au sujet de ce diagramme un point de vue global sur sa transmission jusqu'à Zhou Dunyi, autrement dit sur ce qui concerne son « apparition datée », pour reprendre les termes d'Arrault. Mais en produisant cette généalogie du « Diagramme », Lu tient à distance son aspect global : autrement dit, il évite de porter un point de vue global sur l'aspect global de la conscience du savoir que manifeste le diagramme. Voyons ce passage dans la première des deux longues lettres que Lu Jiuyuan adresse à Zhu Xi, le 13 mai 1188 :

朱子發謂濂溪得太極圖於穆伯長，伯長之傳出於陳希夷，其必有考。希夷之學，老氏之學也。

(« Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 [24])

Quand Zhu Zifa (Zhu Zhen) dit que Lianxi (Zhou Dunyi) a accédé au « Diagramme du Pôle Suprême » de Mu Bochang (Mu Xiu), et que ce dernier l'a hérité de Chen Xiyi (Chen Tuan), il a certainement eu de quoi en faire l'examen. Or, le savoir de Xiyi (Chen Tuan), c'est le savoir de Messire Lao¹¹⁷².

Le Zhu Zhen 朱震 (1072-1138 ; *zi* Zifa 子發) qui est mentionné ici semble avoir été le premier à avoir édité les écrits de Zhou Dunyi en plaçant ses *Considérations* en annexe du *Livre de globalité* (*Tongshu*) qui constitue en partie une glose de l'*Ordonnancement du Changement*¹¹⁷³. Dans *Explications sur le Changement au bord la Han* (*Han shang yi jie* 漢上易解), il cite Mu Xiu 穆修 (979-1032, *zi* Bochang 伯長) comme l'un des intermédiaires par lesquels fut transmis le « Diagramme du Pôle Suprême », ainsi que le « Diagramme précédant le Ciel » (*Xiantian tu* 先天圖), à partir du nommé Chen Tuan 陳搏 (872 ?-989 ; *zi* Tu'nan 圖南 ; *hao* Xiyi 希夷)¹¹⁷⁴. L'« examen » dont il est question ici (*kao* 考), et qui conduit Lu Jiuyuan à conclure à la paternité taoïste du diagramme en question (« *Lao shi* 老氏 », « Messire Lao » renvoyant de manière quelque peu dépréciative à « Lao zi »,

¹¹⁷² Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 35-36.

¹¹⁷³ Voir « Taiji tu » (Diagramme du Pôle Suprême), *Zhou Dunyi ji*, 137-139 (également in *Taiji tu shuo jie*, 69-86 [69], in *Zhuji quanshu*, vol. 13) ; et la biographie de Zhu 朱震 (1072-1138 ; *zi* Zifa 子發) dans « Liezhuan yibai ershijiusi 一百二十九四 » (Biographies, 194), « Ru lin wu 儒林五 » (Forêt de classicistes), *Song shi* 435, 12907-12908 (vol. 37).

¹¹⁷⁴ Voir *ibid.*, 12908 (vol. 37) ; « Liezhuan erbai shijiuliu 二百十九六 », *ibid.*, 13420-13422 (vol. 38). Il semble qu'après avoir raté les examens, ce Chen Tuan (872 ?-989 ; *zi* Tu'nan 圖南 ; *hao* : Xiyi 希夷) se soit retiré sur le Mont Wudang où il aurait développé une exégèse du *Changement*.

« Maître Lao »), est d'une tout autre nature que l'« expérience visuelle » mentionnée plus haut¹¹⁷⁵. Elle cherche moins à convaincre Zhu Xi de cette filiation – que lui ne reconnaît pas – qu'à exhiber une sorte d'extériorité du regard à l'aspect global du diagramme. Insistons sur le fait qu'en retraçant la transmission du diagramme, Lu Jiuyuan laisse de côté la question de sa signification, et *a fortiori* de ce qu'il peut éventuellement manifester d'« intention ». Cet « examen » auquel il se livre par ce suivi de la transmission du diagramme peut donc apparaître, du point de vue des enjeux *sous-jacents* de la discussion, comme une marque ostensible d'indifférence.

Du côté de Lu Jiushao, dans le fragment traduit plus haut, l'« intention » du diagramme n'est pas non plus envisagée ; en revanche, son « idée fondamentale » (*ben shuo* 本說) est évoquée, mais c'est pour conclure à son caractère irrécupérable. À cet égard, notons que Lu l'aîné n'attaque aucunement Zhu Xi sur le fait qu'il cherche à « tenter un redressement de tout côté, de sorte qu'il ne manque pas rectitude » (*you fu you ye, shi bu shi zheng* 左扶右掖, 使不失正) : ce geste apparaît ici comme étant *dans les règles* de ce que peut faire un porteur de savoir soucieux du déportement du savoir – autrement dit d'un maître. En revanche, Zhu Xi se voit reprocher d'avoir « usé bien des forces » (*yong li duo yi* 用力多矣) dans cette opération, et cela en pure perte, faute d'avoir perçu que l'« idée fondamentale » n'était pas correcte. Le critère de facilité apparaît une fois de plus ici dans toute sa vigueur (*cf.* IIA1e). Que rien ne soit précisé ici des raisons qui amènent Lu Jiushao à cette appréciation nous rend sa formulation quelque peu abrupte. Pour autant, la sélection même de cet extrait (probablement par Huang Zongxi, qui a dû s'appuyer sur une transmission textuelle prenant sa source dans les disciples de Lu Jiuyuan) est l'indice qu'une argumentation limitée à ces quelques lignes ne paraissait pas aberrante à des hommes de savoir de l'époque. D'un certain point de vue, l'essentiel est dit, et il semble surtout tenir, comme évoqué à l'instant au sujet de Lu Jiuyuan, à la *distance* entre les deux hommes.

En effet, Lu Jiushao n'est pas personnellement atteint par le geste exégétique de Zhu Xi : ce n'est pas aux dépens de Lu Jiushao que Zhu Xi publie son *Explication*, dit Lu Jiushao, mais uniquement de ceux-là « qui viendront au savoir » (*hou xue*). On comprend par là que l'aîné de Lu Jiuyuan partage la responsabilité de Zhu quant au déportement du savoir. Mais la valorisation exégétique à laquelle se livre Zhu Xi ne paraît pas l'atteindre, lui Lu Jiushao, en tant que porteur de savoir. On voit tout l'intérêt ici d'une perspective d'ensemble sur les implications du sens. Celle-ci permet de situer à leur juste place les différences, dans leur valeur éventuelle de désaccord. En l'occurrence, la différence commence à se dessiner, mais le désaccord paraît déjà identifiable : il ne concerne pas le niveau le plus significatif, celui de la conscience du savoir sous son double aspect

¹¹⁷⁵ Notons que si l'argument ne semble pas être développé par les frères Lu, « Xi ming » est également susceptible d'être rattaché à une origine « taoïste » (voir Kong Linghong 2006, 191-197).

global ou expresif ; en revanche, il surgit entre des maîtres, en tant qu'ils sont responsables du niveau encore inférieur, celui du déportement de la conscience du savoir.

Tournons-nous à présent vers Zhu Xi. Si Lu Jiushao est l'initiateur de cette discussion épistolaire, Zhu semble bien en être l'élément déclencheur à travers sa double élaboration exégétique. Notons que cette élaboration, condensée dans ses deux *Explications*, ne se conçoit pas d'emblée comme une diffusion large, mais plutôt comme une clarification à usage interne, ou restreint, mais qui devant les réactions qu'elle suscite autour d'elle, finit par appeler une *publication* en bonne et due forme. Voyons comment Zhu Xi justifie la publication de son *Explication de l'Inscription de l'ouest* dans sa postface de début 1188, où les deux *Explications* sont associées :

始余作太極西銘二解,未嘗敢出以示人也。近見儒者多議兩書之失,或乃未嘗通其文義而妄肆詆訶。余竊悼焉,因出此解以示學徒,使廣其傳,庶幾讀者由辭以得意,而知其未可以輕議也。

(*Xi ming jie*, 139-150 [146-147], in *Zhuzi quanshu*, vol. 13)

Au commencement, lorsque j'ai composé les deux *Explications* du *Pôle Suprême* et de l'« Inscription de l'ouest », je n'osais en tirer une publication qui les eût montrées aux autres. Or récemment, je constate que des classicistes se livrent en nombre à des analyses sur les manques de ces deux écrits, mais parfois en se livrant à des dénigrement dépourvus de toute vision globale de leur signification littérale. J'en ai humblement été affligé. Aussi ai-je publié ces explications pour les montrer aux élèves et ainsi élargir leur transmission. Puissent les lecteurs accéder à l'intention par le truchement des mots, et prendre ainsi conscience qu'il n'est pas possible de formuler des analyses à la légère.

Cette postface paraît donc quelques mois avant que ne s'engage la « discussion » épistolaire avec Lu Jiuyuan, et quelque trois années après l'échange épistolaire avec Lu Jiushao. Remarquons d'abord une confirmation de ce que nous posons à l'instant. Par son geste éditorial, qui consiste donc en une *réaction* aux « analyses en nombre » (*duo yi* 多議) que la diffusion restreinte de ses *Explications* a apparemment suscitées, Zhu Xi vise avant tout les « élèves » (*xuetu* 學徒) – terme que nous différencions du terme plus inclusif de « disciple » (*cf.* IIB2). Pour ce qui est de l'« intention », les termes qu'emploient ici Zhu Xi lui donnent des contours qui recourent nos premières conclusions formulées plus haut à ce sujet. En publiant son *Explication*, Zhu Xi œuvre avant tout au déportement de la conscience du savoir, si bien que quand il espère voir « les lecteurs accéder à l'intention par le truchement des mots » (*you ci de yi* 由辭以得), ce n'est pas son intention qu'il affiche comme modèle, mais l'intention en quelque sorte impersonnelle des Saints et Sages qui se manifeste en amont de lui, et dont l'« Inscription de l'ouest » facilite l'accès. Comme il le dit dans sa glose, après avoir évoqué l'« incapacité [des hommes] à s'équivaloir » (*bu neng qi* 不能齊), ce en dépit de ce qu'« entre Ciel et Terre, il n'est jamais qu'un seul sens » (*tian di zhi jian, li yi er yi* 天地之間理一而已) :

不有聖賢者出,孰能合其異而會其同哉!《西銘》之作,意蓋如此。

(*Xi ming jie*, 139-150 [146-147], in *Zhuzi quanshu*, vol. 13)

Si les Saints et Sages n'apparaissent pas, qui serait capable d'accorder leurs différences et de rassembler leurs équivalences ? Telle est l'intention qui préside à la composition de l'« Inscription de l'ouest ».

Face à un Lu Jiushao qui ne semble pas reconnaître une telle intention à l'« Inscription », à quoi tendent les propos de Zhu Xi ? À malgré tout déporter la conscience du savoir, sans se mettre en avant. La prise de parole obligée, celle qui face une incompréhension croissante amène à publier les *Explications* après des années de diffusion restreinte, passe par l'effacement de soi.

Aussi la première réponse de Zhu Xi commence-t-elle par exhiber l'exigence de la responsabilité du savoir. C'est une hiérarchie du sens qui s'exprime à travers ce début de lettre ; les rapports avec les autres porteurs de savoir importent moins que le lien avec le « sens de la Voie » que manifestent les « idées des deux écrits » (*er shu zhi shuo* 二書之說) :

伏承示諭太極、西銘之失，備悉指意。然二書之說，從前不敢輕議，非是從人腳根、依他門戶，却是反覆看來，道理實是如此，別未有開口處，所以信之不疑。而妄以己見輒為之說，正恐未能盡發其奧而反以累之，豈敢自謂有扶掖之功哉！

(« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1560-1562 [1560], in *Zhuji quanshu*, vol. 21)

J'ai reçu avec humilité vos enseignements sur les manques du « Pôle Suprême » et de l'« Inscription de l'ouest », et j'ai pris entière connaissance de la visée que vous indiquez. Or, pour ce qui concerne les idées des deux écrits, je n'ai jamais osé en formuler des analyses à la légère. Je n'ai pas non plus marché sur les brisées d'autrui, ni cherché à m'appuyer sur d'autres écoles. Mais au vu des lectures répétées que j'en ai faites, tel est effectivement le sens de la Voie : il n'y a pas lieu d'ajouter un autre mot, et c'est pourquoi la fiabilité échappe ici à toute perplexité. Et si je me suis hasardé à leur sujet à des considérations fondées sur mes propres vues, c'est en craignant précisément d'en grever le mystère, faute d'être encore capable de le manifester totalement : comment donc oserais-je me prévaloir du mérite d'avoir « remis d'aplomb » quoi que ce soit ?

La valorisation d'un écrit par un maître, face à un autre maître qui en conteste la valeur, passe par l'exhibition d'un lien à cet écrit. Dans ce rapport contradictoire que Zhu Xi a ici avec Lu Jiushao, l'imposition de soi passe par le déni de toute prétention rectificatrice – d'où ce refus par Zhu Xi de se draper dans le « mérite d'avoir remis d'aplomb » que lui reconnaissait Lu Jiushao. Le *paradoxe de l'évidence* apparaît ici en toute clarté : manifester l'« intention » qu'on pense avoir vu suppose de s'abstenir de « vues propres » (*ji jian* 己見). Tout au moins celles-ci n'ont-elles de légitimité à se formuler qu'à raison d'un rapport d'évidence fondé sur l'expérience de l'aspect global de la conscience du savoir. C'est en effet une expérience et un point de vue, quelque peu narrativisés, qu'exprime Zhu Xi dans ce début de lettre ; mais la ligne de fuite une fois formulée – « tel est effectivement le sens de la Voie » – l'essentiel de la lettre retourne au point de vue global, celui de la manifestation du savoir. Plus loin dans la lettre, Zhu Xi récuse ceux qui « se hasardent à forger des propos » (*wang yi ji jian zaozuo yanyu* 妄以己見造作言語)¹¹⁷⁶ ; dans sa réponse suivante, datée de la fin 1186 ou de début 1187, il reproche à Lu Jiushao d'« exposer hâtivement [sa] propre visée,

¹¹⁷⁶ « Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1560-1562 (1561), in *Zhuji quanshu*, vol. 21.

sans aller au bout de ce que l'autre a voulu dire »¹¹⁷⁷. Par contraste avec ces « visées » (autre traduction, plus particularisante, de « yi »), Zhu Xi affirme être « remonté à l'intention fondamentale (*ben yi* 本意) qui a amené ce sage de naguère (Zhou Dunyi) à ériger ses paroles »¹¹⁷⁸. Voici en quels termes – passant de l'expression à la manifestation de la conscience du savoir – il formule l'« intention de l'« Inscription de l'ouest » » (*xi ming zhi yi* 西銘之意), en écho au passage de Zhang Zai traduit plus haut (cf. IIB1a) :

人之一身，固是父母所生，然父母之所以為父母者，即是乾坤。若以父母而言，則一物各一父母。若以乾坤而言，則萬物同一父母矣。萬物既同一父母，則吾體之所以為體者，豈非天地之塞；吾性之所以為性者，豈非天地之帥哉？
(*ibid.* [1561], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

Il est certain que la personne d'un homme naît d'un père et d'une mère, mais ce en vertu de quoi père et mère adviennent comme père et mère, c'est *Qian* et *Kun*. Si l'on parle en termes de père et mère, alors chaque être à un père et une mère ; mais si l'on parle en termes de *Qian* et *Kun*, alors la multitude des êtres ont les mêmes père et mère. Dès lors que la multitude des êtres ont les mêmes père et mère, alors, ce en vertu de quoi ma configuration advient comme configuration, ce ne peut être que *ce dont sont gorgés Ciel et Terre* ; de même, ce en vertu de quoi ma nature advient comme nature, ce ne peut être que ce qui régit Ciel et Terre¹¹⁷⁹.

Si l'on en croit les *Propos classés*, reconduire l'« intention » de l'« Inscription de l'ouest » semble avoir signifié d'abord pour Zhu Xi d'en tirer un diagramme. Lackner note en effet une occurrence qui semble attester de cette élaboration par Zhu Xi d'un diagramme ajusté au propos de l'« Inscription de l'ouest »¹¹⁸⁰. Force est de constater qu'à l'époque de l'échange avec Lu Jiushao, il ne semble plus être question de cette production personnelle. Mais Zhu eût-il lui-même élaboré un diagramme à partir de l'écrit de Zhang Zai, que la valeur de son geste eût été la même que pour celui qu'il effectue ici par la glose : dans les deux cas, il s'agit de déporter la conscience du savoir, au plus près du retournement personnel qui s'effectue au contact du savoir lui-même.

Il faut prendre la mesure de ce que signifient l'un ou l'autre de ces gestes. Nous en avons déjà vu un exemple plus haut, à travers la hiérarchisation que les frères Cheng formulaient au sujet de l'« Inscription de l'ouest », qu'ils estimaient être l'« ancêtre fondateur » d'un autre écrit de Han Yu pourtant antérieur. On peut dire de Zhu Xi qu'il fait ici la même chose avec le même écrit, tout en lui adjoignant les *Considérations du Diagramme du Pôle Suprême* qu'il attribue à Zhou Dunyi. Que ce geste exégétique puisse ne pas convaincre un Lu Jiushao est une chose ; que Zhu Xi puisse songer à l'effectuer en est une autre¹¹⁸¹. Il y a bien là une plausibilité relationnelle dont nous n'avons toujours pas rendu compte.

¹¹⁷⁷ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 13.

¹¹⁷⁸ 推原前賢立言之本意 (« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1562-1563 [1562], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21).

¹¹⁷⁹ Voir *ibid.*, 7.

¹¹⁸⁰ Voir Lackner 1992, 137, 143 (en référence à « Zhang zi zhi shu », *Zhuzi yulei* 98, 2523 [vol. 7]).

¹¹⁸¹ Nous nous demandons plus bas si le but d'une discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan est fondamentalement de « convaincre » l'autre (cf. IIB1e).

Entendons-nous : Zhu Xi est tout autant que Lu Jiuyuan susceptible d'adopter face à l'écrit de Zhou Dunyi le point de vue qu'adoptait son interlocuteur en retraçant la généalogie du « Diagramme du Pôle Suprême ». Arrault montre ainsi comment, notamment dans la première partie de *Signification fondamentale des Changements des Zhou* (*Zhouyi benyi* 周易本意), Zhu Xi retrace les lignes de transmission d'une dizaine de diagrammes, où l'on retrouve les Mu Xiu et Chen Tuan mentionnés ci-dessus par Lu Jiuyuan. Mais il précise que dans ses lettres et dans les *Propos classés*, on le voit répéter que ces diagrammes « existaient bien avant Chen Tuan » : ils « remonteraient jusqu'à Confucius [...] et perdus par les lettrés, ils auraient été transmis secrètement par les “hommes à technique” qui s'en sont servi pour leurs pratiques alchimiques » (Arrault 2000, 85-86). À travers la mention des ces « lettrés à compétences » (*fang shi* 方士) par un « homme de savoir » tel que Zhu Xi, on retrouve la nécessité descriptive de penser la pluralité des *régimes de savoir* que nous évoquions dans la section précédente (cf. IIA2b/B2b). En effet, ce que montre cette dualité de points de vue sur les diagrammes, c'est que la continuité généalogique n'est pas le tout de la conscience du savoir. Zhu Xi comme Lu Jiuyuan présupposent une *possibilité autre* d'accéder au savoir que par les seuls rapports de filiation.

Essayons, à partir de cette analyse pragmatique des usages de l'« intention » et moyennant quelques compléments, de tirer les conséquences descriptives qui s'imposent. Nous allons voir que certaines sont paradoxales.

D'abord, il faut redire que l'« intention » est *secondaire* dans la conscience du savoir. Sur ce point, le cas de la valorisation du « Pôle Suprême » par Zhou Dunyi, telle qu'elle est présentée par Zhu Xi, est éloquent : « Je dis que l'intention de Maître Zhou tient à sa crainte que les hommes de savoir ne méconnaissent le Pôle Suprême et le fassent intervenir comme un être à part, et que c'est pour éclaircir cela qu'il a écrit les mots “Sans Pôle”¹¹⁸². On voit clairement ici que l'intention a une dimension réactive ou rectificatrice, qu'elle n'est donc pas première dans l'ordre du sens. Mais de ce caractère secondaire de l'intention, nous trouvons la confirmation exemplaire chez Maître Kong. Ainsi lit-on dans les *Entretiens* :

子絕四,毋意,毋必,毋固,毋我。

(*Lunyu* 9, 4)

Le Maître était distant de quatre choses : intention, contrainte, obstination, moi.

De cette quadruple « distance » (le sens de *jue* 絕 n'a rien d'un impératif catégorique ou d'un interdit), il faut d'abord dire qu'elle est conséquente. Elle l'est avant tout en interne, puisque,

¹¹⁸² 熹謂周先生之意恐學者錯認 太極別為一物, 故著 « 無極 » 二字以明之 (« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1562-1563 [1562], in *Zhouzi quanshu*, vol. 21).

comme le commente Zhu Xi, ces quatre choses dont le Maître se tient à distance sont mutuellement impliquées dans une sorte de boucle (l'« intention » engendrant la « contrainte » pour se mettre en œuvre, puis l'« obstination » en cas de résistance, puis la solidification d'un « moi » qui à son tour fera naître des intentions...) ¹¹⁸³. Elle l'est ensuite dans le statut pragmatique de l'énoncé : comme on l'a noté, il ne s'agit pas d'un propos au style direct, mais d'une caractérisation extérieure de Maître Kong. C'est également le cas dans une autre caractérisation du « Saint », déjà évoquée dans le point précédent, que l'on trouvait dans le *Traité du rituel* : « Le Saint est en mesure de faire intervenir le monde entier comme une même famille, et l'État du Milieu comme un seul homme, mais *sans en avoir même l'intention* » ¹¹⁸⁴ (un énoncé également à la troisième personne). Or, cette extériorité à celui qui se tient à distance de toute « intention » laisse ouverte la question de la normativité de cette dernière. Comme le remarque le commentaire des frères Cheng inséré par Zhu Xi dans son *Recueil d'annotations*, le caractère « 毋 毋 », dans le passage des *Entretiens* ci-dessus, n'est pas un mot d'interdiction (*fei jinzhi ci* 非禁止辭) ¹¹⁸⁵. En d'autres termes, le Saint, qui intervient sans intention, ne saurait dire qu'il ne faut pas avoir d'intention. Poussée à l'extrême, cette logique conduit à l'idée pour nous paradoxale (mais cette fois-ci peut-être, pas uniquement pour nous ¹¹⁸⁶) que l'intention est fondamentalement *non intentionnelle*.

L'idée n'est pas qu'une construction. Arrault montre ainsi que les figures diagrammatiques dont Zhu Xi traque l'« intention », par exemple dans sa discussion avec Zhu Xi et Lu Jiuyuan, sont également celles dont il est susceptible de dire qu'elles se sont manifestées au Saint sans qu'il y ait « mis son intention », ni même son « intelligence » (*zhibili* 智力) ¹¹⁸⁷. Ainsi dit-il dans une lettre de 1198 à un certain Yuan Jizhong 袁機仲 ¹¹⁸⁸ :

自始初只有兩畫時漸次看起，以至生滿六畫之後。其先後多寡既有次第而位置分明，不費詞說。於此看得，方見六十四卦全是天理自然挨排出來，聖人只是見得分明，便只依本畫出，元不曾用一毫智力添助。[...] 及至卦成之後，逆順縱橫，都成義理，千般萬種，其妙無窮，却在人看得如何，而各因所見為說，雖若各不相資，而實未嘗相悖也。

(« Da Yuan Jizhong 袁機仲 » [À Yuan Jizhong], *Wenji* 38, 1662-1664 [1663-1664], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21) En commençant progressivement à partir des deux traits du début [des hexagrammes] jusqu'à l'accomplissement de leurs six traits, leur succession et quantité ont un ordre et leur position est claire : ils ne se gaspillent pas en mots. En regardant cela, on voit alors que les soixante-quatre hexagrammes sont tous spontanément issus du sens céleste, et que le Saint n'a fait que le percevoir clairement et ne l'a dessiné que sur cette base ; foncièrement, il n'y a pas ajouté la moindre parcelle d'intelligence. [...] Une fois parvenu à la formation des hexagrammes, toutes les facettes de la conformité et de la réversion forment un sens d'obligation mutuelle, et en toutes choses leurs merveilles sont illimitées. Pourtant, pour ce qui est du regard

¹¹⁸³ Voir *Lunyu jizhu* 5, 110 in *Sishu zhangju jizhu*. L'expression de « boucle sans fin de la conscience » est employée par Stéphane Feuillas au sujet de ce passage.

¹¹⁸⁴ 聖人以天下為一家，中國為一人，而非意也 (« *Liyun* », *Liji*) (cf. IIB1a) (nous soulignons).

¹¹⁸⁵ *Ibid.*

¹¹⁸⁶ Nous renvoyons à la « complexité apparente » évoquée en fin de premier chapitre, qui n'était au fond que l'aveu d'une difficulté à comprendre les règles à l'œuvre dans le monde historique considéré (cf. IB3e).

¹¹⁸⁷ Arrault 2000, 86 (à propos d'une lettre de Zhu Xi que nous n'avons pu étudier de près).

¹¹⁸⁸ Pour la datation, voir Chen Lai 1989, 452.

que les hommes portent sur eux, chacun fait intervenir dans ses considérations ce qu'il en a vu. Mais même si toutes ne se soutiennent pas mutuellement, en fait [ces considérations] ne contreviennent pas les unes aux autres¹¹⁸⁹.

Zhu Xi se concentre ici sur les deux premiers traits des hexagrammes, où la diversité en formation est comme ramenée à son maximum de simplicité. En effet, comme il le dit dans le passage immédiatement précédent, les « points difficiles pour formuler un propos » (*nan zhaoyu chu* 難著語處) concernent ce qui est postérieur à la formation des soixante-quatre hexagrammes. C'est à ce niveau de manifestation et de déploiement que la question de la divergence des points de vue se pose. Si « chacun fait intervenir dans ses considérations ce qu'il [...] a vu » (*ge yin suo jian wei shuo* 各因所見為說), n'est-on pas menacé par le brouillage de l'unité fondamentale ? Non, car à rebours de cette tendance, du reste indexée sur un « sens d'obligation mutuelle » (*yi li* 義理), demeure ce plus petit dénominateur commun que sont les deux premiers traits – manifestation immédiate d'une intention non intentionnelle et primordiale.

Cependant, que ce soit pour l'intention rectificatrice de Maître Zhou ou pour l'intention non intentionnelle de Maître Kong ici, on en reste à des propos qui manifestent la conscience du savoir dans son aspect global. Or, dès lors qu'on en vient aux points de vue des porteurs de savoir sur cet aspect (points de vue de disciple exprimant une compréhension imparfaite, points de vue de maître manifestant une autre compréhension), l'intention comme horizon du présent perd de sa force d'évidence.

De nombreux extraits cités dans ce point l'ont montré : pragmatiquement, l'intention *se dit en aval d'elle-même*. Autrement dit, que l'intention soit secondaire dans l'ordre du sens a un corrélat au niveau des porteurs de savoir : l'intention est fondamentalement quelque chose que l'on reconnaît *a posteriori* en se tournant vers les écrits antérieurs. En ce sens, il n'y a *pas de déclaration d'intention* : on ne voit pas Maître Kong dire « telle est mon intention » ; en effet il se tient à l'écart de l'intention. Ce sont seulement les continuateurs plus ou moins lointains de Maître Kong qui reconnaissent dans ses paroles une intention qui, comme de l'intérieur, les anime. Ce caractère rétrospectif de l'intention lui confère un degré d'explicitation variable. Ainsi, il est tout à fait envisageable, pour un porteur de savoir des Song, de se livrer à l'explicitation d'une « intention subtile » (*wei yi* 微意). Tels sont précisément les termes par lesquels Zhu Xi caractérise le rapport des frères Cheng au « Diagramme du Pôle Suprême ». Zhu est en effet obligé de tenir compte du fait que, en net contraste avec leur volubilité au sujet de l'« Inscription de l'ouest », les frères Cheng *n'ont pas évoqué* ce diagramme. Lu Jiuyuan ne se privera d'ailleurs pas, dans sa première longue lettre du 13 mai

¹¹⁸⁹ Pour cet extrait de lettres, nous suivons en grande partie la traduction d'Alain Arrault, à quelques homogénéisations près (voir Arrault 2000, 87).

1188, de le lui rappeler¹¹⁹⁰. Pour ce qui est de Zhu Xi, ce silence est perçu comme une absence d'explicitation, comme en attente d'une manifestation (*fa 發*) à venir. Ainsi, dans un « post-scriptum » de 1173 à un premier état de son *Explication des Considérations sur le Diagramme*, il cite Zhang Shi comme étant celui qui à la fois pointe le silence des Cheng sur le « Diagramme », et suggère leur « intention subtile »¹¹⁹¹ :

至此圖，則未嘗一言及也，謂其必有微意，是則固然。

(« Hou ji 後記 » [Post-scriptum], *Taiji tu shuo jie* 太極圖說解 [Explication des Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême], 69-86 [79], in *Zhuzi quanshu*, vol. 13)

Pour ce qui est de ce diagramme, ils n'en ont pas dit une parole. Mais c'est chose certaine que de dire qu'ils en avaient forcément une intention subtile.

Mais la question qui suit laisse transparaitre la tension, voire la tendance paradoxale que nous commençons à identifier :

然所謂微意者，果何謂耶？

(*Ibid.*)

Mais en parlant d'intention subtile, que veut-on dire ?

Au terme de ce point, nous avons quelques réponses à faire valoir à la question de Zhang Shi. À tout le moins pouvons-nous préciser *ce que veut dire* un porteur de savoir quand il parle d'une intention qui le précède ou quand il parle en son nom. Nous savons désormais qu'au regard de l'ensemble, de tels propos se placent au niveau du déportement de la conscience du savoir, pour prévenir le renversement que signifierait la perte du savoir. Nous nous demandions si la reprise de l'intention d'un Saint ou d'un Sage lui ajoutait quoi que ce soit, mais nous comprenons à présent que la question n'a pas lieu d'être, puisqu'au niveau du retournement (en amont donc du déportement), le savoir s'apporte à lui-même, sans intention de le faire. De ce point de vue, la différence entre intentions – entre « visées », avons-nous traduit, pour rendre sensible le mouvement ici d'une particularisation – est une question qui ne peut venir que dans un cadre où interagit une pluralité de maîtres. Cette conclusion descriptive peut, selon nous, apporter un éclairage profitable aux recherches qui se penchent sur les phénomènes de « conflits d'interprétation », ou de diversité interne des « courants de pensée ». En effet, certaines des questions que l'on se pose dans ce type de recherches ne correspondent à rien dans le monde envisagé¹¹⁹². Dans le cas présent, des questions telles que « les frères Cheng ont-ils compris l'intention de la transmission des Ordonnements ? », ou « Zhu Xi et Zhang Zai ont-ils *la même* intention ? », ou encore « les intentions des uns et des autres ont-elles été réalisées ? » expriment

¹¹⁹⁰ « Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jinyuan ji* 2, 21-25 (24).

¹¹⁹¹ Sur ce court écrit, voir Shu Jingnan 2001, 487-489.

¹¹⁹² Nous reprenons ce point dans la dernière sous-section (*cf.* IIB2c).

surtout notre institution du sens, et sous un certain rapport notre conception du savoir. Mais dans le monde qu'elles visent, elles n'ont que peu de pertinence au niveau de la conscience globale – seulement et éventuellement au niveau impliqué, celui où des porteurs de savoir (et *a fortiori* des maîtres) entrent dans des rapports¹¹⁹³. En d'autres termes, et pour répondre à l'une des questions posées au début de ce point, la reconnaissance de l'intention d'un Saint par un continuateur n'ajoute rien à cette intention, puisque l'intention du Saint ne se manifeste que dans le geste de sa reconnaissance et de sa reconduite. Admettre la démonstration, on le voit, peut permettre de simplifier les descriptions. Cela peut aussi avoir des vertus prédictives – *a posteriori* s'entend, sur le mode de l'irréel du passé¹¹⁹⁴. Fort de ce tableau d'ensemble, on peut par exemple estimer peu probable que le propos de Lu Jiuyuan ci-dessous, noté par un disciple du maître, eût pu être tenu en face d'un autre maître :

人共生乎天地之間，無非同氣。扶其善而沮其惡，義所當然。安得有彼我之意？又安得有自為之意？

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 401)

Les hommes naissent ensemble entre Ciel et Terre : pas un souffle qui ne soit équivalent. Soutenir le positif et stopper le négatif, tel est ce qu'en obligation il convient de faire. Comment pourrait-il y avoir une intention d'un moi face à autrui ? Et comment pourrait-il y avoir une intention d'intervenir soi-même ?

Mais terminons, plus que sur les paradoxes, sur la *fragilité* de la transmission ainsi conçue. En effet, la configuration relationnelle que présuppose la continuité de la transmission est comme clivée de l'intérieur. Nous l'avons constaté en voyant Lu Jiuyuan retracer la généalogie du « Diagramme du Pôle Suprême », mais ignorer ainsi l'aspect global de la conscience du savoir que manifeste ce même diagramme pour Zhu Xi. Mais ce n'est pas seulement entre deux maîtres que

¹¹⁹³ Certaines approches de la « pensée chinoise » de l'époque préimpériale semblent guidées par ce type de questions sur la diversité des intentions ayant présidé à la constitution des textes. Il s'agit dans ces recherches – dont la richesse et l'intérêt ne sont pas en cause – de repérer des lignes de clivages, non seulement au sein des « courants » qui se laissent assez facilement identifier, mais parfois au sein de ce qui pouvait apparaître comme un courant homogène. C'est cette approche pluralisante qui est privilégiée par Benjamin Schwartz, lorsqu'il se demande, à propos de *Lunyu* : « il n'est pas aisé de séparer la vision du fondateur d'avec les interprétations des disciples » (Schwartz 1985, 61). La question est évidemment légitime et salubre, mais on peut se demander, s'agissant de décrire un monde, s'il convient de commencer par elle. La configuration d'ensemble qui donne sens au disparate apparent de *Lunyu* ne doit-elle pas être posée comme un préalable descriptif ? Au sujet du même *Lunyu*, Chad Hansen pousse le raisonnement plus loin. Il évoque un « texte criblé de contradictions », où Maître Kong semble « débattre avec lui-même » (Hansen 1992, 59 – où l'on trouve la citation de Schwartz, lequel parle également d'un « désaccord » interne au *Lunyu* au sujet de la Voie : voir Schwartz 1985, 130-134, cité dans Hansen 1992, 60). Hansen en vient à repérer, en germe dans le « clivage interprétatif parmi les disciples » du Maître, un « clivage persistant entre deux écoles confucéennes dans la Chine classique, les traditionalistes et les innéistes » (*ibid.*). Au bout de cette démarche (qui balaie les objections d'un Robert Eno, lequel semble insister au contraire sur la dimension unitive de l'alternative supposée entre ces deux lignes, celles en gros des « rites » et du « sens humain »), il y a l'idée – à nos yeux intenable d'un point de vue holiste – que « l'histoire du confucianisme chinois ne commence pas avec une sublime et harmonieuse vérité, mais avec une tension émergente et une division entre deux lignes confucéennes » (*ibid.* 380, n. 21). Nous montrons dans la sous-section suivante ce qui nous paraît fondamentalement grever ce genre d'interprétation explicative, polémocentrique en l'occurrence : les termes de la description (les expressions « histoire du confucianisme », « lignes confucéennes », « Chine classique ») n'expriment rien des identifications dont sont susceptibles les acteurs du monde décrit. Pour ce qui est de la « tension » et de l'« émergence » de « courants » à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, la perspective bien ordonnée qu'ouvre la saisie préalable d'une institution du sens nous paraît seule en mesure de satisfaire au critère de justesse descriptive. C'est l'objet de la fin de ce chapitre (*cf.* IIB2c).

¹¹⁹⁴ Ce point pourrait être développé, en lien avec les propositions de Lemieux sur les « tendances à agir » et le rôle de la prévisibilité en sciences sociales (voir Lemieux 2009, 212-220).

la contradiction apparaît : c'est au sein des propos du porteur de savoir qu'elle peut surgir. Ainsi, Zhu Xi trouve dans la formule des frères Cheng la clé rétrospective de l'« Inscription de l'ouest » – non pas rétrospective au fond, puisque ces quatre mots, « *li yi fen shu* » (ce qui fait sens est unique, ce qui est impartit est divers), deviennent pour lui la manifestation à tout usage, en quelque sorte achronique, de la conscience du savoir sous son aspect global. Mais par cette conscience et ce geste de reconduction de la transmission, Zhu Xi ne peut totalement supprimer l'aspect expressif de la conscience et du geste. On l'a vu à l'instant avec l'évocation de l'« intention subtile » des frères Cheng : pour la valoriser et l'explicitier, Zhu Xi s'appuyait sur un aîné, Zhang Shi – qu'il considéra un temps comme une sorte de maître. La saisie globale du « Diagramme » a donc beau s'élaborer au fil des écrits de Zhu Xi, elle reste médiatisée par des porteurs de savoir. Cette dépendance relationnelle ressort d'autant plus, à nos yeux, par contraste avec l'indifférence manifeste des frères Lu quant à ladite formule. Or, si la valorisation de ce diagramme (et avec lui des *Considérations* de Zhou Dunyi) ne s'impose pas à leurs yeux, c'est probablement autant pour des raisons globales que pour des raisons expressives.

D'abord, il faut noter qu'il existe tout un versant expressif de l'« intention » que nous n'avons fait qu'effleurer jusqu'ici : il s'agit de l'« engagement » (*zhi*). Ensuite, pour ce qui est des frères Lu, il faut souligner que, de par leur trajectoire lettrée évoquée dans le prologue, ils n'ont que des rapports très distants avec les lettrés dont Zhu Xi, par ses connexions familiales notamment, recueille le savoir. Ce que montre cette *distance* entre porteurs de savoir (et que l'on ne peut simplement rabattre sur une divergence, puisqu'en l'occurrence elle n'est pas même exprimée), c'est que la globalité du savoir ne saurait se suffire à elle-même en toute circonstance. Ce qui pourrait paraître marginal à son niveau propre – l'expressivité et les filiations du savoir – finit toujours par reprendre ses droits aux niveaux inférieurs. Ce qu'il faut en conclure quant à la dynamique d'une discussion comme celle de Zhu Xi et des frères Lu, c'est que son potentiel contradictoire tient probablement au rapprochement, dans l'interaction qu'elle constitue, de ces différents niveaux du sens.

c. le savoir par-delà fait et valeur

Il y a une différence de nature entre la distance des frères Lu à Zhu Xi (et réciproquement entre celle de Zhu Xi aux frères Lu) et l'*extériorité* à leurs rapports qui est la nôtre. Les frères Lu peuvent critiquer les propos de Zhu Xi, ils peuvent argumenter contre lui ; lors même que nous serions en situation de le faire, nous ne saurions comment nous y prendre. En effet, en avançant dans les implications du dissensus, nous ne devons pas oublier ses présupposés, ce fond d'entente qui n'est jamais abordé comme tel dans l'échange. Ne pas le voir pourrait par exemple nous

conduire à développer une approche « rhétorique » ou « stratégique », dont nous avons dit qu'au moins sous une certaine forme, elle paraissait manquer l'essentiel (*cf.* IIA2c). Dans le cas présent, il faut maintenir que critiquer n'est pas invalider ; ne pas être « convaincu » ne veut pas dire que l'on conteste à la racine ce qui s'impose chez l'autre. Il y a là un enjeu de justesse pour la description des relations, de même que pour la narration des rapports. C'est aussi un enjeu de traduction.

Par quelques expressions qu'on aura relevées dans les traductions proposées jusqu'ici, nous nous sommes attaché à rendre, autant que possible, une certaine cohérence à ce fond d'ensemble. Nous voulons parler de ce qui « s'impose » et en quoi nous avons l'habitude de voir une dimension *normative*, par opposition à un ordre du fait brut échappant à la norme. Mais à ce stade, une mise au point théorique est nécessaire. C'est que nous touchons ici non seulement à un enjeu descriptif majeur, mais peut-être à la contribution spécifique de la perspective sinologique à l'élaboration d'une anthropologie dumontienne du savoir.

Dans un récent article, qui met en lumière les ressources encore inexploitées de la perspective de Dumont (et de celle de Mauss) quant à l'étude des sociétés traditionnelles, mais aussi quant aux répercussions d'une telle étude sur la compréhension des faits sociaux en général et en particulier de notre modernité, Lemieux avance que Dumont, généralement si soucieux de « prendre au sérieux les cadres de classification en usage » chez les acteurs étudiés, commet peut-être une erreur de perspective au sujet de la normativité. L'anthropologue semble tenir pour acquis – au moins dans certains passages de son œuvre – que les jugements de valeur et les jugements de réalité sont des énoncés d'une « nature différente », et que par conséquent il est impossible de « déduire ce qui doit être de ce qui est » ; tel est du moins le postulat de la science moderne, qu'il assume comme tel et qu'il semble parfois rétroprojeter sur sa vision des sociétés traditionnelles¹¹⁹⁵. Or ce que montre Lemieux, à partir d'une relecture de Durkheim et Mauss (mais aussi d'aperçus plus marginaux de Dumont lui-même), c'est que les sociétés traditionnelles sont des mondes où les valeurs n'ont pas le même « statut objectivable qu'elles ont pour nous »¹¹⁹⁶. Aussi convient-il, selon le sociologue, de replacer la normativité dans la pratique, non pas comme « phénomène extérieur à la pratique et lui venant par surcroît », mais comme une « dimension constitutive et expressive de l'action » (Lemieux 2013, 600). Cela, non seulement pour mieux décrire les sociétés traditionnelles, mais aussi pour s'extraire d'une « conception diminuée de la pratique », biais moderniste par excellence, qui sépare par principe un plan normatif du plan de la pratique, se rendant dès lors

¹¹⁹⁵ Lemieux 2013, 594. Les passages cités sont dans Dumont [1983] 1991, 233, 236 ; voir également 257 : « la nature de notre science est telle que son existence même [...] implique la séparation entre [...] ce qui est et ce qui doit être ».

¹¹⁹⁶ Lemieux 2013, 597 ; pour un passage de Dumont, cité dans cet article, à l'appui de cette thèse, voir Dumont [1983] 237.

incapable de la compréhension de « l'usage explicite des théories et des valeurs dans les cours d'action »¹¹⁹⁷.

Il semble qu'une anthropologie dumontienne du savoir peut permettre non seulement d'étayer cette théorie, mais de le faire en toute nécessité sinologique. Dressons d'abord, de manière schématique, le parallèle entre deux *valeurs* de la normativité du savoir, d'une part dans la conception moderne du savoir, d'autre part dans les différents cas de figure envisagés dans ce travail, certains par le biais de traductions.

Pour ce qui est de la modernité, on sera plus que bref. La synthèse que donne Dumont de l'idéologie moderne dans son dernier ouvrage pourra nous suffire : « primauté de la relation aux choses », « distinction absolue entre sujet et objet », « distribution de la connaissance en plans [...] indépendants », « ségrégation des valeurs par rapport aux faits »¹¹⁹⁸. Dans cette configuration, la place de la normativité du savoir se déduit aisément, avec l'appui de ce qui a été posé plus haut (*cf.* IIA2a) : cette normativité relève de certains *domaines* (voire *disciplines*) de la connaissance ; elle s'applique de manière *impersonnelle* au comportement des personnes et à leur usage des choses ; elle exclut par principe que les choses ou les faits commandent sa formulation, dans la mesure où les normes que l'homme se donne à lui-même manifestent son *autonomie*. Quand on revient sur les nombreux cas qu'a présentés ce travail, le contraste est frappant : l'inversion rigoureuse des traits dégagés par Dumont est à peu près ce que demande leur compréhension. Mais de là vient une difficulté quant à la question de la normativité.

Pour s'en rendre compte, on propose de revenir sur un extrait déjà traduit et commenté plus haut (*cf.* IIA2d). Il s'agit de cet échange, rapporté dans les *Propos notés*, que le jeune Lu Jiuyuan a avec son frère aîné.

Le maître dit : « Quand j'avais treize ans, alors qu'il lisait les *Entretiens*, Fuzhai (l'aîné Lu Jiuling) m'ordonna d'approcher, puis me demanda : "Que te semble du paragraphe de Maître You ?"¹¹⁹⁹ Je répondis : "Ce sont les paroles de Maître You ; ce ne sont pas les paroles du Grand Maître". Feu mon aîné dit alors : "Dans l'école du [Grand Maître] Kong, si on enlève Maître Zeng, on trouve tout de suite Maître You : on ne peut en formuler des analyses à la légère. Peux-tu y réfléchir de nouveau ?" Je dis : "Les paroles du Grand Maître sont simples et faciles, celles de Maître You sont morcelées et disparates" ».

En dépit de la brièveté de ce propos, le jeune Lu Jiuyuan s'y livre à un geste exégétique dont les présupposés sont congruents avec les nombreux exemples de relation de savoir que nous avons évoqués dans cette sous-section. Pour comprendre la portée d'un tel geste, reprenons un à un les traits de la conscience moderne tels que les résume Dumont, et voyons en quoi les adopter comme

¹¹⁹⁷ Lemieux 2013, 599-600 ; 2009, 30-34, 100-105, 112-121.

¹¹⁹⁸ L'ensemble de ces traits est chapeauté par l'idée d'« individualisme » (voir Dumont [1991] 2013, 20). Pour la commodité de la démonstration, nous inversons les troisième et quatrième traits.

¹¹⁹⁹ *Lunyu* 1, 2.

cadre interprétatif risquerait de fausser la perspective. L'idée étant, par contraste, de dégager les présupposés en termes de normativité de cet échange entre les frères Lu.

D'abord, ce que nous avons appelé la conscience du savoir, conscience que l'énoncé ici exprime, présuppose la primauté de la relation aux hommes, et en particulier à ces hommes par excellence que sont les porteurs de savoir : par son propos valorisant le « Grand Maître », Lu Jiuyuan formule directement un rapport particulier à Maître Kong. Deuxièmement, cet énoncé fait fond sur l'indistinction entre sujet et objet. Nous l'avons vu à propos de l'englobement de la conscience de soi dans la conscience qui va de soi, ou pour le dire dans nos termes de la conscience tout court dans un phénomène processuel (*cf.* IIA2d). Ce deuxième présupposé a des implications sur le plan textuel. Comme dans de nombreux passages narratifs ou dialogués des écrits de l'époque, les propos qui s'échangent ont une *force illocutoire* tout à fait remarquable¹²⁰⁰. Les propos de Lu Jiuyuan apparaissent ainsi comme des propos de révélation, mais d'une révélation comme en cours de propos et à la faveur de l'échange : les énoncés sortent comme autant de confirmations en acte de l'instant d'éveil. S'agissant de Lu Jiuyuan, bien des passages de la *Biographie chronologique* permettraient d'illustrer ce point, qui nous fait basculer sur le versant *expressif* de la conscience du savoir – le sujet de la révélation devenant ici comme le premier destinataire de son contenu¹²⁰¹. Pour ce qui est du troisième trait, nous saisissons bien à présent quelle *transversalité du savoir* présuppose ce bref échange des frères Lu : toute préconception des « branches » du savoir est à proscrire ici, tant il est vrai que c'est dans la conscience unitaire du savoir que les énoncés se formulent.

Nous nous attarderons davantage sur le quatrième de ces présupposés inverses des nôtres. Il s'agit ici de s'abstraire d'un monde envisagé depuis le surplomb des valeurs. Il faut remarquer d'abord que l'énoncé « Les paroles du Grand Maître sont simples et faciles, celles de Maître You sont morcelées et disparates » suppose bel et bien une forme de normativité, en ce qu'il répond à une injonction du frère aîné, laquelle fait suite à une sorte de défense au sujet de la transmission du savoir de Maître Kong :

« Dans l'école du [Grand Maître] Kong, si on enlève Maître Zeng, on trouve tout de suite Maître You : on ne peut en formuler des analyses à la légère. Peux-tu y réfléchir de nouveau ? »

¹²⁰⁰ Sur ce concept de linguistique pragmatique, à distinguer de « contenu propositionnel », voir Ducrot & Schaeffer [1972] 1995, 785-786.

¹²⁰¹ Voir le passage sur le syntagme « *yuzhou* » (« espace-temps »), qui fait l'objet – le mot est mal choisi – d'une découverte de Lu Jiuyuan à l'âge de treize ans (voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 482-483) (*cf.* IIA1e). Nous n'y insistons pas, dans la mesure où cette découverte n'intervient d'aucune façon dans les rapports de Lu Jiuyuan et Zhu Xi. À l'instar de « Sans Pôle », qui intervient chez Zhu Xi comme un véritable « mot-valeur » mais qui pour l'essentiel indiffère les frères Lu, « espace-temps » apparaît comme un « mot-valeur » de Lu Jiuyuan, mais qu'il ne va pas jusqu'à exhiber à l'intention de Zhu Xi. Voir à ce sujet la sous-section suivante (*cf.* IIB2a).

Face à cet énoncé du frère aîné, un moderne serait tenté de parler d'*argument d'autorité* : tel serait ce rappel à l'ordre de Lu Jiuling, en dépit duquel, dans la suite de l'échange, le jeune Lu Jiuyuan tiendrait bon, maintenant son point de vue avec la hardiesse d'un penseur appelé au charisme des maîtres. Or, cette interprétation exposerait probablement à ne pas voir que les deux énoncés puisent aux mêmes sources, que leur valeur de normativité est au fond la même. De part et d'autre en effet, on retrouve le primat du critère de facilité : chez le frère aîné, dans la hiérarchisation simplicatrice qu'il formule au sujet des disciples de Maître Kong ; chez le cadet, dans la valorisation comparative des paroles de Maître Kong à travers leur caractère « simple et facile ». Si nous tâchons à présent de résumer les enseignements dumontiens de ce petit échange, nous dirons que la normativité existe – à tout le moins l'injonction de l'aîné le prouve –, mais qu'elle ne s'impose pas à tous les niveaux du sens avec le même degré d'explicitation. Si bien que, nous allons le voir dans le point suivant, expliciter les normes, c'est bien souvent le meilleur moyen d'y contrevenir. Pour décrire ce *paradoxe*, il nous faut un concept de normativité qui fasse sa part à la *facticité* de la conscience du savoir : c'est précisément ce que cherche à rendre ce que nous appelons le critère de faisabilité.

Ainsi, en dégagant les présupposés de la normativité de cet échange, tel qu'il est rapporté dans les *Propos notés*, on restitue un cadre d'intelligibilité significativement inverse du nôtre. Dans ce cadre, la « norme » apparaît bel et bien, mais configurée autrement, et donc susceptible de formulations et d'explicitations qui peuvent nous surprendre. Mais il ne s'agit pas seulement ici d'inverser nos valeurs pour mieux comprendre le système de valeurs de la Chine traditionnelle : à travers les notions de retournement, de déportement et de renversement, nous avons voulu comprendre les tensions – les inversions – à l'intérieur du système.

Dans l'aspect global de la conscience du savoir, la question de la norme ne se pose pour ainsi dire pas : le savoir se manifeste dans sa propre conscience, à travers un porteur de savoir dont la seule tâche est d'apporter le savoir à lui-même. Au niveau du retournement du savoir, il n'est pas certain que l'explicitation de la norme ait non plus une grande pertinence : nous avons vu, par contraste avec le cas d'Œdipe, que le propre ici de la configuration du sens était de permettre le continuum entre le réfléchi adverbial (de niveau supérieur) et le réfléchi actanciel (de niveau inférieur) (cf. IIA2d). En revanche, il en va autrement avec le *déportement* de la conscience du savoir, niveau marqué par la pluralisation des acteurs : c'est dans la transmission du savoir aux autres que la normativité devient une question – entre responsabilité vis-à-vis du savoir et anticipation de sa réception.

Les porteurs de savoir ont pleinement conscience de cette place de la norme dans l'ordre du sens. Zhu Xi et Lu Jiuyuan – dans leurs différences réciproques et les idiosyncrasies respectives

que nous apprenons à leur reconnaître – ont, ici comme ailleurs, une valeur d'exemplification forte. Premièrement, dans la lignée de Maître Kong, ils ne cessent de dire leur préférence pour une absence de norme sur l'imposition des normes. Cette imposition (potentiellement coercitive, répressive ou violente) est pour eux le signe de ce renversement de la conscience du savoir dont nous parlons. Mais deuxièmement, ils ont également conscience qu'un tel renversement est *plausible* dans la configuration d'ensemble. On le voit par exemple dans la façon dont un Zhu Xi, dans ses gloses au sujet d'écrits où se manifestent les implications de la Voie, en arrive souvent à l'idée d'une « incapacité » des êtres dans leur diversité « à s'équivaloir » au regard de la Voie (*bu neng qi*). C'est le cas, de manière exemplaire, aussi bien dans *Préface au Grand Savoir par paragraphes et sentences*, que dans *Explication de l'Inscription de l'ouest*¹²⁰². Ainsi, ce terme de « renversement » se veut fidèle à cette double conscience. Par ces harmoniques négatives – engorgement, bouleversement, effacement, anéantissement... –, il cherche à suggérer une diversité de situations où la conscience du savoir est comme tenue en échec. De ce point de vue d'ailleurs, les moyens qu'offre ce que nous avons appelé la dominance – à laquelle les porteurs de savoir sont potentiellement liés *via* la prééminence lettrée – doivent être décrits comme un expédient, un pis-aller ou un « dernier recours », pour reprendre une expression de Stéphane Feuillas à propos des conceptions de la guerre dans la tradition chinoise (Feuillas 2003, 115)¹²⁰³. Mais dans le même temps, par la triade qu'elle constitue avec les deux autres *nœuds* de la conscience du savoir – « retournement » et « déportement » –, ce choix terminologique s'efforce de maintenir un lien d'implication avec les niveaux précédents¹²⁰⁴.

Pour ne donner que quelques exemples au sujet de ce renversement, voyons d'abord en quels termes Lu Jiuyuan reprend à son compte une formule de Maître Kong dans un des *Propos notés* :

「必也使無訟乎？」至明然後知人情物理，使民無訟之義如此。
(*Yulu xia*, *Lu Jiuyuan ji* 35, 475)

¹²⁰² Voir *Daxue zhangju xu*, 1, in *Sishu zhangju jizhu* ; *Xi ming jie*, 139-150 (145), in *Zhuzi quanshu*, vol. 13.

¹²⁰³ Analysant la réception à l'époque des Song d'un énoncé de *Mengzi* en lien avec la guerre (voir *Mengzi* 3B5), Stéphane Feuillas montre que pour les lettrés « la guerre n'est rien ou plutôt elle se réduit à une expédition punitive, à une campagne de rectification, par laquelle un roi châtie, en dernier recours, un tyran qu'une longue accoutumance à la déviance a rendu imperméable à l'influence morale ». La guerre est ramenée ici au statut d'« épiphénomène de la *puissance intérieure* du souverain et de l'homme de bien dont l'autorité et l'exemplarité ne sont plus que les effets, allant de soi, de la vertu » (Feuillas 2003, 115). À propos de *Sun zi bing fa* 孫子兵法 (Règles militaires de Maître Sun), traité militaire du IV^e siècle sur lequel nous revenons plus bas (*cf.* IIB2b), Jean Levi écrit : « Si les stratèges occidentaux ont pu, à la suite de Clausewitz, considérer que "l'engagement est à la guerre ce que le paiement au comptant est au commerce", il en serait plutôt la banqueroute pour les théoriciens des Royaumes Combattants » (Levi 2000, 35). Dans sa dimension propre, et d'un certain point de vue qu'il faudrait préciser, la place de la guerre dans l'ordre du sens apparaît comme homologue à celle de la parole (*cf.* IIB1d).

¹²⁰⁴ Il y a une fidélité à l'impulsion dumontienne dans cette proposition notionnelle. À part pour « retournement », dont nous avons montré l'homologie avec le cas de l'Inde, nous mesurons mal sa valeur éventuellement typologique. Mais comme nous l'avons dit, les retombées typologiques de la description n'en sont aucunement l'objectif principal (à ce sujet, voir Passeron 2006).

À tout prendre, faire en sorte de n'avoir aucun litige ¹²⁰⁵ Après l'éclaircissement ultime, vient la conscience de ce que peut être l'état des hommes, de ce qui fait sens dans les êtres ¹²⁰⁶ : ainsi en est-il de l'obligation d'éviter les litiges dans la population.

Après avoir cité un propos de Maître Kong, Lu Jiuyuan évoque une « obligation » (« *yi* ») qui est proche de la « signification » (« *yi* » également) de ce même propos : la saisie à travers ce dernier d'un ordre du sens intime de conjurer la conflictualité, ici dans la dimension judiciaire qui fait partie des prérogatives des lettrés, du moins quand ils prennent part à ce que nous avons appelé la « dominance » (cf. IIA2c). Commentant dans son *Recueil d'annotations* ce même passage des *Entretiens*, Zhu Xi cite un glosateur qui reprend la formule « tenir audience pour un litige » (*ting song* 聽訟) en la commentant par l'expression « mettre en ordre la surface » (*zhi qi mo* 治其末) – ce qui dit assez la valeur très secondaire de ce type d'action eu égard au critère du « fondamental » (*ben*). On retrouve ici, mais à un niveau plus foncier, la question de la rivalité qui nous a occupé dans la section précédente (cf. IIA2a) : si les « hommes d'excellence » n'ont « pas matière à rivaliser », comme disait Maître Kong, ce n'est pas en raison de leur seule excellence ; c'est en vertu d'un ordre du sens où les normes – et donc le potentiel *conflit des normes* – ont une place explicitement subalterne par rapport à *ce qui s'impose* ¹²⁰⁷.

Or, c'est ici que la traduction peut apparaître comme une tâche descriptive prioritaire. On pourrait presque dire que Lu Jiuyuan nous en avertit lui-même lorsqu'il énonce dans *Propos notés* :

典憲二字甚大，惟知道者能明之。後世乃指其所撰苛法，名之曰典憲，此正所謂無忌憚。

(*Yulu shang* in *Lu Jiuyuan ji* 34, 400)

« Code » et « loi » sont de grands mots. Seuls ceux qui ont conscience de la Voie sont capables d'en faire l'éclaircissement. Dans les époques ultérieures, on indique par là les règles pointilleuses que l'on a forgées. Or, nommer cela « code » et « loi », c'est précisément *manquer de tout scrupule* ¹²⁰⁸.

Le scrupule que nous avons mis dans ce travail à opter pour certaines traductions plutôt que pour d'autres correspond, au fond, à une tentative de restituer la valeur propre de la normativité dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. On s'est ainsi efforcé d'écarter tout terme (tel que « moral »,

¹²⁰⁵ *Lunyu* 12, 13 (voir trad. Cheng 1981, 99).

¹²⁰⁶ Dans ce travail, on s'efforce de traduire un même terme par un équivalent suffisamment ambivalent pour correspondre (moyennant variations) à toutes les acceptions possibles : c'est le cas pour « *qing* 情 », que l'on traduit aussi bien par « sentiment » que par « situation ». En l'occurrence, la traduction par « état » (avec les variations « état d'esprit », « état de la situation »...) nous paraît la plus appropriée, certes au risque peut-être d'une certaine obscurité.

¹²⁰⁷ C'est en reprenant cette valeur générale de la normativité dans l'ordre du sens qu'il faudrait se pencher sur divers cas de conflictualité auxquels les hommes de savoir sont évidemment confrontés – le réel n'équivalent pas au monde, ni les dynamiques de conflit à l'ordre du sens. Hymes note ainsi la fréquence des litiges judiciaires dans la préfecture de Lu Jiuyuan (voir Hymes 1986, 203). On peut également aborder sous cet angle les recommandations d'évitement des conflits familiaux que l'on trouve chez Yuan Cai dans Yuan shi shi fan (voir Ebrey 1984, 205-206). Citons également, en rapport avec la valorisation de cet évitement, les évaluations de lettrés où l'absence de parole devient un critère d'appréciation (« Yu Wang Shunbo er 與王順伯二 » [À Wang Shunbo (Wang Houzhi), 2], *Lu Jiuyuan ji* 11, 152-154 [153]) : 尊兄清脩寡欲，與物不競，與人處，似不能言者，人莫不愛之 (Vous êtes d'une conduite irréprochable et les désirs, chez vous, sont réduits au minimum. La rivalité vous est étrangère, si bien que quand vous êtes au contact de quelqu'un, vous semblez incapable de parler. Tout le monde vous apprécie).

¹²⁰⁸ *Zhongyong*.

« raison », « vérité » ou « justice ») qui pourrait sembler présupposer une frontière nette entre le fait et la valeur, entre l'être et le devoir-être. Ce faisant, on a tenté de suggérer la place, dans ce monde, de ce que Dumont appelle les « idées-valeurs ».

Sans entrer dans un long catalogue, rappelons d'abord simplement ce qui nous a paru justifier le choix de traduire « *jing* » non pas par « Classique », mais par « Ordonnancement » (cf. IB1c) : l'idée était de rendre compréhensible ce que Susan Cherniack a appelé la « volatilité textuelle » [*textual volatility*] de ce qu'on a coutume de désigner par l'expression « corpus canonique », et dont la transmission, dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, apparaît comme une « occasion d'améliorer les textes » [*transmission as an opportunity to improve texts*] et donc comme le lieu d'un remarquable « activisme éditorial » [*editorial activism*] (Cherniack 1993, 6, 101-102, 16). Zhu Xi, comme on l'a vu, en est un des exemples les plus incontournables avec son exégèse des « Quatre Maîtres » (*Si zǐ* 四子) et les transformations qu'il fait notamment subir à *Grand Savoir*¹²⁰⁹ (cf. IIB1a). Selon nous, ce choix de traduction permet principalement de contourner le questionnement, utile mais sans doute un peu biaisé, sur la « réévaluation de la tradition scripturaire ». Pour le dire de manière un peu abrupte, cette réévaluation n'est pas une question ; elle est toujours à l'œuvre, puisque les « Classiques » sont *en fait* des Ordonnements, c'est-à-dire des textes dont la lecture ordonnée (on a vu le sens de « *zhi jing* ») appelle un retournement de la conscience du savoir.

Or, c'est ce qu'on tend à minimiser quand on s'interroge sur les nouveautés exégétiques de l'époque des Song. Pour ne prendre que quelques exemples, Christian Lamouroux fait remarquer que la nouvelle pratique historiographique d'Ouyang Xiu puise en fait dans des transformations remontant à plus de deux siècles en arrière, au milieu des Tang, moment où un groupe de lettrés (parmi lesquels Yuan Zhen 元稹 [779-831] et Han Yu) propose l'approfondissement et l'actualisation du « sens général » (*dayi* 大義) des Ordonnements comme remède aux troubles sévères que venait de connaître la dynastie avec la rébellion d'An Lushan 安祿山 (703-757). Comme le dit l'auteur, « aux yeux de ces lettrés, la réforme politique apparaissait alors inséparable d'une redéfinition du savoir » (Lamouroux 1997, 46-47). La « redéfinition du savoir » [*redefinition of learning*] est également ce que Bol croit voir à l'époque des Song, le sinologue ajoutant plus tard que les lettrés postérieurs à la rébellion d'An Lushan « avaient commencé à se demander non pas comment restaurer le passé d'avant la rébellion, mais ce que le monde devait devenir » [*had begun to ask not how to restore the pre-rebellion past but what the world ought to become*] (Bol 1993, 151 ; 2008, 9). Or, quand on considère le fait que les productions scripturaires qui se révèlent les plus influentes à

¹²⁰⁹ Voir ce passage de *Daxue zhangju*, 4, in *Sishu zhangju jizhu* : 舊本頗有錯簡，今因程子所定，而更考經文，別為序次如左 (La version ancienne présentait beaucoup d'interventions de tablettes de bambou. J'ai donc pour ma part suivi les principes fixés par maître Cheng, et après avoir procédé à un nouvel examen du texte de l'Ordonnement, j'en suis arrivé à l'organiser comme suit).

l'échelle des siècles (comme par exemple les *Rituels familiaux* de Zhu Xi) font elles-mêmes constamment l'objet de « révisions » par les lettrés ou par le pouvoir lui-même, on en vient à douter que l'approche par la « redéfinition » nous dise autre chose que notre étonnement devant tant d'apparent renouvellement¹²¹⁰.

D'autres choix de traduction ont été commandés par ce même souci de ne pas détacher la normativité de la facticité du donné. Ainsi de la traduction de « *yi* » par « obligation » (parfois par « dévouement ») qui, mieux sans doute que « justice » ou « sens moral », nous semble restituer ce qui s'impose *de soi-même* dans les tâches relationnelles qui sont celles des hommes de savoir. Sur cette base « *yi li* » n'est plus la « vérité morale », mais le « sens – non nécessairement “subjectif” – de l'obligation » qui ajuste chaque être à sa place dans un tout¹²¹¹. Il en va de même du choix, à première vue étrange, de rendre aussi systématiquement que possible le terme « *wei* » par « intervenir », c'est-à-dire pas seulement quand le verbe est à prendre au sens fort qu'on lui trouve dans l'expression « *wu wei* » (non-intervention), mais aussi quand il a la valeur de la copule « être » ou « en tant que » (cf. IIA2d). Prenons l'exemple d'une formule déjà traduite (cf. IIB1a) :

以天下為一家，中國為一人

[...] faire intervenir le monde entier comme une même famille, et l'État du Milieu comme un seul homme
[...]

Une traduction sans doute plus naturelle – et parfaitement défendable – donnerait « voir le monde entier comme... et l'État du Milieu comme... ». Mais la traduction ici proposée nous paraît plus à même de rendre sensible – pour le lecteur habitué à la séparation du fait et de la valeur, du réel et de la norme – ce que ce genre de propos, *du fait de la présupposition de l'honorabilité du savoir*, draine avec lui de normativité intrinsèque.

Y aurait-il, dans le cas de la Chine traditionnelle au sens large, une explication possible de cette valeur de la normativité-facticité du savoir qui fasse justice de *facteurs linguistiques* ? La question mérite d'être posée, quand on s'avise du fait que, comme tout ce chapitre a tenté de le montrer, les hommes de savoir des Song sont tendanciellement des lettrés, qui sont tendanciellement des classicistes, et donc tendanciellement des manieurs de la langue chinoise de leur temps. Plusieurs éléments méritent d'être rappelés ici à l'appui de cette hypothèse, que nous évoquons moins pour la confirmer que pour la situer au niveau de pertinence qui nous paraît être la sienne dans l'ordre du sens.

¹²¹⁰ Voir Ebrey 1991, 12 (où l'anthropologue décrit la « prolifération de livres qui “révisèrent” les *Rituels familiaux* » comme la « partie d'une tentative de contrôler et de s'approprier le discours à propos des formes rituelles correctes »).

¹²¹¹ On trouverait des exemples pour étayer ce point dans la glose de Zhu Xi à une formule des frères Cheng (dans « Cheng zi zhi shu 程子之書 » [Écrits des Maîtres Cheng], *Zhu xi yulei* 95, 2420) : 在物為理，處物為義 (Au niveau des êtres intervient le sens ; dans le traitement des êtres intervient l'obligation).

Comme le montre Lackner dans une étude déjà citée dans le point précédent, la parole des hommes de savoir demande à être prise au sérieux : « un énoncé linguistique est pris au sérieux, il ne parle pas d'une réalité, mais il est réel » (Lackner 1992, 146). Dans une autre étude (portant sur la « rectification des noms » déjà évoquée, cf. IB3c), le même auteur affirme – sans que nous puissions développer ici – qu'« un nom découle [...] non de la propriété d'une chose, mais de celle d'un événement, et, plus précisément, d'une action humaine » (*id.* 1993, 84). Il rejoint en cela Léon Vandermeersch, qui affirme, à propos de l'époque ancienne et même archaïque, qu'« écriture et rectification des noms se confondent » (Vandermeersch 1993, 19). Il est probable que les traits linguistiques de la langue chinoise ait joué un rôle (en tant que *facteurs* plus ou moins déterminants¹²¹²) dans cette valeur de normativité attachée au savoir, et donc au langage. À propos de la « rectification des noms », Anne Cheng souligne que les noms « ne sont [...] pas tant signes linguistiques que symboles politiques et moraux qui règlent le système hiérarchique, rituel, judiciaire » (Cheng 1981, 102-103 n. 1). À l'appui de cette lecture pour ainsi dire « graphocentrique » de la normativité du savoir, on peut citer (comme le fait Anne Cheng dans *Histoire de la pensée chinoise*) la thèse du philosophe Chad Hansen. À propos de la langue chinoise ancienne – laquelle, à travers le « *wen yan* » déjà évoqué, fait porter son ombre jusqu'à l'époque des Song (cf. IIA1b) –, ce chercheur affirme que les substantifs en chinois ancien sont à prendre comme des « noms de masse » (répondant à la question « peu ou beaucoup ? ») et non comme des « noms décomptables » (répondant à la question « combien ? ») des langues indo-européennes. Anne Cheng, qui restitue cette hypothèse, indique que selon cette dernière le contre-sens du lecteur occidental serait de lire ces noms de masse comme des noms décomptables, désignant par là des entités discrètes identifiées dans une réalité analysable, alors que « [l]es penseurs chinois [...] perçoivent la réalité comme un *tout continu dont les parties s'interpénètrent* et, à force d'affinement, prennent des formes de plus en plus particulières » (Cheng [1997] 2002, 148)¹²¹³.

Or, ce que montre aussi Anne Cheng, à partir des travaux du linguiste Harbsmeier également cité plus haut (cf. IIA1b), c'est que cette thèse est trop simpliste : « l'affirmation [...] “tous les noms chinois sont des noms de masse” est trop péremptoire pour être exacte [...] la réalité du chinois ancien est bien plus complexe » (*ibid.*). Sans pouvoir aller plus avant dans ce débat de fond, nous voudrions faire valoir que la perspective holiste sur les niveaux du sens permet peut-être de rendre raison aussi bien de l'explication graphocentrique que d'une vision plus historique et pragmatique. La conciliation que nous proposons consisterait à dire que le savoir, et donc au premier chef les mots qui le portent, *s'imposent d'eux-mêmes* au niveau le plus significatif de la

¹²¹² Sur ce concept que nous empruntons à Dumont, voir le point et la sous-section suivants (cf. IIB1c/2a).

¹²¹³ Pour un écho holiste – que nous ne pouvons creuser ici – à la théorie de Dumont dans cette thèse linguistico-philosophique, voir Cheng [1997], 2002, 152.

conscience du savoir ; mais qu'en revanche, dès lors qu'on en vient au retournement du savoir dans un individu, et plus encore à son déportement dans un rapport de savoir, la valeur normative des mots du savoir devient un enjeu de discussion. La conscience, chez les hommes de savoir eux-mêmes, de ce double niveau de la normativité du savoir correspondrait, dans la dimension d'un *savoir des mots*, à ce paradoxe natif – particulièrement à vif dans une discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – que nous avons tenté de définir.

Un dernier exemple nous permettra d'illustrer cette proposition. Il a été beaucoup question dans cette sous-section de l'« Inscription de l'ouest ». Or, c'est en référence à l'écrit de Zhang Zai qu'Ebrey cite ce passage des *Entretiens*, qui relève selon elle du même type de texte :

齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君,君;臣,臣;父,父;子,子。」

(*Lunyu* 12, 11)

Le Duc Jing de Qi questionna Maître Kong sur le gouvernement. Maître Kong répondit : « Que le souverain soit un souverain, que le ministre soit un ministre ; que le père soit un père, que le fils soit un fils »¹²¹⁴.

De ce propos de Maître Kong et de sa réception à l'époque des Song, voici ce que dit l'anthropologue-historienne : « Implicite est ici le présupposé qu'il existe une façon vraie et persistante d'être un père, une façon qui se maintient en toute situation. C'est pourquoi depuis les temps des Classiques [des Ordonnements], beaucoup de discussions sur les relations familiales ne précisent pas les circonstances et les conditions » (Ebrey 1984a, 32-33). Partant de ce constat, la chercheuse voit des lettrés comme Sima Guang comme des « fondamentalistes », c'est-à-dire des gens qui vérifient systématiquement si les Ordonnements ont une réponse sur telle ou telle question. D'autres cas similaires pourraient être évoqués à l'appui de ce commentaire¹²¹⁵.

Or, il nous semble qu'à décrire les choses en ces termes, on plaque des différences là où il n'y en a pas, tout en négligeant celles qui sont dotées de sens ; partant, on manque la valeur réelle de la normativité de ce type d'énoncé, mais aussi la dynamique du consensus et du dissensus qui est susceptible de s'y appuyer. Le terme de « fondamentaliste » devrait éveiller notre suspicion, tant on lui voit peu d'équivalent dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ce qui nous paraît manquer à cette description, c'est la différence entre les niveaux du sens. Ainsi, le présupposé de l'énoncé de Maître Kong ne peut manifestement pas être décrit par l'idée qu'il existerait « une façon vraie et persistante d'être un père, une façon qui se maintient en toute situation » : on plaquerait là

¹²¹⁴ Voir trad. Cheng 1981, 98.

¹²¹⁵ On pense en particulier aux « trois impérissables accomplissements » qu'évoque Pierre-Henri Durand, et qui semblent investis de la même valeur immémoriale (voir Durand 1992, 23). Pour quelques exemples de souplesse dans l'actualisation des relations rituelles dans les rapports présents, voir Ebrey 1991, 122 : à un lettré dont il fait par ailleurs l'éloge pour sa rigueur dans l'observation du rituel des Anciens (il s'agit de Pan Jingxian), Lü Zuqian recommande de tenir compte du fait que les hommes des « temps ultérieurs » n'ont pas la même constitution physique que les Anciens, et que leur régime ne saurait par conséquent être trop drastique. On peut supposer que cet esprit d'adaptabilité devait être d'une manière ou d'une autre présent chez Sima Guang également. Pour un exemple chez Zhu Xi, voir « Li yi », *Zhuzi yulei* 84, 2178 (vol. 6).

un schéma essentialiste ne résistant pas à la dissociation, qui s'est imposée à nous, entre les deux aspects de la conscience du savoir, soit en dernière analyse entre conscience du savoir et porteur du savoir.

Le caractère désindexé ou *décontextualisé* de la formule de Maître Kong a d'abord une plausibilité linguistique, dont il faut rendre compte. On a déjà dit l'importance du signe graphique dans le monde qui nous occupe (*cf.* IIA1b) ; et la force d'évidence du continuum inaugural des premières lignes de *Grand Savoir* s'appuyait manifestement sur une certaine structuration linguistique. Au stade où nous en sommes, il devient possible de préciser la façon dont cette structuration s'articule avec les implications du sens.

Nous pourrions pour cela nous appuyer sur quelques analyses. Nous n'en citerons qu'une ici, celle du philosophe Helmut Wenzel, qui s'est penché à la lumière de divers travaux sur la question des rapports entre « langue chinoise » et « pensée chinoise », selon une perspective assumée comme anhistorique. Certaines de ses conclusions peuvent être résumées comme suit :

En raison de son caractère « isolant », la langue chinoise pourrait requérir de ses usagers davantage de sensibilité au contexte, aussi bien à l'intérieur du texte que dans le monde où l'on use de cette langue et où les « significations » se trouvent. [*Due to its being "isolating", Chinese might require the language user to be more context sensitive, both within the text as well as outside in the world where the language is used and where the "meanings" are*] (Wenzel 2006, 307).

Le caractère *isolant* de la langue chinoise apparaît comme une donnée de base, mais nullement suffisante pour spécifier les usages auxquels elle a pu donner lieu historiquement¹²¹⁶. Wenzel repère deux dimensions où s'exercent la « sensibilité au contexte » des locuteurs : d'une part celles qui ont trait au *contexte* proprement dit (c'est-à-dire l'entourage textuel d'un énoncé¹²¹⁷), d'autre part celles qui ont trait à la *situation d'énonciation* (ce qu'il appelle le « monde »). Concernant la portée anhistorique d'une telle affirmation, et donc sur son degré de pertinence quant aux propos d'un Zhu Xi ou d'un Lu Jiuyuan, il nous semble que plusieurs éléments doivent nous rassurer. Nous avons en effet déjà mis en lumière le sens pragmatique des porteurs de savoir (*cf.* IIA1d) : de ce point de vue, la perspective de linguistique pragmatique de Wenzel ne semble pas hors de propos dans le cas des deux hommes. Par ailleurs, on trouve, dans l'échange même de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, des explicitations tout à fait claires de cette double dimension contextualisante des énoncés. Ainsi voit-on Lu Jiuyuan, dans sa lettre du 2 janvier 1189 à Zhu Xi, effectuer une sorte d'ex-cursus sémantique à l'intention de ce dernier, dont le rôle est manifestement d'apporter un argument

¹²¹⁶ Sur cette caractérisation de la langue chinoise en fonction des unités morphologiques, qui peut être remise en cause, voir Oswald & Schaeffer [1972] 1995, 29. On peut lui ajouter la caractérisation grammaticale de Jacques Gernet : « aucune catégorie grammaticale qui soit distinguée de façon systématique par la morphologie » (Gernet [1982] 1991, 325).

¹²¹⁷ Pour ce sens restreint que nous avons donné au terme de « contexte », voir l'introduction.

supplémentaire au sujet du sens du mot « Pôle » et de l'expression « Pôle suprême », qui fait l'objet d'un franc désaccord dans l'échange :

字義固有一字而數義者；用字則有專一義者，有兼數義者；而字之指歸，又有虛實，虛字則但當論字義，實字則當論所指之實。論其所指之實，則有非字義所能拘者。

(« Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [28])

Concernant la signification des mots, un même mot possède assurément plusieurs significations. Mais dans l'usage qu'on en fait, certains mots n'ont qu'une signification exclusive, tandis que d'autres mots en réunissent plusieurs. En outre, quant à ce que désignent les mots, il y a le défectif et l'effectif. Avec les mots défectifs, on doit seulement argumenter sur la signification des mots, tandis qu'avec les mots effectifs, on doit argumenter sur ce qu'ils désignent d'effectif. Or, ce faisant, on touche à ce que les significations du mot ne peuvent enserrer.

Face à un passage comme celui-ci, dont la technicité apparente, potentiellement rebutante à nos yeux, nous dissimule sans doute son caractère hautement significatif pour l'énonciateur, la retenue interprétative est de mise. On se bornera à remarquer que Lu Jiuyuan différencie deux niveaux de sens : un niveau que nous pouvons dire sémantique ou lexical, où les mots semblent avoir nécessairement plusieurs « significations » (*zhiyi* 字義) ; un niveau que nous dirons pragmatique, où l'usage des mots (*yong zhi* 用字) leur attribue soit une signification unique, soit une pluralité de significations. Quant à l'expression « désignation » (*zhibigui* 指歸), elle nous fait manifestement passer à une autre dimension, celle de la référence des mots dans la situation de leur énonciation. Le passage peut paraître particulièrement retors, dans la mesure où la dimension de « désignation » peut aussi bien renvoyer à la « signification du mot » lui-même (c'est alors le cas d'un « mot défectif » ou « vide » [*xuzi* 虛字]) qu'à des objets que ces significations ne laissent pas prévoir (c'est alors le cas d'un « mot effectif » ou « plein » [*shizhi* 實字]).

Sans que nous puissions déterminer le degré d'évidence – autrement dit de plausibilité ou d'acceptabilité – de pareilles considérations dans ce contexte épistolaire et controversial, on peut néanmoins conclure de ce passage qu'il s'agit *moins d'un exposé linguistique que d'une discussion de porteurs de savoir*. La « signification des mots » n'est pas une donnée abstraite, limitée par exemple à un dictionnaire, coupée donc de l'usage et de l'« argumentation » (*lun*) que sont susceptibles d'en faire les usagers de ces mots. On le voit en particulier à ce passage : « Avec les mots défectifs, on doit seulement argumenter sur la signification des mots, tandis qu'avec les mots effectifs, on doit argumenter sur ce qu'ils désignent d'effectif ». Par ailleurs, les exemples que Lu Jiuyuan donne dans la suite de l'échange ne renvoient pas à un éventail d'emplois tous azimuts, mais bien pour l'essentiel aux Ordonnancements, qui semblent ici fournir la base du corpus « lexical » envisagé¹²¹⁸. Au bout

¹²¹⁸ Nous renvoyons à l'exemple de « *yuan* 元 » dans la suite de la lettre (voir « Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [28]).

du compte, c'est un tableau sémantique singulièrement *ouvert* que laissent apercevoir ces considérations, où le savoir des significations paraît dépendre de leur actualisation par des porteurs de savoir. Or, c'est cette dimension d'ouverture énonciative que semble ignorer Ebrey lorsqu'elle réduit la phrase de Maître Kong à une « façon vraie et persistante » d'être père et fils, soustraite aux « circonstances » et « conditions ».

Sans même aller vers le « monde » (comme dit Wenzel) auquel les mots réfèrent, on peut en effet remarquer que la réponse de Maître Kong au Duc Jing de Qi, énoncé quelque peu marmoréen dont on fait d'ordinaire une illustration de la « rectification des noms » (cf. IB3c, IIA1b), présuppose *avant toute référence particulière* un certain sens pragmatique de son agencement interne. En effet, quand Maître Kong dit « Que le souverain soit un souverain, que le ministre soit un ministre ; que le père soit un père, que le fils soit un fils » (*jun jun chen chen fu fu zi zi* 君，君，臣，臣，父，父，子，子), il ne se contente pas de mettre en équivalence des relations idéales et leur actualisation dans des individus : l'appariement des termes respectifs en une succession de binômes se *renforce de leur mise en série*. C'est donc tout un ordre du monde que suppose l'assignation des individus à des places : n'y aurait-il que quelques places isolées, que l'ensemble ne tiendrait pas. En poussant le raisonnement au bout, on peut dire que cette mise en équivalence des redoublements « tautologiques », en tant qu'elle est plausible et comprise par les hommes des Song, est une preuve empirique supplémentaire de la non-pertinence du concept de « champ » au cadre mental de cette époque : dans un cadre de différenciation des champs, la tautologie devient précisément l'indice de l'autonomisation des sphères de la valeur¹²¹⁹.

Cependant, il est entendu qu'en en restant à ce niveau de sens, on s'en tient à l'aspect global et inexpressif de la conscience du savoir. C'est clairement l'aspect que privilégie Ebrey dans sa lecture ; mais peut-être sans apercevoir que, dans le propos de Maître Kong, la mise en équivalence a *également* une pertinence expressive, et que par conséquent, le niveau inférieur de la prise de conscience n'est pas exclu : il est impliqué. En effet, la suite du propos de Maître Kong se situe résolument à ce niveau inférieur et immédiatement corrélé. C'est cet aspect second que le commentaire d'un Zhu Xi, par exemple, ne fait que renforcer :

公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

(*Lunyu* 12, 11)

Le Duc dit : « Très bien ! Je présume que si le souverain n'est pas un souverain, le ministre pas un ministre, le père pas un père et le fils pas un fils, lors même qu'il y aurait abondance de grain, je ne serais pas certain d'en manger ? »

¹²¹⁹ On pense à des énoncés tels que « *Krieg ist Krieg* » (Clausewitz), « *business is business* » (Ricardo), « l'Art pour l'Art » (Flaubert), *etc.*, qui sont chacun la manifestation de l'hétérogénéité des valeurs d'un champ par rapport aux autres champs, au sein d'un espace social devenu composite (voir Lemieux 2011, 75-76).

Le commentaire de Zhu Xi dans *Recueil d'annonciations sur les Entretiens* nous donne les circonstances de cet échange : le duc Jing de Qi (dernier représentant d'une grande lignée) voit la fin de son règne troublée par les intrigues du clan Chen 陳 et par les disputes de succession de ses fils – difficultés auxquelles il succombera¹²²⁰. Puis il fait la remarque suivante : « Le duc de Jing juge positives les paroles de Maître Kong, mais est incapable d'en user ». Après quoi il cite un commentaire de « Messire Yang » (Yang Shi, sur lequel nous revenons dans la sous-section suivante) :

君之所以君，臣之所以臣，父之所以父，子之所以子，是必有道矣。景公知善夫子之言，而不知反求其所以然，蓋悅而不繹者。齊之所以卒于亂也。

(*Lunyu jizhu* 6, 136, in *Sishu zhangju jizhu*)

Ce qui fait que le souverain est souverain, que le ministre est ministre, que le père est père, que le fils est fils, à cela il y a forcément une Voie. Le Duc Jing prend conscience de ce qu'ont de positif les paroles du Grand Maître, mais non pas du retour sur lui qui lui permettrait de chercher en vertu de quoi il en est ainsi. Aussi se réjouit-il, mais sans suivre le fil. C'est pour cela que Qi finit dans le chaos.

Par cette glose, on voit quelle était la pleine valeur du propos de Maître Kong : ce propos d'aspect global, cette mise en équivalence des places qui font l'ordre du monde, était aussi un propos adressé, valant pour l'auditeur, et destiné à provoquer en lui un « retour » (*fan* 反) sur lui-même. Or, le Duc de Jing n'a pas été capable de « s'ajouter » la portée du propos ; le déportement en lui de la conscience du savoir n'a pas pu s'effectuer, et c'est ce qui autorise à qualifier cet échange entre lui et Maître Kong de dysphorique (*cf.* IIA1d). Dans ce hiatus entre émission et réception, on perçoit l'écart irréductible entre les deux consciences du savoir. On y constate aussi la *fragilité du consensus* : manifester l'ordre du monde, le dire donc explicitement, ne suffit pas à le faire signifier expressivement dans un individu.

Il semble que la conscience de cette fragilité était déjà présente chez les frères Cheng à propos de l'« Inscription de l'ouest ». Certes, il est dit dans leurs « propos notés » que l'« intention [de cet écrit] est complète au plus haut degré » et que là est la « configuration même du sens de l'humain » : dans ce type de propos, la globalité du savoir semble se manifester avec toute la force de l'évidence, sans même la possibilité d'un obstacle. Mais une précision vient vite s'ajouter : « que l'homme de savoir se configure à l'aune de cette intention, qu'il fasse qu'il y ait là *quelque chose pour lui-même*, et le stade qu'il atteint est déjà élevé »¹²²¹. On bascule ici dans une forme de relativité : il est question d'une progression à poursuivre (« déjà élevé »), et donc d'une tâche individuelle ou éventuellement collective dans le déportement du savoir, qui n'était nullement acquise dans les premiers énoncés. La formule que nous soulignons, « quelque chose pour soi-même » (*you zhu ji* 有諸己), est issue de *Maître Meng* : elle renvoie à la « fiabilité » (*xin*). Or, c'est là un critère de la parole

¹²²⁰ Voir *Lunyu jizhu* 6, 136, in *Sishu zhangju jizhu* ; Cheng 1981, 98 n. 2.

¹²²¹ 意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，令有諸己，其地位已高 (« Er xiansheng yu shang er », *Henan Cheng shi yishu* 2B, 15, in *Er Cheng ji* [vol. 1]). La citation que nous soulignons ici est issue de *Mengzi* 7B25.

et de l'action sans doute subordonné par rapport à d'autres – par exemple à celui du « sens de l'humain », « *ren* 仁 »¹²²² – mais qui n'en demande pas moins à *s'éprouver*, au cas par cas, selon le degré de conscience des porteurs de savoir.

Ainsi, la mise en équivalence des êtres que manifeste la conscience globale n'est jamais certaine de se déporter dans une conscience particulière. Partant, les rôles que l'on se donne (ou auxquels on est assigné) ne se trouvent pas forcément *à leur place*. Et la question de la *capacité* se pose, à l'interface entre d'une part ce que peut quelqu'un du fait de ses dispositions propres, et d'autre part ce qui se peut dans la circonstance qui est la sienne. Par conséquent, s'il est une normativité interventionniste dans la réponse de Maître Kong à la question sur le gouvernement (ou plus haut dans les énoncés de *Grand Savoir*), elle se situe moins dans le premier niveau de la conscience que ces divers énoncés manifestent, qu'au niveau secondaire, mais immédiatement corrélé, de la reconduction de la conscience dans un être particulier : quand il s'agit de rattraper un déportement qui n'a *en fait* pas eu lieu.

d. la dimension de la parole et ses « autres »

Si l'on admet donc que le paradoxe de la normativité tient à une différence de niveaux dans la configuration du sens, il est une dimension du réel où ce paradoxe apparaîtra particulièrement à vif : celui de la parole, ou plus généralement du langage. En effet, comment comprendre qu'au niveau le plus significatif, la conscience du savoir se fasse d'elle-même, mais qu'au niveau inférieur du déportement de cette conscience, il n'en aille pas ainsi – qu'il y faille donc des « maîtres », et qui parlent ?

Ici, il n'est plus question seulement de dissensus, mais d'un *hiatus* interne aux propos, qu'ils soient porteurs de consensus ou de dissensus. Ce hiatus de la parole est originaire ; il est énoncé, du cœur même de sa parole, par Maître Kong en personne : « Je voudrais me passer de parole » (*wu yu wu yan* 予欲無言)¹²²³. Notons d'abord (c'est loin d'être anodin) que Zhu Xi et Lu Jiuyuan formulent des gloses différentes de cette formule : si l'un et l'autre se rejoignent dans le fait qu'en dépit de ce qu'il dit là, Maître Kong parle bel et bien, Zhu Xi considère que le Maître parle surtout dans ses écrits, tandis que Lu Jiuyuan souligne le fait ostensiblement paradoxal qu'au moment de dire qu'il ne parle pas, il parle encore¹²²⁴.

¹²²² Le terme a été rapidement évoqué dans la première partie (cf. IA1). Il constitue le premier parmi les « *si duan* » (quatre points d'émergence) de *Mengzi*, dont « *xin* 信 » ne fait pas partie (voir Cheng [1997], 2002, 163-168, 171-172, 176-180, 72).

¹²²³ *Lunyu* 17, 17.

¹²²⁴ Comparer « *Lunyu shi* 論語十 » (Entretiens, 10), *Zhuzi yulei* 28, 726 et *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 397.

À cette formule séminale de Maître Kong fait écho un échange de Maître Meng avec le nommé Gongdu zi 公都子, un disciple qui le désigne par l'appellation de « Grand Maître » (d'ordinaire plutôt appliquée à Maître Kong, cf. IIA1c, IIA2d). Cet échange, dont nous ne donnons ci-dessous que les premières phrases, peut être vu comme le prolongement, dans la dimension de l'interaction verbale, du vœu verbal de non-parole de Maître Kong ; il est donc lui aussi lesté par une sorte de contradiction interne :

「外人皆稱夫子好辯,敢問何也?」孟子曰:「予豈好辯哉?予不得已也。」

(*Mengzi* 3B9)

« Les gens de l'extérieur font tous votre éloge, Grand Maître, comme de quelqu'un qui est épris de discussions. Oserais-je vous demander ce qu'il en est ? » Maître Meng dit : « Mais comment serais-je épris de discussion ? C'est que je ne puis faire autrement ! »

Par cette réponse, qui fait figure de *locus classicus* en la matière, Maître Meng dénie toute appétence pour la « discussion » (*bian* 辯). Prendre au sérieux ce déni a des implications sur la perception que l'on peut avoir de *Maître Meng*. En effet, si l'on trouve bel et bien des discussions dans ce texte – qui d'un certain point de vue en est truffé, à moins que l'on ne retienne que le sens restreint de « *bian* » (ce que nous ferons dans le point suivant) –, il convient de les lire comme la traduction de ce que le maître n'a « pas pu faire autrement » (*bu de yi* 不得已). Kwong-loi Shun, spécialiste de *Mengzi*, note la dimension adversative de cette parole de Maître Meng, qui se trouve destinée dans le texte à contrer des paroles erronées¹²²⁵. Les contradicteurs avec lesquels Maître Meng a dû notamment se résoudre à discuter sont Yang Zhu et Mo Di, deux adversaires (déjà évoqués dans ce chapitre) que Lu Jiuyuan mentionne dans son échange épistolaire avec Zhu Xi¹²²⁶. Or, si ces deux figures sont associées au moins depuis *Maître Meng* à des sortes de contre-exemples, c'est qu'ils ne font pas les bonnes distinctions : c'est là ce qui les exclut du groupe des usagers acceptables de la parole. Pour ce qui est de Yang Zhu, lequel (dans la perspective qu'en donne *Maître Meng*) englobe le monde dans un même rejet pour ne plus valoriser qu'un moi isolé de tout le reste, il est accusé de « nier le souverain » (*wu jun* 無君) ; s'agissant de Mo Di (dont nous pouvons avoir une idée plus précise en raison de la survivance des écrits compilés par ses disciples¹²²⁷), il ignore selon Maître Meng la distinction entre les parents et les autres hommes et en vient donc à « nier le père » (*wu fu* 無父)¹²²⁸. À ce rapide résumé de la critique de Maître Meng au sujet de Yang Zhu et Mo Di, on voit que le brouillage des distinctions dont ceux-ci se rendent fautifs donne lieu, de la part de leur rectificateur, à une distinction des plus claires entre leurs défauts respectifs : la symétrie des deux

¹²²⁵ Voir Shun 1997, 174, 176.

¹²²⁶ « Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 (28). Sur ces deux figures de l'époque préimpériale, voir la section précédente (cf. IIA2a).

¹²²⁷ Voir à ce sujet Cheng [1997] 2002, 89.

¹²²⁸ Nous résumons rapidement ici un passage de *Mengzi* 3B9.

excès – « nier le souverain » d'un côté, « nier le père » de l'autre – renforce la centralité de celui qui se montre capable d'une telle clarification distinctive. C'est donc *obligé par son sens des distinctions* (*bian* 辨) que Maître Meng se résoud à la discussion (*bian* 辯), comme à un « dernier recours » face à ceux qui sont alors ses contemporains¹²²⁹.

Au-delà, ou plutôt en-deçà de la question centrale de la subordination d'un « *bian* » à l'autre « *bian* » (de la « discussion » à la « distinction »), c'est d'abord le phénomène de l'*exclusion* qui nous retiendra dans ce point. En mentionnant dans sa discussion avec Zhu Xi la discussion de Maître Meng avec Mo Di et Yang Zhu, Lu Jiuyuan ne renvoie nullement à un échange qui serait susceptible d'intervenir dans son interaction avec Zhu¹²³⁰ : les noms de contradicteurs de Maître Meng qu'il mentionne n'ont d'existence que textuelle, dans la mesure où, comme on l'a dit plus haut, aucun lettré ni porteur de savoir n'est susceptible à cette époque de se reconnaître une dette de savoir à l'endroit de ces figures, qui ne sont alors (à notre connaissance) des « maîtres » pour personne (*cf.* IIA2a). Mais d'autres types d'*altérité*, autrement plus envahissants, existent à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Nous les avons sporadiquement évoqués, quoique dans l'ensemble ils aient été tenus en lisière du propos. C'est que poser la question du « taoïsme » et du « bouddhisme » obligeait à se poser celle du « confucianisme » ; or, c'est sans doute une question qui ne se pose qu'en fin de description, *ordre du sens oblige*. Intégrer d'emblée ces acteurs dans la description, c'eût été postuler leur équivalence dans l'ordre du sens, c'eût été donc exhausser le *réel* alors que les niveaux que nous avons appris à reconnaître obligent à tenir ce réel à une certaine distance de la signification ultime du système. Au fond, on retrouve ici, *mutatis mutandis*, l'objection « embarrassante » à laquelle se heurtait Dumont dans *Homo hierarchicus* à l'endroit des Musulmans et des Chrétiens dans le système des castes. L'indianiste synthétisait l'objection en disant que, selon celle-ci, « l'opposition pur/impur varie trop d'un groupe à l'autre pour qu'on puisse y trouver la raison universelle du système » (Dumont [1966] 2008, 68). Comme solution à ce problème, l'anthropologue proposait de découpler d'une part une « idéologie de base », « incontestablement très répandue et puissante dans la plupart des cas concrets », et d'autre part « ce que l'on rencontre d'idéologie en fait dans chaque observation particulière » (*ibid.*). De son point de vue, ces cas où le « centre conscient » de l'idéologie semblait manquer devenaient intéressants pour la compréhension de l'idéologie elle-même, car ils permettaient de mesurer les points d'« affaiblissement » ou de « disparition » de cette

¹²²⁹ Voir *Mengzi* 3B9. Nous reprenons l'expression de Stéphane Feuillas citée dans le point précédent à propos de la guerre (*cf.* IIB1c).

¹²³⁰ De même qu'avec ce Yi Zhi 夷之 qui semble avoir été disciple de Mo Di, ou encore avec le nommé Xu Xing 許行, probable représentant de l'« école agrarienne » à l'époque de Maître Meng : voir *Mengzi* 3A5/4 (pour plus de précisions sur ces discussions, voir Darrobers & Dutournier 2012, 38 n. 44-45).

dernière au sein de ce qui demeurerait malgré tout le « monde indien » – c'est-à-dire au fond le « réel » de ce monde.

Il ne s'agit certes pas d'aller très loin dans le traitement des questions qu'ouvre cette présence *latérale* du bouddhisme et du taoïsme dans les rapports de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan. S'il paraît néanmoins nécessaire de prolonger ici les pistes ébauchées plus haut dans ce chapitre, c'est que, comme on l'a vu dans le prologue notamment, l'argument bouddhique joue *en interne* dans leur discussion¹²³¹. S'agissant de la présence bouddhique elle-même, nous nous limitons ci-dessous à quelques aperçus.

Malgré la grande persécution de 845, qui avait succédé à un patronage actif des empereurs Tang, le bouddhisme n'est nullement amoindri sous les Song, époque où l'activité et la sociabilité des monastères manifestent au contraire toute leur vigueur. La plupart des travaux d'historiens insistent sur leurs propriétés foncières, les dons de laïcs et les défrichements ayant compensé les interdictions de la fin des Tang¹²³². Au niveau de ce que nous avons appelé la dominance, cette large implantation foncière représente un sérieux empiètement sur l'état de fait dont profitent la plupart des lettrés, à savoir leur prépondérance dans la possession de la terre. Par ailleurs, l'autosuffisance des monastères s'accroît, notamment grâce à un fermage de plus en plus important, et par des investissements de plus en plus nombreux dans des activités artisanales. Les dépenses sont également en hausse – liturgiques, mais aussi infrastructurelles et autres (ponts, gués, routes, dispensaires et hospices)¹²³³. La prise en compte de ces aspects nullement négligeables, mais qui semblent néanmoins secondaires du point de vue du sens, a conduit certains historiens à se focaliser sur la question de la rivalité du bouddhisme et du « confucianisme » (souvent rebaptisé « néoconfucianisme » à propos des Song, comme nous le verrons à la fin de cette section, *cf.* IIB2d). La vision traditionnelle est par exemple formulée par l'historien James Liu ; c'est en quelque sorte celle des vases communicants : au bouddhisme triomphant des Tang se serait lentement substitué un « néoconfucianisme » affirmant progressivement sa prépondérance jusque sous les Song du Sud, où la « diatribe antibouddhique » atteindrait son apogée, culminant notamment avec Zhu Xi¹²³⁴. Dans ce processus, le bouddhisme aurait fini par « perdre le patronage des lettrés »¹²³⁵. Émergeant d'abord timidement des remous de la fin des Tang puis des Cinq dynasties, puis, enhardi par la remise à l'honneur des lettrés par les premiers empereurs des Song, la fine fleur de la conscience

¹²³¹ Pour des aperçus sur les rapports entre « classicisme » et « bouddhisme », voir le début du présent chapitre (*cf.* IIA1b).

¹²³² Pour une situation du bouddhisme sous les Tang, appuyée sur de nombreuses études, voir Bol 1992, 18-22.

¹²³³ L'ensemble de ces remarques constitue un rapide résumé de la synthèse que l'on trouve dans Feuillas 2004, 108-110 n. 8. Sans pouvoir ici exploiter plus avant ces travaux, nous renvoyons également à Gregory 1982 ; Faure 1991 ; Gregory & Getz 1999.

¹²³⁴ Voir Liu 1988, 38-39. Sur le cas de Zhu Xi, voir Sargent 1957.

¹²³⁵ Schlütter résume cette approche traditionnelle tout en la récusant (2008, 27).

lettrée incarnée dans le « mouvement néoconfucéen » aurait graduellement haussé le ton contre cet imposant rival¹²³⁶.

Le résumé est certes schématique, mais il vise surtout à nous mettre en garde contre ce qui pointe dans ce type d'approche : une étioologie *substitutive* des rapports entre bouddhisme et porteurs de savoir. Ce qui a été avancé au chapitre précédent au sujet du changement à l'époque des Song reste valable ici (*cf.* IB1e). Dans un récent ouvrage, Morten Schlütter propose une vision à nos yeux autrement plus suggestive : « Contrairement à l'idée que les lettrés des Song en tant que groupe social étaient des néoconfucéens à l'anti-bouddhisme inflexible, il y a tout lieu de penser que la vaste majorité de l'élite éduquée ne considérait pas le bouddhisme comme un "autre" étranger, mais voyait plutôt les enseignements bouddhiques comme essentiellement en harmonie avec la vision du monde de leur classe sociale » ; il s'agit dès lors de voir en quoi le bouddhisme constituait une « part intégrante de l'environnement intellectuel de la classe des lettrés de la dynastie Song » (Schlütter 2008, 27, 29). Si nous ne reprendrions pas le lexique dans lequel est énoncé ce programme, il reste que dans ses grandes lignes, il tend à conforter la double perspective pragmatiste et holiste qui doit à notre sens continuer de prévaloir sur ce sujet secondaire du dissensus, sur cet *alentour* de la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : le bouddhisme.

Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la *concomitance* de deux dimensions apparemment contradictoires : d'une part une robuste critique antibouddhique, d'autre part la fréquentation persistante par les lettrés non seulement des moines bouddhistes, mais aussi des pratiques bouddhisantes. De nombreux auteurs récents peuvent nourrir un tel programme. Ainsi, dans son étude sur les commémorations de temples, Mark Halperin invite à dissocier la théorisation anti-bouddhique des pratiques de sociabilité qui, notamment à l'époque des Song du Nord, se maintiennent entre les moines et les lettrés promoteurs du « raffinement à l'antique » (tels que Fan Zhongyan évoqué au précédent chapitre) ; les hommages rendus aux moines n'étaient pas rares, par exemple à travers les inscriptions. Wang Shengduo insiste pour sa part sur les rapports de l'empereur Renzong avec certains moines de l'école Chan, et sur les mesures de patronage bouddhique prises à l'échelon gouvernemental pendant la période¹²³⁷. D'autres auteurs montrent que le recours aux pratiques bouddhisantes est une des expressions possibles de la prééminence lettrée, à tout le moins lorsque celle-ci est dans l'incapacité d'emprunter la voie royale des examens¹²³⁸. Yu Yingshi, qui consacre un chapitre entier de son *Monde historique de Zhu Xi* à la question bouddhique, souligne par exemple les usages au départ principalement bouddhiques d'un

¹²³⁶ On résume ici à grands traits un ensemble de travaux dont la valeur de documentation historique n'est pas en cause, et que, du reste, une démarche d'inspiration pragmatiste aurait sans doute à investir d'une manière beaucoup plus systématique.

¹²³⁷ Voir les résumés des travaux de Halperin 2006 et Wang Shengduo 2010 dans Skonicki 2011, 7.

¹²³⁸ Voir Ebrey 1984a, 230, 267 ; Hymes 1986, 118-119 (cités dans Schlütter 2008, 190 n. 87).

texte souvent cantonné au « néoconfucianisme » comme *Constance du Milieu*¹²³⁹. À titre d'exemple, on peut citer l'usage consistant à se faire enterrer dans un monastère bouddhique, ce qui est le cas de Zeng Gong, lettré-fonctionnaire des Song du Nord pourtant notoirement antibouddhique dans certaines de ses interpellations à ses pairs (par exemple à Wang Anshi)¹²⁴⁰. Autre exemple, Zhu Xi note en 1151 de la bouche d'un disciple de Yin Tun 尹焞 (1071-1142 ; *zi* Yanming 彦明, Dechong 德充, *hao* Hejing chushi 和靖處士), Xu Du 徐度, que Yin Tun, disciple lui-même des frères Cheng, reconnaissait pratiquer sans réserve le rituel destiné à la déesse Guanyin au motif que c'était là ce que lui avait enseigné sa mère¹²⁴¹.

La prise en compte de ces empiètements du « réel » ne doit cependant pas nous conduire à négliger le critère pragmatique de son explicitation. Un tel critère, en effet, replace ce réel irrécusable mais subordonné à l'ombre de ce que nous appelions la « robe lettrée », mais qui est peut-être surtout (pour filer la métaphore) le « bonnet des porteurs de savoir ». Le bouddhisme a un *mode d'existence* spécifique dans la parole des porteurs de savoir, qui n'est ni l'envahissement, ni la relégation complète. C'est ce que, parmi d'autres faits, une discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan peut montrer.

En cherchant à suivre les lieux et les temps d'explicitation de la présence bouddhique, en montrant donc comment la question bouddhique se trouve *cantonée* – mais donc aussi reconnue – dans un éventail de circonstances jugées appropriées, on écarte une ligne d'interprétation alternative qui est celle du « défi » bouddhique. Variante « intellectuelle » de l'approche traditionnelle évoquée ci-dessus, cette lecture prête au bouddhisme une supériorité d'ordre théorique que les lettrés « confucéens » auraient durement ressentie, se livrant dès lors à ce que Billeter appelle le « double jeu de la condamnation et de l'emprunt » (Billeter 1977, 8 n. 10). Les aperçus que peut fournir une telle approche ne sont certes pas à négliger. Pour cet auteur notamment, le rejet du bouddhisme tient « en dernière instance » à la « *conception du sujet* propre à la pensée bouddhique », le bouddhisme voyant le sujet comme « essentiellement impermanent », et interprétant la « permanence empirique » de celui-ci « comme une non-liberté, comme un effet de l'enchaînement karmique ». En somme, il y aurait là « deux univers intellectuels absolument incompatibles », qui se seraient affrontés jusqu'au XIX^e siècle, « pour l'essentiel à l'avantage du confucianisme » (*ibid.*). Dans ce

¹²³⁹ Voir Yu Yingshi 2004, 64-109 (indiqué par Hartman 2006, 115 ; avec aussi quelques critiques dans Skonicki 2011). Le fait semble prolonger la relative ouverture du corpus de la Bibliothèque Impériale à l'époque des Tang (voir Bol 1992, 364 n. 87).

¹²⁴⁰ Noté par Schlütter 2008, 28. Sur l'épisode auquel nous faisons allusion, Hymes 1986, 179-180. Sur Zeng Gong, voir la section précédente (*cf.* IIA2a).

¹²⁴¹ Il s'agit du premier séjour de Zhu Xi au Hunan. Il y rencontre Xu Du 徐度 (*zi* Duanli 端立, Dunli 敦立 ou 惇立) à Huzhou 湖州), disciple de Yin Tun, dont le *Song Yuan xue'an* reprend en partie le contenu du « Ji Hejing xiansheng wu shi 記和靜先生五事 » (Notation de cinq faits sur Maître Yin Tun), *Wenji* 71, 3405-4506 (3405), in *Zhuzi quanshu*, vol. 24 : voir « Hejing xue'an », *Song Yuan xue'an* 27, 999-1023 (1015) (vol. 2).

primat accordé aux raisons « intellectuelles » et donc à la confrontation argumentée et explicite, on peut citer une étude plus ancienne portant sur la critique du bouddhisme par Zhu Xi. Galen Sargent y fait la part belle aux raisons d'ordre doctrinal qui ont justifié le rejet du bouddhisme par les lettrés des Song, et qui, chez un Zhu Xi, se formulent à travers l'opposition terme à terme de notions ou de formules censées synthétiser chacun des deux enseignements : « confucianisme » (*ru*) contre « bouddhisme » (*fô*), ou « Sainte École » (*sheng men* 聖門) contre la « lignée de Bouddha » (*Fo shi* 氏) ou la « lignée de Sakyamuni » déjà évoquée (*Shi shi*)¹²⁴². On en a vu quelques exemples dans la section précédente, mais selon une perspective différente où nous nous intéressons au geste de la distinction elle-même (*cf.* IIA1b). Dans l'approche de Sargent en revanche, on retrouve l'idée que les constructions métaphysiques du bouddhisme auraient fini par rendre criant le vide théorique des élaborations confucianistes. Ici, le nerf de la guerre et le moteur théorique du « néoconfucianisme » deviennent au fond *mimétiques* : ils tiennent au contraste jugé de plus en plus insupportable entre l'agilité théorique humiliante de la spéculation bouddhique et une tradition confucéenne clouée au sol des considérations politico-pratiques.

À rebours de ces approches, la première question qui nous paraît à poser s'agissant de la critique antibouddhique est celle de sa dimension pragmatique. À qui s'adresse-t-elle ? Par qui est-elle formulée ? Ce genre de questions simples permet de déployer les possibles en termes d'explicitation des rapports impliqués. Ce type de questionnement permet également d'en rester au niveau qui nous intéresse en priorité, celui qui touche aux porteurs de savoir. Le premier constat que l'on peut faire dans cette perspective pourra paraître surprenant : si la critique antibouddhique est à n'en pas douter abondante, elle semble assez peu tournée vers les bouddhistes eux-mêmes. On peut évoquer les bouddhistes *entre soi*, comme le font Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans leurs échanges, mais une « discussion » aura probablement peu de chance de s'effectuer face à un individu reconnu comme bouddhiste. On le voit par exemple dans ce propos des frères Cheng :

先生少時，多與禪客語，欲觀其所學淺深，後來更不問。蓋察言不如觀貌，言猶可以所聞強勉，至於貌則不可強。

(« Er xiansheng yu san 二先生語三 », *Henan Cheng shi yi shu* 3, 63, in *Er Cheng ji*, vol. 1)

Quand il était jeune, le maître conversa souvent avec des visiteurs qui pratiquaient le Chan : il voulait observer le degré de profondeur de leur savoir. Mais par la suite, il ne les questionna plus. En effet, l'examen des paroles ne vaut jamais l'observation de l'apparence : il est encore possible à des paroles de forcer l'écoute, tandis qu'il n'est pas possible à l'apparence de s'imposer de force.

¹²⁴² Sargent 1957, 12-13. Pour citer un exemple qui n'est pas évoqué par l'auteur, on peut citer Zhu Xi explicitant les nuances qui distinguent selon lui l'emploi « classiciste » (*ru*) de l'emploi bouddhiste de la notion de « *zhixing* 知性 » (avoir conscience de la nature), en éclairant notamment cette dernière par certaines formules des Ordonnancements : voir « Shi shi », *Zhu xi yulei* 126, 3020-3021 (vol. 8). On a formulé des aperçus sur cette question plus haut dans le chapitre (*cf.* IIA1b).

Dans son article sur la critique antibouddhique chez Zhang Zai, Stéphane Feuillas évoque la « puissance imageante » du bouddhisme à l'époque des Song, une puissance opérant, notamment dans l'école Chan, par « familiarisation, proximité, séductions de l'étrange ». La force d'imprégnation narrative, la récurrence des fêtes, l'ubiquité visuelle et rituelle de cet « enseignement des images » (*xiang jiao* 象教) délivré dès le plus jeune âge dans l'indistinction des groupes se manifestent, pour le porteur de savoir, comme un phénomène d'« aliénation » que Feuillas caractérise en parlant d'une « expérience de l'Éveil [...] si présente qu'elle devient totalitaire aux yeux de Zhang Zai et rend caduc tout travail réflexif » (Feuillas 2004, 93-94)¹²⁴³. Ce que suggère un tel tableau, c'est que, dans le phénomène bouddhique, une certaine différence des niveaux du sens paraît niée à la racine. Un certain écrasement de la conscience se produit par submersion devant l'omniprésence des propos et des images. On le voit par exemple dans la critique antibouddhique de Zhang Zai, qui met l'accent sur le fait que « tout homme affiche qu'il se fie » (*ren ren zhuo xin* 人人著信) au bouddhisme, et ceux qui succombent à son influence « affirment qu'il est possible pour le Saint d'advenir sans aucun perfectionnement », et « pour la Voie de venir à la conscience sans aucune pratique du savoir » (*yin wei shengren ke bu xiu er zhi, da dao ke bu xue er zhi* 因謂聖人可不修而至，大道可不學而知道)¹²⁴⁴.

Faut-il en conclure à un langage radicalement autre, qui viendrait nous obliger à poser sur d'autres bases le système de valeurs que nous avons cru devoir reconnaître ? Si l'on adopte la solution dumontienne de cette question, on peut considérer qu'il est sans doute plus juste de parler, comme nous le suggérons plus haut, d'un « centre conscient » qui a tendance à « s'affaiblir » dans le cas des pratiques bouddhiques. Cette ligne de compréhension ne nous paraît nullement nier la réflexivité propre aux activités bouddhiques à l'époque des Song ; elle souligne simplement que cette réflexivité ne peut probablement se faire que dans une certaine différence de niveaux dans lesquels d'autres groupes ou individus pourraient se reconnaître. S'agissant du bouddhisme à proprement parler, la question ne peut évidemment être tranchée dans ce travail. Mais s'agissant de la critique antibouddhique que Zhu Xi et Lu Jiuyuan ont en partage avec maints autres lettrés et porteurs de savoir, force est de constater que les règles qu'elle semble présupposer ne semblent nullement ébranlées par le caractère déstabilisateur de leur objet. Stéphane Feuillas le suggère lui-même lorsqu'il précise que le « propos [d'un Zhang Zai n'était] pas d'éradiquer le bouddhisme mais de limiter l'épidémie », et qu'il s'agit moins ici de convaincre les bouddhistes eux-mêmes que d'« alert[er] les disciples » (Feuillas 2004, 92). Si l'on reprend le propos des frères Cheng traduit ci-

¹²⁴³ Au moment d'achever ce travail, on n'est plus certain que le passage traduit ci-dessus ne se trouve pas également dans l'article cité.

¹²⁴⁴ Voir *Zheng meng* 正蒙 (Initiation correcte) 17, 64, in *Zhang Zai ji* (voir trad. Feuillas 2004, 91-92).

dessus, on voit qu'il ne dénie pas au bouddhisme d'être effectivement *un savoir* ; de même, on a déjà vu que Lu Jiuyuan reconnaissait d'une manière générale l'« élévation » du bouddhisme (et du taoïsme)¹²⁴⁵. Surtout, ce propos se fonde sur des présupposés et sur un sens du « possible » (*ke* 可) (selon lequel un « forçage » serait moins possible par l'« observation de l'apparence » que par l'« écoute de la parole ») qui nous semblent indiquer qu'un ordre du sens se maintient, voire se conforte dans ces critiques, qui n'ont au fond affaire avec le bouddhisme qu'à titre d'objet parmi d'autres. Au fond, il semble que le souhait exprimé par Maître Kong (« je voudrais ne pas parler »), relayé par le déni de Maître Meng (« Comment serais-je épris de discussion ? ») trouve ici une application certes radicale, mais compréhensible pour les porteurs de savoir. De ce point de vue, les moines et les praticiens du bouddhisme apparaissent comme un cas majeur de « gens de l'extérieur » (*wai ren* 外人), pour reprendre l'expression que Gongdu zi adresse à Maître Meng. Les bouddhistes, en tant que tels, sont un des groupes parmi d'autres (quoique probablement le plus abondant à l'époque des Song) qu'une discussion de porteurs de savoir ne peut que considérer comme ses « autres ».

« En tant que tels », car les bouddhistes eux-mêmes sont susceptibles d'être également des porteurs de savoir. Ainsi, la *distance* qui se manifeste ici n'implique pas qu'il n'y ait des tentatives pour engager des discussions d'initiative bouddhique. Manquant d'éléments à propos des Song du Sud, on peut se tourner vers l'étude de Douglas Skonicki sur le cas de Qisong 契嵩 (1007-1072) qui, sous les Song du Nord, tente de désamorcer les attaques des « classicistes » contre le bouddhisme. Or, l'auteur montre que pour l'essentiel, ses écrits restent sans réponse, y compris auprès de l'empereur : c'est du moins l'hypothèse que formule Skonicki au terme de son étude sur cet argumentaire pro-bouddhique¹²⁴⁶. En outre, il faudrait bien sûr compter avec les discussions *internes* au bouddhisme lui-même. Les écoles Caodong 曹洞 et Guiyang 沚仰 ont été mentionnées brièvement dans l'introduction¹²⁴⁷ ; mais à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce sont surtout les différentes écoles Chan qui engagent des discussions, dont il serait intéressant d'étudier les règles en détail ainsi que leur tendance à l'explicitation. Si nous ne pouvons que renvoyer à d'autres études à ce sujet, il semble néanmoins que, comme l'indique Bol, les arguments échangés entre moines bouddhistes à diverses époques ne soient parfois pas sans similitudes avec ceux que, par exemple, un Zhu Xi réserve à sa critique du bouddhisme¹²⁴⁸. Skonicki montre ainsi, à propos de Qisong, que son propos vise à montrer que la « Voie » des Saints et des Sages est *en fait* la « Voie de Bouddha »

¹²⁴⁵ Voir *Yulu shang*, *Lu Jiuyuan ji* 35, 467 (cf. IIA1d).

¹²⁴⁶ Voir Skonicki 2011, 36.

¹²⁴⁷ Voir Schlütter 2008, 21.

¹²⁴⁸ Voir Bol 1992, 364 n. 88. Pour approfondir la littérature secondaire sur le bouddhisme de Chan, nous renvoyons à la synthèse d'Anne Cheng (voir Cheng [1997] 2002, 406-414).

(Skonicki 2011, 13). Or, c'est là pour nous un point suggestif. En effet, cette similitude des usages argumentatifs que peuvent constater les chercheurs semble attester qu'une discussion frontale entre porteurs de savoir bouddhistes et non-bouddhistes, si elle avait lieu, ne serait pas foncièrement différente, *en tant que jeu de langage*, d'une discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ainsi, la perspective pragmatique sur les discussions vient combler un vide que les approches plus traditionnelles (celles qui partent des « traditions », du « conflit des idées », mais aussi du plan « discursif ») semblent avoir des difficultés à combler. Bol le reconnaît lui-même dans son panorama du bouddhisme à l'époque des Tang : « une partie du problème pour rendre compte de ces différences [entre les « trois traditions » : bouddhisme, taoïsme, « confucianisme »] est qu'aucune tradition ne fut jamais une idéologie unique ou un ensemble unifié de pratiques » [*Part of the problem in accounting of these differences is that no tradition was ever a single ideology or unified set of practices*] (Bol 1992, 20-21). Si aucune de ces « traditions » n'est une « idéologie », c'est alors que le niveau idéologique, comme nous croyons l'avoir montré, se situe ailleurs que dans l'identification et la hiérarchie des groupes. On peut donc supposer qu'il s'imposerait aux groupes et aux individus qui, comme n'importe quel individu ou groupe de ce monde historique, voudraient entrer dans une discussion.

À titre de confirmation, quelques aspects des rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan au bouddhisme peuvent être évoqués ici. Comme pour les exemples cités plus haut, l'ambivalence n'est ici qu'apparente. Par exemple, on connaît au moins un ancien disciple de Lu Jiuyuan qui soit devenu moine : il s'agit de Yunhuai 允懷, que Lu continue à couvrir d'éloges après sa conversion¹²⁴⁹. Mais dans le même temps, il en vient à renier un interlocuteur qui semblait être son disciple, Yan Zijian 顏子堅, au motif que celui-ci se convertit à ce même bouddhisme et qu'il n'est donc « plus de ses hommes » (*fei wuren yi 非吾人矣*)¹²⁵⁰. Ailleurs, il formule certes des éloges à l'endroit d'un moine célèbre des Tang, Yixing 一行 (673-727) ; mais c'est pour vanter chez lui non pas des accomplissements dans le domaine du bouddhisme, mais son expertise dans les savoirs astronomiques, lesquels relèvent de prérogatives gouvernementales : « Sa maîtrise des calculs

¹²⁴⁹ Dans un court écrit offert au moine Yunhuai, désigné par l'appellation élogieuse « shangren 上人 » (vénérable moine), Lu affirme : 使家之子弟，國之士大夫，舉能如此，則父兄君上，可以不詔而仰成，豈不美乎？懷本陸出。是後也，過予余。予余於是是有感，因書以贈 « Si tous les enfants des familles, si tous les officiels de l'empire pouvaient [se comporter] ainsi, le père, l'ainé, le souverain arriveraient à leurs fins sans même avoir d'ordre à donner. Cela ne serait-il pas excellent ? Huai est sorti de chez moi, Lu. Mais ce disciple m'a dépassé. Et comme cela ne me laisse pas indifférent, je mets cela par écrit afin de lui en faire cadeau » (Zeng seng Yunhuai 贈僧允懷) [Offert au moine Yunhuai], *Lu Jiuyuan ji* 20, 245-246).

¹²⁵⁰ Cette disqualification est évoquée au détour d'une courte lettre au disciple Zhan Fumin 詹阜民 (« Yu Zhan Zinan 與詹子南 » [Lettre à Zhan Zinan (Zhan Fumin)], *Lu Jiuyuan ji* 10, 140). Ce Yan Zijian est le destinataire d'une lettre de Lu Jiuyuan qui contient des conseils de lecture des Classiques (« Yu Yan Zijian 與顏子堅 », *Lu Jiuyuan ji* 7, 92-93. Ces deux lettres font l'une et l'autre allusion à un autre converti au bouddhisme, du nom de Zhao 趙 (zhi Rixin 日新, nom de moine Zuxin 祖新), qui, lui, semble trouver grâce aux yeux de Lu Jiuyuan en raison de sa « constitution solide » (*zhi shen wenshi 質甚穩實*).

[calendériques] est une merveille d'intelligence et je l'estime au plus haut point, bien qu'il sorte de chez les moines »¹²⁵¹. Zhu Xi fournit également des exemples de ces éloges ciblés de la pratique bouddhique, notamment à propos des conversions de femmes à un ascétisme inspiré du bouddhisme qu'il juge de bon aloi¹²⁵².

Cependant, dans ce genre de propos, il ne s'agit que d'évaluer des individus : on peut donc imaginer un jeu de langage particulier, bien différent sans doute de celui où, comme plus haut dans ce chapitre, il s'agissait de tracer une frontière nette entre « bouddhisme » et « classicisme » (cf. IIA1b). Dans ce second type de propos, la démarche n'est plus évaluative, mais classificatoire et hiérarchisante. On en trouve un exemple dans une lettre de Lu Jiuyuan à Wang Shunbo, ce parent de Lu Jiuyuan par alliance également mentionné plus haut. Certaines des classifications que l'on trouve dans cette lettre n'ont rien d'original ; on en trouverait aisément l'équivalent chez un Zhu Xi : Lu Jiuyuan englobe ses considérations sur le bouddhisme dans des propos sur les « trois doctrines » (*sanjia* 三家), également désignées en termes de « savoirs experts » (*xueshu* 學術) et de « grandes écoles » (*damen* 大門) : « Il y a abondance de savoirs experts de par le monde, mais les écoles éminentes, ce sont ces trois doctrines » (bouddhisme, taoïsme, « confucianisme » ou plutôt « classicisme »)¹²⁵³. Pour apprécier à sa juste valeur ce genre de propos, c'est-à-dire pour lui donner sa place dans un ordre du sens et toute sa portée pragmatique, il nous manque encore une implication qui ne sera clarifiée que dans la fin de ce travail : celle des régimes de savoir (cf. IIA2b/B2b).

Toujours est-il que, dans cette lettre à ce lettré-fonctionnaire que l'on peut sans doute dire un intime de Lu Jiuyuan, ayant acquis une réputation d'épigraphiste à travers plusieurs publications, l'épistolier ne semble pas ménager son interlocuteur. Se montrant nettement moins élogieux à son endroit qu'avec le moine Yunhuai susmentionné, Lu Jiuyuan critique Wang de manière énergique : « Je n'ose vous laisser, cher aîné, tromper le monde sous le nom de classiciste »¹²⁵⁴. Le ton piquant est ici assez similaire à celui que l'on retrouve dans la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, avec notamment une formule issue du *Livre des documents*, que l'on retrouve également dans la dernière longue lettre de Lu Jiuyuan à Zhu Xi :

¹²⁵¹ *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 464 : 一行數妙甚，聰明之極，吾甚服之，却自僧中出。De son nom Zhang Sui 張遂 (683-727), né à Changle (Weizhou). Moine astronome célèbre pour ses traités d'astronomie, notamment le célèbre *Kaiyuan dayan li* 開元大衍歷 (en 53 chapitres) cité dans *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 431. Affecté au Bureau de l'astronomie des Tang, Yixing 一行 dirigea notamment une mission composée de plus d'une centaine de membres qui effectuèrent des observations en treize points du territoire (Martzloff 2009, 55).

¹²⁵² Voir, au sujet d'une dame du voisinage de Zhu Xi, « Furen Yu shi muzhiming 夫人虞氏墓誌銘 » (Inscription tombale pour Dame Yu), *Wenji* 92, 4251-4253 (4252-4253). Sur ce type de cas de conversions féminines, voir Lu 2002, 75, 77.

¹²⁵³ 天下之學術衆矣，而大門則此三家也 (« Yu Wang Shunbo, *Lu Jiuyuan ji* 3, 16-18 [16]). Sur la question « confucéenne », voir le dernier point de ce travail (cf. IIB2d).

¹²⁵⁴ 某非敢使尊兄竊儒者之名以欺世 (« Yu Wang Shunbo », *Lu Jiuyuan ji* 3, 16-18 [18]).

言逆於汝心，必求諸道。

(« Yu Wang Shunbo, *Lu Jiuyuan ji* 3, 16-18 [16])

*Si des paroles vont à l'encontre de votre cœur, il est nécessaire de rechercher la Voie à travers elles*¹²⁵⁵.

Mais précisément, la récurrence d'une telle formule est une preuve supplémentaire que les règles de la discussion se maintiennent d'un cas de discussion à l'autre, ce qui nous semble le signe de la robustesse d'un jeu de langage. Si l'on se tourne à présent vers le troisième type de propos ayant trait au bouddhisme, on en vient donc à se concentrer sur les rapports de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan. C'est paradoxalement (ici de notre point de vue) le type de propos le plus intransigeant, sans doute, à l'égard du bouddhisme : la dénonciation plus ou moins ouverte d'un bouddhisme caché est agitée comme un argument à charge par les deux hommes de savoir.

Il s'agit ici aussi d'être sensible au degré d'explicitation, manière de voir progressivement se déployer la consistance de jeux de langage spécifiques. Il faut dire d'abord, compte tenu du rapide panorama brossé ci-dessus, que Zhu Xi et Lu Jiuyuan ont tous deux un rapport de connaissance et d'interconnaissance avec le bouddhisme et les bouddhistes. Dans le cas de Zhu Xi, ce rapport s'est même traduit par une franche adhésion dans un premier temps de son existence. Nous reviendrons ci-dessous sur certains aspects de sa trajectoire de savoir comme sur celle de Lu Jiuyuan (*cf.* IIB2a), mais ici on peut remarquer que Zhu Xi ne semble pas se cacher de cette intimité qu'il a pu avoir avec le bouddhisme. Dans un des nombreux propos à ses disciples ayant trait à la question du « clan des Lu », il en fait même un gage de perspicacité particulière quant aux penchants bouddhisants qu'il dit déceler chez Lu Jiuyuan : « Or la pratique du savoir par Jinxi (Lu Jiuyuan), c'est exactement du Chan. Qinfu (Zhang Shi) et Bogong (Lü Zuqian) n'ayant jamais regardé dans les livres bouddhiques, ils ne pouvaient le percevoir à jour. J'ai été seul à pouvoir le reconnaître »¹²⁵⁶. Ce propos date précisément de la dernière discussion épistolaire entre les deux hommes, où la question du bouddhisme figure également parmi les arguments échangés. Cependant, l'appréciation sur Lu Jiuyuan que Zhu Xi formule ici devant ses disciples est alors déjà ancienne. Dès 1174, avant même de faire sa connaissance en 1175, mais ayant manifestement déjà eu un aperçu indirect de ces « arguments » (*yanlun* 言論), Zhu Xi s'exprime en ces termes dans une lettre à Lü Zuqian : « J'ai récemment entendu parler du style d'un ou deux des arguments formulés par Lu Zijing (Lu Jiuyuan). C'est complètement du savoir chan, dont on a simplement modifié le nom ! »¹²⁵⁷. Mais soyons attentif à ce qui se joue dans ce type de propos. Il s'agit de formuler l'appréciation d'un

¹²⁵⁵ La citation est issue de *Shujing* 3, 5.

¹²⁵⁶ 今金溪學問真正是禪，欽夫伯恭緣不曾看佛書，所以看他不破，只某便識得他。(« Lu shi », *Zhubuzi yulei* 124, 2973 [vol. 8]). Le propos datant de 1188-1189, il est contemporain des dernières lettres que s'échangent Zhu Xi et Lu Jiuyuan (voir trad. de Roger Darrobers dans Darrobers & Dutournier 2012, LVII).

¹²⁵⁷ 近聞陸子靜言論風旨一二，全是禪學，但變其名號耳(« Da Lü Ziyue », *Wenji* 47, 2191 in *Zhubuzi quanshu*, vol. 22 ; voir trad. de Roger Darrobers dans Darrobers & Dutournier 2012, LIV). Le passage est déjà donné dans le prologue.

homme de savoir, dont le « style » (traduction possible de « *fengzhi* 風旨 ») se démarque manifestement par certains aspects notables. Comme nous le suggérons dans le prologue, l'assimilation au bouddhisme n'a donc probablement qu'une portée assez restreinte : la visée n'est pas dans la condamnation d'un individu, encore moins dans sa mise à l'écart, elle est dans l'affinement d'une certaine compréhension de la responsabilité qu'appelle le savoir.

Mais qu'en est-il lorsque Zhu Xi et Lu Jiuyuan abordent directement la question du bouddhisme ? Le propos prend-il alors un tour plus accusatoire ? Pour ce qui est de ces interactions directes (ou médiatisées par une communication épistolaire), il semble que la tonalité soit nettement plus retenue que dans les propos à des tiers. Ne citons que deux exemples pour terminer. Dans une lettre de 1181 à Lü Zuqian, Zhu Xi évoque sa seconde rencontre avec Lu Jiuyuan qui vient d'avoir lieu à Nankang où il se trouve en poste. Comparant la « manière » (*quimo* 規模) de son hôte avec celle qui était la sienne lors de la rencontre au Lac des Oies, il formule l'appréciation suivante, où est également restitué l'échange de vive voix que Zhu et Lu ont eu alors sur le sujet :

子靜舊日規模終在，其論為學之病，多說如此即只是意見，如此即只是議論，如此即只是定本。熹因與說既是思索，即不容無意見；既是講學，即不容無議論；統論為學規模，亦豈容無定？[...] 渠卻云正為多是邪意見間議論故為學者之病。熹云如此即是自家呵斥亦過分了[...] 今如此一槩揮斥其不為禪學者幾希矣。渠雖唯唯，然終亦未竟窮也。

(« Da Lü Bogong », *Wenji* 34, 1514-1516 [1515], in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21)

La manière qui était auparavant celle de Zijing (Lu Jiuyuan) est finalement toujours là. Quand il argumente sur les défauts dans la pratique du savoir, il considère souvent que tels propos ne sont que des « opinions », que tels autres ne sont que des « analyses », que tels autres ne sont que des « a priori ». Je lui ai fait remarquer que dès lors qu'on se livre à la réflexion, on ne saurait ne pas avoir d'opinion ; que dès lors qu'on étudie, on ne saurait ne pas formuler d'analyses ; et que dès lors qu'on embrasse les manières de pratiquer le savoir, comment pourrait-on ne pas avoir d'a priori ? [...] Il m'a répondu qu'il s'agit souvent d'opinions déviantes et d'analyses oiseuses, et que ce sont là des défauts dans la pratique du savoir. J'ai dit qu'il s'accusait qu'en parlant ainsi il s'accusait lui-même de manière bien excessive [...] et qu'en rejetant de la sorte tout en bloc, il n'était plus très éloigné du savoir tel que le pratique le Chan. Bien qu'il ait acquiescé, il n'a finalement pas été au bout.

Dans cette lettre à Lü Zuqian, Zhu Xi rapporte un échange entre deux maîtres, où la référence au « savoir du Chan » ou au « savoir tel que le pratique le Chan » (*chan xue* 禪學) paraît somme toute plutôt incidente. Tel qu'il est restitué, l'essentiel de la discussion porte sur ce niveau que nous avons appelé le déportement du savoir. C'est au fond la dimension de la *parole* qui est envisagée ici comme un problème, un problème auquel Lu Jiuyuan et Zhu Xi répondent différemment ; nous y venons dans le point suivant. Mais pour ce qui est du bouddhisme, comme dans les passages précédents, il ne s'agit pas ici de classer des individus en fonction d'appartenances, encore moins d'obédiences fixées une fois pour toutes, mais bien de s'employer à affiner un sens du savoir. Dans les propos aux disciples et la lettre à Lü Zuqian, le « style » de Lu Jiuyuan était en question ; dans l'échange de vive voix que fait entrevoir ladite lettre, il s'agit de la « manière » de pratiquer le savoir.

Quelques années plus tard, dans la dernière longue lettre que Lu Jiuyuan adresse à Zhu Xi, l'argument bouddhique revient, mais sous le pinceau de Lu Jiuyuan. Cette fois-ci, le jeu de langage est différent, puisque l'interaction est désignée comme un « *bian* », une « discussion ». Pas plus que dans les exemples précédents, la référence au bouddhisme (au Chan) ne semble échapper aux règles profondes de ce qui se joue dans l'échange. Lu Jiuyuan réagit à un passage de la lettre que Zhu Xi lui envoie le 27 novembre 1188, passage qu'il nous faut citer d'abord :

若論「無極」二字，乃是周子灼見道體，迥出常情，不顧旁人是非，不計自己得失，勇往直前，說出人不敢說底道理，令後之學者曉然見得太極之妙不屬有無，不落方體。若於此看得破，方見得此老真得千聖以來不傳之秘[...]

(« Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1565-1569 [1568], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

Si l'on argumente à présent sur les deux caractères « Sans Pôle », c'est bel et bien que, [par ces mots,] Maître Zhou a eu un aperçu lumineux de la configuration de la Voie, s'émancipant de l'état commun, sans se soucier du jugement d'autrui ni calculer ce qu'il pouvait lui-même perdre ou gagner, allant de l'avant avec bravoure, et formulant ce sens de la Voie que les autres n'avaient osé formuler, afin qu'à l'avenir les hommes de savoir voient clairement que, dans son mystère, le Pôle Suprême ne relève ni de l'existence ni du néant, ne s'abaissant pas à une forme de localisation. Si l'on perce cela à jour, on voit alors que ce grand aîné a véritablement accédé à un secret qui n'avait pas été transmis depuis des myriades de Saints¹²⁵⁸.

Nous revenons dans le point ci-dessous sur ce que signifie la formulation par Zhu Xi de ce « secret », à quoi correspondent à ses yeux les termes de « Sans Pôle » et « Pôle Suprême » (cf. IIB1e).

Ne regardons pour l'instant que la réaction de Lu Jiuyuan :

如所謂太極真體不傳之秘，無物之前，陰陽之外，不屬有無，不落方體，迥出常情，超出方外等語，莫是曾學禪宗，所得如此。

(« Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [30])

Pour ce que vous dites au sujet du Pôle Suprême dans sa configuration véritable, secret qui n'aurait pas été transmis, antérieur à l'existence des êtres, extérieur au *Yin* et au *Yang*, ne relevant ni de l'existence ni de néant, ne s'abaissant pas à une forme de localisation, dépassant les bornes ordinaires et tous ces propos que vous dites, n'est-ce pas parce que vous avez autrefois pratiqué le savoir de la vénération du Chan que vous en venez à de telles formules ? »

À côté d'autres arguments échangés dans cette lettre du 2 janvier 1189, cette assimilation par Lu Jiuyuan des formules de Zhu Xi à une rémanence chez lui de la « vénération du Chan » (*chan zong* 禪宗) porte sans doute l'intensité de la discussion à un point de non-retour. Le ton est vif. Mais même au cœur de cette vivacité de l'échange, une forme logique se maintient. Le propos peut en effet s'analyser comme le passage du niveau global des formules de Zhu Xi au niveau expressif de leur provenance telle que Lu Jiuyuan la décèle, dans cet exercice de l'herméneutique indicielle que nous avons attribué à la pragmatique des maîtres. La réponse de Lu Jiuyuan constitue donc, de ce point de vue, une forme de rabaissement de ce que les propos de Zhu Xi *voulaient dire*. Or, c'est seulement dans ce rabaissement que la référence au bouddhisme prend place, au point qu'on peut se demander si l'argument ne pourrait pas suivre son cours sans une telle référence. Dans la suite

¹²⁵⁸ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 51.

de la lettre en effet, Lu Jiuyuan poursuit en affirmant que Zhu Xi, « dans l'enseignement qu'il délivre aux hommes de savoir, donne dans l'hermétisme », et qu'« à mesure qu'il formule des idées sur la signification des textes, l'idée fait son apparition qu'il y aurait une révélation à faire »¹²⁵⁹. La complication qui se noue dans cette mise en cause n'a pas besoin d'une influence bouddhique pour être reconnue. En effet on y retrouve tous les niveaux du sens qui ont été déployés au fil de ce chapitre : la conscience du savoir sous son aspect le plus global avec la présence des « textes » que sont les Ordonnements ; cette même conscience sous son aspect expressif avec l'« apparition » d'« idées » qui montrent que le savoir infuse dans ceux qui le portent et qui voient advenir son retournement ; le déportement du savoir, bien sûr, avec le rapport de maître à disciple ; mais aussi son renversement, qui est ici la pointe de l'argument. Qu'une « idée apparaisse » (*shuo* 說... *chu* 出) sonne déjà comme une forme d'échec aux yeux de Lu Jiuyuan, puisque cette idée adventice vient perturber le déploiement de la conscience ; mais qu'elle vise en plus à « faire une révélation » achève de confirmer que le porteur du savoir a pris le dessus, ici, sur le savoir à porter.

e. les « distinctions difficiles » ou l'aporie de la discussion

Ainsi, en évoquant ci-dessus les alentours de la discussion, nous n'avons pas perdu de vue la configuration d'ensemble au sein de laquelle celle-ci prend sens. Mais au fil des exemples, nous avons aussi constaté une intensité croissante dans l'échange. Or l'objet de cette section est de préciser le sens des dynamiques, dans le savoir comme dans les groupes. Conscient désormais du paradoxe de la normativité – dans une configuration de sens où les règles s'imposent d'elles-mêmes jusqu'au niveau où il faut finalement les imposer –, nous poserons donc dans ce dernier point la question de la dynamique et des enjeux de la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Pour l'aborder, nous repartirons de l'impulsion première, cette *résignation* à parler qui s'exprimait dans les formules de Maître Kong et Maître Meng. « Ne pas pouvoir faire autrement » que de prendre la parole ou le pinceau, tel était le motif de l'entrée de Maître Meng dans une discussion. Telle est donc aussi, si on élargit son cas aux porteurs de savoir, la façon dont la normativité prend forme dans la dimension énonciative : non pas du fait d'une instance « morale » extérieure, mais au niveau du seul déportement, en tant qu'implication de la conscience du savoir. On relève des indices tout à fait concrets de cet engagement « à reculons » dans l'interaction verbale à l'époque des Song, voire au-delà. Détail anecdotique mais tout de même révélateur, Jacques Gernet indique qu'un des *best-sellers* de la littérature antichrétienne de l'époque mandchoue est un livre précisément intitulé *Bu de yi* (que l'on pourrait traduire par *Sans pouvoir faire autrement*) – dont la

¹²⁵⁹ 及教學者, 則又往往秘此, 而多說文義, 此漏洩之說所從出也 (« Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [30]). Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 74-75.

diffusion est apparemment si large que les missionnaires en achètent alors à prix d'or les exemplaires pour pouvoir le brûler¹²⁶⁰.

Dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, on n'en vient certes pas à de telles extrémités. Mais la formule de Maître Meng, formulation paradoxale de la volonté de se taire, est comme présente en pointillé dans le rythme de l'échange des lettres. Cela vaut surtout pour Zhu Xi, dont on se souvient que la publication d'une version remaniée de ses *Explications* à la fin des années 1180 était elle-même le résultat d'une longue rétention (« je n'osais en tirer une publication qui les eût montrées aux autres », dit-il dans un passage traduit plus haut, cf. IIB1b), rétention dans laquelle il faut voir le souhait non exprimé d'une abstention de discussion. Mais dans son cas, l'entrée dans l'échange avec les frères Lu se fait également comme par obligation d'intervenir. C'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre, au moins pour partie, la temporalité remarquablement lâche de ce que l'on a coutume d'appeler la « controverse de Zhu et Lu ».

Qu'on en juge plutôt : alors que Zhu Xi a accepté le 12 février 1188 d'engager un échange épistolaire avec Lu Jiuyuan et reçu une première longue lettre de ce dernier s'inscrivant dans cet échange (lettre du 13 mai 1188), sa réponse se fait attendre plus de six mois par rapport à la date d'envoi de la lettre de Lu¹²⁶¹. À l'inverse, cet envoi, qui intervient finalement le 27 novembre 1188, suscite une réplique relativement rapide de Lu Jiuyuan, lequel rédige en à peine plus d'un mois une seconde longue lettre (datée du 2 janvier 1189)¹²⁶². Dans *Méditations pascalienues*, Bourdieu formule des remarques sur « l'exercice d'un pouvoir sur le temps des autres », c'est-à-dire « l'art [...] de faire attendre, de différer tout en faisant espérer, de surseoir, mais sans décevoir trop complètement, ce qui aurait pour effet de tuer l'attente elle-même, est partie intégrante de l'exercice du pouvoir » (Bourdieu 1997, 271). Or, il est peu probable que cette *explication* rende compte avec justesse de l'enjeu d'une telle attente – dont rien n'indique d'ailleurs qu'il soit un « enjeu », au sens d'un engagement valant pour les deux parties. Il faut d'abord tenir compte de *facteurs* multiples, dont certains sont explicités dans l'échange lui-même – mais dans lesquels il faut aussi peut-être inclure un certain nombre de raisons tues, car trop désobligeantes pour l'interlocuteur¹²⁶³. En l'espèce, la

¹²⁶⁰ Le lettré qui signe cet écrit s'appelle Yang *Guangxian* 楊光先 (1597-1669). Jacques Gernet traduit le titre par *Je ne peux m'en empêcher* et, de manière plus explosive, par *Il faut enfin que j'éclate* (voir Gernet 1982 [1991], 22).

¹²⁶¹ Voici comment Zhu Xi justifie son attente dans une lettre à un tiers (« Da Yu Shouweng 答俞壽翁 », *Wenji* 54, 2547-2548 [2547]), in *Zhu Xi quanshu*, vol. 23) : 太極之書，度所見不同，論未易合，故久不報。又思理之所在，終不可以不辨，近方以書復之，其說甚詳，未知彼復以爲如何也 (Pour ce qui est de la lettre sur le Pôle Suprême, j'ai estimé que les différences de point de vue rendraient nos arguments difficiles à accorder, et c'est pourquoi je suis resté longtemps sans répondre. Mais j'ai ensuite réfléchi, pour me dire qu'en définitive on ne pouvait pas renoncer à distinguer en quoi consiste le sens : aussi ai-je répondu récemment d'une lettre dont les considérations sont très détaillées. J'ignore ce qu'il en pensera en retour).

¹²⁶² Pour ses datations, nous renvoyons au travail philologique effectué collégialement dans la partie introductive et les notes de Darrobers & Dutournier 2012 (le second philologue renouvelle ici l'expression de sa très grande reconnaissance au premier, à qui il doit beaucoup).

¹²⁶³ Sur ce concept de « facteur », voir les précisions au début de la sous-section suivante, et ci-dessus quelques remarques sporadiques (cf. IIB1b/2a).

lenteur de la réaction est plutôt du côté de Zhu Xi, qui se trouve en position de sollicité et non de demandeur. Pour justifier le délai de sa réponse, Zhu Xi fait état d'une situation de transit impropre à l'envoi d'un courrier, ainsi que d'une maladie sur laquelle il ne s'étend pas, contrairement à d'autres occasions¹²⁶⁴ :

今夏在玉山，便中得書，時以入都旋復還舍，疾病多故，又苦無便，不能即報。

(« Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1565-1570 [1566], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

J'ai reçu votre lettre cet été à la faveur de mon séjour à Yushan, mais ai été incapable de vous répondre sur le moment, souffrant entre autres raisons de ne pas disposer des facilités pour pouvoir le faire : j'étais en route vers la capitale, d'où je suis reparti peu de temps après, malade de surcroît, pour rejoindre ma demeure¹²⁶⁵.

Mais revenons au hiatus de la parole. Celui-ci peut nous aider à comprendre la dynamique de la discussion. Au vu des exemples précédents, on peut dire que ce hiatus est susceptible de concerner toute parole, celle d'un Maître Kong, d'un Maître Meng, mais aussi celle des hommes de savoir et, *a fortiori*, celle des lettrés et des dominants. C'est dire qu'il concerne aussi les « paroles des Saints et Sages » que sont les Ordonnements. Pour les hommes de savoir, c'est là la raison d'une vigilance exégétique, qui vient compléter ce que nous avons dit plus haut de l'herméneutique des Song (*cf.* IIB1b). Cette vigilance, on la voit à l'œuvre chez Lu Jiuyuan alors qu'il se trouve face à un disciple ; il est question du *Livre des documents* : « Le *Livre des documents*, ce ne sont que considérations sur la puissance ; or, dans les faits, le difficile est de prendre conscience de la puissance »¹²⁶⁶. La phrase, telle qu'elle est notée dans sa brièveté par un disciple, est la trace d'une volonté de déportement de savoir ; or, on voit que celui-ci passe par la mise à distance non seulement du texte de l'Ordonnement, mais de la conscience qui s'y applique.

Cette mise à distance, ici exprimée de maître à disciple, est également – et peut-être éminemment – susceptible d'intervenir entre deux maîtres. Ainsi, c'est le même Lu Jiuyuan qui, dans sa lettre à Zhu Xi du 13 mai 1188, cite, manifestement à propos du même *Livre*, un propos plus tranché encore :

盡信書，不如無書。

(« Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 [22])

Quand le *Livre* est fiable en tout, il vaudrait mieux qu'il n'existe pas¹²⁶⁷.

¹²⁶⁴ Nous renvoyons ici aux réflexions sur l'« affaire Cao Jian » dans le prologue.

¹²⁶⁵ Nous reprenons pour l'essentiel la traduction de Roger Darrobers dans Darrobers & Dutournier 2012, 44. La lettre de Lu Jiuyuan a sans doute été apportée du Jiangxi et remise à Zhu Xi par Liu Yaofu 劉堯夫 (Liu Chunsou 劉淳叟), lequel fait partie de ces intermédiaires entre les deux hommes que nous évoquons dans la sous-section suivante (*cf.* IIB2c). Pour plus de précisions sur les circonstances de cette réception et sur l'itinéraire de Zhu Xi depuis la capitale, où il est appelé du 25 juin 1188 au 8 juillet (pour une audience qui a lieu le 3 juillet) jusqu'à son retour au Fujian sans doute début août, voir Shu Jingnan, 2001, 886-913 ; Darrobers & Dutournier 2012, 44 n. 5-6.

¹²⁶⁶ 尚書一部，只是說德，而知德者實難 (*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 431).

¹²⁶⁷ *Mengzi* 7B3 (où l'allusion au *Shangshu* est plus claire que dans cette reprise de l'énoncé par Lu Jiuyuan). Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 30.

Le « Livre » auquel réfère cet énoncé, tel qu'il apparaît dans le contexte du passage concerné dans *Maître Meng*, c'est le *Livre des documents*. On a dit la valeur de reprise et d'actualisation que pouvait comporter une citation (cf. IIA1e) ; or il est probable, dans le contexte de la lettre de Lu Jiuyuan, que le geste citationnel s'effectue moyennant une assez franche recontextualisation, valant ici dans le sens d'un élargissement de la référence aux « livres » en général – au sens des « livres antiques ». Dans sa réponse du 27 novembre de la même année, cet énoncé, tel du moins qu'il est repris par Lu Jiuyuan, suscite la désapprobation de Zhu Xi. La critique est formulée au terme d'un passage pourtant relativement élogieux, où Zhu Xi a d'abord pris soin de reproduire certains passages de la lettre de Lu qu'il juge « tout à fait appropriés » (*shen dang* 甚當) :

此論甚當,非世儒淺見所及也。但熹竊謂言不難擇而理未易明,若於理實有所見,則於人言之是非,不翅黑白之易辨,固不待訊其人之賢否而為去取。不幸而吾之所謂理者或但出於一己之私見,則恐其所取舍未足以為羣言之折衷也。況理既未明,則於人之言恐亦未免有未盡其意者,又安可以遽絀古書為不足信,而直任胸臆之所裁乎?

(« Yu Lu Zijing », *Wenji* 36, 1566-1570 [1566], in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21)

Tous ces arguments sont parfaitement appropriés, et ce ne sont pas les classicistes de l'époque et leurs vues superficielles qui pourraient atteindre à leur niveau. Je me permettrai simplement d'ajouter que s'il n'est guère difficile de choisir ses paroles, en revanche il n'est pas facile d'éclaircir le sens. Car si l'on possède du sens une vision effective, ce que les gens peuvent dire de juste ou d'erroné se distingue plus aisément encore que le noir et le blanc, et la sélection se fait assurément sans qu'il soit besoin de s'enquérir de leur degré de sagesse. Mais il peut malheureusement advenir que ce que nous affirmons au sujet du sens n'émane que de nos vues personnelles, et dans ce cas ce que nous pouvons retenir ou rejeter risque de ne pas permettre de faire la part des choses parmi la multitude des paroles. Cela est d'autant plus le cas lorsqu'on est dépourvu d'une vision claire du sens : on risque alors de ne pas comprendre parfaitement l'intention que les autres ont exprimée. Comment peut-on alors reprocher aux antiques livres de ne pas être dignes de foi et ainsi s'abandonner à ses conjectures ?¹²⁶⁸

Zhu Xi commence par faire l'éloge de son interlocuteur en le distinguant des « classicistes de l'époque et de leurs vues superficielles » (*shi ru qian jian* 世儒淺見) : il y a là un geste de *démarcation*, qui dans le cas présent vaut en ce qu'il s'applique à un tiers à qui l'on s'adresse ; nous y revenons dans la fin de ce chapitre (cf. IIB2a). Ici, cette valorisation se traduit dans la sélection par Zhu Xi de certains passages de la lettre reçue de Lu Jiuyuan, passages qui ont été recopiés les uns après les autres dans les lignes précédant l'extrait traduit ci-dessus. Ainsi, c'est après avoir lui-même procédé à une sélection de passages prélevés au sein d'un écrit (de Lu Jiuyuan) que Zhu Xi affirme (face au scripteur concerné) que « si l'on possède du sens une vision effective, ce que les gens peuvent dire de vrai ou d'erroné se distingue plus aisément encore que le noir et le blanc, et la sélection se fait assurément sans qu'il soit besoin de s'enquérir de leur degré de sagesse ». D'un certain point de vue, on pourrait penser que Zhu Xi joint ici l'exemple à la théorie ; mais il est plus exact de dire que sa critique prolonge, ici, le hiatus de la parole de Maître Kong. En effet, rien de *décisif*, dans le propos de Zhu Xi, ne permet de surmonter le constat qu'il fait lui-même à l'intention de Lu Jiuyuan : « s'il

¹²⁶⁸ Voir *ibid.*, 46.

n'est guère difficile de choisir ses paroles, en revanche il n'est pas facile d'éclaircir le sens ». Comme celle de Maître Kong, sa parole est prise dans une forme de circularité, dont on peut supposer qu'elle est de l'ordre d'une expérience consciente.

L'importance du critère de faisabilité que nous avons identifié dans la section précédente se révèle ici sous un jour paradoxal (cf. IIA1e). Que se passe-t-il au juste ? *La difficulté se noue au moment d'énoncer la facilité*. L'obstacle surgit de l'intérieur d'une voie dégagée. « C'est facile ! » est la première pierre sur le chemin de la Voie qui d'elle-même se fait Voie.

Il faut voir le mouvement que ce nouage présuppose, d'un niveau à l'autre du sens. Comme on l'a dit, la question du rappel à l'ordre – celui d'une normativité qui en vient à s'obliger à redire les règles, à répéter les codes, à forcer le trait – ne se *poserait pas* au niveau le plus significatif, où le savoir se rapporte à lui-même dans sa propre conscience. Cette question commence tout juste à poindre au niveau immédiatement secondaire, celui du retournement de la conscience du savoir. Elle devient plus vive et plus pressante, en revanche, dès lors que l'on s'attèle à la tâche du déportement.

À ce propos, le fait que cette différence de niveaux soit *sensible* chez les porteurs de savoir des Song nous semble se traduire dans l'existence (déjà mentionnée plus haut) d'un syntagme précis, « *qiecuo* », que l'on peut traduire par « progresser et se faire progresser », ou par « progression mutuelle » (cf. IIA2c/B2c). L'expression désigne apparemment un jeu de langage particulier, assez difficile pour nous à démêler dans ses présupposés effectifs. Si l'on essaie de le comprendre à la lumière de ce que nous posons ici, on dira qu'il réfère à une situation de coprésence où deux (ou plusieurs) porteurs de savoir s'emploient à se conseiller, voire à se reprendre mutuellement d'une manière qui tienne compte du paradoxe de la parole. Ainsi, on lit dans les *Propos notés* : « Quand on se fait progresser mutuellement entre amis, il faut privilégier le fait d'aller droit au but, et non les considérations superficielles »¹²⁶⁹. Pour donner un autre exemple chez les frères Cheng, on voit ci-dessous s'exercer une réflexivité fine sur cette pratique :

門人有曰：「吾與人居，視其過而不告，則於心有所不安，告之而人不愛，則奈何？」曰：「與之處而不告其過，非忠也。要使誠意之交通在於未言之前，則言出而人信矣。」

(« Er xiansheng yu si », *Henan Chengsi yishu* 4, 74, in *Er Cheng ji*, vol. 1)

Quelqu'un dit parmi les hommes de l'école : « Lorsque je suis avec d'autres et que, voyant les erreurs qu'ils peuvent commettre, je m'abstiens de toute recommandation, je ressens une gêne dans mon cœur. Mais si je leur fais une recommandation et que celle-ci n'est pas reçue, que faire ? » [Le Maître] dit¹²⁷⁰ : « Se trouver avec d'autres et ne rien leur recommander au sujet de leurs erreurs, c'est manquer de loyauté. Il faut donc faire en sorte qu'une intention authentique imprègne votre échange avant même qu'une parole ne soit proférée : ce n'est qu'ainsi que tes paroles émises se traduiront par une fiabilité chez autrui ».

¹²⁶⁹ 與朋友切磋，貴乎中的，不貴泛說 (*Yulu xia*, in *Lu Jinyuan ji* 35, 475).

¹²⁷⁰ L'édition du *Er Cheng ji* ne permet pas de savoir s'il s'agit ici de Cheng Yi ou de Cheng Hao.

Pour un exemple comparable chez Zhu Xi :

有一朋友輕慢，去後因事偶語及之。先生曰：「何不早說，得某與他道？」坐中應曰：「不欲說。」曰：「他在卻不欲說，去後卻後面說他，越不是。」

(« Xun men ren jiu 訓門人九 » [Leçons aux gens de l'école, 9], *Zhuxi yulei* 121, 2946, in *Zhuxi quanshu* [vol. 8])

L'un des disciples se montrait insolent. Après qu'il nous eut quittés, j'eus l'occasion de l'évoquer seul à seul avec le maître. Il me dit : « Pourquoi ne me l'as-tu pas dit plus tôt ? Cela m'aurait permis de lui parler ». Une réponse vint de ceux qui étaient assis : « On ne voulait pas lui parler ». Le maître répliqua : « Ne pas vouloir lui parler en sa présence, c'est pire que de parler derrière lui après son départ ».

Mais la question qui se trouve posée ici par des disciples à leur maître concerne la progression mutuelle *entre pairs* (entre individus se reconnaissant un même rôle dans la conscience du savoir)¹²⁷¹.

Or en ce qui nous concerne, la question d'analyse qui se pose est : cette question indigène est-elle tout simplement surmontable, *dès lors qu'il s'agit de la discussion de deux maîtres* ? Qu'advient-il du paradoxe de la parole, quand cette « gêne » que mentionne ci-dessus le disciple des frères Cheng (*bu an* 不安) survient entre deux pairs qui se situent au plus près de la conscience du savoir ?

En formulant le rappel à l'ordre traduit ci-dessus à l'intention de Lu Jiuyuan, Zhu Xi sait bien que, si l'on ose l'expression, il enfonce une porte ouverte. Les deux hommes de savoir partagent en effet, du fait même qu'ils sont reconnus comme des maîtres, une conscience aiguë des limites inhérentes à l'imposition des règles. S'agissant de Lu Jiuyuan, il est probable que sa trajectoire propre (de famille et de sociabilité lettrée) l'ait amené à se montrer plus lucide encore sur les effets délétères de la volonté d'imposer – par la parole et par les normes – ce qui ne s'impose plus de soi. N'en donnons qu'un exemple ici :

正人之本難，正其末則易。今有人在此，與之言汝適某言未是，某處坐立舉動未是，其人必樂從。若去動他根本所在，他便不肯。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 399)

Rectifier un homme au niveau fondamental est difficile ; le rectifier au niveau superficiel est facile. Mettons qu'un homme soit ici, et qu'on lui dise : « Ce que tu viens de dire n'est pas juste, ta façon de t'asseoir ou de te mouvoir n'est pas juste » ; il ne fait aucun doute qu'il suivra volontiers ces conseils. Mais qu'on aille l'ébranler au lieu où se trouve sa racine, et il n'acceptera rien.

Bien d'autres propos seraient à citer dans cette veine. L'essentiel est pour nous que la brèche qui s'ouvre dans la parole des hommes de savoir paraît bien leur être reconnaissable. Il semble que nous ne l'inventons pas, par projection (par exemple) de ce que peuvent être la critique de l'hypocrisie dans les « sociétés de cour » européennes ou, dans un autre ordre d'idées, la critique du pharisaïsme dans la conception chrétienne¹²⁷². Il est en effet plusieurs façons de dénoncer l'écart

¹²⁷¹ Pour un exemple de recommandation de Lu Jiuyuan sur le même type d'interaction

¹²⁷² Au sujet des pratiques de « double langage » de la noblesse dans la configuration de la cour royale française, telles que les restitue Norber Elias, voir Elias [1969] 2013, 220-221. Sur une hypothèse explicative par l'« hypocrisie » au sujet du « mandarinat » des Song, voir le chapitre précédent (cf. IB3d).

entre le monde de la parole et le réel des faits ; mais la valeur de cet écart ne se comprend que replacée dans une configuration de sens.

Ici encore, l'analyse ne peut que s'appuyer sur la conscience des acteurs. Ainsi, Lu Jiuyuan distingue deux types de paroles : les « paroles des Saints » d'une part, dont « l'éclaircissement paraît se passer de toute distinction » (*shengren zhi yan you ruo bu dai bian er ming* 聖人之言有若不待辨而明), et d'autre part « ce qu'on en dit dans les époques ultérieures », face à quoi on « ne peut pas ne pas faire des distinctions » (*houshi yan zhi, ze bu ke bu bian zhe* 後世言之則有不可不辨者)¹²⁷³. Dans cette formulation, le terme « éclaircissement » (*ming*) désigne cet état antérieur à tout acte de distinction, par lequel se manifeste un ordre incontestable, où la parole est pour ainsi dire de trop. À rebours de cet état d'évidence rattaché au domaine de l'« Antique », une fois que l'on se situe dans les « époques ultérieures », les distinctions délibérées deviennent nécessaires. Chez Zhu Xi, on trouve des formulations très comparables, où un tel état de clarté native se dit en termes d'absence de difficulté. Comme un disciple est sur le point de le quitter, Maître Zhu lui donne ses dernières recommandations. Celles-ci tournent autour de la formule de Maître Meng, « recouvrer son cœur égaré » (*qiu fang xin*)¹²⁷⁴ : une fois que l'état désigné par ces mots est assuré, dit Zhu Xi, « tout ce qu'on appelle le juste et l'erroné, les qualités et les défauts n'est *plus difficile à distinguer* » (*fan suo wei shifei mei'e, yi bu nan bian yi* 凡所謂是非美惡, 亦不難辨矣), tandis que « le dévouement et l'intéressement apparaissent en toute clarté sans attendre qu'on les départage » (*yi zhi yu li, bu dai fenbian er ming* 義之與利, 不待分辨而明)¹²⁷⁵. Que ce soit chez Zhu ou chez Lu, l'Antique est cette modalité de l'action où rien ne fait obstacle – en l'occurrence, pas même la nécessité de faire des distinctions. La « facilité » qui caractérise l'action n'est donc pas la résultante de conditions externes (par exemple du projet délibéré de faciliter quelque chose) : elle traduit la façon même dont l'action se vit de l'intérieur, en-deçà de toute parole d'orientation. Dans certaines circonstances, dit également Zhu Xi, c'est « comme si le vrai et le faux étaient difficiles à distinguer » (*shi shi er fei zhe nan bian* 似是而非者難辨) ; dans d'autres, parce qu'on s'est obstiné dans l'application, « les distinctions peuvent se faire d'elles-mêmes » (*zì neng bian de* 自能辨得)¹²⁷⁶. Pour nous qui nous retrouvons face à ce genre d'énoncés – nous qui *savons bien*, comme rappelé plus haut, que rien de grand ni même de petit ne se fait, dans le monde, sans difficultés (cf. IIB1a) –, la question qui nous vient est celle de leur portée. Qu'est-ce qui rend *plausible*, pour des hommes tels

¹²⁷³ « Hao xue jin hu zhi 好學近乎知 » (S'éprendre du savoir, c'est approcher la conscience), *Lu Jiyuan ji* 32, 372. Il s'agit du commentaire d'un passage de *Zhongyong*, 20. Nous adoptons la variante du *Siku quanshu* (l'édition Zhonghua ajoute un « zì 自 » avant « houshi »).

¹²⁷⁴ La formule a été évoquée au début de ce chapitre (cf. IIA1c).

¹²⁷⁵ « Zhuzi shi 朱子十 » (Maître Zhu, 10), *Zhuzi yulei* 113, 2751 (vol. 7) (nous soulignons).

¹²⁷⁶ « Lunyu Yi. Yu Meng gangling », *Zhuzi yulei* 19, 442 (vol. 2).

que Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le fait de croire à l'idée que les distinctions puissent être faciles ? Qu'est-ce qui rend plausible que cela ne soit, pour eux, justement ni une *croissance*, ni une *idée* ?

Une fois de plus, la réponse est selon nous dans les différences entre les niveaux du sens. Or, dans la configuration que nous avons dessinée, une discussion se situe bien en-deçà du niveau le plus significatif. Elle intervient quand les distinctions ne se font plus d'elles-mêmes, à la manière d'une *épreuve* pour ces distinctions. À ce niveau, tant chez Zhu Xi que chez Lu Jiuyuan, la conscience est forte de ce que la recherche de la facilité n'est pas la garantie d'une absence de complications ; il y a même là matière à une forme de surenchère. On le voit par exemple chez Zhu Xi : « Quand les hommes du présent parlent du sens de la Voie, ils parlent de la nécessité d'une vision aplanie et facile ; or, ils n'ont pas conscience que parvenir à cette vision aplanie et facile est éminemment difficile »¹²⁷⁷. Voyons aussi ce propos de Lu Jiuyuan, dans lequel il critique la glose d'un autre au sujet d'une formule déjà évoquée dans la section précédente, les « quatre points d'émergence » dont parle Maître Meng (cf. IIA1c). Ce dernier, on s'en souvient, voyait dans ces « *si duan* » les quatre composantes de la positivité de la nature, et soulignait la nécessité de leur « donner croissance et ampleur » (*kuo er chong zhi* 擴而充之)¹²⁷⁸ :

近來學者言：「擴而充之，須於四端上逐一充」，焉以此理？孟子當來只是發出人有是四端，以明人性之善，不可自暴自棄。苟此心之存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前自能辨之。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 396)

Récemment, un homme de savoir a dit que « pour donner croissance et ampleur aux quatre points d'émergence, il fallait les prendre un à un ». Comment cela ferait-il sens ? Maître Meng, sur le moment, n'a émis cette idée de ces quatre points présents en tout un chacun que pour éclaircir le positif dans la nature des hommes, et pour les empêcher de se faire violence ou de s'abandonner¹²⁷⁹. Du moment que ce cœur [que nous avons en nous] est entretenu, ce sens s'éclaire de lui-même. Là où la compassion s'impose, elle apparaît d'elle-même ; là où la honte, le renoncement ou la justesse sont devant nous, la distinction est capable de se faire d'elle-même¹²⁸⁰.

Dans ce propos, Lu Jiuyuan décrit le moment où les distinctions se font d'elles-mêmes. Mais il le fait ici à l'intention de ses disciples, en réponse à un lettré – un « homme de savoir » « *xue zhe* 學者 » – qui n'est peut-être pas son disciple. Manifestement, ce dernier avance que les distinctions qu'effectue Maître Meng au sujet de la positivité de la nature, lesquelles correspondent aux quatre manifestations possibles de cette dernière, doivent être abordées séparément : telle est, pour ce tiers, la condition de la croissance des « quatre points d'émergence ». Or, face à cette idée, Lu Jiuyuan rappelle l'*intention* de Maître Meng dans sa formulation de ces quatre points. Sa critique

¹²⁷⁷ 今人言道理，說要平易，不知到那平易處極難 (« *Xue er* 學二 » [Savoir, 2], in *Zhuji yulei* 8, 145 [vol. 1]). En écho à ce propos, voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 404 : 難與語道 (Il est difficile de tenir des propos sur la Voie).

¹²⁷⁸ Sur cette formule, voir Kim 2004, 47-48. Le passage cité est dans *Mengzi* 2A6. Les « *si duan* » correspondent à « *ren* 仁 », « *yi* 義 », « *li* 禮 », « *zhi* 智 » (sens humain, obligation, rituel, intelligence).

¹²⁷⁹ Voir *Mengzi* 4A10.

¹²⁸⁰ Nous soulignons. Il s'agit ici des quatre manifestations attachées aux « *si duan* ».

porte au fond sur la valeur de la parole de Maître Meng : celle-ci n'a été énoncée que pour rétablir un ordre. Par conséquent, dès lors que l'ordre est rétabli – ce à quoi il faut s'atteler – la parole de Maître Meng ne réclame pas un examen *trop distinctif*. Elle est à prendre en bloc, dans l'intention qu'elle exprime.

Ici, le nœud du paradoxe se resserre encore. En effet, il est une façon de distinguer qui va à l'encontre des distinctions. C'est au moins ce que montre le cas de Lu Jiuyuan : dans la mesure où une distinction est un acte qui veut manifester une conscience du savoir, cet acte est toujours susceptible d'être reconduit, mais aussi *repris*, au sens d'une reprise qu'on effectue sur un vêtement mal ajusté. Telle est la capacité de réordonnement que nous avons reconnue aux porteurs de savoir. Or, si Lu Jiuyuan s'est dans l'ensemble refusé à laisser des écrits manifestant la globalité du savoir, c'est sans doute qu'il était tout particulièrement conscient de la nécessité de tenir compte du versant expressif (secondaire mais incompressible) de cette même conscience : comme si le réordonnement lui-même était susceptible d'être de nouveau repris. Un passage le dit bien dans les *Propos notés* :

日享事實之樂，而無暇辨析於言語之間，則後日之明自足以識言語之病。急於辨析，是學者大病，雖若詳明，不知其累我多矣。石稱丈量，徑而寡失，銖銖而稱，至石必謬，寸寸而度，至丈必差。今吾但造次必於是，顛沛必於是，勿忘勿助，長則不亦樂乎？又何必紛紛為大小之辨也。

(« Yu Zhan Zinan 與詹子南 », *Lu Jiuyuan ji* 10, 140)

Je me réjouis chaque jour d'œuvrer dans la réalité, sans avoir le loisir de distinguer ni d'analyser pour savoir si telle parole convient plutôt que telle autre. Ce n'est qu'après coup que tout s'éclaircit de soi-même, et de manière suffisante pour pouvoir reconnaître les défauts d'un propos. Or, se hâter de distinguer et d'analyser, c'est le grand défaut des hommes de savoir. Bien que cela semble garantir une clarté totale, on ignore à quel point cela nous entrave. Pour soupeser une pierre ou mesurer une longueur, la marge d'erreur est négligeable quand on considère l'objet en bloc, mais elle est inévitable quand on fractionne la pesée once à once, ou qu'on fait la mesure pouce à pouce. Pour ma part, je suis simplement [à ce que je fais,] *même pressé, même ballotté par les événements*¹²⁸¹. En se gardant de toute négligence et de tout forçage, la croissance se fait : *n'est-ce pas une grande joie*¹²⁸² ? Dès lors, à quoi bon vouloir s'embarasser de distinctions entre ce qui est grand et ce qui est petit¹²⁸³ ?

Dira-t-on que Zhu Xi ne saurait tenir de tels propos ? La question ne pourra être tranchée dans ce travail ; mais il est vrai qu'au fil de ce travail, nous voyons de plus en plus nettement chez les deux individus se déployer des façons particulières de se conduire en porteur de savoir. Pour la question qui nous occupe, on peut néanmoins affirmer que Zhu Xi est tout aussi conscient que Lu Jiuyuan de la « difficulté de la facilité ». On le voit par exemple dans un passage des *Propos classés*, qui fait assez directement écho à un passage déjà cité des *Questions sur le Grand Savoir*. Au début du

¹²⁸¹ Voir *Lunyu* 4, 5 (cité ici dans un ordre inversé) ; voir trad. Cheng 1981, 44.

¹²⁸² *Mengzi* 2A2 ; *Lunyu* 1, 1.

¹²⁸³ À titre de simple suggestion comparative, citons cette remarque de Lackner : « Zhu Xi a dépensé une certaine énergie à formuler des différences » (Lackner 1992, 142). Un autre échange de Lu Jiuyuan avec un disciple peut venir illustrer cette conscience de la difficulté de la facilité – avec peut-être un surcroît de paradoxe : voir *Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 448.

premier chapitre, nous cherchions à travers ce passage à étayer la comparaison ébauchée autour des termes d'« Antique » et de « présent ». On se souvient que Zhu Xi distinguait alors opposition polarisante et opposition hiérarchisante, et c'était de notre point de vue l'une des preuves de la conscience explicite de l'opposition que nous cherchions à dégager (cf. IB1c). Or, nous laissons encore de côté, alors, la valeur du *geste* de la distinction. Voyons en effet ce passage :

古者，小學已自暗養成了，到長來，已自有聖賢坯模，只就上面加光飾。如今全失了小學工夫，只得教人且把敬為主，收斂身心，卻方可下工夫。又曰：「古人小學教之以事，便自養得他心，不知不覺自好了。」

(« Xue yi 學一 », « Xiaoxue 小學 » [Savoir, 1. Petit savoir], *Zhuzi yulei* 7, 125 [vol. 8])

Dans l'Antique, le petit savoir nourrit les gens sans même qu'ils s'en rendent compte, de sorte qu'arrivés à l'âge adulte, ils sont déjà naturellement modelés sur les Saints et Sages : ils n'ont dès lors qu'à ajouter l'ornementation. À présent en revanche, les hommes manquent totalement d'effort sur le petit savoir, et c'est seulement quand on leur enseigne à se régler sur une exigence d'attention et à se contraindre dans leur corps et leur cœur qu'ils sont en mesure de consentir à cet effort. [Zhu Xi] disait aussi : « Pour les antiques hommes, le petit savoir enseigne à travers des affaires concrètes, aussi accèdent-ils d'eux-mêmes au nourrissement de leur cœur ; ils s'améliorent d'eux-mêmes sans même s'en rendre compte »¹²⁸⁴.

Si nous traduisons dans les termes mêmes de Zhu Xi évoqués à l'instant : si les « hommes antiques » ont une idée claire de la différence entre opposition polarisante et opposition hiérarchisante, les hommes du présent, qui assimilent (à tort selon Zhu) la polarité entre « petit savoir » et « grand savoir » à une opposition hiérarchisante, en ont une perception brouillée.

Mais ici, il faut prendre garde à un point qui nous semble également renvoyer à ce paradoxe de la normativité que nous avons tenté de cerner dans cette sous-section. En effet, en opposant la clairvoyance native des hommes antiques à la cécité des hommes du présent, Zhu Xi lui-même *distingue hiérarchiquement* entre deux modalités du savoir. Mais alors, on est tenté de se demander : cette hiérarchisation à laquelle se livre Zhu Xi est-elle aussi spontanée que l'*était* supposément le sens inné des distinctions qui caractérisent les hommes antiques ? Ici le passage au passé – que nous écartions dans nos traductions ayant trait à l'Antique, par fidélité au régime d'historicité des hommes des Song (cf. IB1c) – indique qu'une perplexité se fait jour. Les hommes antiques pourraient-ils reconnaître nos distinctions ? La question n'est nullement décalée : elle s'impose à Zhu Xi comme à Lu Jiuyuan, dans la mesure où elle engage la réversibilité d'un savoir sur le savoir qui voudrait croire à la source absolue de tout savoir. D'un côté en effet, pour que la hiérarchisation dispose d'un critère, il faut pouvoir s'appuyer sur l'Antique dans sa séparation absolue avec le cours

¹²⁸⁴ Pour confirmer que ce propos de Zhu Xi n'a rien de fondamentalement idiosyncratique, citons ce passage de Lu Jiuyuan qui peut lui faire écho – avec la nuance « expressive » que l'on notera peut-être (« Yu Fu Quanmei er », *Lu Jiuyuan ji* 6, 74-76 [74]) : 古之學者，本非為人，遷善改過，莫不由己。善在所當遷，吾自遷之，非為人而遷也。過在所當改，吾自改之，非為人而改也。(Dans l'Antique, pratiquer le savoir, fondamentalement ce n'est pas pour les autres. Évoluer vers le mieux, amender ses erreurs, rien qui n'ait ici son origine en soi-même. Quand le mieux est ce vers quoi il convient d'évoluer, c'est de moi-même que j'évolue vers lui, et non pas pour les autres. Quand l'erreur est ce qu'il convient d'amender, je l'amende de moi-même, et non pas pour les autres).

des choses et en particulier le présent ; mais de l'autre, l'acte de hiérarchiser vise bien le présent, où il rétablit de l'ordre. La tension que l'on aperçoit ici prolonge, dans la dimension temporelle, le paradoxe de la normativité. Or, cette dimension temporelle de la tension était déjà présente chez Maître Kong. La distinction lapidaire par laquelle il opposait le « savoir pour soi » des hommes antiques au « savoir pour les autres » des hommes du présent distinguait entre deux modalités du savoir ; mais la distinction en tant que telle (c'est-à-dire en tant qu'acte) se situait, d'emblée, hors d'un savoir *sui generis*. Le Maître le reconnaissait lui-même, en rappelant que cette non-spontanéité du savoir était précisément ce qui l'avait amené à s'éprendre de l'Antique : « Ce n'est pas à ma naissance que la conscience m'est venue, mais en la recherchant avec ardeur dans mon amour de l'Antique »¹²⁸⁵. Il y a donc, de l'aveu même des maîtres, quelque chose d'*impossible* dans la facilité primordiale de la conscience du savoir. Cet aveu n'est sans doute pas des plus faciles à faire pour eux ; mais il s'impose de manière plus aiguë, sans doute, quand ils se mettent à discuter.

Après ce détour, qui aura tenté de démêler dans son principe le *naud* d'une discussion entre maîtres, revenons à ce point de l'échange laissé plus haut. Au rappel à l'ordre contenu dans la réponse de Zhu Xi, Lu Jiuyuan réplique, dans sa lettre datée du 2 janvier 1189, en citant de nouveau l'énoncé de Maître Meng au sujet du « Livre ». Ce faisant, il exprime la « profonde fiabilité » (*shen xin* 深信) qu'elle lui inspire :

« 盡信書，不如無書 », 某實深信孟子之言。前書釋此段，亦多援據古書，獨頗不信無極之說耳。兄遽坐以直 « 紂古書為不足信 », 兄其深文 矣哉 !

(« Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [30])

Quand le Livre est fiable en tout, il vaudrait mieux que le Livre n'existe pas : cette parole de Maître Meng traduit effectivement une profonde fiabilité, ce qui n'empêche pas que, dans les explications de ma précédente lettre, je me sois aussi largement appuyé sur les livres anciens ; car, au fond, seule cette idée de « Sans Pôle » ne traduit aucune fiabilité. Aussi, quand vous m'accusez hâtivement de « rabaisser hâtivement les antiques livres comme peu dignes de foi », vous me faites un mauvais procès !

Dans cette réponse à la réponse de Zhu Xi, Lu Jiuyuan persiste et signe. Le rapport qui est le sien à l'énoncé de Maître Meng (à l'intention qu'il exprime) est trop intense pour qu'il se voie ébranlé par les remarques de Zhu Xi.

Cet aller-retour au sujet de la citation de Maître Meng évoquant le *Livre* est loin d'être le seul dans la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. À ce titre, l'échantillon est éloquent. Il y a en effet dans cette dynamique controversiale comme une ressource intarissable de la critique, mais qui semble *aussi* indiquer une impuissance fondamentale de cette dernière. Face à un Lu Jiuyuan qu'il estime en faute, Zhu Xi, tout à la globalité du savoir, énonce les règles qui font, selon lui, de la conscience

¹²⁸⁵ *Lamyu* 7, 20 : 子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」 (voir trad. Cheng 1981, 65).

du savoir un critère infallible pour trancher face aux situations du réel. Les mots que nous avons traduits plus haut l'énoncent clairement :

[...] si l'on possède du sens une vision effective, ce que les gens peuvent dire de juste ou d'erroné se distingue plus aisément encore que le noir et le blanc, et la sélection se fait assurément sans qu'il soit besoin de s'enquérir de leur degré de sagesse [...]

Antérieurement, dans une de ses lettres à Lu Jiushao, Zhu Xi emploie des paroles davantage ajustées à son interlocuteur, plus expressives et donc moins impersonnelles ; il cherche ainsi à susciter un déportement du savoir chez son interlocuteur, en l'incitant à voir le retournement se faire en lui des « paroles de ces deux doctes personnes » (*er jia zhi yan* 二家之言) – à savoir Zhang Zai et Zhou Dunyi :

熹之愚陋，竊願尊兄更於二家之言少賜反復，寬心游意，必使於其所說如出於吾之所為者而無纖芥之疑，然後可以發言立論而斷其可否，則其為辨也不煩，而理之所在無不得矣。

(« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1562-1563 [1562], in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21)

Dans ma sottise, je me permets de souhaiter que mon honorable frère revienne un peu plus sur les paroles des ces deux doctes personnes ; ainsi, une fois son cœur ouvert et son intention déagée, il traitera leurs paroles comme si elles émanaient de lui-même, sans nourrir la moindre perplexité. Alors, il pourra développer sa parole, ériger des arguments, et trancher sur ce qui est possible ou non : les distinctions qu'il fera intervenir ne seront pas fastidieuses, et le sens deviendra accessible là où il se trouve¹²⁸⁶.

L'idée était la même que, plus tard, face à Lu Jiuyuan : il s'agissait de susciter le point de vue où les distinctions sont simples, et où une forme de *fiabilité* se fait. Or, cette répétition du même propos d'un frère à l'autre est, en elle-même, la marque d'une forme d'aporie, que la lecture de l'ensemble de l'échange épistolaire de Zhu Xi et des frères Lu ne fait que confirmer. L'observateur que nous sommes en vient à douter qu'entre de tels maîtres, un véritable déportement du savoir soit possible. En effet, le passage traduit ci-dessus s'apparente à la réplique, dans une discussion de maître à maître, de propos que Zhu Xi peut par ailleurs tenir avec nettement plus d'aisance dans un autre type d'écrit¹²⁸⁷.

À ce stade, nous sommes peut-être en mesure de préciser les fils qui se nouent dans l'aporie d'une discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Nous parlerons de trois *dimensions*. Si les « distinctions » sont la dimension langagière de l'aporie, si la répétition en est peut-être la dimension temporelle, il semble bien que la « fiabilité » (*xin*) en soit la dimension personnelle – celle qui concerne le porteur de savoir au premier chef. Certes, nous avons traduit la formule de Maître Meng reprise par Lu Jiuyuan de façon à ne pas *subjectiviser* le lien qui se forme entre le « Livre » et

¹²⁸⁶ Voir *ibid.*, 15.

¹²⁸⁷ On pense à ce passage de *Du Lunyu Mengzi fa* 讀論語孟子法 (Règles pour la lecture des Entretiens et de Maître Meng), 44, in *Sishu zhangju jizhu* : 學者須將論語中諸弟子問處便作自己問，圣人答處便作今日耳聞，自然有得 (Il faut que les hommes de savoir fassent des questions que posent les disciples dans les *Entretiens* leurs propres questions, et des réponses données par le Saint des paroles qu'ils entendent aujourd'hui même. L'accès se fait alors de soi-même).

le porteur de savoir : si c'est le Livre qui est « fiable en tout » – fût-ce à tort en l'occurrence, selon Maître Meng et Lu Jiuyuan –, c'est que la fiabilité ne renvoie pas à un acte de foi du lecteur (ce qui correspondrait à la traduction plus habituelle par « confiance »), mais qu'elle est un lien d'évidence, un savoir qui s'impose quant à la solidité du rapport. Mais si la « fiabilité » renvoie à un rapport, c'est bien sur l'expressivité du porteur de savoir qu'elle met l'accent. Aussi faut-il s'abstraire de la notion de « conviction », telle que la tradition rhétorique nous l'a enseignée. Ici, la fiabilité est moins un enjeu, un objectif dont il s'agit de créer les conditions dans l'interlocuteur, qu'une relation de savoir qu'on présente de manière plus ou moins *ostensible* dans une interaction donnée.

Une fois de plus, il faut envisager l'élément au regard de sa place dans le tout. La « fiabilité » n'est pas la conviction, car le savoir ici n'est pas savoir de quelque chose ; comme on l'a dit, il est savoir relationnel, la première relation étant celle du savoir à sa propre conscience, avant d'être celle d'un porteur de savoir à un autre porteur de savoir (cf. IIA1e/2c). Quand Lu Jiuyuan évoque à l'intention de Zhu Xi le fait que la formule de Maître Meng lui inspire « effectivement une profonde fiabilité », il ne cherche probablement pas à insinuer cette fiabilité du côté de son interlocuteur. Il exprime simplement son engagement dans un rapport de savoir (en l'occurrence avec Maître Meng), face auquel cette *autre fiabilité* qu'exprime Zhu Xi pèse de peu de poids.

On voit qu'il y a ici un écart considérable avec les notions de « récusation », de « réfutation » ou de « contestation » qui pourraient nous venir à l'esprit à la lecture de cet échantillon d'échange¹²⁸⁸. En effet, le jeu de langage de la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne semble pas totalement assimilable à celui d'une « controverse », au sens d'un échange verbal où il s'agit de convaincre l'autre par la force des arguments. Certes, les arguments sont là, exposés en bon ordre, et qui relèvent manifestement d'une *compétence* dont les usages ne se limitent pas à ce « *bian* »¹²⁸⁹. Mais trois fils aporétiques sont également présents qui ne semblent pas se dénouer au fil de l'échange, et à cet égard, le souhait que l'on peut lire ci-dessous (déjà traduit plus haut), qu'exprime Lu Jiuyuan mais dont Zhu Xi formule des équivalents, ne se trouve nullement comblé au terme de l'échange (cf. IA2c) :

¹²⁸⁸ Un des termes exprimant le désaccord du point de vue de l'une des parties est « *pai* 排 », que l'on peut traduire par « rejeter » ou « écarter ». Il est employé par Zhu Xi au sujet du point de vue de Lu Jiushao sur la première sentence de *Taiji tu shuo* (voir la suite du point à ce sujet).

¹²⁸⁹ Nous ne pouvons que remarquer, sans plus d'analyses ici, l'usage qui est fait dans ces lettres d'une organisation textuelle « point par point » que l'on retrouve manifestement dans des types d'écrits très divers à l'époque des Song. Pour un exemple chez Lu Jiuyuan, voir « Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 (27) : 請卒條之 (Permettez-moi de vous exposer cela point par point) ; chez Zhu Xi, « Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1565, in *Zhuji quanshu*, vol. 1. Sur la notion de compétence, que nous situons parmi les « régimes de savoir » caractéristiques de ce monde historique, voir la sous-section suivante (cf. IIB2b). Pour un exemple, chez Cheng Yi, de ce type d'organisation textuelle dans un cadre officiel, voir « Wei jiajun yingzhao shang Yingzong huangdi shu 為家君應詔上英宗皇帝書 », *Henan Chengshi wenji* 5, 518-529 (525) in *Er Cheng ji* (vol. 1).

Ne serait-ce pas une excellente chose si nous pouvions, forts d'un engagement équivalent, et malgré nos perplexités et nos désaccords, développer chacun ce que nous avons au fond de nous, tout en œuvrant à nous faire mutuellement progresser, cela dans l'espoir de revenir à un terrain de justesse unique ?

Nous sommes probablement enclins à voir avant tout dans ces fiabilités parallèles l'expression d'un *respect*. Mais l'extension du terme est si localisée dans notre modernité, qu'il décrit probablement bien mal ce qui se joue ici dans la concomitance des maîtres.

En avoir conscience permet à tout le moins de mieux comprendre le *rythme* de la discussion, sa périodicité lâche, sa capacité, aussi, à se perdre dans les sables. Car la possibilité d'un abandon pur et simple de la discussion est explicitement envisagée par Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ils peuvent en cela s'autoriser d'une parole de Maître Kong – « quand ce n'est plus possible, il (ou on) arrête » (*bu ke ze zhi* 不可則止)¹²⁹⁰ – que Zhu Xi reprend telle quelle dans sa dernière lettre à Lu Jiushao¹²⁹¹. C'est également cette formule de Maître Kong que reprend Lu Jiuling dans le « rapport de réalisations » que consacre Lu Jiuyuan à titre posthume à son frère aîné. L'écrit date du 4 décembre 1180 :

責善固朋友之道，聖人猶曰不可則止，况泛然之交者乎？又况有親愛之情乎？雖朋友商榷，至不可必通處，非大害義理，與其求伸而傷交道，不若姑待以全交道。且事有輕重大小，吾懼所益者小，所傷者大，所爭者輕，所喪者重故也。然有時而遽言之，盡言之，力言之者，蓋權之以其事，權之以其人，權之以其時也。

« Quanzhou jiaoshou Lu xiansheng xingzhuang » (Rapport de réalisations à la mémoire de Maître Lu, instructeur de Quanzhou), *Lu Jiuyuan ji* 27, 312-317 (316-317).

Assurément *la correction mutuelle est la Voie des amis*¹²⁹². Mais si à ce sujet le Saint dit encore « quand ce n'est plus possible, il arrête », combien plus cela vaut-il pour les rapports superficiels ! Et encore davantage pour les liens d'affections entre proches ! Même quand on est en train de délibérer avec un ami, quand un point de blocage nous résiste, cela ne fait pas grand tort au sens des obligations : plutôt que de vouloir à tout prix déployer sa volonté et endommager ainsi la communication, mieux vaut attendre un peu que la voie se dégage. C'est qu'il y a choses graves et légères, grandes et petites, et si je considère les choses ainsi, c'est que je crains que le bénéfique soit bien petit et le préjudice bien grand, que l'objet du conflit soit léger et l'objet de la perte grave. En revanche, parler sans attendre lorsqu'un moment se présente, le faire à fond, le faire avec énergie, cela permet de soupeser les choses en fonction de l'affaire, en fonction de l'homme, en fonction du moment.

Dans ce propos, que Lu Jiuyuan a jugé bon d'intégrer dans un écrit à valeur d'hommage posthume à son frère aîné, se formule une forme de casuistique de la parole, qui semble vouloir tenir compte du paradoxe de normativité dont nous avons tenté d'identifier la dynamique. La question se posait, à cet égard, du degré de conscience que les porteurs de savoir pouvaient avoir de ce paradoxe. Il s'agissait pour nous de ne pas tomber dans l'ornière de la « complexité apparente » dont nous avons essayé de nous garder à la fin du premier chapitre (*cf.* IB3e). Au vu du passage traduit ci-dessus, on peut estimer que ce paradoxe était non seulement conscient, mais explicité dans des propos susceptibles d'être mémorialisés, comme ici dans ce « rapport de réalisations » consacré à

¹²⁹⁰ *Lunyu* 11, 22 (voir trad. Cheng 1981, 91-92 ; classé 11, 23).

¹²⁹¹ « Da Lu Lu Zimei 答陸子美 » (Réponse à Lu Jiushao), *Wenji* 36, 1563, in *Zhuzi quanshu*, vol. 21.

¹²⁹² *Mengzi* 4B30.

Lu Jiuling. Ainsi donc, *quand la discussion n'est plus possible, elle ne s'impose plus* : le constat peut paraître terne à nos yeux. Il constitue pourtant une façon acceptable, et endogène, de clore une interaction d'une certaine ampleur qui se heurte à sa propre limite. Le comprendre à fond, ce sera finalement poser la question de cette limite, à travers la notion de format d'épreuve (*cf.* IIB2b).

Mais si l'on résume les acquis de ce point jusqu'ici, nous dirons que le langage, la temporalité et l'individu porteur de savoir correspondent aux trois dimensions que nous pouvons reconnaître au paradoxe de la normativité. Sans qu'il nous soit possible de dire en quoi, il nous semble cependant que le critère de faisabilité reste la façon la plus économique de le décrire : chacune des trois dimensions y renvoie en fait plus ou moins directement. Certes, comprendre ce que peut signifier la faisabilité dans une configuration de sens *où les faits et les valeurs ne sont pas encore séparés* reste une sorte de défi pour notre conscience moderne. Une façon commode d'avancer dans l'investigation serait de creuser ce que peut vouloir dire ce petit mot de « *ke* » (être possible), très présent dans les différents extraits traduits ci-dessus. Il pourrait être également utile d'approfondir la valeur respective des différents termes renvoyant manifestement à une forme de normativité : on pense à tous ces termes du chinois des Song que l'on est enclin à traduire par quelques termes français interchangeables (« il faut », « il convient », « on doit », l'emploi du conditionnel, *etc.*), mais qui recouvrent peut-être des significations plus précises et plus pragmatiquement situées qu'il n'y paraît au premier abord¹²⁹³. Une autre façon de procéder pourrait consister à se livrer à une forme de fiction sémantique en français moderne, aux fins d'éclairer la valeur propre de ce « *ke* »¹²⁹⁴. Mais nous préférons ici soulever une dernière hypothèse ayant trait au langage, au langage non plus comme parole mais comme structure linguistique : en-deçà même de la question de l'écriture que nous abordions plus haut (*cf.* IIA1b), il y a peut-être là un facteur qui mérite d'être exploré.

Étienne Balazs nous met sur la voie quand il dit, dans une analyse générale à propos des Song : « Cette façon de faire des extraits authentiques, mais tronqués, cet art de s'exprimer avec économie, par et aux dépens de l'original, n'est possible que grâce à la langue chinoise (caractères-idéogrammes, rôle minime de la grammaire, concision naturelle de la langue écrite) » (Balazs [1968] 1988, 48). Notre idée est que ce « grâce à la langue » de Balazs peut être pertinent, si et seulement si on ajoute que la langue est *investie pragmatiquement*. Donnons d'abord un extrait qui aura valeur d'introduction au problème. Lu Jiuyuan s'adresse ici à ce lettré Cao Jian que nous avons croisé dans le prologue. Le propos est dans une sorte d'entre-deux : il s'agit de passer du « domaine où tout ce

¹²⁹³ On pense à des termes comme « *yao* 要 », « *yi* 宜 », « *xu* 須 », « *dang* 當 », « *he* 合 », « *bi* 必 », *etc.* Nous ne pouvons que suggérer ici une piste de recherche qui pourrait fournir quelques éclairages complémentaires sur la normativité dans le monde historique des Song.

¹²⁹⁴ On suggère par exemple d'essayer de se représenter sémantiquement ce que pourrait être le fondu indécomposable, dans un même terme « normatif », des deux expressions du français moderne (pour l'une d'entre elle rattachée au langage parlé actuel) que sont « ça se fait » et « ça le fait ». Il est possible que leur jonction donne une idée – certes toute heuristique – du sens de « *ke* » dans le chinois des Song.

qui vient de soi est juste » (*zì shì zìbì yù* 自是之域) à un « terrain de justesse unique » (*yì shì zìbì dì* 一是之地)¹²⁹⁵ ; mais de l'un à l'autre, il s'agit aussi de veiller au critère de faisabilité, car rien ne peut être forcé :

大抵人之所見所學，固必自以為是；與異己者辨，固當各伸其說；相與講求其至，期歸乎一是之地，固不可苟合強同。然至其未能盡他人之說，而果於自是，則其勢必歸於欲已說之勝，無復能求其至當矣。

(« Yu Cao Lizhi » [À Cao Jian], *Lu Jinyuan ji* 3, 40-42 [40])

En règle générale, ce que les gens ont acquis par l'expérience ou le savoir intervient pour eux-mêmes comme ce qui est juste ; et assurément, dès lors qu'il s'agit de discuter avec quelqu'un dont les vues sont différentes des nôtres, il convient assurément que chacun déploie ses idées. De même, quand on se réunit pour étudier et rechercher un point ultime, ou que l'on espère se retrouver sur un terrain de justesse unique, il est certain qu'il n'est pas possible de forcer l'accord entre les parties. Cependant, quand on en vient à ne pas pouvoir aller au bout des idées d'autrui, en étant décidé à ce que tout ce qui vient de soi-même soit juste, on est fatalement amené au souhait de voir ses propres idées l'emporter, et cela compromet de nouveau la capacité à rechercher ce qui conviendrait ultimement.

Ce passage dessine une sorte de voie possible entre point de vue particulier et terrain d'entente. Mais on y voit aussi comme un balancement : d'un côté, la concorde est souhaitable, mais elle demande des efforts, elle ne peut être atteinte facilement ; de l'autre, la tendance à assimiler « ce qui vient de soi-même » au « juste » (ou à la « justesse » : « *zì shì* ») ne se résume pas à un simple *chacun voit midi à sa porte* ; cette tendance est une donnée réelle et sa facticité est regardée avec une forme de respect. L'hypothèse est alors que ce balancement entre dissensus et consensus, pour être plausible, présuppose des conditions de possibilité linguistiques. L'enjeu consistant à vouloir trouver un consensus explicite, par-delà des divergences qui pour autant ne paraissent pas absolument réprouvées, cet enjeu a peut-être à voir avec certains traits linguistiques, touchant en particulier au niveau de langue condensé (et tendanciellement impropre à l'oralité) dont nous avons déjà parlé : cette *langue classique* qu'est la « parole raffinée » (*wen yan*). Il nous semble que l'on peut soutenir une telle hypothèse sans réductionnisme linguistique, dans la mesure où ce niveau de langue apparaît précisément comme un support éminent de réflexivité pragmatique (cf. IIA1b).

Dans une étude mentionnée plus haut, Wenzel analysait les tendances énonciatives induites par la structure de la langue classique comme étant notamment celle de la « sensibilité au contexte » (cf. IIB1c). La *recontextualisation* des énoncés de langue classique, issus en particulier des Ordonnements, est en effet une nécessité attachée à leur énonciation. Cette dimension d'actualisation de la langue dans une parole exacerbe une tendance qui est certes présente dans toute pratique linguistique. Mais chez les porteurs de savoir des Song, ces traits linguistiques se traduisent par une conscience aiguë des possibles de la signification. Prenons l'exemple du schéma actanciel impliqué par l'énoncé : une ambiguïté peut porter sur l'identification de l'agent et de l'objet

¹²⁹⁵ La première expression figurait déjà dans l'un des points précédents (cf. IIB1b).

de son action. Prenons ici l'exemple de la glose par Zhu Xi d'un paragraphe des *Entretiens*, où le glosateur mentionne l'existence, parmi les commentaires reçus, de deux lectures radicalement opposées d'une réponse de Maître Kong à une question du disciple Zi Lu 子路 :

子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」
(*Lunyu* 5, 26)

Dans sa glose interlinéaire, Zhu Xi fait une place à deux possibilités interprétatives :

老者養之以安，朋友與之以信，少者懷之以恩。一說：安之，安我也；信之，信我也；懷之，懷我也。亦通。
(*Lunyu jizhu* 3, 82, in *Sishu zhangju jizhu*)
[Ce passage signifie :] « Entretenir ses anciens par la tranquillité, gratifier ses amis par la fiabilité, chérir ses jeunes par l'affection ». Certains commentent ainsi : « Qu'ils *me donnent* la tranquillité, qu'ils *me considèrent* comme fiable, qu'ils *me prodiguent* de l'affection » – une vision tout aussi globale du passage.

Pour rendre un tant soit peu en traduction ce phénomène d'amphibologie phrastique, dont les divers glosateurs sont donc ici comme les révélateurs, il faudrait opter pour un équivalent français de nature à préserver les virtualités du sens. En effet, ce sont ces virtualités qui sont perçues par la vision englobante d'un Zhu Xi :

子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」
(*Lunyu* 5, 26)
Zi Lu dit : « Je souhaiterais apprendre en quoi consiste votre engagement, Maître ». Le Maître dit : « Que les anciens vivent dans la tranquillité, que les amis vivent dans la confiance, que les jeunes gens vivent dans l'affection ».

Mais, on le voit, cette traduction « en amont » des actualisations serait pauvre au regard de l'original et de la productivité exégétique que la phrase chinoise autorise. Or cette difficulté dans le rendu en français ne fait que renforcer l'hypothèse linguistique¹²⁹⁶.

Dans la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce genre d'amphibologie est loin d'être secondaire. On pourrait presque y voir une forme de *ressort* de l'échange, une sorte de relance perpétuelle. Mais ne pas céder au déterminisme linguistique demande de préciser la place d'un tel ressort. En effet, il n'est pas omniprésent, et c'est selon nous ce que permet de comprendre le caractère irréductible de la différence de niveaux entre globalité et expressivité. Ce sera le dernier enjeu de ce point que de le montrer.

Un exemple complémentaire, cette fois présent dans la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, a été cité dans le point précédent : il s'agit du binôme « *you wu* 有無 » (existence néant) (*cf.* IIB1d).

¹²⁹⁶ Pour un exemple déjà cité à partir d'un propos des frères Cheng (avec une amphibologie sur le statut constatatif ou exhortatif de l'énoncé), voir le chapitre précédent (*cf.* IB3d).

La divergence entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan est ici nette et tranchée. Voici ce que dit Lu Jiuyuan dans sa lettre du 2 janvier 1189 :

老氏以無為天地之始, 以有為萬物之母, 以常無觀妙, 以常有觀竅, 直將無字搭在上面, 正是老氏之學, 豈可諱也 ?

(« Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [28])

Messire Lao fait intervenir le néant comme le commencement du Ciel-Terre, et l'existence comme la mère des myriades d'êtres ; il contemple le mystère dans le « néant éternel », et l'ouverture dans l'« existence éternelle ». Placer le mot « sans » (néant) au-dessus [de « pôle »], correspond exactement à du savoir de Messire Lao. Pourquoi s'en cacher ?

Lu Jiuyuan maintient ici le point de vue que nous lui avons reconnu plus haut (*cf.* IIB1b) : il retrace la ligne de transmission des expressions, ici de « *wu* » (néant, sans) pour mieux faire ressortir, en toute extériorité à ce que ces expressions peuvent manifester de conscience du savoir, son indifférence à ce que Zhu Xi affirme y voir. Lu Jiuyuan, donc, retrace en termes distancés la ligne de transmission du mot « néant ». En d'autres termes, il adopte un point de vue global sur un fait qui recouvre nécessairement une expérience expressive du savoir (du fait du point de vue discipulaire qu'implique la transmission). Or, voici ce que Zhu Xi répond à son interlocuteur dans sa réponse :

熹詳老氏之言有無, 以有無為二 ; 周子之言有無, 以有無為一, 正如南北水火之相反. 更請子細著眼, 未可容易譏評也.

(« Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1570-1576 [1571] in *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

Si je détaille les choses, lorsque Messire Lao parle d'« existence-néant », il le fait intervenir comme une dualité, tandis que lorsque Maître Zhou (Zhou Dunyi) parle d'« existence-néant », il le fait intervenir comme une unité. Ainsi, l'un et l'autre sont exactement comme aux antipodes, ou comme le feu par rapport à la glace. Je vous prie une fois de plus d'y porter davantage attention, la facilité consistant à calomnier et critiquer n'est pas possible ici.

Moins qu'un contre-pied de l'argument de Lu Jiuyuan, cette réponse de Zhu Xi en constitue une esquive. Elle se situe en effet à un autre niveau du sens, moyennant ce que nous analyserons plus bas comme un régime de savoir particulier (*cf.* IIA2b/B2b). « Détailler » (*xiang* 詳), pour Zhu Xi, c'est en la circonstance court-circuiter le point de vue distancé de Lu Jiuyuan rabattant le terme « *wu* » à son origine taoïque. Zhu fait valoir que les mots ont une signification *indépendamment de leur ligne de transmission*, et qu'on peut les envisager d'un point de vue global quant à leur aspect global. Au passage, notons que cette esquive permet de désamorcer une critique que Zhu Xi ne pouvait laisser sans réponse : les « taoïstes », réunis ici dans la personne de « Messire Lao », ne sont pas moins que les « bouddhistes » les *autres* d'une dimension de la parole qui ne peut, par définition, les intégrer comme énonciateurs. Ne restent que leurs énoncés, dont les porteurs de savoir font un support de savoir parmi d'autres¹²⁹⁷.

¹²⁹⁷ Sur la notion de « support de savoir », voir le dernier point de ce chapitre (*cf.* IIB2c).

Pour revenir à « *you wu* » (existence néant), il s'agit dans l'argument de Zhu Xi d'une sorte de matière première indistincte, non du fait de sa signification mais en raison de sa structuration linguistique. « *You wu* », en tant que tel, en reste à un stade anté-prédicatif et virtuel, auquel cas toute actualisation par un locuteur ne peut qu'ajouter une forme de spécification. Ainsi, « quand Messire Lao parle de “*you wu*” », les éléments de ce binôme fondamental s'agencent d'une façon particulière, qui est celle de la « dualité » (*er* 二), tandis que « quand Maître Zhou parle de “*you wu*” », l'agencement se fait dans le sens de l'« unité » (*yi* 一). Pour nous, il y a dans cette concomitance des mises en signification comme un écho à la *Gestalttheorie*, qui montre la dépendance de toute perception d'éléments au présupposé d'une forme organisatrice (et dont on sait par ailleurs l'influence sur la théorie de Dumont¹²⁹⁸). La différence avec cette théorie moderne est cependant notable, et elle confirme ce que nous avons dit de la normativité dans son lien aux porteurs de savoir : le geste de la mise en forme est ici entièrement dévolu à la « parole » (*yan*) des porteurs de savoir, dont l'efficacité organisatrice n'est nullement mise en doute par Zhu Xi. Cela confirme à nos yeux notre choix de traduction de « *yi... wei...* » par « faire intervenir comme », qui rend indiscernable l'« objectivité » du contenu énoncé et la « subjectivité » du point de vue énonciateur. En somme, en comparant ces deux façons de donner sens à « *you wu* », Zhu Xi ne relègue pas « Messire Lao » dans l'absurde : la signification que ce dernier donne à l'expression a une consistance indéniable, dont Zhu Xi considère simplement qu'elle n'est pas acceptable.

Mais pourquoi ? est-on tenté de demander. Pourquoi considérer qu'« existence néant » doit nécessairement « intervenir comme une unité » ? Pourquoi cela semble-t-il évident, du point de vue de Zhu Xi ? La question n'est pas simple, surtout si on l'aborde, comme nous y invitons plus haut, sous l'angle pragmatique qui devrait toujours prévaloir s'agissant des énoncés de maîtres (*cf.* IIA1d). On se souvient que deux aspects, le global et l'expressif, entrent en ligne de compte dans le sens pragmatique. Dès lors, une réponse *a minima* à la question du « pourquoi » pourrait être que Zhu Xi, par ce choix, d'une part conforte les mises en équivalence qu'il effectue sur toutes sortes de supports textuels, d'autre part prolonge un rapport de fiabilité qu'il se reconnaît vis-à-vis de Maître Zhou et de ceux qui en ont transmis le savoir. Reconnaissons toutefois qu'une telle réponse laisse bien des questions ouvertes, notamment celles qui touchent à la réciprocité de ces deux aspects chez l'interlocuteur. Lu Jiuyuan, nous le verrons dans le dernier temps de ce travail, n'a pas eu les mêmes maîtres que Zhu Xi, et ce seul fait (qui relève de la trajectoire discipulaire et donc d'un point de vue expressif sur le savoir¹²⁹⁹) suffit peut-être à rendre raison de différences dans le point de vue

¹²⁹⁸ Voir Dumont [1966] 2008, 59-60.

¹²⁹⁹ Ce point renvoie à la fois au début de ce chapitre (pour le point de vue « discipulaire ») et à sa dernière sous-section (pour la « trajectoire ») (*cf.* IIA1d/B2a).

global. Pour le dire simplement : si les frères Lu critiquent les *Explications* de Zhu Xi et tout ce qui les accompagne en termes de transmission de savoir, c'est peut-être avant tout en raison d'une absence d'*attachement*, de quelque forme que ce soit, à ces expressions de la conscience du savoir¹³⁰⁰.

De cette hypothèse *a minima*, on retiendra tout de même l'idée de *cohérence*, qui vient peut-être donner une signification plus large à ce que nous disions plus haut du « style » et de la « manière » des porteurs de savoir (*cf.* IIB1d). L'*enjeu profond* d'une discussion comme celle de Zhu Xi et de Lu Jiuyuan, ce serait de se mesurer mutuellement, dans un mélange de respect et d'autoconfirmation, dans sa cohérence de porteur de savoir. Ainsi se forgeraient les maîtres. Plus cette cohérence s'exercerait sur des supports divers, plus le porteur serait reconnu comme un maître manifestant une conscience globale du savoir. Ainsi, dans la discussion de Zhu Xi et des frères Lu, il est toutes sortes de support où s'exercent conjointement les cohérences magistrales : l'« Inscription de l'ouest », la sentence liminaire des *Considérations* de Zhou Dunyi, les *Explications* qu'en donnent Zhu Xi, mais aussi quelques sentences d'un autre écrit de Zhou Dunyi, le *Livre de globalité* (*Tongshu*). Ce dernier support est intéressant, car il confirme à un certain niveau la prégnance du facteur linguistique. En effet, dans les citations parallèles que Zhu Xi et Lu Jiuyuan font du *Livre*, l'enjeu porte sur la ponctuation et l'agencement paratextuel de certains énoncés (titrologique notamment). Comme pour l'exemple de « *you wu* », la divergence entre les porteurs de savoir surgit ici quand il s'agit de faire passer la signification du virtuel à l'actuel¹³⁰¹.

Si l'on admet ce cadre descriptif – car à ce stade il ne s'agit pas encore d'expliquer –, si donc la discussion est une épreuve des cohérences, et donc une *épreuve des distinctions qui comptent* pour les porteurs de savoir, une divergence sur un point ne peut qu'avoir des conséquences sur un autre. S'agissant de « *you wu* », on ne sera donc pas étonné de le retrouver associé à ce qui est sans doute, dans leur échange épistolaire de 1188-1189, le cœur de la divergence de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ainsi, si Zhu Xi valorise « Sans Pôle et pourtant Pôle Suprême » (*Wuji er taiji*), la formule liminaire des *Considérations sur le Diagramme du Pôle Suprême* de Zhou Dunyi, c'est parce qu'il y voit un aperçu décisif de ce que, comme il le disait plus haut, le « Pôle Suprême ne relève *ni de l'existence ni du néant*, ne s'abaissant pas à une forme de localisation »¹³⁰².

¹³⁰⁰ Le fait que les frères Lu soient des frères (tout en ayant par ailleurs une relation de maître à disciple qui semble évoluer avec le temps) serait évidemment à prendre en compte ici.

¹³⁰¹ La question du *Tongshu* 通書 (Livre de globalité – souvent traduit par Livre pénétrant) dans la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan pourrait donner lieu à un long développement (nous l'avons rapidement évoqué plus haut par rapport à la question de l'agencement paratextuel des textes à l'époque des Song, *cf.* IIB1b). Il nous a semblé plus judicieux d'insister sur quelques aspects de l'échange, afin de dégager des principes descriptifs qui pourraient s'appliquer sur d'autres objets. Les passages cités et discutés du *Tongshu* se trouvent dans *Zhou Dunyi ji*, 32. Les gloses de Zhu Xi sont réunies dans *Tongshu zhu* 通書注 (Annotations sur le Livre de globalité), 116-117, *Zhuji quanshu*, vol. 13. Pour des précisions à ce sujet, voir Darrobers & Dutournier 2012, 49-50.

¹³⁰² Nous soulignons. Le passage a été traduit dans le point précédent (*cf.* IIB1d).

Pour ce qui est de cette formule ajoutée par Zhou Dunyi au « Diagramme du Pôle Suprême », la dynamique de la discussion nous paraît appeler la même base descriptive. Les arguments de Zhu Xi et Lu Jiuyuan s'opposent aux deux niveaux global et expressif, ainsi que dans les multiples implications de leurs retournements. Ainsi, au niveau expressif, Zhu Xi fait valoir, comme on l'a vu, que l'« intention fondamentale » (*ben yi*) de la formule correspond au « souci » (*you*) de Maître Zhou à l'endroit des porteurs de savoir à venir (cf. IIB1b). L'ajout des mots « Sans Pôle » intervient donc, selon Zhu, à la façon d'une rectification compensatoire, destinée à prévenir les erreurs dans la saisie de l'intention du « Diagramme » du même nom. À ce même niveau expressif, on a vu que les frères Lu faisaient porter leur critique sur la ligne de transmission du « Diagramme », autrement dit dans la dimension ascendante de son expressivité : pour eux, ce « Diagramme » est disqualifié comme taoïste, et il n'y a dès lors plus à regarder en aval¹³⁰³. Mais, comme on va le voir à présent, la discussion oppose aussi ce qu'il faut bien appeler des points de vue globaux sur l'aspect global de la formule.

Zhu Xi, il faut y insister, a la primeur de la formulation à ce niveau global. C'est lui qui élabore longuement, puis se résoud à publier son *Explication* de l'écrit de Zhou Dunyi. Or, au tout début de cette *Explication*, Zhu Xi formule la glose suivante :

上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也，故曰：無極而太極。非太極之外，復有無極也。

(*Taiji tu shuo jie*, 69-86 [72], in *Zhuzi quanshu*, vol. 13)

Les opérations du Ciel sont insonores et inodores, mais elles sont effectivement le pivot qui initie les transformations, ainsi que la racine des espèces. Voilà pourquoi il est dit *Sans Pôle et pourtant Pôle Suprême*. Mais ce n'est pas qu'à l'extérieur de *Pôle Suprême*, il y ait de surcroît *Sans Pôle*.

Dans la traduction ci-dessus, nous rendons en italique la citation de la formule liminaire de Zhou Dunyi par Zhu Xi, en raison de sa valeur éminente aux yeux du glosateur : l'énoncé de Zhou Dunyi (ce « Sage de naguère » [*qian xian*] comme Zhu l'appelle dans son échange avec Lu Jiushao¹³⁰⁴) se situe ici non loin du niveau d'importance des Ordonnements (cf. IIB1b). On le voit à ce fait que Zhu Xi entame son *Explication* par l'appariement de la formule « Les opérations du Ciel sont insonores et inodores », formule (déjà commentée) issue des Ordonnements, et de la formule liminaire des *Considérations*¹³⁰⁵. C'est là un bel exemple de mise en équivalence citationnelle, où le noyau en quelque sorte *adversatif* de la formule de Zhou Dunyi, la particule « 而 且 » (qu'il faut bien traduire de quelque façon, même si « et pourtant » en aplatit quelque peu le sens) permet de reprendre, sous une forme condensée, la vision en deux temps que Zhu Xi énonce dans le premier

¹³⁰³ On a cependant noté (cf. IIB1b) que les frères Lu pouvaient évoquer la possibilité que Zhou Dunyi soit bien l'auteur de *Taiji tu shuo*, mais qu'il se serait ravisé (voir « Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 [22-23]).

¹³⁰⁴ L'expression a été mentionnée dans le chapitre précédent à propos du « régime d'historicité » (cf. IB1b).

¹³⁰⁵ On soulignait le lien de cette formule au critère de facilité (cf. IIA1e).

segment de la glose : après la prégnance d'une certaine négativité (« insonore et inodore ») intervient la positivité d'une source commune à la diversité des êtres (l'image du « pivot » et de la « racine »)¹³⁰⁶.

C'est donc à cette *Explication* que les frères Lu réagissent en interpellant l'un après l'autre Zhu Xi sur son écrit. Le cœur de la divergence (si l'on s'en tient à la question de la formule de Zhou Dunyi) se situe sans doute dans le passage ci-dessous, qui voyage d'une lettre à l'autre. Après avoir figuré dans la première lettre de Zhu Xi à Lu Jiushao, ce passage se retrouve cité par Lu Jiuyuan (qui a donc eu accès à la précédente) dans sa lettre du 13 mai 1188, avant d'être de nouveau développé et justifié dans la lettre du 27 novembre 1188 que Zhu envoie en réponse à cette dernière :

今亦不暇細論，只如太極篇首一句，最是長者所深排。然殊不知不言無極，則太極同於一物，而不足為萬化之根；不言太極，則無極淪於空寂，而不能為萬化之根。只此一句，便見其下語精密，微妙無窮。

(« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1560-1562 [1560], in *Zhuzi quanshu*, vol. 21

Le loisir me manque pour argumenter en détail, mais pour ce qui est de la première sentence du texte sur le Pôle Suprême¹³⁰⁷, c'est celle que vous rejetez avec le plus de véhémence. C'est singulièrement méconnaître que si l'on ne parlait pas de Sans Pôle, le Pôle Suprême serait alors l'équivalent d'un être, et n'aurait pas de quoi intervenir comme racine des transformations par milliers ; et que si l'on ne parlait pas de Pôle Suprême, le Sans Pôle sombrerait dans la vacuité, et ne serait pas capable d'intervenir comme racine des transformations par milliers¹³⁰⁸. À cette seule sentence, on perçoit avec quelle précision et quelle inépuisable subtilité le propos est formulé [...] ¹³⁰⁹.

Zhu Xi se montre ici d'un raffinement dans les distinctions (et les mises en équivalence) qui confine à une forme de virtuosité. Face à ces autres maîtres que sont les frères Lu, il formule un point de vue de maître en prolongeant l'« intention » d'un autre maître, pour envisager les possibles de la parole magistrale. Or ici, c'est bien sur la *virtualité* des distinctions que porte le propos.

Les deux hypothèses envisagées ici sont, selon Zhu Xi, toutes deux à exclure : en l'absence de « Sans Pôle », « Pôle Suprême » devient l'« équivalent d'un être » (*tong yu yi wu* 同於一物) ; en l'absence du second, le premier « sombre dans la vacuité » (*lunyu kongji* 淪於空寂). Ne reste que l'hypothèse intermédiaire : la coprésence des deux éléments, qui ainsi trouvent leur place dans un ensemble qui se tient. La difficulté quasi insurmontable pour la traduction est que ces termes demandent un investissement de l'énonciation qui les fasse passer du virtuel à l'actuel. De ce point

¹³⁰⁶ La particule « er 而 » serait une autre illustration de l'importance du facteur linguistique dans la pragmatique des divergences. Pour un exemple de réflexivité à ce sujet du côté de Zhu Xi, voir « Zhou zi zhi shu 周子之書 » [Les écrits de Maître Zhou], *Zhuzi yulei* 94, 2368 (vol. 6).

¹³⁰⁷ L'expression réfère à *Taiji tu shuo* et donc à la sentence de Zhou Dunyi, laquelle ne figure pas dans le diagramme de *Taiji tu*. On peut néanmoins être sensible au flou qui caractérise d'une manière générale la référence aux écrits dans l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Par exemple, le tout début de la première lettre de Zhu Xi à Lu Jiushao commence par l'expression « *taiji xi ming zhi shi* 太極西銘之失 », que l'on peut traduire, comme ci-dessus, par « les défauts du "Pôle Suprême" et de l'« Inscription de l'ouest » » (ce qui renvoie aux écrits de Zhou Dunyi et de Zhang Zai), mais aussi par « les défauts de [mes *Explications des Considérations sur le* Pôle Suprême et de l'« Inscription de l'ouest » ». Le flou titrologique est ici l'indice de la transmission continuée entre porteurs de savoir.

¹³⁰⁸ Voir trad. Darrobers & Dutournier 2012, 6.

¹³⁰⁹ Voir *ibid.*

de vue, les contraintes d'une langue occidentale comme le français ne facilitent pas les choses : l'article, notamment, a tendance à substantiviser « le Sans Pôle », alors que ce que Zhu Xi fait voir, c'est (pour reprendre le vocabulaire de Descombes) que « Sans Pôle » n'est qu'une sorte d'aspect adverbial de « Pôle Suprême ».

Nous avons traduit à l'irréel (« si l'on ne *parlait* pas... »), mais comme pour la traduction de l'« Antique », le présent serait sans doute plus fidèle à la valeur de normativité de l'énoncé. Il s'agit pour Zhu Xi de voir comment les éléments doivent « intervenir » (*wei*) pour qu'un monde se compose. À cet égard, il faut commencer par redire que le monde, en un sens fondamental, tient déjà de lui-même. En effet, « Pôle Suprême », si l'on peut se permettre cette analogie, est en quelque sorte une « donnée immédiate » de la conscience lettrée. Sa présence à la base du « Diagramme du Pôle Suprême » manifeste visuellement sa place dans l'ensemble (*cf.* IIB1b) : elle correspond à cet *amont* des polarités qui permet à la polarité fondamentale, *Yin/Yang*, de se résorber en une unité qui garantit en retour ce que nous avons appelé dans le premier chapitre la « logique du changement » (*cf.* IB1e). Cette donnée de base est reconnue tant de Zhu Xi que des frères Lu. Ainsi, une formule des *Sentences attachées* est citée et admise sans mal par Lu Jiuyuan dans sa lettre du 13 mai 1188 : « Dans le Changement, il y a un Pôle Suprême » (*yi you taiji* 易有太極)¹³¹⁰. La formule – qui peut être rendue par l'image plus concrète de « Faîte Suprême », par laquelle on peut aussi traduire le syntagme « *taiji* »¹³¹¹ – exprime le point où les polarités se résorbent dans un motif unique. Deux autres formules des *Sentences attachées* sont également citées aussi bien par Zhu Xi que par Lu Jiuyuan :

形而上者謂之道[...]一陰一陽之謂道
(*Xici* A5)

Ce qui est au-delà des formes est appelé la Voie [...] Un *Yin*, un *Yang*, voilà ce qu'on appelle la Voie.

Or, ici, le consensus fondamental voit poindre une tension. En effet, la seconde formule ne se contente plus d'une opposition polarisante ; elle énonce ce que nous avons appelé au début du premier chapitre une opposition hiérarchisante, à travers cette « Voie » qui vaut pour les deux termes de la polarité fondamentale. Or, le verbe essentiel qui sanctionne ce saut de niveau est « appeler » ou « s'appeler » (*wei*) : là est la brèche qui s'ouvre et où les porteurs de savoir ne peuvent que s'engouffrer. Car énoncer la formule, c'est actualiser les distinctions qu'elle contient virtuellement, et qui ne peuvent que s'accuser à mesure qu'elle croise d'autres formules. Ainsi,

¹³¹⁰ « Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 (23).

¹³¹¹ C'était le choix de traduction retenu dans Darrobers & Dutournier 2012. Le souci de raccorder la formule à la question des oppositions « polarisantes » et « hiérarchisantes » nous a fait pencher pour une autre traduction dans ce travail.

quand Lu Jiuyuan cite ces deux courtes sentences, il les met en équivalence avec la première formule des *Sentences attachées* citée plus haut, et ce non sans amalgamer les deux premières :

一陰一陽, 已是形而上者, 況太極乎? 曉文義者舉知之矣.

« Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 (23)

Si *Yin* et *Yang* sont déjà au-delà des formes, n'est-ce pas à plus forte raison le cas pour le Pôle Suprême ?
Ceux qui parviennent à comprendre la signification des textes ne peuvent que prendre conscience de cela.

Une façon simple de décrire un tel énoncé, qui en rassemble trois issus d'un même texte des Ordonnements, est de dire qu'il *se tient*. Il a une cohérence interne qui se montre dans la compossibilité des éléments, et de leurs rapports internes dans l'ensemble. En effet, en dernière analyse il n'y a que des hiérarchies et des polarités. Or ici, Lu Jiuyuan formule un agencement de ces oppositions de base qui a une pertinence dans la globalité du savoir. C'est pourquoi, de ce point de vue, le maître est fondé à dire que « ceux qui parviennent à comprendre la signification des textes ne peuvent que prendre conscience de cela ».

Or, la cohérence interne que vise Zhu Xi n'est pas moins pertinente. Elle repose sur les mêmes oppositions de base et sur le même critère de compossibilité ; mais le motif qui en résulte est différent. Ce motif est d'abord le fruit d'une *trajectoire* (d'une expérience expressive) de savoir, longuement mûrie à travers l'élaboration de l'*Explication des Considérations du Diagramme du Pôle Suprême*. Or, la lenteur de la maturation, qui contraste fortement avec la *distance* des frères Lu à la transmission des écrits de Zhou Dunyi, vaut presque ici argument ; nous y revenons dans le point suivant (*cf.* IIB2a). Pour ce qui est du niveau global, Zhu Xi élabore sa cohérence à travers un maillage des formules où chacun des éléments trouve sa place, le *tout* lui-même étant désigné par l'expression fort idiosyncratique (à notre connaissance) de « configuration de la Voie » (*dao ti* 道體). Dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, il n'est sans doute de porteur de savoir qui n'ait un sens de ce *tout* que, nous modernes, avons en revanche du mal à entrevoir ; mais donner forme à la configuration interne de ce tout est une tâche à laquelle peu s'attèlent, et pour Zhu Xi, tel est l'« aperçu lumineux » (*zhuo jian* 灼見) de Zhou dunyi¹³¹² :

周子所以謂之「無極」, 正以其無方所、無形狀, 以為在無物之前, 而未嘗不立於有物之後 ; 以為在陰陽之外, 而未嘗不行乎陰陽之中 ; 以為通貫全體, 無乎不在, 則又初無聲臭影響之可言也.

(« Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1565-1569 [1568], *Zhuzi quanshu*, vol. 21)

Ce qui fait que Maître Zhou appelle cela [la configuration de la Voie] « Sans Pôle », c'est précisément qu'elle est dépourvue de lieu et de forme. Ce faisant, il la fait intervenir avant l'existence des êtres, tout en n'ayant jamais cessé de s'ériger après l'existence des êtres ; de même, il la fait intervenir à l'extérieur du *Yin* eu du *Yang*, tout en n'ayant jamais cessé de se réaliser au milieu du *Ying* et du *Yang* ; enfin, il la fait se relier globalement à la configuration d'ensemble, sans nul endroit où elle ne soit. C'est d'ailleurs ce qui rend possible de parler d'emblée d'*insonore* et *inodore*.

¹³¹² L'expression est reprise plus bas (voir « Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1565-1569 [1568], *Zhuzi quanshu*, vol. 21).

Il n'est pas aisé, compte tenu des lignes immédiatement précédentes, de spécifier la référence du terme « *zhi* 之 » (cela) complétant le verbe « *wei* 謂 » (appeler) qui ouvre ce passage. Si nous croyons y voir une référence à « la configuration de la Voie », c'est que Zhu Xi vient d'affirmer que les termes « *dao ti* » (configuration de la Voie) peuvent être envisagés sous deux angles :

故語道體之至極, 則謂之太極; 語太極之流行, 則謂之道。雖有二名, 初無兩體。

(*Ibid.*)

C'est la raison pour laquelle, si le propos porte sur la configuration de la Voie dans son ultime polarité, on l'appelle « Pôle Suprême » ; tandis que, s'il porte sur le Pôle Suprême dans ses déploiements et réalisations, on l'appelle « Voie ». Bien qu'il y ait deux noms, à l'origine il n'y a pas deux configurations.

Ces deux derniers passages ont une valeur prédicative forte. Les termes « configuration de la Voie », notamment, n'ont d'équivalent ni dans les écrits ni dans les propos de Lu Jiuyuan. Zhu Xi cherche donc ici à faire valoir la pertinence de ce que nous serions enclins à appeler un *néologisme* (au moins dans l'appariement des termes). Mais précisément, pour Zhu Xi, ces deux termes ne sont que le développement d'une vision globale que les Saints et Sages sont les premiers à avoir eue, et que Zhou Dunyi est l'un des rares à avoir adoptée à son tour. Autrement dit, cette expression « *dao ti* » n'a de nouveau, encore une fois pour Zhu Xi, que de n'avoir pas été formulée par le commun des hommes de savoir. C'est cette prescience de Zhou Dunyi qu'il tente de faire valoir face à Lu Jiuyuan :

若論「無極」二字, 乃是周子灼見道體, 迥出常情, 不顧旁人是非, 不計自己得失, 勇往直前, 說出人不敢說底道理, 令後之學者曉然見得太極之妙不屬有無, 不落方體。若於此看得破, 方見得此老真得千聖以來不傳之秘[...]

(*Ibid.*)

Si l'on argumente sur les deux caractères « Sans Pôle », c'est bel et bien que, [par ces mots,] Maître Zhou a eu un aperçu lumineux de la configuration de la Voie, s'émancipant de l'état commun, sans se soucier du jugement d'autrui ni calculer ce qu'il pouvait lui-même perdre ou gagner, allant de l'avant avec bravoure, et formulant ce sens de la Voie que les autres n'avaient osé formuler, et ce afin qu'à l'avenir les hommes de savoir voient clairement que, dans son mystère, le Pôle Suprême ne relève ni de l'existence ni du néant, ne s'abaissant pas à une forme de localisation. Si l'on perce cela à jour, on voit alors que ce grand aîné a véritablement accédé à un secret qui n'avait pas été transmis depuis des myriades de Saints.

Que dans de tels passages, la différence de Zhu Xi et Lu Jiuyuan devienne divergence affirmée, voire insurmontable, c'est l'un des points les plus criants de la « discussion ». Quoique distendu dans le temps, l'échange atteint un degré d'intensité argumentative qui le conduit à son terme. La dimension explicite rejoint ici la dimension implicite, cette dernière transparaissant dans le caractère plus ou moins ostensible de certaines manières de faire. Ainsi, s'agissant de Zhou Dunyi, Zhu Xi est tout à fait susceptible dans d'autres situations d'interaction de désigner « Maître Zhou » par son surnom usuel (son « *hao* 號 »), à savoir « Lianxi 濂溪 », que Zhou Dunyi adopta en référence à sa retraite aux environs du Mont Lushan ; mais dans sa correspondance avec Lu Jiuyuan, il désigne avec une belle constance Zhou Dunyi par l'appellation « Maître Zhou ». Pour sa part, Lu

Jiuyuan n'emploie qu'une fois cette même expression dans l'échange, et recourt d'ordinaire au surnom susmentionné, qui exprime simplement un respect conventionnel à l'endroit du lettré des Song du Nord¹³¹³. Cette disparité dans les appellations est certes minime, mais il en est d'autres, et en elle-même elle traduit sans doute entre les deux hommes comme une distance sensible, une petite friction discrète qui se maintiendrait par-delà l'échange¹³¹⁴.

Au terme de cette sous-section, on comprend mieux sans doute l'intérêt de replacer la narration d'une interaction comme celle de la « discussion » Zhu Xi et Lu Jiuyuan dans un questionnement sur la normativité, et donc fondamentalement dans une description du monde dont cette interaction participe. Si nous poussions ici l'exposition narrative jusqu'au bout, nous pourrions préciser la valeur respective, dans cet échange controversial, de ces moments que Jean-Louis Fabiani appelle « disruptifs » et de ceux qui en revanche relèvent simplement d'une « intensification des formes ordinaires de la discussion » (Fabiani 2007a, 51) – c'est-à-dire en l'occurrence des formes de sociabilité lettrée. Nous le ferions en tenant compte de l'événementialité relative de ces moments, sans pour autant perdre de vue leur place dans les implications du sens.

C'est en effet la conscience de ces implications qui nous a amené à faire jouer les deux niveaux dégagés plus haut (globalité et expressivité) selon une densité de retournements et un degré de complication croissants. Le jeu sur les niveaux du sens, en tant qu'il est ajusté aux situations d'interaction, apparaît comme une clé importante de la dynamique d'un échange comme celui-ci. Dans certains types d'échanges, on insiste sur un aspect que l'on ne retrouvera pas forcément dans d'autres. Ainsi, du point de vue le plus simple (valant dans certaines interactions particulières), on pourra dire que Lu Jiuyuan met, tout comme son frère, l'accent sur l'expressivité de la globalité, alors que Zhu Xi privilégie le point de vue global sur cette même globalité. En effet, ce genre de simplification *a sa place* dans un certain type d'échanges, par exemple quand il s'agit, pour les maîtres eux-mêmes en réponse à des disciples, de se demander ce qui fait leurs différences réciproques.

¹³¹³ Voir les deux occurrences de « Lianxi 濂溪 » dans « Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 21-25 (24). Quand Lu Jiuyuan recourt dans sa correspondance avec Zhu Xi à l'expression « Maître Zhou » (*Zhou xi* ou *Zhou xiansheng* 周先生), c'est soit en citant son frère Lu Jiushao (*id.* [22]), voire Zhu Xi lui-même (*id.* [23, 29]), soit, en une unique occurrence, en faisant de Zhou Dunyi un éloge mesuré (« Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [30]). Notons cependant que dans d'autres situations d'interaction – par exemple un échange avec ses disciples –, Lu Jiuyuan est tout à fait susceptible de voir en Zhou Dunyi une source du savoir. On pense en particulier à ce passage, où Lu Jiuyuan retrace la ligne de transmission d'un énoncé de Maître Kong (il s'agit de *Lunyu* 11, 24), *via* Zhou Dunyi, à travers l'un au moins des frères Cheng ; voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 401 : 二程見周茂叔後，吟風弄月而歸，有「吾與點也」之意。後來明道此意却存，伊川已失此意 (Après avoir vu Zhou Maoshu [Zhou Dunyi], les frères Cheng revinrent en fredonnant des poèmes, avec en tête l'intention [qui amène Maître Kong à dire qu'il] *était en accord avec Zeng Xi*. Par la suite, Mingdao [Cheng Hao] conserva cette idée, Yichuan [Cheng Yi] l'oublia).

¹³¹⁴ On peut rappeler ici l'argument de Bourdieu sur la polyonomasie (voir Bourdieu 1984, 41-43). L'appréciation de la juste valeur de cette friction minime quant au nom de Zhou Dunyi resterait à faire ; mais il semble qu'à l'instar des autres différences et divergences de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, celle-ci réclame une vision d'ensemble de la différence des niveaux du sens, et que par conséquent l'explication bourdieusienne par la « lutte pour l'imposition du point de vue légitime » en vue de la définition de la « réalité objective » n'ait pas sa place ici (*cf.* IIA2a).

Mais dès lors que le cadre est celui d'une « discussion », forte de sa trajectoire et de sa dynamique, tous les retournements interviennent, et une large palette de points de vue complexes s'élabore dans l'interaction.

Pour illustrer le point de vue simple sur la différence entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan, on peut citer, en guise d'appendice à ce long point sur la discussion, un assez large extrait de la première rencontre de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, plusieurs fois évoquée dans ce travail et notamment dans le prologue. Il s'agit de la rencontre initiée par Lü Zuqian en 1175 au temple de la Grotte du Cerf blanc. N'oublions pas cependant, en lisant ces lignes, qu'elles ne figurent que dans le corpus des écrits attachés au nom de Lu Jiuyuan :

伯恭約元晦為此集，正為學術異同，某兄弟先自不同，何以望鵝湖之同。]先兄遂與某議論致辯，又令某自說，至晚罷。先兄云：[子靜之說是。]次早，某請先兄說，先兄云：[某無說，夜來思，子靜之說極是。方得一詩云：「提孩知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳註翻藁塞，著意精微轉陸沈。珍重友朋相切琢。須知至樂在於今。」]某云：[詩甚佳，但第二句微有未安。]先兄云：[說得恁地，又道未安，更要如何？]某云：[不妨一面起行，某沿途却和此詩。]及至鵝湖，伯恭首問先兄別後新功。先兄舉詩，纔四句，元晦顧伯恭曰：[子壽早已上子靜船了也。]舉詩罷，遂致辯於先兄。某云：[途中某和得家兄此詩云：「墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流滴到滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。」]舉詩至此，元晦失色。至「欲知自下升高處，真偽先須辨只今。」元晦大不懌，於是各休息。

(*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 427-428)

Quand Bogong (Lü Zuqian) organisa la rencontre du Lac des Oies, mon regretté aîné (Lu Jiuling) me fit observer : « Si Lü Zuqian a convié Zhu Xi à cette rencontre, c'est en raison des différences et équivalences entre vos techniques du savoir. Or, en ce qui nous concerne, d'emblée les différences s'imposent d'elles-mêmes : comment espérer que par cette réunion du Lac des Oies une équivalence se fasse ? » Mon frère engagea alors une discussion avec moi, puis me laissa m'exprimer à mon tour ; ce n'est que le soir que j'en terminai. Mon aîné déclara alors : « Tes idées sont justes ». Le lendemain matin, comme je le priai de m'exposer ses idées, il me répondit : « Je ne sais que dire ; cette nuit j'ai médité tout cela, et tes idées sont justes au plus haut point ». Il prononça alors ces vers :

Amour à l'âge tendre, respect à l'âge mûr,
Tel est l'unique esprit que les saints se transmirent.
Il faut des fondations pour bâtir sa maison,
On n'a jamais connu de montagne sans base.
Le zèle glosateur mène à l'engorgement,
Le souci du subtil à l'engloutissement.
Prenons soin des amis, échangeons sans relâche :
Car c'est là l'occasion d'une vive allégresse.

Ma réaction fut la suivante : « Ce poème est magnifique ; seul le deuxième vers me gêne ». Sa réponse : « Si le poème te plaît, pourquoi dis-tu cela ? Que te faut-il de plus ? » Je dis alors : « Autant nous mettre en route ; tout en avançant je trouverai des vers s'accordant aux tiens ». Une fois arrivé au lac, Lü Zuqian commença par questionner mon frère sur ses derniers accomplissements depuis leur séparation. Mon frère déclama alors le poème, et au bout de quatre vers seulement, Zhu Xi dit en regardant Lü Zuqian : « Cela fait longtemps que Lu Jiuling a embarqué avec son frère ». Après que mon aîné eut fini de déclamer, [Zhu Xi] engagea un débat avec lui. Je dis alors : « J'ai composé chemin faisant un poème reprenant les rimes de mon aîné :

Tombe croulante afflige, temple ancestral oblige :
Tel est le cœur humain qui jamais ne s'efface.
Un infime ruisseau peut se faire océan,
Les rocs amoncelés culminent en montagnes.

L'effort simple et sans heurt devient ample et durable,
Le travail morcelé se défait à vau-l'eau ».

À ce moment-là du poème, Yuanhui (Zhu Xi) blêmit. Puis j'en terminai :

« Si tu veux t'élever en partant d'un point bas,
Il faut dès aujourd'hui distinguer vrai et faux ».

Zhu Xi en fut irrité. Puis chacun alla prendre du repos.

Un long commentaire ne suffirait pas à faire justice des présupposés et des implications d'un tel récit. Si sa signification est pourtant simple en un sens, c'est que, pour la résumer d'un mot, elle est toute entière dans le geste *mémorial* des disciples qui l'ont consigné et valorisé dans les *Propos notés* en hommage à leur maître – à tel point que son frère aîné, qui commence par un poème encore inabouti, joue ici les seconds rôles. Le sens des distinctions, ici, est fait pour aboutir – *sans difficultés*. Entrer dans les nuances de ces poèmes demanderait un trop long détour, en ce qu'ils portent à son point de quintessence ce sens des distinctions significatives. Si le récit reste éclairant pour nous au terme de ce parcours de la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, où nous en avons conclu au caractère aporétique de cette dernière, c'est qu'il montre que la relation des deux hommes ne se limite pas à cette dimension de l'échange épistolaire. Ce récit en est la preuve, qui émane de l'école de Lu Jiuyuan et où Zhu Xi apparaît essentiellement comme un faire-valoir réduit au quasi-mutisme et à la réaction passive. Ainsi, quoi qu'il narre une rencontre où intervinrent des discussions, le passage relève d'un autre jeu de langage que celui de la discussion elle-même. La place des poèmes se répondant l'un à l'autre (avec un jeu sur les rimes dans lequel nous ne pouvons entrer) est ici hautement significative, à tel point que c'est autour d'eux que s'organise la narration. Les distinctions sont bien présentes, mais ici elles sont surtout faites pour aboutir à de beaux distiques, à tel point que les vers de Lu Jiuyuan qui font blêmir Zhu Xi deviendront comme des porte-parole de son école : « L'effort simple et sans heurt devient ample et durable / Le travail morcelé se défait à vau-l'eau ». Telle est la *réussite* de ce passage, qui parvient à sceller dans une distinction bien balancée deux manières de pratiquer le savoir. Au départ, on trouve pourtant ici la même matière première que dans la discussion entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan : la « gêne » (*wei an* 未安) que ressent Lu Jiuyuan à l'endroit du poème de son frère, également très présente dans l'échange épistolaire de Zhu et Lu, est ici l'indice d'un manque de fiabilité ou de *tenue* dans les considérations de l'autre. Mais ici, cette *épreuve de la gêne* est surmontée dans la forme versifiée, et dans le récit mémoriel qui lui donne sa double valeur circonstancielle et pérenne.

Si l'on revient à la discussion qui nous a occupé, elle apparaîtra alors, par contraste avec un tel récit, comme fondamentalement le lieu où se confrontent des distinctions et où *s'éprouvent des cohérences* de la conscience du savoir. Nous évoquions plus haut le *Livre de globalité* que Zhu Xi et les

frères Lu reconnaissent comme étant de Zhou Dunyi (cf. IIB1b). Or, une étude plus serrée des arguments montrerait sans doute que la divergence des points de vue au sujet de l'ordonnement textuel de cet écrit (on se souvient de la question du paragraphe 22) renvoie fondamentalement à deux façons d'envisager le sens des deux oppositions fondamentales – celles-là mêmes que nous reconnaissons au début de ce travail (cf. IB1c) : au point même où Zhu Xi voit une opposition hiérarchique, Lu Jiuyuan voit à l'instar de son frère une opposition polarisante¹³¹⁵. Or rien, dans le texte concerné, *ni d'ailleurs aucune instance* à l'extérieur du texte ou de la discussion elle-même, ne permet d'arbitrer entre ces deux points de vue ; seule la cohérence des distinctions entre elles a valeur de test. C'est pourquoi, contrairement au poème de Lu Jiuyuan et au récit qui le mémorialise, l'échange finit ici par tourner à vide. Ce que montre le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, c'est que si la discussion des maîtres est l'épreuve des distinctions, la seule épreuve d'une telle discussion est au fond la discussion elle-même, jusqu'aux limites de sa faisabilité.

2. Fréquentations et démarcations : l'épreuve des maîtres

Avec le déploiement des implications du sens, une dynamique de pluralisation et d'incertitude a été engagée. Mais dans ce mouvement, nous n'avons pas perdu de vue la configuration globale, cet ordre du sens où l'ordre du savoir et le savoir de l'ordre nous sont d'abord apparus comme indissociables. L'intérêt pour la description de ne pas lâcher la bride à la dynamique qui s'ouvre, l'intérêt donc de l'ancrer dans une institution du sens clairement identifiée, est de nous obliger à maintenir cette exigence de justesse que l'on tente de faire prévaloir depuis le début. En conservant cette vigilance, on se prémunit contre les effets déstabilisateurs (en termes de nombre et de flou) qui accompagnent nécessairement l'intrusion du réel dans l'ordre du monde.

Dans cette sous-section, il nous reste à produire une conclusion homologue à celle à laquelle nous parvenions dans la section précédente : après la place de l'individu dans la conscience du savoir, le but est de préciser la place des groupes dans cette même conscience. Or, au miroir des analyses précédentes, la valeur particulière de la normativité dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan se présente désormais comme un paradoxe *surtout* pour les implications secondaires de l'ordre du sens (cf. IIB1). C'est essentiellement au niveau du déportement de la conscience du savoir, niveau par définition collectif, que quelque chose se grippe dans l'imposition d'un ordre qui, jusque là, s'imposait comme de lui-même. Dans les points précédents, nous en avons vu les conséquences dans la dimension du langage et de la parole, à travers la dynamique particulière d'une

¹³¹⁵ Les deux passages à étudier notamment seraient « Da Lu Zijing », *Wenji* 36, 1566-1570 (1567-1568), in *Zhu Xi quanshu*, vol. 21 ; « Yu Zhu Yuanhui er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 (30).

discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. La tournure aporétique que prend cette discussion semble indiquer que ce paradoxe *s'avive* à proportion de la particularisation de la perspective. Plus les porteurs de savoir deviennent des maîtres, plus leur rapport à la conscience du savoir, médiatisé par d'autres porteurs, devient intense ; partant, plus une discussion est difficile – à tout le moins, une discussion de porteurs de savoir. Or, on se souvient aussi que la *communication* était on ne peut plus nécessaire pour les lettrés : un lettré devait se présenter comme tel, par toutes sortes de supports et de démarches, et ce en permanence. Dès lors, ne voit-on pas là une tension entre les deux niveaux d'identification ? N'y a-t-il pas, en somme, une contradiction entre une dynamique particularisante et une dynamique universalisante ?

Dans cette dernière sous-section, nous élargissons de nouveau la perspective aux niveaux secondaires du sens. Pour ainsi dire, nous redescendons dans le tableau : en-deçà des porteurs de savoir, nous retrouvons les lettrés, avec leur prééminence et leur dominance éventuelle. Porteurs de savoir et lettrés, en la personne de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, sont les mêmes individus ; mais on a compris que différencier les niveaux conditionnait le rendu de leurs intentions. En maintenant la focale sur ce couple insociable, on cherche à préciser les appartenances et les distances qui se dessinent entre les deux hommes et à partir d'eux. Fort de l'arrière-plan désormais dessiné, nous pourrions nous éloigner des relations et des places, jusqu'ici privilégiées, pour envisager de plus près les rapports et les rôles (*cf.* IIA2c) ; nous n'oublierons pas, toutefois, que les seconds ne font sens qu'en vertu des premières. Idéalement, la narration – ainsi que l'*explicitation* éventuelle qui l'accompagne – doit demeurer le produit dérivé d'une description pertinente.

En termes de rapports et de rôles dans le déportement du savoir, on peut considérer – sous réserve du critère de compossibilité formulé plus haut (*cf.* IB3d ; IIA1e ; IIB) – que *tous les cas de figure sont possibles*. Ce déportement (transmission et réception) peut donner lieu à toutes sortes d'interactions ; et à cet égard, Zhu Xi et Lu Jiuyuan ne sont qu'un exemple parmi d'autres que l'on pourrait citer. Pour faire le récit de ces interactions, nous disposons jusqu'ici de quelques entrées dichotomiques, notamment « maître » et « disciple », « aspect » et « point de vue », « euphorique et dysphorique ». Ce vocabulaire peut permettre d'aborder avec un certain profit des rapports particuliers. Prenons l'hypothèse d'un déportement *dysphorique* de la conscience du savoir assumé *du point de vue du maître*. Ce peut être, par exemple, le cas de tel empereur prenant sur lui de reconduire le texte d'un « Ordonnement » à travers une nouvelle fixation à vocation de large diffusion. Ainsi de l'empereur Mingzong 明宗 (r. 926-933) des Tang postérieurs (923-936) : Susan Cherniack parle de l'« effet pétrifiant » [*petrifying effect*] de la nouvelle édition des « Neuf Ordonnements » que ce souverain commande au Directeur de l'Éducation, et dont il affirme qu'elle doit servir de modèle, tant dans la lettre que dans les commentaires qui l'accompagnent,

pour toute copie de ces textes ; or cette nouvelle édition sera vite supplantée par une autre¹³¹⁶. Autrement dit, assumant ici la place du porteur de savoir, l'empereur se donne un rôle dont les souverains ultérieurs finiront par rendre impossible la pérennisation. Le cas de Wang Anshi et de sa *Signification nouvelle aux Trois Ordonnements* pourrait aussi être mentionné ici¹³¹⁷.

Si l'on admet tel quel le cadre descriptif que nous avons posé, on dira que les souverains apparaissent dans de tels gestes comme des porteurs de savoir, et comme des maîtres. Autrement dit, pour décrire leur intention première, il ne semble pas nécessaire de descendre aux niveaux de la prééminence et de la dominance mises de côté depuis la précédente section (*cf.* IIA2c)¹³¹⁸. Cependant, nous butons ici sur le fait que ces maîtres, ici, ne parviennent pas à leurs fins. Quel aménagement au tableau d'ensemble demande la prise en compte de cet échec ?

Pour en rester à des cas dysphoriques, on peut aussi imaginer qu'après s'être imposés comme conscience du savoir sous son aspect global, une pratique ou un geste de porteur de savoir en viennent, au bout d'un certain temps ou à raison d'une certaine distance, à ne plus être perçus comme tels par ceux-là mêmes qu'on pouvait pressentir comme leurs continuateurs. Ainsi en est-il, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, lorsque le « raffinement à l'antique » (*gu wen*) n'est plus considéré par un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan que comme de l'« écriture du moment » (*shi wen*)¹³¹⁹ (*cf.* IIA1b/2a). En l'occurrence, un tel changement de perception indique que Zhu et Lu n'accordent plus la même importance à ce qui était reconnu, en son temps et son lieu, comme un véritable déportement du savoir par les promoteurs d'une certaine façon de pratiquer la lecture et l'écriture. Pour évoquer en revanche un cas *euphorique* lié à souverain, nous pourrions rappeler l'exemple de Gaozong mentionné au chapitre précédent : sa venue en 1144 à l'Université impériale et notamment la composition de dizaines de panégyriques en l'honneur de Maître Kong et de ses disciples parvenaient à marquer un nouveau départ dans la dynastie amoindrie (*cf.* IB1b). Enfin, en dehors du cas des souverains, nous pourrions évidemment mentionner à nouveau l'orthodoxisation, sous les Yuan, des écrits de Zhu Xi (*cf.* IB1a/d). La question qui se pose pour nous face à de tels cas n'est pas « à cause de quoi », mais *en vertu de quoi* s'effectuent de tels passages ?

Pour répondre, nous avons besoin de pluraliser la description du savoir : c'est ce que permettra, dans cette sous-partie, la prise en compte des *régimes* de savoir. En introduisant ce nouveau concept descriptif, on vise à maintenir, dans la compréhension des rapports et des rôles,

¹³¹⁶ Voir Cherniack 1993, 19-20. Pour des éléments historiographiques sur la récurrence de ces reprises des textes « canoniques », à l'époque des Song davantage encore qu'aux époques précédentes, voir le chapitre précédent (*cf.* IB1b-d).

¹³¹⁷ Voir *ibid.*, 46.

¹³¹⁸ Pour une remarque de Bao Weimin allant dans ce sens, voir Bao Weimin 2008, 264 (à propos de Peter Bol dans Ebrey 2006, 178).

¹³¹⁹ Voir de Weerd 1999, 107.

les acquis de la description des relations et des places. En effet, l'exemple ci-dessus du « raffinement à l'antique » nous situait au cœur du problème de la dynamique des groupes. Mais *quand* dirons-nous qu'un groupe se constitue ? Dirons-nous d'ailleurs qu'il se « constitue », ou plutôt qu'il se forme, s'agrège ou se rassemble ? Une fois de plus, le vocabulaire de la simple description porte en germe une narration plus ou moins ajustée – et ce questionnement vaut évidemment pour l'autre versant du groupement : celui de la dissolution ou de l'effacement des groupes. Dès lors, un récit de ces dynamiques ne peut que s'appuyer sur l'acquis descriptif de la configuration d'ensemble. Maintenir cet acquis consistera, comme dit Latour, à « suivre les associations » ; mais ce suivi se fera *dans les termes* qui se sont imposés à nous dans la vision d'ensemble. Aussi ne pourrons-nous que reconduire au niveau de l'apparition des groupes la caractérisation du sens qui prévalait au niveau le plus significatif. C'est pourquoi les groupes seront ici plus que jamais des *groupements* – des collectifs dont le mode d'existence est pragmatiquement constitué, et dont l'inscription spatio-temporelle présuppose la mise en ordre du temps et de l'espace par ceux-là mêmes qui s'y agrègent. Nous proposons les concepts de *fréquentation* et de *démarcation* pour dire cette dimension agie et inchoative de la vie des groupes dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : on retrouve ainsi, mais fort du déploiement des implications du sens, le *flou* des frontières de groupes sur lequel nous avons déjà insisté (*cf.* IIA2b).

Nous nous contenterons de quelques aspects, en nous concentrant évidemment sur la dynamique des groupes où Zhu Xi et Lu Jiuyuan se trouvent engagés. Le passage d'un groupe à l'autre nécessitera l'usage du concept descriptif d'*épreuve*, au sens que la sociologie pragmatique donne à ce mot : « moment d'incertitude par excellence puisqu'il est l'occasion de s'accorder sur l'état des êtres », l'épreuve fait intervenir des « opérations de qualification et d'attribution des états des personnes et des choses nécessaires à la définition de la situation » – en l'occurrence à la définition des groupements (Nachi [2006] 2009, 57). L'*épreuve des maîtres* s'entendra ici dans les deux sens de la relation entre maître et disciple : d'abord du point de vue du disciple, avec la question du degré d'exclusivisme dans l'affiliation à un maître ; ensuite du point de vue du maître, avec la question des limites de l'appartenance de tel ou tel individu à un groupe de porteurs de savoir particulier. Dans les deux cas, il s'agira de préciser des logiques d'inclusion et d'exclusion, seules à même d'éclaircir les contours de ces dynamiques collectives.

Les trois points correspondent à trois dimensions de l'épreuve des maîtres : passé, présent, futur.

a. trajectoires de savoir et affiliations parallèles

Dans un des extraits précédents, un disciple de Lu Jiuyuan évoquait le commencement d'un « reliage global » (*fang shi guan tong* 方始貫通) (cf. IIB1). L'expression méritait d'être soulignée. D'abord, parce qu'elle associe le terme « *tong* » à un autre, « *guan* 貫 » (le fil), que nous avons trouvé précédemment dans la bouche de Maître Kong faisant savoir à Zi Gong qu'il « *reliait* tout d'un fil unique » (cf. IIA1d) ; ensuite parce qu'un tel syntagme est rare chez Lu Jiuyuan, alors qu'il apparaît en revanche comme revêtu d'une valeur particulière dans le cas de Zhu Xi¹³²⁰. Au passage, précisons que traduire ce binôme par l'expression quelque peu insolite de « reliage global » (à côté de la traduction plus courante de « pénétration globale ») nous paraît avoir trois mérites : par sa dimension technique, l'expression conserve l'image du « fil » ; par son étrangeté, elle rend sa valeur d'exceptionnalité à la formule chinoise, peu fréquente au moins dans le cas de Lu Jiuyuan ; enfin, en se gardant de porter l'accent sur l'intuition de la prise de conscience (ce que pouvait suggérer le terme de « pénétration »), elle conserve une place intermédiaire entre d'une part la globalité transindividuelle du savoir et d'autre part la valeur de l'individu porteur de savoir – entre la manifestation *sui generis* et l'expression *more suo*.

Dans cet emploi de « *guan tong* » par Lu Jiuyuan, nous avons montré comment l'aspect global se trouvait comme réindexicalisé : il devenait l'affaire d'un point de vue. Or, ce passage au point de vue est sans doute la première dimension à prendre en compte dans une étude de la dynamique collective des porteurs de savoir. Ce n'est en effet pas le point de vue du maître, mais *le point de vue du disciple* qui intervient en premier lieu dans cette dynamique. Cela, pas seulement pour la raison élémentaire que les maîtres ont d'abord été des disciples, comme on va le voir ; mais aussi en raison de ce passage sans solution de continuité d'un aspect à l'autre de la conscience du savoir, à travers d'abord son retournement dans un individu, puis son déportement dans un tiers (cf. IIA2d/B1). Telle nous paraît être la logique de la dynamique dans l'ordre du sens : le *critère* qui commande est avant tout dans la relation au savoir et aux porteurs de savoirs. Par contraste avec cet ordre du sens, le réel, lui, implique non seulement des critères, mais des *facteurs*, au premier rang desquels la sociabilité lettrée et les rapports de dominance, dont nous avons vu qu'ils se situaient à des niveaux de sens subalternes à la conscience du savoir (cf. IIA2c). Dans sa description de la dynamique des castes, Dumont montre qu'un tableau de l'idéologie ne peut ignorer ces facteurs qui se trouvent « à l'œuvre dans le fait » : étrangers à la « forme » du critère idéologique, ils n'en viennent pas moins « compliquer ou gauchir » sa manifestation, qu'il devient alors possible de

¹³²⁰ Le passage cité ci-dessus (*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 406-407) peut apparaître comme le seul où le terme figure dans les *Yulu* attribués à Lu Jiuyuan.

rattacher à des « causes » différentes (Dumont [1966] 2008, 67). Par souci de dégager le niveau du sens le plus significatif, nous avons dû écarter la prééminence et la dominance, non sans tenter de leur attribuer une place dans les implications du sens. La dynamique des groupes nous fait retrouver ces niveaux secondaires, qui sont susceptibles de servir de « cadre de fait au déploiement du système idéologique » (*ibid.*).

Mais restons-en pour l'heure au niveau de la conscience du savoir. Du point de vue du disciple, le maître commence d'abord par occuper la place de cette conscience sous son aspect global, tandis que lui-même, le disciple, reste à sa place de disciple, limité dans ses capacités et loin de la globalité du maître : c'est ce qui arrive quand un maître *fait école*. Parler de « fondateur » pour un maître d'école fausserait quelque peu la perspective, dans la mesure où c'est bien plutôt le point de vue du disciple qui exprime le passage d'une dynamique de simple fréquentation à une dynamique d'affiliation. Du côté de Lu Jiuyuan, le propos de ce disciple sur le « reliage global » apparaît comme un bon exemple de cette attribution au maître de la globalité du savoir par le disciple. Le fait qu'en l'occurrence Lu Jiuyuan rejette, comme on l'a vu, l'identifiant « école » pour le groupe des hommes qu'il réunit autour de lui ne change rien à la possibilité de la relation d'école en tant qu'elle est reconnue du point de vue du disciple (*cf.* IIA1e). Citons par exemple le cas de ce fonctionnaire subalterne (en l'occurrence un « *muliao* 幕僚 », « assistant » d'un commissaire aux greniers) qui s'estime dans l'incapacité de comprendre les « analyses » (« *yilun* 議論 ») formulées par Lu Jiuyuan : la caractérisation d'un type de propos comme inaccessible au commun des mortels conduit à opposer l'« école » de Lu Jiuyuan (*menbu* 門戶) au tout venant des lettrés-fonctionnaires¹³²¹. Citons également le cas du lettré Fu Mengquan 傅夢泉 (*jinsbi* en 1175 ; *zi* Ziyuan 子淵, *hao* Ruoshui 若水, nommé par ses propres disciples Zengzhang xiansheng 曾漳先生) présenté dans les *Propos notés* comme l'« élève qui retenait le plus l'attention du Maître ». Un propos de ce Fu Mengquan suscite l'approbation de Lu Jiuyuan, propos dans lequel c'est bien en tant qu'« école » (*men* 門) que l'enseignement du maître est présenté :

先生於門人，最屬意者唯傅子淵。初子淵請教先生，有良背，行庭，無我，無物之說。後子淵謂：[某舊登南軒晦翁之門，為二說所礙，十年不可先生之說。及分教衡陽三年，乃始信。]先生屢稱子淵之賢，

(*Yulu shang*, *Lu Jiuyuan ji* 34, 420)

Parmi les gens de son école, celui qui retenait le plus l'attention du Maître était Fu Ziyuan (Fu Mengquan). La première fois qu'il vint demander son enseignement au Maître, il eut des considérations sur *Stabiliser le*

¹³²¹ *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 414 : 次日謂幕僚曰：「陸丈近至城，何不去聽說話？」幕僚云：「恐陸丈門戶高峻，議論非某輩所能喻。」湯云：「陸丈說話甚平正，試往聽看。(Le lendemain, il dit à son assistant : « Messire Lu est arrivé ces jours-ci dans la ville, pourquoi ne pas aller l'écouter parler ? » L'assistant dit : « Je crains que quelqu'un comme moi ne soit incapable de se faire une idée de l'élévation de son école et des analyses qu'il y formule ». Tang dit alors : « Ce que dit Monsieur Lu n'est qu'équilibre et rectitude : essaie d'y aller pour le voir et l'écouter »).

*dos, en l'absence de tout moi, aller par la cour, en l'absence de tout être*¹³²². Par la suite, Ziyuan dit : « Par le passé, j'ai fréquenté les écoles de Nanxuan (Zhang Shi) et celle de Huiweng (Zhu Xi), et me suis retrouvé bloqué par les deux ensembles d'idées, de sorte que pendant dix ans, il m'a été impossible d'accéder aux vôtres, Maître. Voilà trois ans que je partage les enseignements [dont je bénéficie], et à Hengyang où je me trouve depuis trois ans, cela commence à être fiable ». Le Maître fit de nombreux éloges de sa sagesse.

Ce que montrent ces deux exemples, c'est donc d'abord que la dynamique du groupement commence avec le point de vue du disciple, tout ce qui est en amont ne concernant que la conscience du savoir elle-même et son retournement. Mais ce qu'ils montrent également, c'est que la dynamique du groupement comporte une dimension démarcative : dans le premier exemple, l'école de Lu Jiuyuan est opposée au tout venant des lettrés-fonctionnaires ; dans le second, elle est opposée aux « écoles » de Zhang Shi et de Zhu Xi. On se souvient du sens que nous avons donné au terme de démarcation (cf. IIA2d) : il désigne un *geste de distinction qui porte sur le rapport que l'on a soi-même* à d'autres individus ou groupes d'individus. Or, on peut dire que dans cette dimension des rapports, la sociabilité lettrée devient un enjeu pour la conscience du savoir. Comme on l'a vu dans le prologue avec la remarque de James Liu sur la « nécessité de communiquer » (Liu 1988, 16), les lettrés parlent aux lettrés – c'est-à-dire que les lettrés se fréquentent, en vertu du fait qu'un lettré n'est et ne se maintient comme lettré que de se présenter comme tel à d'autres lettrés. Mais quant à eux, les porteurs de savoir *se démarquent*, par exemple en « rejetant » (*pai*) une idée, comme le fait Lu Jiushao vis-à-vis des *Considérations* de Zhou Dunyi et de leur glose par Zhu Xi (cf. IIB1e). Cette tension qui apparaît, il est crucial de garder à l'esprit sa valeur secondaire au regard de l'ensemble : ce n'est qu'en raison du point de vue discipulaire que cet enjeu prend consistance dans l'ordre du sens.

Avant de revenir plus bas sur les « considérations » formulées par Lu Jiuyuan, passons du côté de Zhu Xi. On peut par exemple, parmi de nombreux autres cas, citer celui de Li Jingde 李靖德 (fl. 1263), compilateur en 1270 des 140 chapitres des *Propos classés de Maître Zhu* à partir de cinq collections de propos basées sur des notes de disciples¹³²³, et qui dans la signature du texte rattaché au sommaire de la compilation, se désigne par l'appellation « *hou xue* » – « venu ultérieurement au savoir », ou plus précisément ici « disciple »¹³²⁴. À cet autonome, que Zhu Xi devient, quelques décennies après sa mort – et en homologie temporelle avec l'« Antique » dont on se souvient que les hommes de savoir arrivent « après » lui (cf. IB1c) –, le point de repère d'un nouveau balisage du

¹³²² Il s'agit de deux segments d'un passage de « Gen gua 艮卦 » (Hexagramme *Gen*) du *Yijing*, à quoi sont ajoutées deux brèves formules exégétiques de Lu Jiuyuan. Voir les précisions à la fin de ce point.

¹³²³ Voir Gardner 1986, 71 n. 80.

¹³²⁴ « Zhuzi yulei juanmu 朱子語類卷目 » (Sommaire des chapitre des Propos classés de Maître Zhu), *Zhuzi yulei*, 26 (vol. 1).

temps¹³²⁵. S'il y a une « fondation » ici, c'est donc une fondation rétrospective, narrativisée *a posteriori* par le disciple, au même titre que l'« intention » que Zhu Xi reconnaissait chez les porteurs de savoir dont il disait continuer la transmission (cf. IIB1b).

Deux tendances se dessinent donc. D'un côté, les maîtres apparaissent maîtres avant tout dans le regard des disciples, et non pas en vertu d'un acte de fondation délibérée des maîtres eux-mêmes. De l'autre, l'affiliation apparaît comme démarcative : si tôt qu'un porteur de savoir se reconnaît comme disciple, il entre une part d'exclusivité dans cette affiliation particulière. Pour tenter de voir *jusqu'où* va cette exclusivité, demandons-nous quel pouvait être le regard de Zhu Xi et Lu Jiuyuan sur leurs propres maîtres. Le prologue nous a montré qu'ils en eurent l'un et l'autre, ne serait-ce d'abord que parmi leurs parents ; il a permis aussi de souligner quelques différences objectives dans leurs trajectoires familiales et discipulaires respectives. Il vaut la peine d'y revenir ici, car nous sommes désormais en mesure de montrer la place de ces différences dans un ordre du sens. La tendance démarcative que nous observons a-t-elle une répercussion effective dans les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, en tant qu'ils sont l'un et l'autre des disciples ? Ce retour sur leurs trajectoires de savoir parallèles nous permettra de préciser les contours de ce que peut être une épreuve en matière d'affiliations. En parlant ici de « trajectoires », nous retrouvons l'ensemble des acquis du prologue en matière notamment de narrativisation de soi (la trajectoire n'est, notamment, pas la carrière).

Si l'on compare Zhu Xi et Lu Jiuyuan à l'aune du rapport qu'ils ont pu avoir à leurs propres maîtres, le cas du premier apparaîtra certainement beaucoup plus compliqué à nos yeux. On se souvient de l'enfance de Zhu Xi évoquée dans le prologue, et des « trois maîtres » (*san xiansheng*) auxquels Zhu Song confia le jeune Xi. Rappelons que Zhu Song les présenta à son fils comme « pratiquant chacun le savoir depuis une profonde source » (*qi xue jie you yuanyuan* 其學皆有淵源)¹³²⁶. Par ailleurs, Zhu Xi s'est d'abord reconnu un « instructeur » (*shi* 師) dans la personne de Li Tong 李侗 (1093-1163 ; *zi* Yanping 延平), qu'il rencontre à plusieurs reprises jusqu'à sa mort en 1163¹³²⁷. De même que nous avons dû différencier le « Maître » (*xiansheng*) du « Grand Maître » (*zhi*) pour des raisons de pragmatique de la dénomination (cf. IIA1c/2d), un affinement traductologique serait

¹³²⁵ L'argument est peut être affaibli par le fait que « *hou xue* 後學 » s'emploie également du point de vue des maîtres. Pour un exemple chez Lu Jiushao dans l'un de ses deux extraits de lettre à Zhu Xi, voir *Zhou Lianxi ji*, 32 (trad. Darrobers & Dutournier 2012, 3).

¹³²⁶ « Pingshan Liu Ziyu mubiao 屏山劉子翬墓表 », *Wenji* 90, in *Zhuqi quanshu*, vol. 24 ; voir aussi *Zhu xiansheng xingzhuang* (Rapport de réalisations de Maître Zhu), 534-567 (559), in *Zhuqi quanshu*, vol. 27. On note une expression rigoureusement similaire du côté de Lu Jiuyuan : voir « Lu Xiuzhi mubiao », *Lu Jiuyuan ji* 28, 331-334 (332).

¹³²⁷ Voir Adler 2008 (cet article n'a pu être consulté qu'en ligne, dans une version à paraître dont nous ne reprenons pas la pagination).

à faire ici : il semble que « *shi* » désigne une affiliation particulièrement étroite d'un disciple à un maître, à la différence de « *xiansheng* » dont l'usage semble plus lâche¹³²⁸.

Li Tong avait été le disciple de l'un des disciples de Cheng Yi, Luo Congyan 羅從彥 (1072-1135 ; *zi* Zhongsu 仲素), puis plus tard de l'un des disciples de ce dernier, Yang Shi – Yang Shi étant celui par qui semblent avoir été conservés une partie des écrits de Zhou Dunyi, autour desquels, comme on a vu, tournent les derniers échanges directs de Zhu Xi et Lu Jiuyuan¹³²⁹. Pour ce qui est des écrits des frères Cheng, le sinologue Hans van Ess a montré que leur conservation (en dépit notamment des aléas de la fin des Song du Nord, puis de leur condamnation comme « savoir exclusif » à la fin des années 1130¹³³⁰) était surtout le fait de la famille des Hu 胡 de Tanzhou (actuelle Changsha, au Hunan), lesquels entretiennent des rapports avec les trois principaux disciples des frères Cheng, à savoir Yang Shi, Xie Liangzuo 謝良佐 (1050-*ca.* 1103 [?]; *zi* Xiandao 顯道) et You Zuo 游酢 (1053-1123 ; *zi* Dingfu 定夫 ; *hao* Jianshan 荐山)¹³³¹. En ce qui concerne les Hu eux-mêmes, les rapports avec Zhu Xi paraissent singulièrement intriqués. Ainsi, l'un des tuteurs de ce dernier, Hu Xian, n'est autre que le neveu de Hu Anguo. Or ce lettré, déjà mentionné dans le chapitre précédent (*cf.* IB1a), originaire du Fujian comme Zhu Xi et apparemment proche de Yang Shi à l'instar de Li Tong, est par ailleurs père de Hu Hong 胡宏 (1105-1155 ; *zi* Renzhong 仁仲, *hao* Wufeng 五峰), avec lequel Zhu Xi semble avoir entretenu (sans l'avoir jamais rencontré) des rapports d'attraction, puis de répulsion, en deux phases nettement distinctes¹³³².

En comparant les valorisations parallèles du savoir des frères Cheng au sein de ce « groupe hétérogène » [*heterogenous group*] que constitue, selon lui, les rapports de Zhu Xi, des Hu et aussi de Zhang Shi (également originaire du Hunan et beau-père de Hu Hong), van Ess évoque une accentuation progressive des « débats philosophiques et doctrinaux » entre les intéressés (*ibid.*, 292). Par rapport à cette lecture, évidemment utile pour démêler l'écheveau des rapports de savoir, une description par les niveaux de sens nous semble apporter un éclairage irremplaçable. Elle permet notamment de ne pas hypostasier la conflictualité entre des porteurs de savoir impliqués dans le même ordre du sens, tout en faisant justice aux moments inévitables de démarcation vers lesquels, en vertu de ce même ordre, ils peuvent être orientés.

¹³²⁸ Notons qu'en aval, ce serait autant de catégories de « disciples » qu'il faudrait différencier. Nous avons commencé de le faire dans la sous-section précédente en traduisant différemment « *xuetu* 學徒 » (« élève », au sens du tout venant des hommes de savoir qui fréquentent un maître) de « *dizi* » (« disciple ») (*cf.* IIA1d/B1b) ; mais d'autres termes seraient à prendre en compte.

¹³²⁹ Sur la filiation de Yang Shi à Zhu Xi via Li Tong, voir van Ess 2004, 265 ; Adler 2008.

¹³³⁰ Voir le prologue.

¹³³¹ Voir van Ess 2004, 290. À propos de la formule « savoir exclusif » appliquée aux frères Cheng, voir le prologue.

¹³³² Voir Schirokauer 1986, 479-483, 491-497 ; van Ess 2004, 290, 266.

En effet, pendant un temps, Hu Anguo se voit reconnaître un rôle prépondérant dans les narrativisations d'un Zhu Xi encore relativement jeune. Celui-ci semble alors situer Hu à un niveau « au moins égal, sinon supérieur à des disciples directs [des frères Cheng] » tels que Yang Shi, Xie Liangzuo et You Zuo [*at least equalled, if not surpassed, such direct students (...)*] (van Ess 2004, 266). Ce que nous décrivons en termes de point de vue discipulaire sur le déportement du savoir semble donc valoir ici : Zhu Xi voit la conscience du savoir se retourner en lui par le truchement de cet homme. En témoigne la compilation que Zhu Xi achève en 1173, *Notes sur la profonde source de la Yi et de la Luo*, dans laquelle quatorze chapitres font défiler plusieurs dizaines d'hommes de savoir des Song du Nord, tous en lien avec les frères Cheng, le premier d'entre eux étant Zhou Dunyi, dont Zhu Xi veut suggérer la relation discipulaire qui l'unit aux frères Cheng. Hu Anguo, essentiellement rattaché à la figure de Yang Shi dans cette compilation, s'y voit attribuer un chapitre entier¹³³³. Or, d'après van Ess, un « changement remarquable » [*striking change*] est consommé dans les rapports de Zhu Xi avec les Hu à partir des années 1167-1168 (*ibid.*). Un an auparavant, les Hu et leur continuateur Zhang Shi publient *Recueil d'écrits raffinés de Messires Cheng du Henan* (*Henan Cheng shi wenji* 河南程氏文集) à partir des écrits légués par les disciples des frères Cheng et de diverses autres sources. De cette publication, qui correspond peu ou prou au texte de la version actuelle, le sinologue affirme que son contenu « reflète l'intérêt des Hu pour ces textes » [*contain material reflecting the Hus' interest in these texts*] (van Ess 2004, 277)¹³³⁴. Mais Zhu Xi publie aussi pour sa part, en 1168 à Quanzhou, à partir de « plusieurs sections de texte que son défunt père avait anciennement entreposé chez lui » et de vingt-cinq autres sections au fil de ses démarches (mais en s'appuyant également sur les collations effectuées avant lui par Hu Anguo et Yangshi), un recueil qu'il intitule *Écrits légués par Messires Cheng du Henan* (*Henan Cheng shi yishu* 河南程氏遺書)¹³³⁵. On est donc ici, par ces gestes éditoriaux, face à deux actes d'affiliation parallèle. Or, Van Ess remarque à juste titre que, dans la préface qu'il appose au recueil, aucune mention n'est faite de la publication deux ans auparavant du *Recueil d'écrits raffinés* par les Hu et Zhang Shi ; les raisons de ce silence ne sont nullement explicites, du moins sur le moment¹³³⁶. La thèse du sinologue est que les « débats philosophiques » recourent ici les enjeux philologiques. En l'occurrence, les Hu et Zhang Shi auraient eu des « idées fort différentes » [*quite different ideas*] du corpus des frères Cheng, lequel serait au demeurant riche en « contradictions surprenantes » [*surprising inconsistencies*] (*ibid.*, 296-297). Les

¹³³³ Il s'agit du treizième : « Hu Wending gong 胡文定公 » (Duc Hu Wending [Hu Anguo]), *Yi Luo yuanyuan lu* 13, 1092-1104 [1093], in *Zhuzi quanshu*, vol. 12). Voir van Ess 2004, 265 (267 pour les rapports hypothétiques de Hu Anguo à Xie Liangzuo, auxquels semblent faire allusion Zhu Xi dans « Cheng zi men ren 程子門人 » [Hommes de l'école des Maîtres Cheng], *Zhuzi yulei* 101, 2586-2587).

¹³³⁴ Voir van Ess 2004, 266, 277-298 ; voir aussi les références dans *ibid.*, 266 n. 7.

¹³³⁵ 熹家有先人舊藏數篇 (« Mulu 目錄 », *Er Cheng ji*, 6) : voir van Ess 2004, 289-290, 298.

¹³³⁶ Voir *ibid.*, 290-291. Nous laissons de côté la question de la publication des « yulu » des frères Cheng, également traitée dans l'article de Hans van Ess.

éditeurs parallèles auraient exprimé leur point de vue en sélectionnant dans les corpus collationnés les passages qui les étayait.

L'analyse de van Ess porte sur la question des sources, que nous évoquions dans le prologue à travers les règles sous-jacentes à leur silence, mais aussi à travers l'enjeu de la découpe du corpus face à un objet de nature « controversiale » comme la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Nous n'entrerons pas ici dans la teneur ni dans le contenu de ces « débats philosophiques et doctrinaux » qui, à en croire l'auteur, semblent avoir commandé les choix éditoriaux parallèles des Hu du Hunan et de Zhu Xi. Cependant, si l'on prend un peu de recul – le recul que permet précisément une vision d'ensemble sur les niveaux du sens –, il nous semble que cette approche fait l'impasse sur le questionnement préalable qui permettrait de situer les rapports évoqués à leur place dans les relations de sens.

Schématiquement, il y a deux problèmes liés à la trajectoire de savoir de Zhu Xi. Le premier est interne : il concerne le « changement remarquable » de son rapport à certains aînés, qu'il semble considérer hautement jusqu'aux années 1167-1168 avant de se détourner d'eux. Le second problème est externe : il concerne l'investissement éditorial particulier de Zhu Xi dans les écrits des frères Cheng, investissement dont la comparaison avec d'autres investissements du même type (notamment celui des Hu et de Zhang Shi) fait apparaître de fortes différences, et donc apparemment, en amont, des « contradictions surprenantes », comme dit van Ess, dans le corpus source. Or, il se pourrait que le caractère problématique de ces deux ordres de fait ne soit au fond qu'une projection de notre difficulté à les comprendre. En ajustant la description, c'est-à-dire en se plaçant *au niveau où la différence fait sens* – mais donc aussi en-deçà du niveau où elle ne fait pas encore sens –, on se donne les moyens de préciser la dynamique des rapports que nous constatons. Cela demande d'interroger d'abord la place de la dimension *généalogique* dans la conscience du savoir.

Si nous en avons effleuré le thème en parlant dans le chapitre précédent des généalogies familiales (*cf.* IB1e), la question de la généalogie a été globalement laissée de côté jusqu'ici. Nous avons à peu près tout ignoré du « discours généalogique » sur quoi le sinologue Thomas Wilson, notamment, oriente son étude du « néoconfucianisme » dans son ouvrage intitulé *Genealogy of the Way*¹³³⁷. Dans cette recherche pointue, où les formats d'écriture sont pris comme un objet d'étude aussi fondamental que labile, Wilson se demande notamment « comment les confucéens conceptualisaient leur tradition », et « quelle sorte de tout [...] l'anthologiste construit quand il assemble les chapitres » d'une compilation anthologique [*how Confucians conceptualized their tradition (...) What kind of whole [...] does the anthologist construct when he pieces the chapters together ?*] (Wilson 1995,

¹³³⁷ Nous revenons ici sur cet ouvrage déjà cité dans le chapitre précédent dans la critique du paradigme contextualiste (*cf.* IA1a).

3, 5). L'analyse des divers types de « construction de la tradition » amène l'auteur à évoquer une dimension sinon performative, à tout le moins « normative » de la composition des anthologies (*ibid.*, 4). Il en résulte différentes conceptions du « tout » [*whole*] selon le type de narrativisation prévalant dans tel ou tel format d'anthologie. Par exemple, un lettré des Ming, Zhou Rudeng 周汝登 (1547-1629) se voit crédité d'avoir inclus tels « confucéens » dans son anthologie, « pas simplement parce qu'ils étaient des membres ostensibles de la tradition confucéenne », mais « parce que Zhou Rudeng croy[ait] qu'ils avaient transmis la Voie » [*because Zhou (...) believes they have transmitted the Tao, not simply because they are ostensibly members of Confucian tradition*] (*ibid.*). En produisant cette généalogie, ce Zhou Rudeng s'inscrit lui-même dans la lignée floue, mais néanmoins ostensible, d'un certain format d'anthologies¹³³⁸. La description de Wilson montre ainsi comment, en interne, se constituent deux grandes traditions de formats anthologiques : le format par biographies individuelles (pour lequel les *Réflexions sur le tout proche* joue un rôle fondateur) et le format par « écoles » repris plus tard par Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695) et Quan Zuwang 全祖望 (1705-1755) dans *Dossiers sur le savoir à l'époque des Song et des Yuan* (*Song Yuan xue'an* 宋元學案). En externe, cette étude affirme que la non-explicitation des modèles du format est à mettre en lien avec l'emprunt tacite à la tradition bouddhique de cette forme d'écriture et de narrativisation des groupes que sont les généalogies : ce que font *leur* les « confucéens » dans ce geste, c'est la possibilité de broser « des récits complets de la Voie » [*complete accounts of the Tao*] et de « présenter la tradition confucéenne comme un tout », en gardant implicites les exclusions qui accompagnent cette construction (*ibid.*, 6).

Dans quelle mesure cette étude éclaire le sens généalogique des porteurs de savoir des Song ? Elle montre l'importance, soulignée à plusieurs occasions dans ce travail, des formats d'écriture pour la narrativisation des groupes, et de soi dans les groupes (*cf.* IB1e, IIA1b/2a). Elle montre aussi que l'absence de nomenclature claire, en la matière, facilite peut-être l'imposition progressive d'une narrativisation hégémonique, occultant par exemple la filiation du format d'écriture sur lequel elle est fondée. Cependant, la focalisation sur le « discours généalogique » tend aussi à occulter la place des propos généalogiques dans l'ordre du sens. Ce qui ressort du déploiement des implications auquel nous nous sommes livré dans ce chapitre semble invalider la survalorisation des généalogies comme expression de la dynamique des groupes de porteurs de savoir, au moins dans leurs commencements. Pour le dire en un mot, la *spécification généalogique des rapports interindividuels* ne nous semble pas prioritaire pour les porteurs de savoir que sont Zhu Xi et Lu

¹³³⁸ La question des formats d'écriture a été abordée ici notamment dans le prologue, et plus haut dans ce chapitre à propos des capacités textuelles des lettrés (*cf.* IIA1b).

Jiuyuan : du moment que la *relation* de porteurs de savoir est avérée, le déportement peut opérer, pour ainsi dire indépendamment de l'identité de ses porteurs. Wilson semble le reconnaître lui-même lorsqu'il admet que « toutes les affirmations à propos de la Voie ne sont pas énoncés dans cet idiome généalogique », évoquant par exemple les procédures d'insertion de figures lettrées dans les templess [*Not all statements about the Tao were enunciated in this genealogical idiom*], ou encore lorsqu'il parle de la « relation synecdotique à la tradition [...] comme un tout » que chacun des individus figurant dans telle anthologie [*each person possesses a synecdochic relation to the Confucian tradition as a whole*] (*ibid.*, 10, 270 n. 13).

Malgré la minoration que nous croyons devoir faire de son importance au niveau de l'ensemble, reconnaissons que le fait généalogique a bien une existence ici. Ainsi, le primat des générations antérieures nous avait permis, dans le chapitre précédent, non seulement d'approcher le régime d'historicité des Song, mais de dégager le caractère structurant de l'opposition « Antique »/« présent » (*cf.* IB1b). Désormais, nous savons qu'une opposition plus fondamentale se joue dans les modalités de la conscience du savoir. Or, nous rencontrons l'implication la plus immédiate de cette conscience dans son retournement-déportement au niveau de l'individu qui en est porteur. À cet égard, la question des rapports de cet individu aux générations antérieures n'est pas nécessairement prégnante ; mais elle peut le devenir. Pour poser une alternative simple : tant qu'il n'est qu'un individu porteur d'un savoir dont la conscience se fait comme sans lui à travers lui, il apparaît logique que l'antériorité du savoir se présente à ce porteur comme d'un bloc, à la manière de cette « profonde source » (*yuanyuan* 淵源) dont parle Zhu Song ; en revanche, dès lors qu'il commence à assumer *lui-même* ce retournement qui se fait de lui-même en lui, *a fortiori* quand il s'engage dans le déportement de la conscience du savoir, il devient nécessaire de préciser son rapport aux anciens comme aux contemporains. Il nous semble qu'avec ce cadre de lecture deviennent compréhensibles aussi bien les différences de Zhu Xi et Lu Jiuyuan quant à la question – secondaire du point de vue d'ensemble – de la « généalogie de la Voie », mais également les différences éventuelles *au sein* de la trajectoire d'un même porteur de savoir.

S'agissant de Zhu Xi, on peut estimer que dans une première phase de sa trajectoire, l'affiliation à l'« instructeur » Li Tong exprime pour le jeune homme de savoir l'accès à la « profonde source » (*yuanyuan* 淵源). De ce point de vue, la place de Li Tong est éminente, mais non pas sans équivalent, dans la mesure où il demeure un porteur de savoir par qui s'effectue le déportement de ce savoir dans d'autres porteurs. Ainsi, quand Zhu Xi évoque en décembre 1163, sans le nommer, mais en appui à sa prise de parole devant l'empereur Xiaozong, « ce qu'[il a] entendu de son instructeur » (*chen zhi suo wen yu shizhe* 臣之所聞於師者), cette mention apparaît

moins comme une affiliation ostensible à *telle* lignée de transmission que comme une expression de l'antériorité de la conscience du savoir par rapport à celui qui le porte :

臣之所聞於師者如此，自常人觀之，疑若迂闊陳腐而不切於用。然臣竊以為正其本，萬事理，差之毫釐，繆以千里，天下之事，無急於此。¹³³⁹

(« Gui-wei Chuigong zouzha yi 癸未垂拱奏劄一 » [Première partie de la communication prononcée devant Xiaozong dans la salle Chuigong l'année *gui-wei* [3 décembre 1163], *Wenji* 13, *Zhuji quanshu*, vol. 20, 631-633 [633])

Voilà ce que votre serviteur a entendu de son instructeur. Aux yeux des gens du commun, ce ne sont là que chimères et vieilleries sans utilité. Mais votre serviteur estime humblement que ce n'est au contraire que sur un fondement correct que toute chose prend sens : un infime écart, et l'on se fourvoie totalement. Rien n'est plus urgent parmi les affaires de par le monde¹³⁴⁰

De même, on peut se demander si, en citant une compilation effectuée par Li Tong à la fin de sa deuxième lettre à Lu Jiushao, Zhu Xi cherche à exhiber une quelconque « filiation intellectuelle », en démarcation d'une autre qu'il prêterait à son interlocuteur, ou si tout simplement il ne confirme pas, par cette mention, que la transmission du savoir – le savoir générique que nous avons appris à reconnaître – se poursuit par devers lui¹³⁴¹.

Si l'on se penche à présent sur la trajectoire de savoir de Lu Jiuyuan, on est frappé, par contraste avec Zhu Xi, par l'absence de différence interne. Or, c'est là une différence manifeste (mais externe) avec le cas de Zhu Xi. Dira-t-on que cette différence que l'on constate entre les deux hommes est en quelque mesure *significative* de leurs rapports ? Avant de se poser éventuellement la question, on préférera poser celle que se posent les disciples de Lu Jiuyuan. Voici en effet une question de ce Zhan Fumin que nous avons déjà croisé, à laquelle son maître répond d'une courte phrase :

某嘗問：[先生之學，亦有所受乎？]曰：[因讀孟子而自得之。]

(*Yulu xia*, *Lu Jiuyuan ji* 35, 471)

Telle fut un jour ma question : « Maître, il y a bien dans votre savoir quelque chose que vous avez reçu ? »

Il répondit : « Cela s'est fait de soi-même par la lecture de *Maître Meng* ».

La formulation de la question (avec le « *ji* 亦 » interrogatif) suggère qu'en abordant le sujet, le disciple s'adosse à une règle plus ou moins explicitable : un maître a forcément été le disciple de quelqu'un. En répondant de cette manière, Lu Jiuyuan prend clairement le contre-pied de ce qui serait une réponse plus attendue. De là la *valeur* de cette réponse dans le corpus des *Propos notés* – où ce bref échange fait partie des propos souvent cités de Lu Jiuyuan dans les travaux d'histoire intellectuelle. Deux observations sont cependant à faire, pour ne pas surévaluer cette démarcation, et la laisser au mode d'existence *non tranché* qui est le sien. D'abord, on retrouve dans l'énoncé de

¹³³⁹ Voir trad. Darrobers 2013.

¹³⁴⁰ Au moment où il mentionne son maître devant l'empereur, Zhu Xi ignore qu'il vient de décéder : voir *ibid.* qui cite à l'appui de ce point Shu Jingnan 2001, 302-306.

¹³⁴¹ « Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1562-1563 (1563), in *Zhuji quanshu*, vol. 21.

Lu Jiuyuan le continuum entre les deux réfléchis analysés dans la section précédente (*cf.* IIA2d), si bien qu'il n'est pas aisé de choisir entre deux traductions possibles. Celle que nous proposons ci-dessus opte pour un réfléchi adverbial ; mais l'option d'un réfléchi actanciel semble également recevable : « J'y ai accédé de moi-même par la lecture de *Maître Meng* ». Ensuite, on pourrait s'interroger, étant donné la question du disciple, sur le degré de personnalisation du syntagme « Maître Meng » : renvoie-il à un écrit, ou à l'individu dont Lu aurait reçu le savoir à travers son écrit ?

Telle est en tout cas, à notre connaissance, l'une des rares mentions dans les écrits (et propos) attachés au nom de Lu Jiuyuan où soit approchée la question du ou des maîtres de ce dernier. Même dans la reconstruction d'une filiation hypothétique qu'ils produisent à l'époque des Qing, Huang Zongxi et ses successeurs (notamment Quan Zuwang) partent de l'idée que « fondamentalement, l'enseignement de Xiangshan n'est hérité de personne »¹³⁴². Pourtant, cela n'empêche pas le monumental projet doxographique des *Dossiers sur la pratique du savoir sous les Song et les Yuan* d'imposer également sa grille généalogique sur ce cas particulier. Aussi est-ce bien, sinon un maître, du moins une inspiration directe que le continuateur de Huang Zongxi attribue à Lu Jiuyuan en la personne de Wang Ping 王蘋 (1082-1153 ; ㄗㄧˋ Xinbo 信伯), lui-même loué pour sa valeur par Yang Shi, ce disciple des frères Cheng déjà évoqué. Mais cette filiation ne se trouve reconstituée ici qu'en vertu d'une induction analogique et oppositionnelle. D'une part, Quan Zuwang prolonge le fil généalogique à la fois en amont de ce Wang Ping, à travers la référence à un « type » d'étude présent d'après lui chez les frères Cheng eux-mêmes (notamment chez l'aîné d'entre eux, Cheng Hao), et en aval, avec le rappel de l'appréciation positive de Wang Yangming ; d'autre part, il souligne la désapprobation de Zhu Xi à l'égard de Wang Ping :

祖望謹案：洛學之入秦也以三呂，其入楚也以上蔡司教荊南，其入蜀也以謝湜、馬涓，其入浙也以永嘉周、劉、許、鮑數君，而其入吳也以王信伯。信伯極為龜山所許，而晦翁最貶之，其後陽明又最稱之。予讀信伯集，頗啟象山之萌芽。[...] 東發以為遙出於上蔡，予以為兼出於信伯。蓋程門已有此一種矣。

(« Zhenze xue'an xulu 震澤學案序錄 » [Préface au dossier sur le savoir de Zhenze], *Song Yuan xue'an* 29, 1046-1047 [1046] [vol. 2]).

Commentaire scrupuleux de (Quan) Zuwang : Le savoir de la Luo (des frères Cheng) pénètre dans la région de Qin (Shaanxi) par les trois Lü (Lü Dazhong 呂大忠, Lü Dajun 呂大均, Lü Dalin 呂大臨), dans la région de Chu (Hubei) par Sangcai (Xie Liangzuo 謝良佐), précepteur d'école de district dans le Jingnan, dans la région de Shu (Sichuan) par Xie Shi et Ma Juan, dans la région de Zhe (Zhejiang) par messires Yong Jiazhou, Liu, Xu et Bao, et dans la région de Wu (Jiangsu) par Wang Xinbo (Wang Ping). Ce dernier était très apprécié de Guishan (Yang Shi), et fort critiqué par Huiweng (Zhu Xi) ; par la suite, (Wang) Yangming le porta aux nues. J'ai pour ma part lu le recueil des écrits de Xinbo : c'est pour l'essentiel le germe de [ce que fera] Xiangshan (Lu Jiuyuan). [...] Dongfa (Huang Zhen 黃震 [1213-1280]) considère qu'il provient lointainement de Shangcai (Xie Liangzuo), je crois pour ma part qu'il est le descendant direct de Xinbo. En effet, un tel type [d'étude] existait déjà dans l'école des Cheng.

¹³⁴² « Zhenze xue'an xulu 震澤學案序錄 » (Préface au dossier sur le savoir de Zhenze), *Song Yuan xue'an* 29, 1046-1047 (1046) (vol. 2).

En dépit de son caractère séduisant, le caractère hypothétique de cette généalogie du savoir requiert notre prudence. Soulignons que le nom de Wang Ping est totalement absent des écrits de Lu Jiuyuan ; on n'en trouve pas trace dans les *Propos notés*. Rappelons aussi que cette conjecture n'est pas le fait de l'initiateur du *Song Yuan xue'an*, mais de son continuateur Quan Zuwang, ce qui indique qu'elle n'avait pas le caractère d'évidence à la fin des Ming et au début des Qing que certains chercheurs voudront bien lui prêter plus tard¹³⁴³. En revanche, ce qu'il faut retenir de ce genre de généalogie *a posteriori*, c'est que la conscience du savoir sous son aspect global peut également prendre un tour narrativisé. L'extrait qu'on vient de lire est en effet un cas parmi d'autres de cette manifestation du savoir dont nous avons eu d'autres exemples précédemment, en particulier dans le maniement citationnel des textes (*cf.* IIB1a) : la mise en série généalogique apparaît comme une des mises en équivalence possible des êtres sous les espèces de la globalité du savoir. À cette mise en série Zhu Xi se livrera dans la dernière phase de son existence, notamment après la mort de Lu Jiuyuan, à travers cette « continuation de la Voie » (*dao tong*) déjà rencontrée plus haut, qui fera chez lui l'objet d'une narrativisation rigide, mais dont on ne trouve pas d'équivalent dans les écrits de Lu Jiuyuan¹³⁴⁴. Mais cela ne veut pas dire que l'aspect expressif de la transmission du savoir n'ait pas existé à d'autres moments de la trajectoire de Zhu Xi, ou n'aient pu se maintenir dans certaines circonstances.

Mais une fois de plus, constater des différences ne permet pas de décrire des divergences, et encore moins un souci de démarcation. D'une manière générale, Zhu Xi a pu être caractérisé comme particulièrement attaché à la question du « franchissement des phases » [*how to bridge the phases*] (Metzger 1977, 80) : plusieurs exemples, sur lesquels nous passons, pourraient être évoqués pour illustrer ce point. Ce sur quoi nous voulons insister, c'est que les distinctions qu'effectue Zhu Xi dans la valorisation de cette question ne *semblent pas avoir de pertinence* dans ses rapports avec Lu Jiuyuan. Dans la comparaison objective des écrits qui nous ont été transmis, cela se traduit par l'absence dans le corpus de l'un de certaines expressions qui se trouvent être présentes chez l'autre, ou plus subtilement par la *non-valorisation* de telle expression manifestement prisée par l'autre. Pour ne prendre qu'un exemple déjà cité plus haut (*cf.* IIA2d/B1a), une distinction récurrente chez Zhu Xi est celle qu'il formule entre « non encore manifesté » (*wei fa* 未發) et « déjà manifesté » (*yi fa* 已發), un binôme de syntagmes issu de *Constance du Milieu*. Sans entrer ici dans un développement sur la signification de ces expressions, force est de constater qu'elles sont totalement absentes du

¹³⁴³ À tout le moins se montrera-t-on plus réservé que Huang Shi-chi, qui prétend sans doute un peu trop rapidement « apprendre » l'existence d'une telle filiation de cette « source indirecte » que constitue à ses yeux le *Song Yuan xue'an* (Huang Shi-chi 1999, 167).

¹³⁴⁴ Une occurrence de l'expression « *dao tong* » (continuation de la Voie) a été traduite et rapidement commentée plus haut, avec quelques références (*cf.* IB3, IIA1a/B1).

corpus des écrits attachés au nom de Lu Jiuyuan. Mais ce fait à nos yeux remarquable en implique un autre : cette absence d'écho dans le corpus s'accompagne d'une absence d'évocation dans la discussion des deux hommes. Si Zhu Xi évoque avec de nombreux interlocuteurs la question posée par la distinction entre « *wei fa* » et « *yi fa* », il ne semble rien en dire dans les situations d'interaction qu'il aura avec Lu Jiuyuan¹³⁴⁵.

Or, cette *distance* des valorisations parallèles du savoir ne joue pas que dans un sens. La réciproque est vraie du côté de Lu Jiuyuan, par exemple pour le syntagme d'« espace-temps » (*yuzhou* 宇宙). Il nous faut nous y arrêter un peu longuement, dans la mesure où cette expression est au centre d'une découverte juvénile de Lu Jiuyuan dans sa treizième année. Elle est donc au cœur de la trajectoire de savoir du futur « Maître Lu », au moment où il n'est encore qu'un disciple. Voici le récit de cette prise de conscience, telle qu'elle est donnée dans la *Biographie chronologique* :

因讀古書，至宇宙二字，解者曰：「四方上下曰宇，古往今來曰宙。」忽大省曰：「元來無窮，人與天地萬物皆在無窮之中者也」，乃接筆書曰：「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」又曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。」故其啟悟學者，多及宇宙二字。

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 482-483)

Comme il lisait un livre antique, il tomba sur les deux caractères « espace-temps », qu'il expliqua ainsi : « Les Quatre Orient, le haut, le bas : voilà l'« espace » ; le passé, le présent et le futur : voilà le « temps » ». Il eut soudain un grand sentiment de prise de conscience : « Fondièrement, tout cela est inépuisable. Hommes, Ciel et Terre, myriades d'êtres, tous se trouvent au milieu de l'inépuisable ». Prenant alors le pinceau, il écrivit : « Le domaine réservé de l'espace-temps, c'est mon domaine réservé ; mon domaine réservé, c'est le domaine réservé de l'espace-temps ». Il poursuivit : « L'univers, c'est mon cœur, et mon cœur, c'est l'univers. Qu'un Saint apparaisse vers la mer de l'Est, ce cœur, ce sens lui sont équivalents. Qu'un Saint apparaisse vers la mer de l'Ouest, ce cœur, ce sens lui sont équivalents. Qu'un Saint apparaisse vers la mer du Nord ou vers la mer du Sud, c'est ce cœur, c'est ce sens lui sont équivalents. Dans les centaines de milliers d'époques, antérieures et postérieures, qu'un Saint apparaisse, rien non plus qui ne lui soit équivalent dans ce cœur et ce sens ». Voilà pourquoi, quand il suscitait l'éveil chez les hommes de savoir, il recourait souvent aux deux caractères « espace-temps »¹³⁴⁶.

Juste avant ce passage, la *Biographie chronologique* en résume en quelque sorte la teneur annonçant : « L'année Shaoxing 21 (1151), comme le Maître avait treize ans, il s'engagea fermement dans la pratique du saint savoir avec la signification des caractères « espace-temps »¹³⁴⁷. Cette phrase liminaire fait du passage ci-dessus l'expression du « ferme engagement » (*du zhi* 篤志) de Lu Jiuyuan dans la continuité du savoir. Si l'on prend également en compte la prégnance ici de l'écrit – tant comme réception que comme production (puisque Lu Jiuyuan prend le pinceau suite à ce « grand

¹³⁴⁵ En revanche, ces termes apparaissent bien dans la correspondance de Zhu Xi avec un homme de savoir dont nous verrons plus bas qu'il finit par constituer un *enjeu* dans les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan : voir « Da Xiang Pingfu 答項平父 » (Réponse à Xiang Pingfu [Xiang Anshi 項安世]), *Wenji* 54, 2540-2541, in *Zhubuzi quanshu*, vol. 23.

¹³⁴⁶ On peut renvoyer, parmi d'autres, à une traduction de ce passage (marquée par d'autres choix) dans Ivanhoe 2010, 251-252.

¹³⁴⁷ 紹興二十一年辛未，先生十三歲，因宇宙字義，篤志聖學 (*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 482-483).

sentiment de prise de conscience » qui se produit soudain [*hu da xing* 忽大省]) –, on est amené à lire le propos de Lu à la lumière de ce qui a été dit plus haut sur la valeur de l'« intention » manifestée dans la « signification » des écrits (*cf.* IIB1b).

Ce moment d'éveil n'arrive pas sans préparation narrative. Outre la phrase liminaire mentionnée à l'instant, il est précisé que « dès l'âge de trois ou quatre ans, le Maître avait tellement réfléchi, sans succès, au sujet des limites du Ciel-Terre, qu'il en était venu à ne plus manger »¹³⁴⁸. Le jeune Lu reste dix ans avec cette « perplexité persistante dans la poitrine » (*xiong zhong zhi yi zhong zai* 胸中之疑終在), après avoir suscité d'abord le rire de son père. S'il est quelque événementialité dans les paroles proférées par Lu Jiuyuan dans la suite du récit, on voit qu'elle présuppose une configuration commune au « Ciel-Terre » d'une part (« *tian di* 天地 », ici traduit d'un bloc dans la mesure où il s'agit des limites de l'ensemble que constituent ses deux entités, et non pas de leur frontière interne) et aux « livres antiques » d'autre part (*gu shu* 古書) par quoi la prise de conscience advient. Autrement dit, le questionnement sur l'« univers » (ce terme étant ce par quoi on traduit aujourd'hui le syntagme « *yuzhou* » du chinois contemporain) est ici immédiatement corrélé à la pratique des Ordonnements. Or, comme plus haut, on peut faire l'hypothèse « prédictive *a posteriori* » qu'un tel questionnement n'aurait pu être évoqué isolément sans la possibilité de pouvoir s'adosser sur une telle pratique (*cf.* IIB1d).

C'est précisément par « deux caractères » (*er zi* 二字) que la prise de conscience arrive. Cette dualité est essentielle à l'enchaînement explicatif qui s'ensuit. Dans la sous-section précédente, nous avançons, à partir de l'exemple de la série « tautologique » que formulait Maître Kong devant le Duc Jing de Qi, que dans ce type de formule l'appariement des termes *se renforçait de leur mise en série* (*cf.* IIB1c). C'est également le cas ici : les deux termes « espace » et « temps » (qu'il semble donc mal venu de traduire par « univers ») jouent ici comme un double rôle matriciel dans l'enchaînement des séries. En effet, c'est compte tenu de ce classement en miroir, sous les deux rubriques de l'« espace » et du « temps », des instances spatiales et temporelles (« quatre orientes » et haut et bas d'un côté, trois instances du temps de l'autre), que le constat d'éveil peut se formuler autour d'un dénominateur commun : « Foncièrement, tout cela est inépuisable » (*yuanlai wu qiong* 元來無窮).

Dans ce genre de formule réflexive, qui vaut constat d'éveil, on retrouve la force illocutoire dont nous parlions plus haut (*cf.* IIB1c). À partir d'elle, tout est à l'avenant : la vision d'ensemble une fois saisie sous les espèces de l'inépuisable, tous les éléments du monde peuvent être répartis selon un jeu d'équivalences généralisé. C'est dans ce jeu que s'engouffre Lu Jiuyuan lorsqu'il tire les conséquences de son instant d'éveil. D'abord au niveau le plus englobant, avec la mise en

¹³⁴⁸ 先生自三、四歲時，思天地何所窮際不得，至於不食 (*ibid.*).

équivalence des deux « domaines réservés » (*nei shi* 內事) de l'« espace-temps » et de « ma part personnelle » (*ji fen* 己分), domaines qui n'en forment qu'un en définitive¹³⁴⁹ ; ensuite au niveau des ramifications individuelles, avec la mise en équivalence, *via* le parallèle « cœur de l'espace-temps »/ « mon cœur », des cœurs de tous les Saints avec « ce cœur » (*ci xin*) et « ce sens » (*ci li*). La longue litanie qui clôt le propos est constamment rappelée dans les travaux académiques. Pour nous, cette popularité citationnelle est l'indice de ce que la formulation par Lu Jiuyuan de la plus grande généralité coïncide avec la pointe de sa *singularité*. Attardons-nous en effet sur cette série d'équivalences, qui est double comme la précédente, avec d'abord l'espace et les « quatre mers », puis le temps et la profondeur des âges. Claude Lévi-Strauss dit dans *Les Mythologiques* : « la ressemblance n'existe pas en soi : elle n'est qu'un cas particulier de la différence, celui où la différence tend vers zéro. Mais celle-ci ne s'annule jamais complètement » (Lévi-Strauss 1971, 32). Pour la présente analyse, maintenir la conscience de la différence par-delà la ressemblance (apparente ou affirmée) passe par la notion de « mise en équivalence ». D'un certain point de vue, l'affirmation de Lu Jiuyuan peut paraître intenable : car comment croire à l'équivalence absolue des êtres – *a fortiori* des « cœurs » et des « sens » – à travers les lieux et les temps ? Pourtant, cette affirmation tire sa tenue, sa plausibilité, de ce qu'elle constitue une mise en équivalence poussée à l'extrême, si l'on ose dire : une mise en équivalence d'équivalences. Cet emballement des assimilations a une logique, qui tient au niveau du sens auquel il se situe.

Ici, le jeune Lu Jiuyuan voit se produire le retournement de la conscience du savoir ; celle-ci se manifeste à lui à la lecture de deux caractères issus d'un livre antique. Mais sous son pinceau, cet événement se formule d'une manière *particulièrement expressive*, qui tient à la valeur insistante de cet aspect litannique que nous notons, mais plus encore à la dimension d'ancrage déictique du propos. Nous avons déjà insisté sur les présupposés, dans ce monde historique, des expressions déictiques telles que « ce cœur » et « ce sens » (*cf.* IIA2a/c). Nous disions alors, avec l'anthropologue Severi, que de telles expressions « ne pouvaient être correctement comprises que si on compren[ait] la manière dont le locuteur [était] défini » (Severi 2009, 18). Il apparaît dans l'exemple ci-dessus qu'on manque également une partie de ce qu'elles signifient, si l'on ne tient pas compte de leurs implications en termes de dynamique de groupe. En effet, Lu Jiuyuan fait un usage singularisant, voire démarcateur, de ces termes que l'on retrouve pourtant à l'identique ailleurs, par exemple chez Zhu Xi. Si nous devons alors décrire la singularité de Lu Jiuyuan, nous dirions qu'elle consiste dans un alliage particulier de globalité et d'expressivité de la conscience du savoir, où l'expressivité se

¹³⁴⁹ Selon le Ricci, l'expression « *nei shi* 內事 » désigne les « affaires privées de la famille impériale », ou le « sacrifice aux ancêtres ». Il s'agit donc d'obligations ou de prérogatives personnelles, d'où notre traduction qui cherche à rendre la dimension pour ainsi dire officielle de l'aspect « privatif », et l'effet de saisissement que peut provoquer le recouvrement des deux « domaines ». On eût pu également traduire ces termes par « affaire personnelle ».

trouve remarquablement prononcée. Dans ce propos du jeune Lu – mais c’est également le cas dans bien d’autres passages de ces propos ou écrits –, la référence de ce « *ce* » dans « *ce* cœur » et « *ce* sens » devient quasi indiscernable. Chez lui semble-t-il plus que chez d’autres, ces démonstratifs peuvent tout autant être pris comme des anaphoriques (« ce cœur et ce sens dont je viens de parler ») que comme des présentatifs déictiques (« ce cœur que j’ai là, ce sens qui est là »). Le porteur de savoir qui s’exprime ici devient le porte-parole d’une conscience avivée du savoir, où l’immédiateté du rapport aux porteurs de savoir prime sur toute autre chose. Rien d’étonnant, dès lors, à ce que les mots ayant servi de support à cette prise de conscience deviennent ceux par lesquels Lu Jiuyuan prend l’habitude d’effectuer le déportement du savoir : « Voilà pourquoi, quand il suscitait l’éveil chez les hommes de savoir, il recourait souvent aux deux caractères “espace-temps” ». Lévi-Strauss nous avertissait que la ressemblance n’était qu’un cas particulier de la différence. On comprend ici que les diverses mises en équivalence que formulent les porteurs de savoir constituent l’un des critères de *différenciation* de leurs écoles. L’idée serait alors la suivante : à travers les mises en équivalence et les distinctions dont un porteur de savoir donné se rendrait coutumier, se dessinerait progressivement un *style de savoir* particulier.

C’est au moins par surplomb comparatif qu’une telle différenciation peut apparaître. Quand on se tourne vers Zhu Xi, on *ne trouve pas*, du moins semble-t-il, de passages équivalents à celui que nous venons de traduire. Tout comme Lu Jiuyuan, Zhu Xi parle de « ce cœur » et de « ce sens » ; comme lui il évoque – on en a vu un exemple dans sa *Préface au Grand Savoir par paragraphes et sentences* – la longue chaîne des hommes d’excellence dont l’« apparition » (« *chu* », terme qu’emploie également Lu Jiuyuan dans l’extrait ci-dessus) permet la continuation de la transmission (*cf.* IB1a) ; mais d’une manière générale, qui pour lui aussi devient peut-être la marque d’un style propre, il le fait selon des modalités autres que celles de Lu Jiuyuan. La valorisation chez Zhu Xi de la dimension non pas tant scripturaire, mais *textuelle*, est à ce titre un trait tout à fait remarquable. Si l’on revient par exemple sur son exégèse de *Grand Savoir*, on a pu remarquer dans la sous-section précédente que la systématité de l’imbrication citationnelle prenait chez lui une importance considérable ; nous notions que Lu Jiuyuan était tout aussi capable que Zhu Xi d’assortir des segments des Ordonnements les uns autres, mais on pouvait remarquer que l’écheveau n’était pas aussi ramifié (*cf.* IIB1a). La raison en est que Lu Jiuyuan n’a écrit que très peu de gloses, et en tout cas aucune glose d’une envergure textuelle comparable à celles que Zhu Xi élabore aux diverses étapes de son activité exégétique et éditoriale.

Or, la pratique de Zhu Xi en la matière intègre totalement la dimension généalogique. Composer une glose pour Zhu Xi, c’est manifester une vision du texte d’origine qui reconduise son intention fondamentale, par-delà l’exégèse accumulée par des porteurs de savoir parfois

incapables de cette reconduction. Ce faisant, Zhu Xi s'inscrit dans des lignées exégétiques, qu'il explicite par le choix des annotations sélectionnées notamment dans ses *Recueils d'annotations*. Pour prendre un exemple déjà évoqué, voici comment il justifie, dans son édition de *Grand Savoir*, la leçon « renouvellement de la population » contre celle habituellement retenue de « chérissenment » :

若無所考而輒改之，則誠若吾子之譏矣。今親民云者，以文義推之則無理，新民云者，以傳文考之則有據，程子於此，其所以處之者亦已審矣。

(*Daxue huo wen*, 509-510, in *Zhu Xi quanshu*, vol. 6)

Si je n'avais pas procédé à l'examen nécessaire à l'amendement [du texte], alors la critique que vous me faites, cher disciple, serait parfaitement méritée. Cependant, si on infère à partir de sa signification, l'expression « chérissenment de la population » ne fait pas sens. En revanche, si on l'examine à la lumière du texte du commentaire, l'expression « renouvellement de la population » y trouve des appuis. Dans la façon dont il a traité cela, Maître Cheng avait parfaitement scruté les choses.

Dans cette réponse à un disciple figurant dans *Questions sur le Grand Savoir*, Zhu Xi montre que le souci de l'« intention » de *Grand Savoir* commande d'amender le texte dans un sens inédit, mais néanmoins justifié au regard de la cohérence interne du texte. La « partie des commentaires » (*zhuanwen* 傳文), que Zhu Xi attribue à Maître Zeng dans *Grand Savoir par paragraphes et sentences* (le début du texte étant comme on l'a vu attribué à Maître Kong), est là pour appuyer le choix de la leçon retenue (cf. IIB1a). Mais ce faisant, Zhu Xi s'appuie lui-même sur les choix exégétiques des frères Cheng : le geste de l'amendement est un geste de rétablissement qui exprime simultanément une affiliation.

L'affiliation, ici, est aussi bien dans la continuation des choix exégétiques que dans le texte transmis lui-même. Ainsi, dans certains de ses prolongements exégétiques tels que les *Questions sur le Grand Savoir* citées ci-dessus, Zhu Xi compose à partir du savoir des « Quatre Maîtres » une sorte de tableau intégré où les formules de l'un recourent celles de l'autre selon un ordre systématique (cf. IIB1c) :

至於傳文或引曾子之言、而又多與中庸孟子者合、則知其成於曾氏門人之手、而子思以授孟子無疑也。蓋中庸之所謂明善、即格物致知之功、其曰誠身、即誠意正心脩身之效也。孟子之所謂知性者、物格也。盡心者、知至也。存心養性脩身者、誠意正心脩身也。

(*Ibid.*, 514)

Quant à la partie des commentaires, non seulement les paroles de « Maître Zeng » s'y trouvent parfois citées, mais en maints endroits elle est en accord avec *Constance du Milieu* et *Maître Meng*. On prend ainsi conscience que [cette partie comprenant les commentaires] est bien de la main de disciples de Messire Zeng, car il ne fait aucun doute que c'est Zi Si [auteur présumé de *Constance du Milieu*] qui reçut l'enseignement de Mengzi. Ainsi, ce qui est nommé « éclaircissement du positif » dans *Constance du Milieu* est précisément le résultat de l'« accès aux êtres » et du « développement de la conscience » [dans *Grand Savoir*] ; tandis que ce qui y est nommé « accomplissement de soi » est un effet de l'« accomplissement de l'intention » et de la « rectification du cœur » et du « perfectionnement de soi » [dans *Grand Savoir*]. De même, ce qui est nommé « conscience de la nature » dans *Maître Meng*, c'est l'« accès aux êtres » [dans *Grand Savoir*] ; de même « aller au bout du cœur », c'est la « conscience développée » ; et « préservation du cœur », « entretien de la nature » et « perfectionnement de soi », c'est l'« accomplissement de l'intention », la « rectification du cœur » et le « perfectionnement de soi ».

Comme nous l'avons dit plus haut, Lu Jiuyuan n'ignore pas ce genre de maçonnerie citationnelle. Mais l'absence de format textuel étendu dans ses écrits prévient chez lui toute possibilité de se livrer à une élaboration d'une ampleur comparable. Les mises en équivalence du type de celles qu'effectuent Zhu Xi ne sont pas ce sur quoi Lu Jiuyuan met l'accent dans sa pratique du savoir. Comme celle de style, cette idée d'*accent* dit assez bien le type de différence que nous cherchons à cerner en termes d'affiliations parallèles. En effet, une grande majorité des énoncés – issus des Ordonnements ou non – qui font la base des propos de Zhu Xi et Lu Jiuyuan se retrouvent indifféremment chez l'un comme l'autre. Mais c'est la valorisation de ces énoncés qui varient. Pour prendre un dernier exemple chez Lu Jiuyuan en contraste avec les précédents, voyons cet échange avec le disciple Li Bomin 李伯敏 (*zi* Minqiu 敏求, Haogu 好古), ce dernier étant le notateur d'une séquence entière des *Propos notés* dans laquelle figure le passage¹³⁵⁰ ; on y retrouvera notamment deux passages, issus de *Grand Savoir* et de *Constance du Milieu*, où la valorisation de certaines citations va dans un sens assez différent de celui que leur confère Zhu Xi dans sa pratique exégétique :

問：[近日日用常行覺精健否？胷中快活否？]伯敏云：[近日別事不管，只理會我亦有適意時。]先生云：[此便是學問根源也。若能無懈怠，暗室屋漏亦如此，「造次必於是，顛沛必於是，」何患不成。故云「君子以自昭明德。」古之欲明明德於天下者，在致其知，致知在格物。古之學者為己，所以自昭其明德。己之德已明，然後推其明以及天下。[...] 今之學者，只用心於枝葉，不求實處。孟子云：「盡其心者知其性，知其性則知天矣。」心只是一箇心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。為學只是理會此「誠者自成也而道自道也」，何嘗滕口說？伯敏云：[如何是盡心？性材心情如何分別？]先生云：[如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之弊。今之學者讀書，只是解字，更不求血脉。且如情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳。]伯敏云：[莫是同出而異名否？]先生曰：[不須得說，說著便不是，將來只是滕口說，為人不知。若理會得自家實處，他日自明。若必欲說時，則在天者為性在人者為心。此蓋隨吾友而言，其實不須如此。只是要盡去為心之累者，如吾友適意時，即今便是。]

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 443-444)

Il demanda : « Ces jours-ci, comment va ton esprit dans la pratique quotidienne ? Te sens-tu à ton aise dans ta poitrine ? » Bomin dit : « Ces jours-ci, je ne m'occupe que d'une chose, me comprendre, et j'ai tout de même des moments où cela se fait avec aisance ». Le Maître dit : « C'est la source de la pratique du savoir. Si l'on est capable d'éviter tout relâchement, même dans une salle obscure sous un plafond qui fuit, même *pressé et ballotté par les événements*, on ne saurait craindre l'échec¹³⁵¹. C'est pourquoi il est dit que *l'homme d'excellence fait rayonner de lui-même la claire puissance*¹³⁵². Dans *l'Antique*, celui qui veut dans le monde entier l'éclaircissement de sa claire puissance développe sa conscience ; et développer sa conscience consiste à accéder aux êtres¹³⁵³. Ceux qui dans *l'Antique* pratiquent le savoir le font pour eux-mêmes¹³⁵⁴, c'est pourquoi *l'homme d'excellence fait rayonner lui-même sa claire puissance*¹³⁵⁵. Une fois que sa propre puissance est éclaircie, on déporte ensuite son éclaircissement au monde entier. [...] Les hommes d'étude du présent n'usent de leur cœur que pour les branches et les feuilles et ne recherchent pas le point effectif. Maître Meng dit : « *En épuisant son cœur, on prend conscience de sa nature, en prenant conscience de sa nature on prend conscience du Ciel* »¹³⁵⁶. Le cœur, ce n'est qu'un seul

¹³⁵⁰ Li Bomin 李伯敏 (*zi* Minqiu 敏求, Haogu 好古) : voir Wang Tianli 2000, 194.

¹³⁵¹ *Lunyu* 4, 5 (trad. Cheng 1981, 44).

¹³⁵² « Jin gua 晉卦 » (Hexagramme *gua*), *Yijing*.

¹³⁵³ *Daxue*.

¹³⁵⁴ *Lunyu* 14, 24 (cf. IB1c).

¹³⁵⁵ Noter la légère différence avec le passage du *Yijing* précédemment cité : celle-ci a des implications en termes de valorisation de l'expressivité.

¹³⁵⁶ *Mengzi* 7A1.

cœur, mon cœur à moi, ton cœur à toi, le cœur des Saints dans les centaines des milliers d'époques antérieures, et quand dans les centaines de milliers d'époques postérieures il y a de nouveau un Saint ou un Sage, il en va de même de son cœur. La configuration du cœur est grande, et si je suis capable d'aller au bout de mon cœur, c'est alors l'équivalent du Ciel. Pratiquer l'étude, c'est seulement comprendre cela : *s'accomplir, c'est s'accomplir soi-même ; et la Voie se fait Voie elle-même*¹³⁵⁷ – considérer cela, serait-ce simplement ouvrir la bouche ? [...]

L'échange se poursuit longuement. Ce qu'on peut en retenir, c'est que les *Propos notés* attachés au nom de Lu Jiuyuan sont un *concentré d'expressivité du savoir*. Autant la pratique exégétique de Zhu Xi valorise l'élaboration textuelle de la glose écrite, et à travers elle une forme de globalité du savoir, autant celle de Lu Jiuyuan – dont on voit qu'elle connaît tout autant que Zhu Xi le tressage citationnel – met l'accent sur la valeur *in praesentia* de cette globalité, gagnant ainsi sur le plan de l'expressivité ce que précisément elle perd en globalité. Les citations contenues ici dans le propos de Maître Lu sont comme les points luminescents d'où rayonne en premier lieu cette singularité. Chacune d'elles témoigne d'une trajectoire de savoir, autrement dit du retournement qui s'est effectué dans le disciple Lu Jiuyuan par le truchement de ces « paroles de Saints et Sages » ; dans le même temps, chacune cherche à effectuer le déportement de la conscience du savoir dans l'interlocuteur.

Comment décrire plus précisément la singularité qui s'exprime ici ? Il faut être attentif à l'inflexion que le propos fait subir aux citations. Cette inflexion est moins le résultat d'un montage textuel que du rythme d'une parole. Le rythme est donné d'emblée avec la première réponse du disciple : « Ces jours-ci, je ne m'occupe que d'une chose, me comprendre, et j'ai tout de même des moments où cela se fait avec aisance » (*jin ri bie shi bu guan, zhi libui wo, yi you shiyi shi* 近日别事不管，只理會我，亦有適意時). « Me comprendre »¹³⁵⁸ : l'activité n'a évidemment rien de l'introspection psychologique à laquelle nous pouvons être habitués ; il s'agit de scruter le retournement de la conscience du savoir à l'intérieur de soi. Sur la base de cette réponse du disciple, Lu Jiuyuan se lance dans une exhortation au savoir qui met l'accent sur le rôle du « moi » dans la prise de conscience. Cela se traduit, à même les citations, par un retournement de la valeur initiale de certains termes, du moins telle qu'elle pouvait apparaître dans une lecture désindexicalisée et pour ainsi dire neutre des passages concernés.

Concentrons-nous sur deux exemples. On a reconnu dans ce passage l'un des énoncés liminaires de *Grand Savoir* traduit dans la sous-section précédente (cf. IIB1a) : « Dans l'Antique, celui qui veut dans le monde entier l'éclaircissement de la claire puissance... ». Ce segment subit ici deux modifications contextuelles. En aval d'abord, on remarque la réduction du motif si caractéristique de *Grand Savoir* – la chaîne procédant de l'« intention » au « monde entier » – à sa seule extension

¹³⁵⁷ *Zhongyong*.

¹³⁵⁸ Telle est du moins la traduction de ce passage que nous retenons de la proposition de Wang Tianxin 2000, 218.

ultime, l'« accès aux êtres » et le « développement de la conscience ». Comme si Lu Jiuyuan n'avait pas d'*attachement* particulier pour la processivité du savoir que manifeste cette concaténation. En amont, on remarque par ailleurs que le segment n'est pas précédé de la formule liminaire de *Grand Savoir*, « La Voie de Grand savoir, c'est l'éclaircissement de la claire puissance... », mais par une formule du *Changement* qui, pour en être voisine, n'en est pas moins différente : « l'homme d'excellence fait rayonner de lui-même la claire puissance » (*junzi zi zhao ming de* 君子自昭明德). Le « *zi* » revêt ici clairement une valeur actancielle et non pas adverbiale : c'est l'homme d'excellence qui fait rayonner, et non la modalité impersonnelle de l'action qui se manifestait dans « l'éclaircissement de la claire puissance ». Or, cette personnalisation de l'action rejailit sur la suite du propos, à tel point que la cohérence rythmique du texte impose de traduire *différemment* les passages cités de *Grand Savoir* : ainsi aura-t-on noté le passage au réfléchi dans la tournure « l'éclaircissement de la claire puissance », qui devient ici « l'éclaircissement de *sa* claire puissance ». Par ce choix de traduction (fondé sur un texte chinois qui reste le même), on substitue certes des arêtes nettes à un continuum sémantique qui fait précisément la possibilité de l'ambivalence dans l'expression indigène. Mais nous disions qu'il s'agissait d'accent ou de rythme ; or il faut bien trouver un moyen d'y faire un tant soit peu écho dans la traduction¹³⁵⁹.

Or, y faire écho, est-ce souligner une différence ? Est-ce pointer une démarcation ? Est-ce exposer une divergence ? Peut-on se contenter de noter le contraste signalé au point précédent, entre *l'expressivité de Lu* et *la globalité de Zhu* – contraste dont nous avons indiqué le caractère simplificateur (cf. IIB1e) ? Ou encore faut-il explorer plus avant les perceptions croisées que ces hommes de savoir ont de leurs propres différences ? Il va de soi que la conscience des acteurs doit rester notre guide ; mais l'on voit alors le risque de l'analyse comparative à laquelle nous venons de nous livrer. La *mise en parallèle* est un geste contextualisant, dont il faut mesurer le potentiel déformant pour la narration des rapports envisagés. Nous disions plus haut dans ce point que la spécification généalogique des rapports interindividuels ne se situait pas au niveau le plus significatif dans la conscience du savoir ; il en va probablement de même pour ce qui est de la *concomitance* des rapports entre hommes de savoir. Ce que l'on risque de manquer quand on veut comparer *in abstracto*, c'est la distance entre les trajectoires de savoir, tout autant que l'épreuve à quoi peuvent conduire les fréquentations et discussions entre les individus concernés.

Comment peut-on *voir* cette distance ? Comment lui donner ses contours sans trahir l'effectivité des rapports ? Sans doute en appliquant la leçon que nous tirions dans le prologue au

¹³⁵⁹ La notion de *rythme* que nous mobilisons ici provient de la théorie poétique de Henri Meschonnic. On peut trouver matière à des développements sur les usages pragmatistes de ce concept dans le maître-ouvrage du poéticien, *Critique du rythme* (voir Meschonnic 1982).

sujet des « moments et des hommes » : il y a un moment et un lieu pour chaque interaction particulière, et les jeux de langage que ces moments et ces lieux présupposent ne se recouvrent pas nécessairement. Ce que nous espérons avoir montré depuis le prologue, c'est dans quel ordre du sens ces jeux de langage prennent place. Le pas supplémentaire pour une narration des rapports consisterait à mieux sentir, au-delà des divergences explicites, à quel moment des différences s'exhibent de manière ostensible.

Nous en avons vu un exemple au point précédent, avec le récit de la rencontre de 1175 que l'on trouve dans les *Propos notés* de Lu Jiuyuan (cf. IIB1e) : si l'on mesure mal le degré de connaissance qu'un Zhu Xi pouvait en avoir (on a vu qu'il n'y était pas présenté à son avantage), il est clair que la vocation d'un tel récit était avant tout d'être lu dans un rapport discipulaire. Mais plus largement, face à ces *corpus parallèles* que sont les écrits rattachés aux deux noms, on se demande souvent si l'ensemble de leurs éléments respectifs, au moment de leur constitution, avaient une vocation proche ou lointaine à la transparence. Ainsi, nous verrons dans le dernier point de ce travail que les lettres de la discussion de 1188-1189 étaient diffusées parmi divers intermédiaires (disciples, mais également connaissances de ces derniers) *au moment même de leur envoi* à leur destinataire principal.

Mais pour en rester ici aux manières de pratiquer le savoir (plutôt qu'aux supports de savoir que sont par exemple les lettres), plusieurs différences entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan pourraient être reconsidérées à la lumière de ce questionnement. Par exemple, ce « reliage global » (*guan tong*) évoqué au début du présent point. Nous disions que si Lu Jiuyuan utilisait rarement le syntagme, celui-ci se trouvait fortement valorisé du côté de Zhu Xi. Dans quelle mesure leur discussion rend-elle sensible cette distance ? Y prend-elle une valeur significative ? Chez Zhu Xi, le terme figure dans le passage nodal de *Grand Savoir par paragraphes et sentences* : précisément le paragraphe 5, celui qui commente l'« accès aux êtres » et le « développement de la conscience »¹³⁶⁰. Il intervient au sein d'une citation de Cheng Yi, elle-même issue de ces *Écrits légués par Messires Cheng du Henan* dont on a dit l'importance pour Zhu Xi en termes de geste éditorial¹³⁶¹. Dans certaines situations d'interaction, Zhu Xi se confie sur les difficultés que lui a causé le réordonnement de *Grand Savoir*. Ainsi le voit-on, dans les *Propos classés*, se comparer à Sima Guang du point de vue de l'« énergie de toute une vie » qu'il a consacré au texte. Le fait est que le lettré des Song du Nord avait employé la formule à propos de son *Miroir global pour l'aide au gouvernement* : « Toute l'énergie de mon existence, je l'ai consacrée à ce livre »¹³⁶². Par cette analogie, Zhu Xi met donc le chapitre du *Traité du rituel*, dont on a vu la brièveté, sur un pied d'égalité avec les dimensions colossales du

¹³⁶⁰ Voir *Daxue zhangju*, 5, in *Sishu zhangju jizhu*.

¹³⁶¹ Voir « Yichuan xiansheng yu si », *Henan Chengshi yishu* 18, 188.

¹³⁶² 臣平生精力，盡在此書 (« Daxue yi 大學一 ») [*Grand Savoir*, 1], *Zhuzi yulei* 14, 258 (vol. 1).

magnum opus historiographique de Sima Guang. Mais il s'agit ici d'un propos à des disciples, non à un autre maître, et à notre connaissance Zhu Xi ne dit rien à Lu Jiuyuan de cette tâche colossale qu'il dit ailleurs s'être donnée, ni de l'importance à ses yeux du « point de reliage global » (*guan tong chu* 貫通處) qu'il place au cœur de la concaténation de *Grand Savoir*. Pourtant, l'aboutissement de son édition du texte est contemporain de son ultime échange épistolaire avec Lu. Il est vrai que, comme nous l'avons vu dans la sous-section précédente, *Grand Savoir*, même reformaté par Zhu Xi, conserve sans doute une forte valeur consensuelle (cf. IIB1a). Toujours est-il que nous apercevons-là, *par le seul jeu du rapprochement des corpus*, une distance entre des situations d'interaction dont, pour les acteurs, le recouvrement ne semble pas se faire facilement, faute d'un jeu de langage qui les réunirait. Un autre exemple a trait à ce que nous venons de dire du « renouvellement de la population ». Nous avons trouvé la justification textuelle de ce choix dans *Questions sur le Grand Savoir*. Mais nous avons dit aussi que ce dernier écrit en vient au bout d'un certain temps à ne plus être considéré comme indispensable par Zhu Xi : dans les *Propos classés*, il affirme déjà que ces *Questions* ne sont qu'une série d'« annotations à des annotations » (*zhujiao zhi zhujiao* 注腳之注腳) ; en 1197, il ne le considère plus que comme obsolète au regard des amendements qui ont marqué sa dernière édition de *Grand Savoir*¹³⁶³. Là encore, c'est une évolution sans porte-parole : la mention qui en est faite se cantonne à l'entre-soi.

Du côté de Lu Jiuyuan, on a insisté ci-dessus sur la valeur que prenait chez lui le binôme « *yuzhou* ». Mais cette valeur singulière a-t-elle une dimension ostensible dans ces rapports avec n'importe quel porteur de savoir ? Un inventaire des différents sujets abordés en fonction des interlocuteurs permettrait de s'en faire une idée. Contentons-nous de remarquer que le moment d'éveil traduit ci-dessus, dont Lu Jiuyuan fait l'expérience à l'âge de treize ans, est effectivement relaté face à un tiers, mais sous une forme extrêmement condensée et qui ne semble pas en livrer la teneur. La *Biographie chronologique* le mentionne elle-même : « Dans une lettre au Vice-Secrétaire Li Hao, il dit : « À l'âge de treize ans, je m'engageai dans le savoir des hommes antiques »¹³⁶⁴. De même, dans les lettres qu'il adresse Zhu Xi, le binôme figure bel et bien, mais nullement lesté de cette densité expressive et de ce poids illocutoire qu'il pouvait avoir dans les propos rapportés dans la *Biographie*. À tel point qu'il paraît légitime de se demander ce que son interlocuteur peut percevoir

¹³⁶³ Voir « Daxue yi », *Zhubi yulei* 14, 257 (cf. IB3c). Daniel Gardner, qui cite ce passage considère néanmoins ce texte comme important pour la compréhension de la lecture que Zhu Xi fait du *Daxue* (45, 71 n. 82). Voir également une lettre de 1197 à Zhang Yuande 張元德, où il estime que *Daxue buo wen* a été en quelque sorte rendu obsolète par les amendements qu'il a fait subir au texte dans la dernière édition qu'il en donne : voir « Da Zhang Yuande 答張元德 » (Réponse à Zhang Yuande, *Wenji* 62, 2987-2988 (2988), in *Zhubi quanshu*, vol. 23 (sur la datation, voir Chen Lai 1989, 437).

¹³⁶⁴ 十三志古人之學 (« Yu Li Deyuan », *Lu Jiuyuan ji* 4, 46 ; voir également la lettre suivante, et *Nianpu*, in *ibid.* 36, 482). La lettre est écrite en 1162, soit dans sa 23^e année, au *shilang* 侍郎 Li Hao déjà mentionné dans le prologue et dans la section précédente (cf. IIA1b).

de la valeur particulière de ces mots pour celui qui les énonce, lorsqu'il lit par exemple ce passage dans la lettre que Lu Jiuyuan lui envoie le 2 janvier 1189 :

« 人能弘道, 非道弘人 ». 此理在宇宙間, 固不以人之明不明、行不行而加損. 然人之為人, 則抑有其職矣

(« Yu Zhu Yuanhui », *Lu Jiuyuan ji* 2, 25-30 [25])

L'homme est capable de déployer la Voie, mais ce n'est pas la Voie qui déploie l'homme. Ce sens réside dans l'espace-temps, et assurément ce n'est pas à raison de ce que les hommes y effectuent d'éclaircissements ou de réalisations qu'ils peuvent l'altérer en quoi que ce soit. Cependant, en tant qu'hommes, ils ont bien une tâche qui leur revient.

Un autre exemple pourrait être la formule tirée du *Yijing* que Lu Jiuyuan citait à l'intention de Fu Mengquan dans un extrait traduit plus haut. Dans la *Biographie chronologique*, cette formule intervient après un échange entre Lu et son frère aîné tout à fait similaire à celui que nous avons vu sur les paroles « morcelées et disparates » de Maître You. Le récit de la jeunesse du maître se poursuit, toujours en présence de son frère aîné :

複齋嘗於窗下讀程《易》，至「艮其背」四句，反復誦讀不已。先生偶過其前，複齋曰：「汝看程正叔此段如何？」先生曰：「終是不直截明白。“艮其背，不獲得其身”，無我，“行其庭，不見其人”，無物。」複齋大喜。

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 483)

Comme Fuzhai (Lu Jiuling) lisait à sa fenêtre le *Changement* selon Cheng (Cheng Yi), il en arriva aux quatre sentences sur *Stabiliser le dos*, et il se les répétait à haute voix inlassablement. Comme le maître venait à passer, Fuzhai lui demanda : « Comment vois-tu ce passage de Cheng Zhengshu (Cheng Yi) ? » Le Maître dit : « Il manque totalement de netteté et de clarté. *Stabiliser le dos, sans prise sur le corps* : c'est l'absence de moi ; *aller par la cour, sans voir les gens* : c'est l'absence des êtres ». Fuzhai s'en trouva grandement réjoui.

Ce passage permet de mieux mesurer la portée et la valeur d'une démarcation entre porteurs de savoir. Lu Jiuling, qui s'adonne ici à la lecture du *Commentaire du Changement* (*Yi zhuàn* 易傳) de Cheng Yi, ne se réjouit pas, à la fin de ce bref échange, du propos de son frère en tant qu'il *invalid*e ce commentaire ; il se félicite de ce que ce propos exprime de retournement, dans son frère cadet, de la conscience du savoir. La démarcation, en l'occurrence d'avec Cheng Yi et de son commentaire, que ce retournement implique est secondaire au regard de l'événement. Pour rendre cela plus sensible, on donne ci-dessus le passage correspondant du *Commentaire* de Cheng Yi :

艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。无咎。人之所以不能安其止者，動於欲也。欲牽於前，而求其止不可得也。故艮之道，當艮其背，所見者在前，而背乃背之，是所不見也。止於所不見，則无欲以亂其心，而止乃安。不獲其身，不見其身也，謂忘我也。无我則止矣；不能无我，无可止之道。行其庭，不見其人，庭除之間，至近也。在背則雖至近不見，謂不交於物也。外物不接，內欲不萌，如是而止，乃得止之道於止，為无咎也。

(*Zhou yi Cheng shi zhuàn* 周易程氏傳 [Commentaire de Messire Cheng aux Changements des Zhou] 4, 298-299, in *Er Cheng ji* [vol. 1])

Immobiliser le dos, sans prise sur le corps ; aller par la cour, sans voir les gens. Absence de danger.

Si les gens ne peuvent trouver la paix quand ils se stabilisent, c'est parce qu'ils sont mus par leurs désirs. Les désirs attirent vers l'avant, si bien que quand on cherche à se stabiliser, cela est impossible. C'est pourquoi la voie de l'hexagramme « Stabiliser » consiste à *immobiliser le dos* : ce qui est visible se trouve devant soi, mais

ce à quoi on tourne le dos reste invisible. Or en se stabilisant là où c'est invisible, on se défait des désirs qui troublent le cœur, et on se stabilise dans la paix. *Sans prise sur le corps* : on ne voit pas son corps, c'est l'oubli de soi. L'absence de soi, c'est la stabilisation. Être incapable d'absence de soi, c'est ne pas pouvoir s'engager sur la voie de la stabilisation. *Aller par la cour, sans voir les gens*. Se trouver dans la cour, c'est être en train de s'approcher. Or même quand on s'approche, pour ce qui est du dos tout est invisible : le dos n'a pas de rapport avec les êtres. Ne pas être en contact avec les êtres extérieurs, ne pas laisser germer les désirs intérieurs, c'est se stabiliser en ayant trouvé la voie idoine. D'où l'absence de danger.

Rappelons à présent la formule exégétique que, à partir du même passage de l'*Ordonnement du Changement*, Lu Jiuyuan profère devant son frère aîné :

“艮其背，不獲得其身”，無我，“行其庭，不見其人”

Stabiliser le dos, sans prise sur le corps : c'est l'absence de moi ; *aller par la cour, sans voir les gens* : c'est l'absence des êtres.

Cet énoncé laconique n'est pas à proprement parler une *réfutation* du commentaire de Cheng Yi ; mais il s'en démarque. Or cette démarcation, dont le caractère ostensible est indéniable dans la *Biographie chronologique*, se joue bien davantage dans le style que dans le « contenu » ou les « idées ». Tout au plus pourrait-on parler d'une *tournure d'esprit*, proche de cette « allure » (*qixiang*) que nous avons appris à reconnaître dans l'identification des lettrés¹³⁶⁵. À présent, nous comprenons qu'il peut y avoir une allure propre à un porteur de savoir : il s'agit du « style » (*fengzhi*) ou de la « manière » (*guimo*) qui vient à se cristalliser dans une pratique du savoir particulière (cf. IIA1d). Cette tendance idiosyncratique se forge dans une trajectoire de savoir faite d'affiliations variables, et nécessairement narrativisée, car présentée à d'autres¹³⁶⁶. Y entre tout autant des manières d'être que des manières de faire – et notamment de faire des distinctions ou des mises en équivalence. En revanche, il n'est pas certain que, dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, de nombreux moments et lieux soient affectés à la *mise à l'épreuve* de cette idiosyncrasie.

D'une manière générale, le passé de la conscience du savoir ne donne donc pas lieu à une épreuve particulièrement tranchée. En se reconnaissant disciple d'un maître proche ou lointain, on exprime le retournement de la conscience du savoir d'une manière plus ou moins démarcative – mais ce *plus ou moins* dit assez le flou dans lequel on en reste à ce niveau du sens. Certes, Zhu Xi en vient, à un moment de sa trajectoire de savoir, à accuser les traits de ses affiliations, au point d'écarter des hommes en qui il voyait auparavant des acteurs du déportement du savoir : c'est toute la question, déjà évoquée plus haut, de la « continuation de la Voie » (*dao tong*), que Zhu Xi reconnaît et assume par ce geste de reconnaissance¹³⁶⁷. On peut certes dire, avec de Weerdt, que ce moment (qu'elle situe entre 1175 et 1195) est marqué par « un effort » pour « construire une ligne étroite de transmission » – effort dont même le nom de Lü Zuqian fera les frais. L'historienne parle à ce

¹³⁶⁵ Sur ce terme, voir quelques exemples ci-dessus (cf. IB3d, IIA1b).

¹³⁶⁶ Sur la narrativisation des trajectoires, nous renvoyons au prologue.

¹³⁶⁷ Sur cette notion, voir différents passages des deux chapitres, avec deux références (cf. IB3, IIA1a/B1).

propos d'une « identité excluante » [*exclusionary identity*] (de Weerdt 2007, 28, 37, 41, 31, 38). Sans contester la productivité d'une telle lecture, on pourrait sans doute envisager différemment l'événementialité de cette « construction ». Il s'agirait de la replacer aux niveaux du sens où elle est plausible, afin de montrer que, tout en étant remarquable à certains points de vue, elle n'en demeure pas moins impliquée dans une configuration d'ensemble. Van Zoeren nous met peut-être sur la piste lorsqu'il parle à propos de Zhu Xi de la « découverte de la récalcitrance du moi au changement sans difficulté [qu'on espérait de lui] », découverte qui se prolongerait selon le sinologue en une « vision plus complexe » chez Zhu [*the discovery of the recalcitrance of the self to such a simple change would result in a more complex vision*] (van Zoeren 1991, 210)¹³⁶⁸. Il vaudrait la peine d'explorer cette piste sous l'angle du déploiement des implications du sens. Il n'est pas certain, dans cette hypothèse, que la « construction » apparaîtrait comme valant à tous les niveaux, ni que toute situation d'interaction dans laquelle Zhu Xi a pu se trouver engagé serait envisagée selon la même linéarité chronologique. Cette approche permettrait de faire justice au fait que Zhu Xi semble s'être trouvé, de par sa trajectoire familiale et les connexions lettrées qui lui étaient attachées, dans une situation beaucoup plus exposée qu'un Lu Jiuyuan à diverses formes d'altérité.

b. régimes de savoir : jeux de langage et épreuves

Si un certain flou des affiliations semble se maintenir dans la dimension passée du savoir, il n'en va pas de même dans la dimension présente : c'est à ce présent du savoir que nous en venons. Nous renouons ici avec les niveaux secondaires (du point de vue du sens) que sont la prééminence lettrée et la dominance, mais aussi avec la pluralité *des* savoirs dont nous avons seulement donné de brefs aperçus dans le cours de ce chapitre (*cf.* IIA2c/2b/B1b). Sans revenir sur la nécessité de décrire *d'abord* le savoir unitaire en tant que niveau le plus significatif, rappelons simplement que ce primat descriptif ne tendait pas à nier le *réel* des usages du savoir dans leur diversité ; il s'agissait simplement de l'envisager sous l'angle le plus fidèle à la perspective indigène.

Comment donner sens à cette diversité des usages du savoir ? Le choix retenu ne saurait être typologique, au sens d'une nomenclature *in abstracto*, transposable sans frais d'un système de valeurs à l'autre. En effet, le travail de Dumont a fait la démonstration que la recherche d'un dénominateur commun à deux systèmes ne pouvait que passer par une comparaison radicale, qui accepte de partir des différences de l'observateur par rapport à l'observé pour mieux reconnaître les différences de ce dernier ; en comparaison de cette tension opératoire qui fait pour Dumont la valeur du regard anthropologique, les autres comparaisons possibles sont secondaires (c'est ce que

¹³⁶⁸ Voir également van Zoeren 1991, 217-218.

nous avons appelé dans l'introduction des comparaisons heuristiques)¹³⁶⁹. C'est donc sur la comparaison qui a été tentée dans ces pages qu'il faut nous appuyer. L'opposition qui en ressort est celle de la globalité et de l'expressivité, en tant qu'aspects de la conscience du savoir. On se souvient que cette opposition analytique ne se voulait pas figée : il y a tout autant un point de vue global sur l'expressivité qu'un point de vue expressif sur la globalité, à quoi il faut ajouter un redoublement de chaque point de vue sur l'aspect qu'il prolonge (soit un point de vue global sur l'aspect global et un point de vue expressif sur l'aspect expressif). Au total, cela fait quatre entrées possibles sur les régimes de savoir.

Dans son usage analytique, la notion de « régime » a pu être appliquée à différents domaines ayant pour point commun de « s'organiser autour des notions de plus et de moins, de degré, de mélange, de composé et d'équilibre toujours provisoire ou instable ». Pour François Hartog qui produit cette définition, un « régime d'historicité » devient ainsi, comme on l'a vu au premier chapitre, une « façon d'engrener passé, présent et futur ou de composer un mixte des trois catégories » (2012, 13) (*cf.* IB1b). L'intérêt de cette notion de régime pour éclairer les usages du savoir à l'époque des Song nous paraît double. D'abord, elle permet de tenir ensemble d'une part la relativité de ces usages, d'autre part l'existence en eux d'une base idéologique commune (ce que nous avons appelé la conscience du savoir) ; ensuite, la notion de régime met l'accent sur la variabilité des articulations. S'agissant de la dynamique des groupes qui portent les savoirs, cela permet de ne pas l'indexer sur une capacité définie une fois pour toutes, mais de distinguer des mises en œuvre diverses, lesquelles peuvent être le fait des mêmes individus à différents moments de leur parcours. Le tableau fluide qui en résulte permet de faire justice à la distance entre « ceux qui ordonnent des savoirs et ceux qui maîtrisent des savoir-faire », comme dit Lamouroux, mais aussi aux substitutions qui peuvent amener les uns, dans certaines circonstances, à assumer le rôle des autres (Lamouroux 2010, 161)¹³⁷⁰. Aussi partions-nous du principe que, de la conscience du savoir aux régimes de savoir, la conséquence est bonne. S'agissant du point de vue inverse – inférant le tout à partir des éléments dispersés, la conscience à partir des régimes –, c'est la convertibilité des savoirs dans des *usages concomitants* qui les identifient comme impliqués dans une même totalité de sens.

¹³⁶⁹ Voit Dumont [1983] 1991, 17 : « plus on met l'accent, au-delà de la seule organisation sociale, sur les faits de conscience, les idées et valeurs [...] plus on cherche à faire une anthropologie "compréhensive", et plus il est difficile de comparer des sociétés différentes » (Dumont 1991, 17).

¹³⁷⁰ La distinction entre ordonnancement et maîtrise des savoirs concerne ici l'usage des savoirs en général, que l'auteur définit par ailleurs comme des « systèmes capables d'explicitier [le] contenu [des activités sociales], de les modéliser et de les transmettre en permettant une prise efficace sur le réel ». L'opposition entre une transmission de connaissances tributaire de « réglementations centralisées et unifiées », et une autre davantage « nourrie de pratiques [...] situées dans des savoirs locaux » (Lamouroux 2010, 164-165).

Quatre entrées se dessinent donc, à partir des deux critères dégagés ci-dessus. Tout l'enjeu descriptif – dont les résultats ne seront que pressentis ici – se situe dans le passage d'une entrée à l'autre. Telle sera la dimension d'épreuve des régimes de savoir, dont une discussion d'hommes de savoir tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan constitue l'un des lieux parmi d'autres.

Le premier critère, celui de la globalité, renvoie en matière de savoirs à leur applicabilité : celle-ci peut être faible ou forte, et permet de mesurer la polyvalence d'un savoir donné. Le second critère, celui de l'expressivité, renvoie quant à lui à l'indexation des savoirs, autrement dit à la désignation des individus particuliers qui les portent : la variation se fait en fonction du même gradient (faible et fort), et permet de mesurer le caractère plus ou moins irremplaçable d'un porteur de savoir donné. Posons donc les équations suivantes pour les quatre régimes de savoir : une applicabilité faible et une indexation faible font une *technique* ; une applicabilité faible et une indexation forte font une *compétence* ; une applicabilité forte et une indexation faible font une *expertise* ; une applicabilité forte et une indexation forte font un *magistère*¹³⁷¹. Un tableau récapitulatif pourrait être le suivant :

GLOBALITÉ EXPRESSIVITÉ	applicabilité faible	applicabilité forte
indexation faible	<i>technique</i>	<i>expertise</i>
indexation forte	<i>compétence</i>	<i>magistère</i>

Le schématisme de ce tableau, rappelons-le, n'a pas vocation à s'appliquer typologiquement à d'autres situations que celles du monde historique qu'il envisage. On y propose une épure des usages du savoir, tels qu'ils se déploient sous les espèces d'*homo literatus*, à l'époque des Song, en tant qu'implications de la conscience du savoir¹³⁷². Ce faisant, si les taxinomies émiques ne nous paraissent pas loin de la grille retenue (par exemple, « *shu* 術 » paraît, comme on va voir, un équivalent assez strict d'« expertise »), nous ne visons pas une correspondance terme à terme¹³⁷³.

¹³⁷¹ Le terme d'« indexation », qui fait écho à l'« indexicalité » évoquée plus haut comme l'un des traits de l'expressivité du savoir, nous est suggéré par Jean-Claude Passeron, et par sa réflexion sur les « semi-noms propres » dans les sciences humaines – ces termes qui ne sont « ni noms communs pleins (susceptibles d'une "description définie") ni noms propres simples (identificateurs d'une *deixis* unique) » (Passeron 2006, 130-133).

¹³⁷² L'élaboration de ce tableau a été inspirée par une formalisation du même type – présentée publiquement dans le cadre de la mobilisation des universitaires français contre la loi LRU en 2009 – dans laquelle Descombes cherchait à définir de manière contrastive l'« identité collective du corps enseignant » (voir Descombes 2009).

¹³⁷³ Aussi l'essentiel n'est-il pas tant ici de faire écho aux termes des acteurs, que de restituer la logique pratique de leurs « grammaires » (voir Lemieux 2009, 45-47 ; voir également le prologue).

L'essentiel est de rendre sensible deux choses : d'une part les *jeux de langage* qui sous-tendent ces différents régimes, afin d'en montrer la consistance propre et la distance réciproque ; d'autre part le passage d'un régime à l'autre, afin de faire saillir les *formats d'épreuve* qui, de manière plus ou moins nette, sont susceptibles d'en valider la convertibilité¹³⁷⁴.

De nombreux exemples viennent à l'esprit. Pour ne pas les multiplier, nous nous contenterons – notamment à partir du cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan – d'en citer quelques-uns qui ne couvriront pas l'ensemble des possibilités, mais suggéreront quelques tensions. L'idée est que les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, *a fortiori* leur discussion, sont sous-tendus par ce mélange de distance et de convertibilité des régimes de savoir.

On s'attardera peu sur la *technique* en soi : elle ne devient intéressante pour notre propos qu'à partir du moment où elle est envisagée depuis un autre régime de savoir – quoi que la technique, en tant que régime de savoir à part entière, puisse tout à fait tirer à elle un savoir relevant parallèlement d'un autre régime : ainsi en est-il de l'usage pour ainsi dire propédeutique qui peut être fait, par exemple dans les monastères bouddhiques, des *Entretiens* qui s'y trouvent réduits à l'état de modèle d'écriture¹³⁷⁵. En effet, la technique à l'état pur, ce serait pour les lettrés Zhu Xi et Lu Jiuyuan le fait d'être capable d'écrire des caractères, « *xie zi* 寫字 ». L'un et l'autre sont susceptibles de formuler à ce sujet des énoncés en apparence tout à fait plats. En voici un exemple chez Lu Jiuyuan :

寫字須一點是一點，一畫是一畫，不可苟。

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 458)

Pour écrire un caractère, il faut y aller point par point, trait par trait : impossible de s'y prendre négligemment.

On croirait lire un mode d'emploi. Pourtant, ce genre d'énoncés se trouve formulé à l'intérieur d'un recueil d'énoncés appelé « propos noté » : sa valeur de magistère est donc présumée directement par son agencement contextuel. Or, il est fréquent que des considérations en apparence purement opératoires y soient assorties à de soudains débouchés d'application globale : la parole du maître qui effectue ce passage d'un régime de savoir à l'autre retrouve alors le rôle qui lui est assigné en vertu de la totalité textuelle qui sous-tend le propos. Voici un exemple de ce genre de passage, de nouveau chez Lu Jiuyuan. Celui-ci évoque non plus une technique, mais une compétence propre à sa famille. L'indexation est forte, car il s'agit d'une technique que les « Lu de Qingtian » semblent fiers d'entretenir depuis longtemps, sans rechercher *a priori* une application plus globale :

¹³⁷⁴ La notion wittgensteinienne de jeu de langage a déjà été mentionnée dans le prologue et dans le premier chapitre (cf. IB3c).

¹³⁷⁵ Drège 1991, 85-86 (à propos des manuscrits de Dunhuang et de ce qu'ils révèlent des monastères bouddhiques au IX^e et X^e siècles). L'usage – parmi bien d'autres textes – du *Lunyu* comme support d'acquisition de la lecture et de l'écriture n'est pas nouveau à l'époque ; voir un exemple sous les Liang avec Liu Xiao 劉歆 (488-519) : *ibid.*, 78.

先生言：「吾家治田，每用長大鑿頭，兩次鋤至二尺許。深一尺半許外，方容秧一頭。久旱時，田肉深，獨得不旱。以他處禾穗數之，每穗穀多不過八九十粒，少者三五十粒而已。以此中禾穗數之，每穗少者尚百二十粒，多者至二百餘粒。每一畝所收，比他處一畝不啻數倍。蓋深耕易耨之法如此，凡事獨不然乎？」

(*Yulu 1, Lu Jiuyuan ji* 34, 424)

Le Maître dit : « Chez moi, pour s'occuper des champs, chacun utilise une grande et large houe : en seulement deux coups, on peut retourner jusqu'à environ deux pieds de terrain. On repique les plants en carré à une distance d'un pied et demi. Quand une sécheresse s'éternise, seule l'épaisseur de la terre permet de préserver les plants. Si l'on fait le compte des céréales qui sont plantées ailleurs, en période faste, leur nombre ne dépasse pas quatre-vingts ou quatre-vingt dix ; quand il y a pénurie, seulement trente ou cinquante. Or, dans les périodes de pénurie, nos céréales sont encore au nombre de cent-vingt, et en période faste, elles dépassent les deux cents. Pour chaque *mu*, on parvient à récolter pas moins du double d'un *mu* cultivé ailleurs. Ce n'est qu'en usant de cette méthode, qui consiste à creuser profondément la terre et à soigner le maniement de la houe, qu'on arrive à ce résultat : mais toute chose n'est-elle pas ainsi ? »

La toute fin du propos – « mais toute chose n'est-elle pas ainsi ? » (*fan shi du bu ran hu* 凡事獨不然乎?) – nous rappelle que c'est « Le Maître » qui parle, et qu'une compétence est, tout autant qu'un autre régime de savoir, susceptible d'être envisagée depuis un point de vue magistral¹³⁷⁶.

S'agissant des compétences, l'éducation lettrée, déjà évoquée notamment dans le prologue, constitue un exemple éloquent. Ainsi, dans celle qu'ils ont reçue, Zhu Xi et Lu Jiuyuan n'ont pas été orientés par le seul souci d'un apprentissage technique : ils ont indissociablement été amenés à fréquenter des lettrés, et donc à se faire parmi eux un nom – soit un terme *indexé* à leur personne. On a déjà noté que le jeune Zhu Xi accompagna son père dans des démarches officielles, avant de se retrouver orphelin et d'être pris en charge par un trio de « maîtres »¹³⁷⁷. Ces accompagnements étaient bien souvent le moyen d'acquérir un sens du raffinement, une aisance dans la conversation mais aussi des usages scripturaires complémentaires aux savoirs purement techniques de l'écriture : ainsi de la poésie de circonstance, dont le nom dit bien la valeur de « compétence », en ce qu'elle est à la fois fortement indexée sur une situation d'interaction donnée, et limitée dans son applicabilité au cadre de la performance¹³⁷⁸. Ce sont là autant de dispositions acquises dans le commerce des lettrés, qui, outre qu'elles ne pouvaient que servir la carrière à venir, s'associaient dans une *hexis* corporelle, des codes vestimentaires, une retenue mais aussi une capacité à l'opportune décontraction en certaines circonstances¹³⁷⁹.

S'agissant plus largement des institutions éducatives, qu'on serait enclin à envisager sous l'angle de ce même régime de la compétence, il pourrait être intéressant de voir dans quelle mesure

¹³⁷⁶ Pour un autre exemple lié à la famille de Lu Jiuyuan, voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 485 (en référence à *Lunyu* 13, 19).

¹³⁷⁷ L'orphelinat précoce n'était pas rare à l'époque, y compris dans les familles lettrées. Lee (1977, 50-51) cite aussi l'exemple de Fan Chengda (1126-1193) et Chen Liang (1143-1194).

¹³⁷⁸ Stéphane Feuillas parle à ce sujet d'un type d'écriture « extrêmement socialisé » (Feuillas 2010, XI-XV). En écho au cas de Zhu Xi, notons celui-ci du jeune Wang Anshi sous les Song du Nord, qui rencontra le jeune Zeng Gong, à l'occasion du double voyage que l'un et l'autre firent à la capitale avec leur père respectif. Voir Lee 1977, 49-50.

¹³⁷⁹ Ce régime de savoir est le lieu de l'« allure » que les lettrés se reconnaissent entre eux ; pour le « style » en revanche, il faut supposer un autre régime qui est le magistère (cf. IIA1b/2a/d).

leurs usages engagent des formats d'épreuve plus ou moins rigides, ou au contraire une certaine marge d'empiètement d'un jeu de langage à l'autre. À cet égard, on peut souligner dans la lignée du premier chapitre une tendance remarquable à la systématisation de ces institutions, notamment à la fin des Song du Nord. Si cette tendance vient se fracasser sur l'invasion jürchen et ses conséquences, on n'en observe pas moins, notamment sous le règne de Gaozong du vivant de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, le maintien d'un certain activisme centralisateur dans le domaine des écoles élémentaires. Certains membres de la famille de Lu Jiuyuan, notamment, y trouveront un lieu d'activité, à travers la multiplication des carrières professorales dans le cadre du service officiel, dotées d'appointements à temps plein dont la visée est de favoriser dans une certaine mesure la performance des professeurs. Néanmoins, les Song du Sud restent une période florissante pour l'éducation non-officielle, et l'on a vu que c'est dans ce cadre que seront instruits Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Sur tous ces points, nous renvoyons à des travaux classiques, qui seraient à explorer à la lumière de ce questionnement sur l'imbrication des régimes de savoir¹³⁸⁰.

Ajoutons simplement que la considération d'une compétence peut ne pas être nécessairement positive. Il faudrait ainsi montrer que le régime du magistère (auquel nous revenons plus bas) conduit parfois à renoncer à certains domaines de compétence. On songe par exemple à Zhu Xi, habile versificateur, qui finit par restreindre sa production de poèmes (compétence lettrée s'il en est) en cantonnant sa sociabilité poétique à quelques rapports qu'il exclut du régime du magistère¹³⁸¹. Un autre exemple, cité plus haut dans ce chapitre, concerne Lu Jiuyuan. Le maître

¹³⁸⁰ Voir Kracke 1977, 24-27. La tendance décrite par l'auteur dans cet article illustre bien la conversion au régime de l'expertise d'un savoir qui peut, par ailleurs, être investi dans le régime du magistère. On note ainsi la définition sous Huizong de curricula spécialisés, notamment en mathématique, en médecine, en calligraphie, en technique militaire : il est probable que la courte carrière officielle de Lu Jiuling se soit intégrée à ce dernier type de curriculum (après son passage à l'Université impériale et son obtention du doctorat, il est affecté par deux fois dans des écoles militaires, à Guiyang et Xingguo – ce qu'omet de préciser le *Nianpu* de Lu Jiuyuan, mais que mentionne le *Song Yuan xue'an* 57, 1861-1879 [1869] [vol. 3] ; sur le *Taixue*, voir Lee 1977, 53-57). Chaffee souligne le poids des écoles gouvernementales en chiffrant sous Cai Jing à 200 000 élèves le nombre des élèves d'écoles de district (*xianxue* 縣學) et d'écoles préfectorales (*zhouxue* 州學), où l'entrée était compétitive et nombreux les tests préparant directement à l'examen (Chaffee 1985a, 7, 66-94 ; voir Chaffee 1985b, 45 ; Lee 1985, 125-127 ; Lamouroux 2003a, 199 n. 177 pour l'instauration au début du XII^e siècle de l'équivalent au niveau des écoles locales des « Trois classes » [*san she* 三舍] voulues par Wang Anshi afin de sélectionner les étudiants au sein du *Taixue*). Kracke souligne néanmoins que l'enseignement et l'éducation non-officiels continuent d'occuper une place « extrêmement importante » au début du XII^e siècle, avec un taux de participants aux examens locaux émanant de ces types d'enseignement deux à trois supérieur que le taux des candidats formés dans les écoles primaires fondées sous Huizong. L'étude pionnière de Kracke en tire la conclusion que « l'histoire de l'éducation gouvernementale ne fut pas celle de l'éducation chinoise dans sa totalité » (Lee 1977, 28-29). Or, cela est davantage le cas encore dans la seconde moitié du XII^e siècle, où la désorganisation subséquente à l'invasion jürchen se traduit par un net reflux de l'ambition éducative impulsée par le pouvoir central (*ibid.*, 25), même si le maintien d'un certain activisme centralisateur sous le règne de Gaozong donne lieu à un pic des écoles élémentaires officielles – néanmoins peu documentées comparativement aux Song du Nord (Lee 1997, 47-48 ; 1985, 35). Dans cette période troublée du début des Song du Sud, qui fut la période de formation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ces écoles furent même parmi les seuls lieux non strictement familiaux d'éducation enfantine : un disciple de Lu Jiuyuan, Yang Jian 楊簡, y commence également son éducation, avant de passer sept années à l'Université impériale où il entre en 1161 (*ibid.*, 53) ; par ailleurs, un des frères aînés de Lu Jiuyuan, Lu Jiugao 陸九皋 (zi Zizhao 子昭), sera fait Directeur de l'école préfectorale locale (voir « Lu Xiuzhi mubiao » [Stèle avec épitaphe pour Lu le Gentilhomme aux loyaux services], *Lu Jiuyuan ji* 28, 331-334 [331-332]).

¹³⁸¹ Les poètes avec lesquels Zhu Xi maintiendra des liens, mais sans aller jusqu'à donner une publicité aux écrits qu'il leur adressera, sont Xin Qiji 辛棄疾 (1140-1207), Lu You 陸遊 (1125-1210) et Yang Wanli 楊萬里 (1127-1206) : voir à ce sujet Yang 2012, 603-604, qui cite également Tillman (1992, 3) à propos de la dynamique communautaire

évoquait le jugement d'un tiers sur sa personne : « Mis à part la phrase “*Ériger avant tout dans la grandeur*”, il n’a aucune espèce de compétence » (cf. IIA1e). Ici, le terme utilisé, « *zhiliang* 伎倆 », relève de ce que nous appelons « compétence ». En résumant Lu Jiuyuan à une citation unique, ce jugement minimise le magistère de ce dernier, le ramenant à une capacité certes fortement identifiable (d’où l’indexation forte), mais d’usage extrêmement restreint (d’où l’applicabilité faible) ; la réponse en forme de pirouette que fait Lu Jiuyuan, si l’on s’en souvient, constitue en revanche un rebascullement dans le régime du magistère. Un autre exemple de perspective de magistère sur le régime de la compétence a trait à la figure des « lettrés à compétences » (*fang shi*) que nous avons déjà croisés dans la sous-section précédente (cf. cf. IIA2b/B1b). Arrault parle au sujet de ces « devins, médecins, magiciens [et] médiums » d’une forme d’ostracisme de la part du « confucianisme » – si l’on veut des lettrés (Arrault 2002, 12). Or, on a vu qu’un des enjeux de la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan touchait précisément à l’un de ces « *fang shi* » : Chen Tuan. Leur échange pourrait alors être relu à la lumière de la grille que nous proposons ci-dessus : là où Zhu Xi cherche à récupérer Chen Tuan dans le régime du magistère, Lu Jiuyuan s’efforce en revanche de le reléguer dans le régime de la compétence.

On voit que jusqu’ici, le mode de validation le plus prégnant d’un régime à l’autre semble surtout lié aux relations d’interconnaissances, en l’absence de toute autorité décisionnelle identifiable : concernant par exemple Chen Tuan, on serait bien en mal de trouver une instance de validation capable de lui attribuer une place parmi les différents régimes¹³⁸². Il n’en va pas de même pour le régime de l’*expertise*, dont la validation – la mise à l’épreuve – suppose des dispositifs de certification institutionnels, des critères de mesurabilité et donc une certaine systématisme des procédures évaluatives. À l’époque des Song, le système des examens était le lieu même de cette conversion du savoir en expertises quantifiables et commensurables¹³⁸³. Cependant, les validations auxquelles ce système donne lieu ne livrent pas le fin mot de l’usage du savoir, qui peut se poursuivre au-delà ou indépendamment de lui.

Certes, dans certains cas, le savoir sous son régime d’expertise se trouve monopolisé par le pouvoir impérial, qui en contrôle à la fois la formation et les applications. Sous les Song – comme semble-t-il sous la totalité de l’histoire impériale –, l’astronomie est un exemple éloquent de cette emprise du pouvoir central sur certains types de savoirs. Non seulement le « Bureau d’astronomie » tient ses activités secrètes, mais la formation de son personnel est strictement encadrée, à travers le

(« fellowship » selon le mot de Tillman) que manifesterait cet ostracisme modéré vis-à-vis des lettrés se cantonnant à la compétence poétique.

¹³⁸² Ce d’autant plus que, s’agissant de Chen Tuan, son savoir semble avoir été mis au régime de l’expertise, à travers sa nomination honorifique par l’empereur Taizong (voir Homola 2012, 32).

¹³⁸³ Peter Lorge parle au sujet des examens des Song d’un système de « sanction objective » (Lorge 2005a, 59). Voir plus largement la présentation qu’on en a faite dans le chapitre précédent (cf. IB2a).

maintien sur place de lettrés exclusivement consacrés (eux-mêmes ainsi que leur descendance) à l'étude des textes appropriés¹³⁸⁴. Dans ce cadre contraignant, le savoir se voit conférer un statut purement ancillaire : loin d'être une fin en soi, il doit conduire à des résultats vérifiables, sans quoi les hommes de savoir qui s'y trouvent impliqués n'ont pas d'avenir en tant que tels et sont susceptibles d'une reconversion rapide en un autre type de personnel¹³⁸⁵.

Mais le régime de l'expertise peut intervenir de manière moins systématique et selon des formats d'épreuve nullement fixés. La *fixation de ces formats* peut même constituer un enjeu de la stabilisation d'un savoir particulier. Nous avons déjà évoqué au chapitre précédent, à propos de l'historiographie, la volonté d'élaboration chez certains historiographes d'un savoir positif (*cf.* IB1d) ; or, le schéma que nous proposons donne selon nous du relief aux tensions que ces élaborations peuvent susciter dans la configuration d'ensemble. Lamouroux montre ainsi comment Ouyang Xiu s'emploie à « établir une nette distinction entre le savoir et le jugement, entre le savant et le politique », et comment ce type d'effort finit par porter ses fruits, à quelques décennies d'écart, avec la sensibilité plus grande d'un Shenzong à l'utilité des exemples négatifs et à la « construction d'un savoir impartial » (Lamouroux 1997, 62-63, 67 n. 52). Mais cette dynamique s'observe également dans la pratique des textes en général, comme le montre Cherniack lorsqu'elle évoque l'élaboration chez certains classicistes (mais semble-t-il davantage après les Song) de « fondements objectifs pour l'amendement » des textes [*objective grounds for emendation*] (Cherniack 1993, 102).

C'est à la lumière de ces tendances qu'il faudrait reconsidérer la critique des « coalitions » évoquée dans la section précédent (*cf.* IIA2c) : car qu'est-ce que le refus de la partialité, sinon une volonté d'imposer un régime d'expertise à l'usage du savoir ? Replacé dans la configuration d'ensemble et, partant, dans les tensions entre régimes de savoir, on comprend mieux le sens de la formule de condamnation dont un Qin Gui tente de flétrir le savoir des frères Cheng dans les années 1140 et le début des années 1150 : le « savoir exclusif » (*zhuān mén zhī xué*), c'est le savoir qui n'envisage la globalité qu'en lui associant une trop forte dose d'indexation : les affiliations que les porteurs de savoir se reconnaissent deviennent irremplaçables, ce qui les détourne de la « profonde source de l'expertise des Ordonnements » (*jīng shu yuanyuan* 經術淵源)¹³⁸⁶. À cette

¹³⁸⁴ Pour une présentation des noms, variables selon les sources – *Taishi jian* 太史監, *Taishi yuan* 太史院 (offices du Grand historiographe ou du Grand astrologue), *Sitian jian* 司天監 (Office de l'administration du Ciel) ou encore *Qintian jian* 欽天監 (Office de la vénération du Ciel) –, de cette agence du gouvernement central et de ses multiples domaines d'activité, voir Martzloff 2009, 53-56.

¹³⁸⁵ Sur le fonctionnement du Bureau de l'astronomie, voir Martzloff (2009, 29-30 ; 53-56), qui mentionne au sujet de la gestion du personnel le cas des dynasties Tang et Ming. Il s'agit sans doute ici de l'un des cas où il est légitime de parler d'« instrumentalisation » du savoir : l'auteur cite *Damin huidian* 大明會典 où l'on trouve le passage suivant (Martzloff 2009, 29) : 其不習學者，發南海充軍 (Ceux qui n'apprennent pas à pratiquer le savoir devront être envoyés dans les Mers du Sud afin de servir de supplétifs à nos troupes).

¹³⁸⁶ Voir Li & Hartman 2010, 418. Les auteurs renvoient à six documents datés entre 1144 et 1156, qui révèlent une sévérité croissante des sanctions contre les tenants du « savoir des Cheng ». Le passage cité est tiré d'un mémoire de Zhang Zhen 張震 (daté de 1155).

dernière expression, « expertise des Ordonnements », on voit se nouer une tension – à même l’usage des mots – entre le projet officiel et ce qui était la « profonde source » dans le régime du magistère, telle que nous pouvions l’entrevoir dans le point précédent (cf. IIB2a). On peut en effet remarquer que, totalement absente des écrits et propos de Lu Jiuyuan, le binôme « *jing shu* » ne figure apparemment qu’en trois occurrences de les *Propos classés*, et à chaque fois pour référer à des usages officiels ou minorés des Ordonnements¹³⁸⁷. On a confirmation de cette distance du magistère à l’expertise en matière d’Ordonnements lorsqu’on se tourne vers un propos de Lu Jiuyuan rapporté dans les *Propos notés*, où la composition d’examen d’un certain Lü Zhengzhi 呂正字 est opposée à l’« enthousiasme » de l’écriture de Maître Meng :

直是失了眼目，只是術。然孟子亦激作，却不離正道
(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 434).

Il manque immédiatement les points essentiels et n’en reste qu’à l’expertise, alors que Maître Meng, même quand l’enthousiasme se manifeste en lui, ne s’éloigne jamais de la Voie correcte.

Mais ces derniers exemples pourraient laisser croire que l’expertise est uniquement un régime de savoir *institutionnel*. Or, on le trouve à l’œuvre dans divers types de rapports, y compris dans la dimension non officielle de l’existence des hommes de savoir. De là l’intérêt d’envisager les régimes de savoir non pas comme attachés à un lieu ou à un temps spécifiques, mais à raison d’un certain jeu de langage dont la consistance s’éprouve à sa récurrence dans une pluralité d’interactions possibles. Ainsi, la section précédente évoquait la spécialisation des classicistes dans les Ordonnements (cf. IIA1b). Il semble que le principe en existait déjà sous les Han. Dong Zhongshu 董仲舒 (179- 104), ministre de l’empereur Han Wudi 武帝 (156- 87), promouvait déjà une telle segmentation du savoir lorsqu’il recommandait que « tout ce qui ne fait pas partie des disciplines des six expertises et des méthodes de Maître Kong [soit] séparé en voies différentes, et ne doi[ve] pas se voir promu simultanément »¹³⁸⁸. Or, ce compartimentage du savoir en terrains d’expertise a aussi son pendant, ou plutôt son anticipation chez Maître Kong, donc à l’époque préimpériale. Ainsi, certains parmi ses disciples sont rattachés à quatre domaines d’excellence spécifique : la « pratique de la vertu » (*dexing* 德行), l’« éloquence » (*yanyu* 言語), le « gouvernement » (*zhengshi* 政事) et l’« étude des textes anciens » (*wenxue* 文學)¹³⁸⁹ – ces quatre

¹³⁸⁷ Voir « Ben chao san » (« Zi guochu zhi Xining renwu »), « Lun wen shang 論文上 » (Arguments sur les écrits raffinés), *Zhuji yulei* 129, 3085, 3090, 3318 (vol. 8). La troisième occurrence renvoie à Ouyang Xiu et Su Shi, qui ne peuvent être tenus pour des modèles de l’usage des Ordonnements prôné par Zhu Xi.

¹³⁸⁸ Le passage provient du 56^e chapitre du *Hanshu* 漢書 (Livre des Han), année 136 : 臣愚以為諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使其進 (cité et traduit par Twitchett & Loewe 1986, 154, 754).

¹³⁸⁹ Voir *Lanyu* 11, 2-3. Il s’agit d’un passage traditionnellement dédoublé en deux paragraphes, mais dont Anne Cheng considère dans sa traduction qu’il n’en forme qu’un seul (trad. Cheng 1981, 87) : 子曰：「從我於陳蔡者，皆不及門也。德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、李路；文學：子游、子夏。」 (Le Maître dit : De tous les disciples qui me suivirent à Chen et à Cai, plus un ne franchit mon seuil. Yan Hui, Min Ziqian,

domaines étant traditionnellement vus comme le pendant des quatre domaines d'enseignement du Maître lui-même : le « raffinement » (*wen*), les « réalisations » (*xing* 行), la « loyauté » (*zhong* 忠), la « fiabilité » (*xin*)¹³⁹⁰. En revanche, cette taxinomie d'ascendance confucéiste, à l'origine associée à la catégorisation des disciples, se cristallise à l'époque des Tang en « catégories d'activité illustrées chacune par des modèles historiques », chacune devenant un « domaine dans lequel les hommes pouvaient se faire une réputation » (Bol 1992, 15)¹³⁹¹. Ces « quatre disciplines », *si ke* 四科, non seulement informent le processus de recrutement des officiels, mais sont reconnues en 619 dans le culte officiel de Maître Kong, auquel sont adjoints en 720 les « Dix Avisés » (*shi zhe* 十哲) correspondant aux dix disciples illustrant lesdites disciplines dans *Entretiens*¹³⁹². À l'époque des Song du Nord, les « *si ke* » continuent d'être investis à différents niveaux cités par Bol. On trouve ainsi, parmi les thèmes imposés pour l'essai de l'examen départemental de 983, la question de savoir laquelle des quatre disciplines doit avoir la priorité dans la sélection des *shi* ; de même, Sima Guang les utilise comme sous-catégories pour évoquer la question des recommandations (Bol 1992, 15). Dans ces mises en œuvre des « quatre disciplines », il nous semble que l'on ne sort pas (y compris chez Maître Kong) du régime de l'expertise. Il n'est pas jusqu'aux recommandations attribuées au Duc de Zhou dans *Entretiens* sur le peu d'intérêt d'exiger l'omnivalence dans ces quatre domaines, qui ne participent de cet usage pour ainsi dire *gestionnaire* du savoir¹³⁹³.

À propos de ce terme, « gestionnaire », il peut être utile de faire une parenthèse heuristique. En effet, si le schéma descriptif que nous proposons a quelque intérêt, c'est dans sa capacité à saisir les lignes de force entre différents usages d'une même « matière première », pour reprendre le mot de Dumont – en l'espèce : le savoir. Les oppositions que l'on dresse ont l'avantage d'être réversibles, et par conséquent la question des *seuils de qualification* propres aux différents régimes se pose de manière à la fois plus ordonnée et plus subtile que ne pourrait le faire une description plus pointilliste. Notre souci, on l'a compris, est d'éviter les dichotomies *a priori* – du type « public »/« privé », « exotérique »/« ésotérique », « institutionnel »/« communautaire »¹³⁹⁴ – pour proposer une description plus complète des possibilités pragmatiques de l'usage des savoirs (les

Ran Geng et Ran Yong excellaient dans la pratique de la vertu, Zai Wo et Zigong dans l'éloquence, Ran Qiu et Zi Lu dans le gouvernement, Ziyou et Zixia dans l'étude des textes anciens).

¹³⁹⁰ *Lunyu* 7.25 (trad. Cheng 1981, 65) : 子以四教:文,行,忠,信 (L'enseignement du Maître se résumait en quatre choses : l'étude des textes anciens, la pratique de la vertu, la loyauté envers ses supérieurs et la fidélité à la parole).

¹³⁹¹ Bol cite les passages du *Lunyu* cités ci-dessus.

¹³⁹² *Ibid.* (citant McMullen 1988, 45 ; voir aussi, au sujet de l'entrée Han Yu au temple de Maître Kong, *ibid.*, 61).

¹³⁹³ *Lunyu* 8, 10 (trad. Cheng 1981, 144) : 周公謂魯公曰:「君子不施其親,不使大臣怨乎不以。故舊無大故,則不棄也。無求備於一人」 (Le duc de Zhou dit à son fils, le duc de Lu : Un bon souverain ne laisse pas choir ses proches, ne donne pas lieu à ses grands ministres de lui en vouloir pour rester sans fonction, ne renvoie pas de fidèles serviteurs sans raison majeure et enfin, n'attend pas d'un seul homme qu'il sache tout faire).

¹³⁹⁴ La dichotomie geertzienne entre « savoir local » et « savoir global » mériterait d'être testée à l'aune du schéma proposé ici (voir Geertz [1983] 2012). Il n'est pas certain qu'elle permette de rendre la dualité (hiérarchiquement ordonnée) des critères qui le structurent.

jeux de langage), ainsi que de leur convertibilité dans des régimes de mise en œuvre différents (les épreuves).

Or, parmi les enseignements de Dumont, on a retenu la notion de *renversement*. Celle-ci se comprend de deux façons : à l'extérieur du système, depuis le point d'observation moderne sur la totalité traditionnelle, laquelle lui renvoie un miroir inverse de son ordre du sens ; à l'intérieur du système, où des renversements s'effectuent, comme on l'a vu dans ce chapitre, depuis le premier niveau du sens jusqu'aux implications les plus diverses et les plus historiques. Les régimes de savoir sont une dimension de ces renversements. S'agissant des renversements internes, on a donné jusqu'ici quelques exemples, que prolonge ci-dessous la question du régime du magistère. Mais nous pourrions également envisager un renversement externe – un renversement du système lui-même, le faisant reposer sur une autre base.

En un sens, le schéma ci-dessus est en effet trompeur : le magistère n'y apparaît que comme une « case » parmi les autres cases, alors qu'il est l'angle ou la poutre faîtière sous lesquels les autres cases font partie d'un tout. En effet, le magistère est le seule des régimes de savoir à cumuler les deux niveaux les plus significatifs, eux-mêmes hiérarchiquement ordonnés (la globalité d'abord, l'expressivité ensuite). Imaginons que nous renversions l'ordre : que nous fassions par exemple de la « compétence » le niveau supérieur et englobant. Il faudrait alors recomposer un tableau sur des bases nouvelles, tenant compte de l'opposition fondamentale du monde considéré. Ce monde, on l'a compris, ce serait le monde moderne. Or celui-ci a été étudié, de mille façons, mais notamment sous l'angle du *travail*. De ce point de vue, *homo laborans* pourrait être une alternative théorique crédible au pendant que nous avons trouvé, plus haut dans ce chapitre, à *homo literatus* (cf. IIA2a). Le sociologue Richard Sennett lui a consacré un ouvrage que nous ouvrons ici, en bout de parcours, pour l'éclairage heuristique qu'il permet de projeter sur la configuration présente.

La description du « travail » par Sennett se fait selon deux acceptions du terme, dont la première, valorisée par le sociologue, apparaît comme la moins significative du point de vue de l'idéologie moderne. Le travail sociologique se conçoit donc ici comme à contre-courant d'une tendance lourde, ou d'un niveau plus évident qu'il s'agit de contourner pour voir ce qu'il recouvre. En effet, mettant d'abord entre parenthèse le travail dans sa dimension productive, Richard Sennett insiste sur la part d'engagement et de distanciation inhérents à tout savoir-faire. Pour celui qui l'effectue, toute réalisation d'un travail est avant tout, dans le procès même de son effectuation, une *fin en soi* relativement indépendante de la valeur fonctionnelle que pourra prendre son produit dans une consécution de moyens et de fins. À cette autonomie pratique du *faire* correspond une « capacité à penser » le travail en cours qui peut s'exprimer diversement, aussi bien dans le commerce muet avec les matériaux que dans la communication avec ceux qui les manipulent. Il y

a là, indissociable de la pratique, un « dialogue entre pratiques concrètes et réflexion », lui-même rythmé par une alternance de résolutions et de découvertes de problèmes qu'une conception problématisante des savoirs se doit de prendre en compte (Sennett 2010, 16-17, 20, 40-41). Chez le sociologue, cette vision large, en quelque sorte réunificatrice du travail vise à contester la vision binaire, propre à la critique sociale de l'âge industriel, d'un travail ancillaire et hétéronormé¹³⁹⁵. Mais Sennett fait naturellement toute sa place à la division du travail et à la hiérarchie des rôles qui en découle. En effet, bien qu'orientées par la recherche du travail « bien fait », les exigences propres aux savoir-faire ne sauraient être dissociées des *dispositifs de mise au travail* qui les encadrent et les modèlent, et que guident avant tout la recherche d'un produit « qui marche bien » (2010, 65-66). Parmi ces dispositifs, Sennett propose une distinction générale entre deux types de mobilisation : par objectifs collectifs et par objectifs concurrentiels¹³⁹⁶. Cette distinction résonne tout particulièrement avec ce que nous avons dit, au chapitre précédent, de la mobilisation collective des lettrés engagée dès la fondation de la dynastie. Le constat, dressé par certains lettrés des Song eux-mêmes, des travers induits par cette « mise au travail » que représentent de ce point de vue les examens paraît faire écho aux effets indésirables engendrés par les deux types de mobilisation envisagés par Sennett : d'une part la démotivation, d'autre part l'écart entre aspiration au travail bien fait et contraintes fonctionnelles d'une « pratique qualifiée »¹³⁹⁷. Une autre tension soulignée par Sennett ne concerne plus la mobilisation du travail par une instance extérieure, mais un clivage interne aux savoir-faire eux-mêmes. La ligne de partage tient alors essentiellement aux modalités de transmission des savoirs, à travers les questions de leur personnalisation éventuelle, mais aussi des critères relatifs ou absolus qui gouvernent les pratiques productives¹³⁹⁸.

On aura noté dans ce rapide résumé bien des *échos* à la situation des Song, par exemple dans le dernier point, où la question de la *personnalisation* du savoir semblerait correspondre à ce que nous disons ici de l'indexation des régimes de savoir. Pourtant, c'est surtout pour ses limites descriptives, au regard de la dynamique des régimes de savoir, que la théorisation du travail par ce sociologue nous intéresse. Rappelons en effet, qu'en Europe au moins, la conception abstraite du travail n'est apparue qu'à l'époque moderne : comme le synthétise Maurice Godelier, le « concept abstrait de

¹³⁹⁵ On rappellera avec Sennett (2010, 45) qu'avant d'en faire l'objet de la théorie de l'aliénation, le jeune Marx conçoit encore le travail comme le vecteur d'un épanouissement de l'individu dans une communauté.

¹³⁹⁶ « Le monde moderne a deux recettes pour éveiller le désir de travailler dur et bien. L'une est l'impératif moral de travailler dans l'intérêt de la communauté. L'autre passe par la concurrence : elle suppose que la compétition avec d'autres stimule le désir de bien faire et, au lieu de la cohésion communautaire, promet des gratifications individuelles » (Sennett 2010, 43).

¹³⁹⁷ Sennett 2010, 43-55, 55-67. Au moment de rendre ce travail, on est frappé par les parallèles qui se dégagent d'eux-mêmes avec les exigences contradictoires auxquelles se trouve parfois soumise l'expérience doctorale.

¹³⁹⁸ Pour Sennett, le point commun entre l'artisanat de la Grèce archaïque et les ateliers Linux en ligne tient au caractère impersonnel du savoir en discussion (2010, 41-42). Voir l'opposition entre l'exigence de « qualité de la pratique » et la « norme absolue » de la relation magistrale : « dans un atelier dominé par l'individualité et la singularité du maître, la connaissance tacite a toute chance de dominer. Du jour où le maître meurt, tout ce qu'il a pu amasser d'indices, de gestes et d'intuitions dans la totalité du travail ne saurait être reconstitué » (2010, 110-111).

travail est [...] né à une époque où s'effondraient les distinctions qui cloisonnaient les diverses formes de travail et empêchaient leur comparaison » (Godelier [1991] 2002, 717)¹³⁹⁹. Par conséquent, quand Sennett donne leurs contours aux deux formes de travail – le travail « bien fait » et le travail « qui marche » –, il dispose déjà d'un concept du travail sur lequel il peut s'appuyer, au titre de règle des actions qu'il envisage. Ce que sa double définition apporte, en revanche, c'est une distinction qu'il est peut-être le premier à faire avec une telle clarté. À cet égard, l'apport critique de son travail théorique consiste à introduire le travail bien fait *avant* le travail qui marche : il y a là un acte de valorisation qui pose que le travail, non seulement comme résultat mais comme processus de l'agir humain, a une valeur en soi. Sans aller plus loin dans cet ex-cursus, remarquons néanmoins que la valorisation par le sociologue d'une certaine dimension inaperçue du travail, en faisant appel à des valeurs alternatives, n'en présuppose pas moins un système de valeur : il s'agit, ici aussi, d'effectuer un renversement de ce qui apparaît d'abord comme le plus évident.

Or, pour revenir au renversement externe, c'est bien à l'inversion d'un tel système de valeur que nous conduit, par contraste, le rapprochement d'*homo laborans* avec *homo literatus*. En effet, la configuration traditionnelle d'*homo literatus* (où la conscience du savoir est première) correspond bel et bien, parmi d'autres cas, à ce que Godelier appelle une situation de « cloisonnement des diverses formes de travail ». Ce n'est *jamais sous l'angle du travail qu'est envisagé le savoir* dans le monde de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et l'importance du critère de faisabilité, sur lequel nous avons largement insisté, en est l'illustration la plus immédiate – c'est pourquoi, accessoirement, nous avons traduit plus haut (dans un passage de *Maître Meng*) le terme « lao 勞 » par l'idée d'« œuvrer » et non par celle de « travailler » (cf. IIA1e/B1a/A1a). Aussi le travail – dont il faut malgré tout supposer l'existence – relève-t-il ici de ce que nous avons appelé le réel, ce réel à la fois englobé et ignoré par le monde qui l'implique. À tout prendre, la pluralité des régimes de savoir peuvent apparaître comme la façon la moins indirecte par laquelle les hommes de savoir de l'époque des Song rencontrent le travail. Mais ils ne le font alors qu'en vertu de jeux de langage et selon des formats d'épreuve spécifiques, qu'il faut identifier pour éviter toute projection indésirée.

L'autre intérêt de ce rapprochement, tout en renforçant la configuration de sens que nous avons cru reconnaître, est de nous rappeler que tout système de valeurs engendre des cécités. Nous pourrions dire à cet égard que là où *homo literatus* oublie tendanciellement les rapports conflictuels du travail, *homo laborans* oublie probablement en partie la relation pragmatique au savoir – voire l'honorabilité de celui-ci. Mais ce terme de « tendance » suggère également que les cécités ne sont

¹³⁹⁹ La citation se poursuit ainsi : « [...] où les produits de toutes les formes de travail se transformaient de plus en plus en marchandises dont les valeurs d'usage et d'échange se mesuraient à un même équivalent, l'argent, et où le travail lui-même revêtait progressivement la même forme sociale [...] » (Godelier [1991] 2002, 717).

jamais absolues. Dumont en a pleinement conscience lorsqu'il évoque les « résidus » (par exemple le politique ou l'économique) qui trouvent *malgré tout* leur place dans la hiérarchie ; Lemieux en parle à sa façon lorsqu'il définit l'inconscient en termes relatifs, comme « la dimension la plus inaperçue [et donc nullement soustraite au regard de manière structurelle], par autrui et par nous, de notre action actuelle » (Lemieux 2009, 169). L'inversion du système de valeurs dans son ensemble dans un autre système est donc, à chaque fois, une façon de nous rappeler que le renversement existe à l'intérieur du système. C'est selon nous sous cet angle qu'une compréhension plus juste des activités *critiques* devient possible. Dans le cas de la théorisation du travail que l'on vient de voir, la finalité critique est évidente : elle consiste à jeter une lumière sur ce que la conception moderne du travail tend à ignorer, à savoir le lien en quelque sorte autotélique ou existentiel à l'activité de travail. Dans le cas des régimes de savoir dont nous tentons ici l'inventaire, quel type d'activité critique devient plausible ?

Avant d'apporter quelques éléments de réponse, il reste à envisager le régime du magistère. Comme nous l'avons suggéré, le magistère est un régime de savoir particulier, mais aussi en quelque sorte *le* savoir par excellence, étant donné son caractère englobant au regard des autres régimes. Pour ce qui est de ses jeux de langage et de ses formats d'épreuve, on peut commencer par l'aborder de l'intérieur, à partir de ce que nous avons compris de la conscience du savoir. De ce point de vue, le régime du magistère est celui où le savoir se vérifie *de lui-même*, sans certification d'aucune sorte, dans une sorte d'auto-affection qui est d'abord la relation du savoir à sa propre conscience. Dans cette relation première, le porteur de savoir n'est qu'un truchement, même s'il devient porteur au sens fort du moment que s'opère en lui un retournement, qui vaut alors responsabilité à l'égard du savoir : en amont d'abord (pour prévenir le dénigrement des Ordonnancements), puis en aval (avec la question du déportement du savoir). Jean-Claude Milner, dans son essai intitulé *Le Juif de savoir*, a une expression qui peut éclairer le cas présent. Il y décrit l'« étude » – par opposition au « savoir » qui renvoie ici à la conception moderne du savoir –, comme une modalité du savoir où « l'objet su émet des exigences à l'égard du savoir, et [le] sujet sachant [...] est censé se rendre digne de l'objet dont il porte le savoir » (Milner 2006, 54-60). C'est évidemment la notion d'« objet de savoir » qui paraît mal ajustée ici ; mais pour le reste, on tient là une définition correcte du magistère, au moins pour son aspect expressif et relationnel. Pour l'aspect global, on a déjà donné un aperçu de sa portée critique vis-à-vis d'autres régimes de savoir (ci-dessus à propos du régime de la technique) ; mais d'autres exemples peuvent être cités.

Voyons par exemple quelle peut être la perspective du magistère sur le régime l'expertise, à travers ce propos épistolaire de Lu Jiuyuan à l'intention de Cao Jian¹⁴⁰⁰ :

苟能自省，雖才質下於立之者，可免此病。苟不自省，雖才質高於立之者，亦或有此病。
(« Yu Cao Lizhi er » [À Cao Jian], *Lu Jiuyuan ji* 3, 40-42 [42])
Quelqu'un qui serait capable de méditer sur soi, quand bien même ses aptitudes le céderaient à celles de Lizhi (aux vôtres), pourrait éviter ce défaut. Quelqu'un qui ne méditerait pas sur lui-même, lors même que ses aptitudes seraient plus élevées que celles de Lizhi, n'en aurait sans doute pas moins ce défaut.

Il est inutile de préciser à quoi réfère « ce défaut » (*ci bing* 此病) pour voir ici le balancement au sujet de deux régimes du savoir. Leur matière première est commune : ce sont les *capacités* des hommes (par quoi nous avons traduit « *neng* 能 », « être capable ») ; mais la mise en œuvre qu'ils en font est différente, et ce en raison des formats d'épreuve qui leur sont plus ou moins tendanciellement attachés. Ainsi, dans le cas du régime d'expertise, il s'agit de « nourrir les aptitudes des hommes » (*yu ren cai* 育人才), comme le dit un ancêtre de Lü Zuqian déjà cité dans le prologue, Lü Benzong 呂本中 (1084-1145 ; originellement Lü Dazhong 大中, *zhi* Juren 居仁, *hao* Donglai 東萊 et Ziwei 紫微, *shi* Wenqing 文清), dans son écrit *Tong meng xun* 童蒙訓 (Admonitions pour les jeunes et les ignorants)¹⁴⁰¹. Une fois envisagée sous le régime du magistère, l'aptitude n'est plus qu'une condition nullement suffisant de la capacité au retournement, ici exprimée par l'action de « méditer sur soi » (*zhi xing* 自省). Mais que la mesure des aptitudes ne soit plus le seul critère dans le régime du magistère ne veut pas dire qu'elles ne soient plus prises en compte : ainsi une relation magistrale bien menée est productrice d'aptitudes, dont le régime de l'expertise pourra à son tour profiter ; au demeurant, la variabilité des deux critères s'effectuant selon un gradient nullement discontinu, on ne saurait imaginer dans cette configuration un régime de savoir qui ne soit pas, au moins marginalement, concerné ou empiété par les autres régimes.

Tout dépend en réalité de deux choses : le degré d'herméticité des jeux de langage que les régimes présupposent, le degré de formalisation des épreuves convertissant un régime dans l'autre. Prenons l'exemple des *Règles militaires de Maître Sun* (*Sun zhi bing fa* 孫子兵法), traité de stratégie du IV^e siècle déjà brièvement mentionné, qui à l'origine s'adressait davantage aux gouvernants et aux princes qu'aux officiers et aux généraux¹⁴⁰². À l'époque des Song, Stéphane Feuillas note que son usage est rare et parcimonieux parmi les lettrés : si le traité de stratégie « sert, à n'en pas douter, à tous les fondateurs de dynastie », son rôle est alors « strictement militaire » ; « [r]ares sont alors les penseurs qui osent encourir le soupçon d'hétérodoxie et reprendre à leur compte, pour en produire

¹⁴⁰⁰ Ce disciple, qui passera de Lu Jiuyuan à Zhu Xi, a été évoqué dans le prologue.

¹⁴⁰¹ Voir cette référence dans Chaffee 1985a, 7.

¹⁴⁰² Voir Levi 2000, 35 (cf. IIB1c).

une nouvelle synthèse, les acquis des stratèges » (Feuillas 2003, 117). La question qui est sous-jacente à cette *distance* entre les lettrés et l'usage d'un texte particulier, ou plus largement d'un savoir, le savoir militaire, nous paraît être celle des régimes de savoir capables d'y trouver un support de mise en œuvre. Réciproquement, l'analyse doit porter sur les situations d'interaction et sur les jeux de langage successifs par lesquels un même support est susceptible de passer. Ainsi, en situation d'interaction avec un militaire, un Zhu Xi se reconnaîtra comme un « instruit dans les livres » (*shu sheng*) et donc comme inapte à l'expertise de son interlocuteur¹⁴⁰³. C'est ainsi qu'il se désigne dans une « Lettre au général Huang Fu », avant de s'excuser de lui avoir adressé des « propos sur les affaires militaires » qui le feront probablement sourire¹⁴⁰⁴. Cependant, l'interaction ici est réglée par le jeu de langage épistolaire. Dans ce cadre, le primat du régime de l'expertise paraît le seul à pouvoir s'imposer. Mais les rapports entre régimes de savoir peuvent changer, dès lors que le jeu de langage se modifie.

Voyons par exemple ce jugement de Lu Jiuyuan sur les « livres de stratégie » (*bing shu* 兵書) ; on le trouve dans les *Propos notés*, autrement dit énoncé à l'adresse d'un disciple, et noté par celui-ci ou par un autre :

兵書邪說。道塞乎天地，以正伐邪，何用此。須別邪正。

(*Yulu xia*, in *Lu Jiuyuan ji* 35, 461)

Les livres de stratégie sont des idées déviantes. Si la Voie gorge Ciel et Terre, dès lors qu'on s'attaque à la déviance à partir de la rectitude, quel besoin aurait-on de ces livres ? Il faut faire la différence entre déviance et rectitude.

Le propos, dépourvu de toute mention de circonstance, est présenté dans le cadre habituel des « *yulu* », en quoi on peut voir un cadre éminemment discipulaire, puisque chaque énoncé qu'on y lit est le résultat d'une notation délibérée d'un disciple en particulier, pour qui le propos noté est la trace laissée par un retournement de la conscience du savoir. Aussi cette remarque vaut-elle avant tout pour la valeur d'enseignement qu'elle a pu prendre pour le disciple notateur. Dans ce cadre-là, on constate que l'expertise des militaires, au moins dans son prolongement livresque, fait l'objet d'une critique aussi brève que forte. Cependant, on aurait tort de voir dans ce passage la « conception militaire » de maître Lu. Ainsi le prologue montrait que, dans un autre cadre d'interaction (celui de la gestion des milices locales face à l'urgence d'une rébellion), l'aîné Lu Jiuling pouvait se montrer tout à fait directif et efficace : autrement dit, faire la démonstration de son expertise militaire. Lu Jiuyuan lui-même, dans la *Biographie chronologique*, va quérir ses connaissances

¹⁴⁰³ Nous avons déjà croisé ce terme au début de ce chapitre (cf. IIA1b).

¹⁴⁰⁴ 語兵事 (« Yu Huang Fu shuai shu 與皇甫帥書 » [Lettre au général Huang Fu], *Wenji* 26, 1147-1148 [1148], in *Zhuqi quanshu*, vol. 21). Chen Lai date la lettre de 1180 (Chen Lai 1989, 172).

auprès de « militaires pleins d'intelligence et de bravoure »¹⁴⁰⁵ (les « *shi* », c'est-à-dire les « serviteurs », au sens générique que nous avons vu derrière l'acception de « lettré », cf. IIA2b).

Mais la boucle des régimes de savoir est sans cesse relancée. En effet le savoir militaire est tout à fait susceptible de s'inscrire dans une généalogie relevant de l'expressivité du régime de magistère. C'est ainsi que dans la *Biographie chronologique* qui lui est consacrée, Lu Jiuyuan est décrit dans un rapport de maître à disciple avec le général Li Yun 李雲, « fils d'une famille de généraux » (*jiangjia zi* 將家子) de Xingguo 興國 : « le Maître s'émerveilla de sa personne et lui prodigua son enseignement »¹⁴⁰⁶. Quand il se trouve à demeure, le général en vient à consacrer des offrandes à celui qu'il appelle désormais « maître » ; on lui demande pourquoi ; il répond que dans sa jeunesse il brûlait de prendre la tête de cinq cents hommes pour se livrer au pillage et à la rébellion, mais que

一日，往見先生，蒙誨，翻然而改。不然，此身不得為人矣。

(*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 496)

Un jour, je suis allé voir le Maître. Ayant reçu ses leçons, je me suis radicalement amendé. Si ce n'avait été le cas, cette personne-là n'aurait pu se conduire en homme.

Les deux critères du régime du magistère sont ici reconnaissables. En premier lieu, l'expressivité de la conscience du savoir, qui se traduit par un événement soudain, suscité par la présence irremplaçable du maître et raconté à la première personne. En second lieu, la globalité de cette conscience se traduit par le caractère radical du changement, par la portée générique de l'expression « *wei ren* 為人 » (se conduire en homme), mais aussi, peut-être, par l'extériorité à soi que traduit la formule un peu étrange de « *ci shen* 此身 » (littéralement « ce corps » ou « cette personne-ci », ou mieux « cette personne-là » pour rendre l'effet de distanciation), par lequel se manifeste comme un « point de vue des choses » sur l'individu concerné¹⁴⁰⁷.

Mais la guerre n'est pas qu'affaire d'expertise ; c'est aussi plus simplement, pour certains types d'acteurs, une technique : le maniement des armes. Or, de même que le magistère pouvait, moyennant certains jeux de langage, trouver dans l'expertise militaire un support pour son propre régime de savoir, de même il est susceptible de convertir les savoirs techniques de la guerre en supports de magistère. Le cas du tir à l'arc, par exemple, est fameux car il remonte à Maître Kong :

子曰：「射不主皮，為力不同科，古之道也。」

(*Lunyu* 3, 16)

Le Maître dit : « Au tir à l'arc, le percement de la cible n'est pas la priorité, car il n'y a pas d'équivalence entre les niveaux de force : telle est la Voie antique »¹⁴⁰⁸.

¹⁴⁰⁵ 訪求智勇之士 (*ibid.*) : on peut avoir une hésitation ici sur le sens de *shi* 士 (soldats ou lettrés ?).

¹⁴⁰⁶ 先生奇而教之 (*Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 496).

¹⁴⁰⁷ L'expression « point de vue des choses » a été employée dans la section précédente à propos de la pratique du *fanguan* (cf. IIA2d).

¹⁴⁰⁸ Voir trad. Cheng 1981, 41.

Dans sa glose du *Recueil d'annotations*, Zhu Xi met cette « Voie antique » dans la perspective de la déchéance des pratiques depuis l'Antiquité (c'est pourquoi nous traduisons ci-dessous en temporalisant le passé) :

古者射以觀德，但主於中，而不主於貫革，[...]周衰，禮廢，列國兵爭，復尚貫革，故孔子歎之。楊氏曰：「中可以學而能，力不可以強而至。聖人言古之道，所以正今之失。」

(*Lanyu jizhu* 2, 65-66, in *Sisbu zhangju jizhu*)

« Dans l'Antiquité, le tir à l'arc permettait de contempler la puissance de quelqu'un. Toucher la cible était la priorité, et non pas le percement du cuir [...] Avec le déclin des Zhou, les rites tombèrent en désuétude, les royaumes furent en proie aux rivalités guerrières, et le fait de percer le cuir redevint plus important : voilà ce qui fait soupirer Maître Kong. Messire Yang dit : « Il est possible d'acquérir la capacité de viser juste par le savoir ; il n'est pas possible d'atteindre la force physique par les efforts. Si le Saint parle de la Voie des Anciens, c'est pour rectifier les manques du présent ».

Remarquons qu'en distinguant qualité de la visée et degré de la force à propos du tir à l'arc, ni maître Kong ni Zhu Xi ne nous enseignent les moyens d'atteindre la cible¹⁴⁰⁹. De même, la métaphorisation que l'on peut trouver chez ce dernier des règles de lecture à partir du répertoire médicinal nous apprend peu de choses au sujet de l'assortiment des essences¹⁴¹⁰. Dans ce genre de propos, il ne s'agit pas de collecter des données en vertu d'une curiosité savante, mais, comme on le voit, de formuler des distinctions. La pratique du tir à l'arc a deux dimensions dont il fait clairement la différence pour lui donner une place dans le monde. C'est le critère de faisabilité qui permet de faire le départ, en vertu d'une généralité opératoire : « Il est possible d'acquérir la capacité de viser juste par le savoir ; il n'est pas possible d'atteindre la force physique par les efforts ». Quant à l'aspect d'expressivité, certainement moins marqué que dans l'exemple des rapports de Lu Jiuyuan au militaire, on peut sans doute dire qu'il tient, pour Zhu Xi, dans le fait d'explicitier l'intention rectificatrice de Maître Kong dans l'établissement de la distinction qu'il reprend de lui.

S'il est un support dont le passage d'un régime de savoir à l'autre est particulièrement fréquent à l'époque des Song, c'est bien le système des examens. À ce sujet, quelques éléments ont déjà été donnés plus haut, tant sur son institutionnalisation que sur sa critique (*cf.* IB2a, IIA2a). S'agissant de la critique, il faut insister ici sur l'absence (contrairement semble-t-il aux époques ultérieures) d'une critique frontale aux examens à l'époque des Song. Certes, dans tel écrit adressé à un lettré, Lu Jiuyuan évoque des « lettrés des temps antiques » (*gu zhi shi shi* 古之時士) épargnés par le fardeau du recrutement par les examens, et pouvant dès lors se concentrer sur les « affaires de leur propre personne et de leur propre cœur » (*wu shen wu xin zhi shi* 無身無心之事), au contraire

¹⁴⁰⁹ Pour quelques aperçus sur la pratique du tir à l'arc à l'époque des Song et plus largement dans la Chine traditionnelle, voir Selby 2000, 71-84. Sur cette question, on note une référence à Zhu Xi dans Thompson 2007, 332-333.

¹⁴¹⁰ Pour le premier exemple, voir Drège 1991, 96 et « Xue si 學四 » (Savoir, 4), *Zhuji yulei* 10, 166 (vol. 1) ; pour le second, une lettre non retenue dans le corpus des écrits de Zhu Xi : « Da Luo xianwei 答羅縣尉 » (À l'officier de police Luo), *Xuji* 5, 4750, in *Zhuji quanshu*, vol. 25.

des « époques ultérieures » où « il n’y a plus aucune espèce d’étude » à ce sujet (*wu shen wu xin zhi shi man bu fu jiang* 無身無心之事漫不復講)¹⁴¹¹. Dans ce genre de propos, l’écrasement de l’expressivité sous le format d’épreuve des examens paraît priver le régime de magistère de toute possibilité d’y trouver des supports. Mais on a vu à plusieurs reprises que des hommes de savoir comme Zhu Xi et Lu Jiuyuan évoquaient aussi une façon *concernée* – engageant un aspect irremplaçable de la personne du candidat – de se plier aux examens (*cf.* IB3b). Or, sous cet angle, une certaine forme de magistère retrouve un espace de déploiement. Aussi est-ce bien plutôt sous l’angle de la concomitance des régimes de savoir qu’il convient de différencier les usages des examens. Ces derniers constituent autant de supports pour une pluralité de mises en œuvre possibles. Toute la question est de savoir quels formats d’épreuve (plus ou moins stabilisés selon les temps et les lieux) permettent ou non la fluidité de ces régimes, dans les jeux de langage qui leur sont compatibles.

Prenons l’exemple des productions écrites soumises lors des épreuves d’examen. On en a eu un aperçu dans le prologue : l’anonymat des copies est établi dès les débuts de la dynastie ; puis, en 1015, un Bureau des copistes des examens est créé avec la mission expresse de recopier les copies pour éviter la reconnaissance de l’écriture des candidats¹⁴¹². Si l’on applique le tableau ci-dessus, on dira alors que le régime de l’expertise assure son emprise sur l’aspect expressif du savoir de l’écriture. Toutefois, le régime du magistère peut revenir s’appuyer sur ces supports scripturaires, pourvu que certains interstices du processus évaluatif lui en permettent l’accès ; il suffit pour cela que les jeux de langage idoines lui soient accessibles. On songe par exemple au fait, déjà évoqué dans le prologue, que Lü Zuqian reconnaît le candidat Lu Jiuyuan à son seul style d’écriture lors de son passage du *jinsbi* en 1172¹⁴¹³ ; dans ce cadre très contraignant de l’examen, le coup d’œil de l’examineur ne trouve alors guère de supports pour valoriser plus avant ce support d’écriture dans un régime autre que celui de l’expertise. Or il n’en va plus de même dans un autre cadre d’interaction, appuyé sur un autre jeu de langage, celui de la correspondance et de la sociabilité lettrée¹⁴¹⁴. De même, pour ce qui est des copies elles-mêmes, leur vie de support de savoir ne s’arrête pas aux

¹⁴¹¹ « Song Mao Yuanshan xu 送毛元善序 » (Préface offerte à Mao Yuanshan), in *Lu Jiuyuan ji* 20, 240-241 (240).

¹⁴¹² Pour la norme de l’anonymat des copies, Edward Kracke donne les dates de 992 au niveau de la capitale : voir Kracke 1953, 192 (cité dans Wyatt 2008, 97) ; de Weerd 217 n. 107, 219-220.

¹⁴¹³ Voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, p. 468-487.

¹⁴¹⁴ On fait allusion à une autre réaction de Lü Zuqian aux écrits de Lu Jiuyuan, mais cette fois dans des circonstances tout autres, qui donnent lieu à une élaboration épistolaire. Il s’agit d’une lettre à Chen Liang de Lü Zuqian, qui fait l’éloge de Lu Jiuyuan suite à sa visite de quelques jours à Sanqu en 1174. La lettre finit par figurer dans le *Nianpu* composé par les disciples de Lu Jiuyuan. Voir *ibid.*, 490 : 渠云：'雖未相認識，每見尊兄文字，開豁軒翥，甚欲得相聚。'覺其意甚勤，非論文者也。([Lu Jiuyuan] m’a dit : « Même quand nous n’avions pas encore fait connaissance, à chaque fois que je voyais vos écrits, ce fut un sentiment d’ouverture et d’altitude ; aussi ai-je ardemment désiré vous rencontrer ». J’ai senti que ce qu’il voulait dire était tout à fait sérieux et qu’il ne faisait pas que parler raffinement d’écriture).

examens : ainsi sait-on par ailleurs que celles de Lu Jiuyuan seront mémorialisées dans le recueil de ses écrits, un fait semble-t-il rare à l'époque (sans équivalent apparemment chez Zhu Xi)¹⁴¹⁵.

S'il a paru nécessaire de déployer un tableau d'ensemble des régimes de savoir à l'époque des Song – de leur consistance respective et de leurs empiètements mutuels –, c'est d'abord parce qu'ils nous semblent, en termes de sens, se laisser décrire en dernière instance dans les termes les plus économiques qui soient : ceux de la conscience du savoir sous ses deux aspects fondamentaux. Par le jeu des retournements, la pluralisation du savoir permet d'aboutir à une cartographie des savoirs, mais hors dichotomies exogènes et arrimés dans une même configuration du sens. Ainsi apportons-nous sa réponse à une question posée au premier chapitre au sujet des dynamiques de différenciation (cf. IB3c). Ce résultat descriptif, qui est aussi une matrice narrative, nous paraît de nature à combler l'insatisfaction que nous formulons à la fin du premier chapitre quant à l'idée d'une complexité *par principe* (cf. IB3e). À la circularité analytique qui en découlait, on oppose ici un ordre d'exposition où les complications ne se comprennent qu'une fois conçu un ordre du sens qui les englobe. L'autre intérêt de ce tableau est dans l'éclairage qu'il est susceptible d'apporter sur les dynamiques de savoir à l'œuvre dans les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ces rapports ne sont en effet pas taillés dans un même bloc de savoir ; ils engagent au contraire une pluralité d'usages des savoirs, dont la consistance se manifeste dans des jeux de langage spécifique. Dans le cas de maîtres, c'est également dans le jeu de ces différents régimes que se forge ce que nous avons appelé, en écho à des termes indigènes, *le style et la manière* d'une pratique du savoir.

c. dynamiques collectives des supports de savoir

Cette combinatoire des régimes de savoir nous semble avoir un double intérêt, tant pour la description que pour la narration. Nous venons de voir le premier aspect : montrer qu'à partir des mêmes coordonnées fondamentales (qui ne sont pas les nôtres), des dynamiques critiques peuvent être mises en œuvre, avec une vigueur démarcative variable selon les jeux de langage et les formats d'épreuve engagés. Dans le même temps, le maintien comme garant du système de la « poutre faitière » qu'est le régime du magistère (en cela homologue de ce « Pôle Suprême » à partir duquel se différenciaient tant le *Yin* et le *Yang* que Zhu Xi et Lu Jiuyuan) confirme que cet ordre du savoir est fort éloigné de notre monde, même si, par induction et comparaison, notre conception moderne du savoir nous permet de le réfléchir.

L'autre aspect fera l'objet du dernier point de ce travail. On y renverse la perspective, en passant des régimes aux supports : en somme, de la forme du savoir à ses *matières*. Il s'agit d'aborder

¹⁴¹⁵ Nous renvoyons au point mentionnant ce fait au début de ce chapitre (cf. IIA1b).

cette fois le tout du savoir sous l'angle de la pluralité de ses éléments, dont la circulation prend sens du fait de leurs engagements successifs dans divers régimes de savoir¹⁴¹⁶. Ce renversement a quelque chose d'un peu forcé, dans la mesure où toute notre démarche a consisté à montrer que dans la conscience du savoir, sujet et objet (forme et matière) étaient indissociables. Mais arrivé à ce *maximum de particularisation* que sont les combinaisons de régimes de savoir, on doit admettre que nous touchons au « réel », et que la diversité des objets devient envisageable dans son objectivité. Ayons simplement conscience qu'en envisageant le monde sous cet angle objectif, nous excédons peut-être la capacité de conscience des hommes des Song (nous voulons dire que, dans cette ultime description, la conscience des acteurs s'efface probablement quelque peu sous une armature traduisant sans doute davantage le monde de l'observateur).

Les deux supports de savoir abordés sont les suivants : les écrits épistolaires et les hommes. Dans le second support, on aura reconnu le porteur de savoir, dont on a cependant montré auparavant qu'il n'était pas la source du savoir ; aussi peut-on considérer – du point de vue *nivelant* que nous adoptons ici – qu'il n'est qu'un support parmi d'autres. L'idée, en suivant ces supports d'un régime de savoir à l'autre, est de mieux cerner les logiques à l'œuvre dans la formation des groupes autour de maîtres tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

S'agissant des écrits épistolaires – des « lettres » donc, mais qui se désignent le plus souvent sous le terme générique d'« écrit » (*shu* 書)¹⁴¹⁷ –, quelques éléments descriptifs ont déjà été donnés dans le prologue, notamment à travers la question des modèles d'écriture. Nous n'y revenons ici que sous l'angle que nous avons indiqué, c'est-à-dire la question de l'usage des lettres sous les différents régimes de savoir. Il nous semble que le tableau mis en place dans le point précédent permet de révéler des tensions et des voies de passage possibles d'un usage à l'autre. Pour le récit des faits, tout devient une question d'intensité relative, mesurée à l'aune des deux critères fondamentaux de la globalité et de l'expressivité, et des épreuves plus ou moins formalisées qui peuvent s'interposer.

¹⁴¹⁶ On répond ainsi à une exigence descriptive (celle qui touche à la circulation et aux réseaux de savoirs) qui apparaissait prématurée lorsqu'elle avait été abordée plus tôt dans ce chapitre (*cf.* IIA2c).

¹⁴¹⁷ Un préalable serait ici de s'interroger d'une manière délibérément anhistorique sur la question : quand y a-t-il un écrit épistolaire ? Y répondre permettrait d'assurer un dénominateur commun minimal, dans l'objectivité du support, avec ce que nous désignons nous-mêmes par « épistolaire ». Les critères de ce concept, tirés de divers travaux sur les genres littéraires et les genres d'écriture, pourraient être les suivants : une intentionnalité d'écriture particulière, qui situe son contenu et son envoi éventuel dans une communication à la fois ciblée, différée et potentiellement réciproque entre un scripteur et un destinataire ; un ancrage référentiel de son contenu (à travers des mentions d'adresse, de datation, de toponymes...) au sein d'un espace et d'une temporalité plus ou moins partagés par les acteurs de l'interaction ; un support viable qui en conditionne la communicabilité, mais qui en permet aussi éventuellement une diffusion plus large, que celle-ci soit ou non anticipée par l'émetteur (voir Haroche-Bouzinac 1995, 131-135 ; Larthomas 1998, 164-166 ; Diaz 2022, 18-19). Mais il n'est pas certain que cette définition formelle éclaire grand-chose, sinon pour une première approche, de la *valeur* de ce support au regard des différents régimes de savoir.

Pour commencer par le support épistolaire sous le régime de la technique, on peut se faire une idée assez empirique du format d'épreuve en supposant un critère purement informationnel : tel fait a-t-il été communiqué à un tel ? Dans ce domaine, les choses sont assez simples : nous distinguerons les voies de communication et les contenus d'information.

Pour ce qui est des voies de communication, l'échange épistolaire de Zhu Xi et Lu Jiuyuan apparaît pris, au même titre que bien d'autres correspondances à l'époque, dans ce que Hilde de Weerdt appelle le nouvel « ordre informationnel » qui se met en place au début des Song (de Weerdt 2006, 145-146)¹⁴¹⁸. Cette organisation logistique résulte d'un vaste effort, engagé au début de la dynastie, de centralisation d'informations de tous ordres. Pour décrire sommairement ce qu'il en est de la communication des courriers à l'époque de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, nous nous appuyons sur l'ouvrage Zhang Jinpeng, *Histoire des transports sous les Song du Sud*, et plus particulièrement sur son chapitre « Relais de poste et administration des transports sous les Song du Sud »¹⁴¹⁹. Si la ligne théorique de cet ouvrage sacrifie parfois à un irénisme manifestement tributaire de l'idéologie officielle de la RPC, il n'en livre pas moins une synthèse extrêmement commode de matériaux à la fois amples et précis¹⁴²⁰. Sous les Song du Sud comme aux époques plus anciennes, le système des relais de postes obéit à deux fonctions traditionnellement majeures : d'une part la distribution du courrier officiel du haut vers le bas de la hiérarchie et *vice-versa*, d'autre part l'approvisionnement de fonctionnaires ou d'ambassadeurs en mission. Comme dans bien d'autres domaines, les Song se distinguent de leurs prédécesseurs par un effort de systématisation des pratiques antérieures, lequel est contrebalancé, sous les Song du Sud, par les effets déstabilisateurs des échecs militaires de la dynastie que nous avons évoqués (*cf.* IB2). L'effort de systématisation se traduit à plusieurs niveaux, notamment dans la séparation entre les relais postaux (*dipu* 遞鋪) rattachés au Secrétariat d'État (*shangshusheng* 尚書省) et les relais préposés à l'approvisionnement des serviteurs de l'État (*yiguan* 驛館). La situation chaotique engendrée par la défaite de 1127 incite à sécuriser les circuits d'information essentiels, avec l'institution de relais de poste réservés aux communications militaires (*chiboupu* 斥候鋪 et *baiju* 擺鋪)¹⁴²¹. Pour ce qui est des relais postaux civils, un écrit encyclopédique majeur des Song du Nord, *Mengqi bitan* 夢溪筆談 (Causeries de Mengqi), indique que d'une manière générale, trois modes de transport étaient en usage en fonction de la plus ou moins grande urgence

¹⁴¹⁸ L'auteur s'inspire des travaux du sociologue Manuel Castells et des recherches de l'indianiste C. A. Bayly au sujet de l'influence des pratiques communicationnelles autochtones sur la formation de l'empire britannique en Inde.

¹⁴¹⁹ Voir Zhang Jinpeng 2008, 226-256.

¹⁴²⁰ On trouvera des exemples de ces scories idéologiques, par ailleurs courantes dans les travaux continentaux sur les Song (voir par exemple l'article par ailleurs intéressant de Wang Zhiqiang [1998, 124], où la formule « vision du monde harmonieuse et unificatrice » fait écho à une thématique propagandiste aujourd'hui en plein essoufflement) dans l'évocation des mérites supposés du développement des transports sous les Song du Sud : « accélération de l'unification d'un pays multiethnique » (2008, 226-227), « système de poste bénéficiant tout autant aux officiels qu'au peuple », « satisfaction des besoins sociaux du peuple au sens large » (2008, 240).

¹⁴²¹ Voir Zhang Jinpeng 2008, 227-229.

des courriers : la marche à pied (200 *li* par jour), le cheval (300 *li* par jour) et le cheval rapide (400 *li* par jour)¹⁴²². Les courriers officiels étaient assortis d'une plaque ornée de caractères de couleurs correspondant à différents degrés d'importance et d'urgence¹⁴²³.

Tel est, tracé à grands traits, le système de postes dans lequel s'inscrivent les envois officiels (mémoires, lettres de refus de poste, *etc.*) écrits et reçus par Zhu Xi et Lu Jiuyuan au titre des fonctions diverses qu'ils eurent à exercer. Par rapport à ce système institutionnalisé, les lettres mutuelles qu'ils viennent à échanger par ailleurs peuvent être qualifiées de « personnelles » (*si shu*) ou de « domestiques » (*jia shu*), pour reprendre la catégorisation de Sima Guan évoquée dans le prologue, mais dont Zhu Xi et Lu Jiuyuan semblent aussi faire usage. S'agissant de la communication de cette production épistolaire para-officielle, c'est-à-dire émanant de lettrés-fonctionnaires (en poste ou non) mais non directement en lien avec leurs prérogatives, elle est susceptible de se voir prise en compte par le système officiel à travers la procédure de « lettre privée jointe » (*si shu fudi* 私書附遞), une procédure théoriquement limitée au transport par marche à pied, mais qui était détournée par un certain nombre de lettrés à travers le recours aux circuits militaires¹⁴²⁴. Le cas qui nous occupe semble contenir un exemple de ce type de détournement, apparemment fréquent à l'époque ; c'est du moins l'hypothèse que l'on peut faire au vu du début de la dernière lettre de Lu Jiuyuan à Zhu Xi, rédigée à l'été 1189 en réponse à la lettre de Lu Jiuyuan du printemps 1189, à un moment où Lu Jiuyuan se retrouve virtuellement en poste avec sa nomination à Jingmen (qui sera effective quelques mois plus tard) : « Profitant d'un retour de troupes au début du printemps, j'ai pu réceptionner la lettre que vous m'aviez adressée »¹⁴²⁵. On sait également que pour atteindre son destinataire au Jiangxi, la lettre de Zhu Xi à Lu Jiushao de la fin 1185 ou du début 1186, envoyée depuis le Fujian où se trouve Zhu Xi, transite d'abord par la capitale où se trouve Lu Jiuyuan, benjamin de Lu Jiushao alors en poste au Bureau des édits¹⁴²⁶. Zhu Xi s'en explique à la fin de son envoi :

此間近日絕難得江西便，草草布此，却託子靜轉致。但以來書半年方達推之，未知何時可到耳。
(« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1560-1562, in *Zhuxi quanshu*, vol. 21)

Nous connaissons depuis quelques temps ici¹⁴²⁷ les plus grandes difficultés pour obtenir des facilités de communication avec le Jiangxi. Je me contente de griffonner ces quelques lignes que j'adresse d'abord aux

¹⁴²² Voir Zhang Jinpeng 2008, 241 (citant *Xin jiaozheng Mengqi bitan* 11, 125).

¹⁴²³ Zhang Jinpeng indique Shenzong instaura l'usage des caractères dorés pour les courriers officiels les plus importants (2008, 232-233).

¹⁴²⁴ Voir Zhang Jinpeng 2008, 240.

¹⁴²⁵ 首春借兵之還伏領賜報. Si l'on en croit les écrits laissés par l'école de Lu Jiuyuan, Zhu Xi aurait envoyé une ultime réponse à cette lettre le 17 septembre 1189. Nous évoquons cependant plus bas l'hypothèse que cette dernière lettre, qui ne figure pas dans les écrits attribués à Zhu Xi en son temps, mais se trouve en revanche citée dans le *Nianpu* du *Lu Jiuyuan ji* (36, 507), participe de la perspective hagiographique mise en place au sein de l'école de Lu.

¹⁴²⁶ Sur la datation de cette lettre, Chen Lai 1989, 239-240. C'est Shu Jingnan qui a établi la chronologie et l'itinéraire le plus vraisemblable de la rencontre et de la correspondance entre Lu Jiushao et Zhu Xi (voir Shu Jingnan 2003, 740 n. 1).

¹⁴²⁷ Le déictique désigne selon toute vraisemblance Chong'an, où se trouve alors Zhu Xi (voir Darrobers & Dutournier 2012, 2).

bons soins de Zijing (Lu Jiuyuan, alors à la capitale) pour qu'il vous les fasse suivre¹⁴²⁸. Étant donné que votre dernière lettre a mis six mois pour arriver, j'ignore quand celle-ci vous parviendra.

Ici, on peut donc supposer que l'envoi emprunte d'abord la voie para-officielle depuis le Fujian, avant d'être transmise à son destinataire par le frère de l'intéressé, dont la position à la capitale (position précaire : Lu Jiuyuan sera démis à la fin 1186) lui ouvre également le canal para-officiel. D'une manière générale cependant, les lettres échangées par Zhu Xi et Lu Jiuyuan circulent bien plutôt à la faveur d'individus issus de leurs réseaux lettrés, dotés ou non de responsabilités administratives, et se situant à l'intersection de leurs sphères d'influence respectives. Les certitudes en la matière sont peu nombreuses, mais la durée de l'arrivée des courriers mentionnée dans l'exemple ci-dessus constitue un indice de ce mode de transmission plus aléatoire.

Envisager dans leur diversité les contenus d'information demanderait d'aller au-delà du support épistolaire : vers les divers relais d'instructions officielles qui maintiennent les lettrés, y compris hors poste, avec différentes instances gouvernementales. Mais si l'on en reste aux usages épistolaires, on a pu montrer que les informations officielles émanant du gouvernement central sont le plus souvent supposées connues par les épistoliers¹⁴²⁹. Aussi les évoquer en cours de lettre ne présente sans doute pas de grande valeur informationnelle dans l'échange ; mais il en va autrement dans la relation de certains événements affectant la famille du scripteur. Ainsi, quand Zhu Xi évoque successivement dans une lettre à Lü Zuqian de l'été 1181 sa « nomination au Jiangxi » (son poste à Nankang vient de s'achever en mars-avril de cette même année) et la mort de sa jeune sœur qui lui fait abrégier son chemin du retour, ce sont là deux notations dont la valeur informationnelle n'est pas nécessairement la même pour le destinataire¹⁴³⁰. De même, entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan, les lettres sont un moyen d'échanger des informations des plus factuelles, que les circuits d'instructions officielles ne suffisent pas à fournir :

昨聞嘗有丐外之請而復未遂，今定何如？莫且宿留否？學者後來更得何人？顯道得書云嘗詣見，不知已到未？

(« Da Lu Zijing 答陸子靜 », *Wenji* 36, 1564-1565, in *Zhuxi quanshu*, vol. 21)

Je me suis laissé dire que vous n'aviez pas eu de réponse à une demande d'éloignement : les choses sont-elles fixées à présent ? N'allez-vous pas en outre devoir stationner en attendant là où vous êtes ? [Par

¹⁴²⁸ Nous reprenons ici les données rassemblées par Roger Darrobers dans Darrobers & Dutournier 2012, 9 n 19 ; Chen Lai 2001, 239-240. Comme nous l'avons dit, Lu Jiuyuan était en poste à la capitale jusqu'à la fin de 1186. Zhu Xi lui adresse d'abord la lettre afin qu'il la fasse suivre au Jiangxi. Dans une structure administrative centralisée, la poste impériale fonctionnait prioritairement du centre vers les régions.

¹⁴²⁹ Voir l'exemple d'une lettre de Lu Jiuyuan à You Mao (cf. IB3c). Le travail de Hilde de Weerdts sur les gazettes officielles pourrait être davantage exploité dans la perspective présente (voir de Weerdts 2006).

¹⁴³⁰ On peut néanmoins supposer que Lü Zuqian a été informé de la mort de la sœur de Zhu Xi par d'autres canaux que la seule lettre de celui-ci (voir à ce sujet Ebrey 1985). Voir « Yu Lü Bogong 與呂伯恭 », *Wenji* 34, 1514-1516 (1514), in *Zhuxi quanshu*, vol. 21 (Chen Lai 1989, 193-194 : Zhu Xi écrit cette lettre après le 2 juin 1181, date de son retour chez lui depuis Nankang). Au terme de son poste à Nankang, Zhu Xi a été nommé Directeur des greniers à prix constant du thé et du sel (*tiju changping chayan gongshi* 提舉常平茶鹽公事) dans le circuit Jiangnanxi, ce qu'il mentionne dans sa lettre à Lü. Mais en septembre-octobre 1181, il sera transféré à un poste équivalent dans le circuit Zhejiangdong, où sévit une grave famine (voir la fin de cette même lettre à Lü Zuqian). Sur ces affectations de Zhu Xi, voir Chen Rongjie 1989, 67.

ailleurs,] quels disciples supplémentaires vous ont rejoint par la suite ? Je reçois une lettre de Xiandao (Bao Xiandao) qui m'informe qu'il lui arrive de vous rendre visite. Mais il est peut-être à vos côtés en ce moment ?

Jusqu'ici donc, la description-narration est monochrome : nous sommes dans le régime de la technique. Cependant, du fait de la porosité de leurs limites, les régimes de savoir ont tendance à se combiner, et c'est ce que montrent d'autres exemples. Ainsi, dans la lettre ci-dessous, il s'agit pour Lu Jiuyuan de confirmer l'obtention d'une affectation, tout en exprimant sa reconnaissance vis-à-vis de celui qui se cache derrière cette promotion : nous sommes ici dans le régime de la compétence (de la sociabilité lettrée). Mais le point focal de la lettre se situe dans le régime de magistère, avec la perspective évoquée à la fin de saisir cette occasion de promotion pour « approfondir l'allégresse du savoir » (*jiu wenxue zhi le* 究問學之樂) :

某祠秩之滿，初欲復丐之。適一二士友郵致諸公之意，來促此文，謂欲因是圖所以相處。自度屏棄之人，豈宜上累當塗，遂絕此念，且甘貧餒以逃罪戾。不料謂竟蒙荆門之除，官閒境勝，事力自贍，無匱乏之憂；又假以遲次，使得既泉石之事，究問學之樂，為幸多矣！非出推轂之素，餘論之助，何以逮茲？敢不知自？

(« Yu Wang Shunbo 與王順伯 » [À Wang Shunbo], *Lu Jiyuan ji* 11, 150-151 [151])

Arrivé au terme de mes émoluments de temple, j'aurais souhaité en quémander de nouveau. Or, c'est à ce moment qu'une poignée d'amis me fit parvenir leur vénérable souhait de me voir hâter l'écriture de ce document : ils disaient qu'ils voulaient se situer par rapport à mon projet. Pour ma part, je me considérais comme un homme en relégation : il n'aurait pas été convenable d'occuper successivement plusieurs places en haut lieu. Aussi abandonnai-je cette idée, préférant endurer la pauvreté et la faim à l'abri du crime. C'était sans prévoir que j'allais recevoir une nomination à Jingmen : un poste de tout repos, aux paysages magnifiques, où il va devenir possible de pourvoir à mes besoins sans crainte de manquer. En outre, l'attente [pour la prise de poste effective] me permettra, une fois que j'en aurai fini avec les sources et les rochers, d'approfondir l'allégresse du savoir. Quel n'est pas mon bonheur ! Si cela ne résultait pas de vos recommandations constantes et du soutien de votre éloquence, comment aurais-je pu obtenir cela ? Comment en ignorer l'origine ?¹⁴³¹

S'agissant d'une question déjà abordée dans le prologue, celle de la *formalisation* des lettres, on peut d'abord l'envisager sous l'angle du régime d'expertise, à travers l'exemple (peut-être un peu incongru) des courriers diplomatiques. Dans la mesure où ceux-ci respectent des codes dont la prétention est d'être *universellement valables*, quel que soit l'interlocuteur, on y verra un cas exemplaire d'expertise de l'épistolaire. Hoyt Tillman montre ainsi, à propos des usages en vigueur dans les courriers diplomatiques sous les Song du Sud, que ce sont les normes chinoises qui finissent par s'imposer entre les Jürchens et les Song, en paix depuis 1161¹⁴³². Si la cour jürchen développe, notamment avec l'empereur Shizong signataire de cette paix, une politique que l'on peut dire « indigéniste » en faveur des traditions et de la langue jürchen, cela ne l'empêche pas de se plier progressivement aux usages linguistiques et scripturaux de la diplomatie Song qui s'imposaient alors avec les royaumes Koryo et Xi-Xia (Li 2003, 231-233 ; Lorge 2005, 59-61).

¹⁴³¹ Il eût fallu exposer les circonstances de l'écriture de cette lettre (qui date probablement de l'année 1190). Nous nous bornons à indiquer le cadre descriptif qui, selon nous, en permettrait un récit adéquat.

¹⁴³² Voir son article dans Tillman & West 1995, 29.

Pour ce qui est de l'usage des lettres sous le régime de compétence, la question de la formalisation se pose différemment. En effet, comme l'étude des identifications lettrées l'a montré, la sociabilité lettrée ne repose pas sur des règles fixes, mais sur une capacité à énoncer des règles (*cf.* IIA2b). Mais ce que dit Ebrey de la formalisation de l'écriture des lettres montre que les formats d'épreuve sont relativement lâches en la matière : ils se jouent à chaque fois dans des situations d'interaction particulières, nul modèle à tout usage (nulle globalité normative) ne s'imposant dans ce domaine¹⁴³³. À l'époque des Tang en particulier, il n'y a pas de frontière nette entre le cercle des proches et le tout venant des « quatre mers » (*sibai* 四海) ; or cette frontière reste déterminante dans la situation hautement significative qu'est par exemple la mort d'un parent, où il convenait d'annoncer largement la nouvelle, tout en calibrant les formules épistolaires d'adresse (mais aussi les termes d'autoréférence et les verbes dénotant la communication elle-même) sur le statut réciproque des communicants, ainsi que sur celui du défunt¹⁴³⁴. Ainsi, l'absence de normes fixes, l'incertitude qui en découlait sur les formules à adopter, tout cela alimentait les propositions de formalisation. Ceux qui les rédigeaient ne se cachaient pas de l'empirisme de la démarche : comme le précise Patricia Ebrey, « [à] travers leurs préfaces, les auteurs disaient clairement qu'ils tentaient de décrire et d'organiser la pratique courante, et non pas qu'ils cherchaient des principes invariants » ; mais elle ajoute aussitôt : « Pourtant, l'acte même de l'organisation, de la classification et de la hiérarchisation, rendait sans aucun doute plus nettes les distinctions du guide que l'usage linguistique du temps ». Or, à cette remarque, on voit poindre le régime du magistère – celui où les distinctions peuvent se faire d'elles-mêmes, et dont la positivité réside dans la convergence maximale de la globalité et de l'expressivité.

Si l'on en vient donc à la mise en œuvre que fait subir le régime du magistère au support épistolaire, on remarquera d'abord une difficulté. En effet, les jeux de langage propres au magistère ne semblent pas spontanément ajustés aux contraintes matérielles de ce support¹⁴³⁵. On pense par exemple à cette pratique de la « progression mutuelle » (*qiecuo*) croisée une fois dans la sous-section précédente (*cf.* IIA2c/B1e). Dans la plupart des cas, les lettres évoquent la « progression mutuelle »

¹⁴³³ Voir Ebrey 1985, 582-583, 596. L'auteur observe qu'une grande majorité des lettres qui nous ont été transmises de la période sont des lettres adressées par un inférieur à un supérieur : « Cela probablement parce que les lettres dans l'autre direction n'étaient pas aussi cruciales à la vie sociale. La tâche de maintenir les relations sociales et politiques parmi ceux qui jouissaient d'un statut [...] comparable incombait à l'inférieur. C'était à lui d'initier et de perpétuer l'interaction » (*id.*, 612). C'est pour nous l'indice, confirmé par d'autres faits, du flou des formats d'épreuve s'agissant du support épistolaire dans sa mise en œuvre sous régime de compétence.

¹⁴³⁴ Pour un tableau très précis de ces raffinements taxinomiques, qui portaient notamment sur le statut des affins, tantôt intégrés aux « parents externes », tantôt simplement relégués dans les « quatre mers » (*si bai* 四海), mais aussi sur leurs subdivisions internes, voir Ebrey *ibid.*, 602-604.

¹⁴³⁵ Telles qu'énoncées en note plus haut.

comme une activité *extérieure* aux relations épistolaires¹⁴³⁶. La difficulté de cet ajustement de jeux de langage est explicitée dans une lettre de Lu Jiuyuan à un disciple :

言固難以盡意，而達之以書問尤難。蓋學之不講，物未格，知未至，則其于聖賢之言必未能昭晰如辨蒼素、數奇偶之審也。凡所引用，往往失其本旨。千里附書，往復動經歲時，豈如會面隨問隨答，一日之間，更互酬酢，無不可以剖析。

(« Yu Peng Zishou 與彭子壽 » [À Peng Zishou], *Lu Jiuyuan ji* 7, 90-91 [91])

Il est assurément difficile d'aller au bout de l'intention avec des paroles ; mais il est particulièrement difficile de l'atteindre à travers une correspondance. En effet, quand on n'étudie pas assez le savoir, quand on ne parvient pas à accéder aux êtres, quand la conscience n'atteint pas le point ultime, alors on est forcément incapable d'avoir une idée aussi claire des paroles des Saints et Sages que si l'on différencierait le blanc du vert, l'impair du pair. Aussi est-il fréquent, lorsqu'on cite de telles paroles [dans des lettres], de manquer leur orientation fondamentale. Quand de surcroît on envoie une lettre à mille *li* de l'endroit où l'on se trouve, que l'aller-retour demande du temps, comment retrouver l'équivalent d'une conversation en face-à-face, où en une journée d'échange rien ne peut échapper à l'analyse ?

Dans la correspondance de Zhu Xi et Lu Jiushao, cette distance entre deux types d'interaction (l'interaction fortement expressive, car immédiate, du « *qiecuo* » et l'interaction médiée par les lettres) est également présupposée. On le voit notamment dans le propos que Zhu Xi adresse ci-dessous à Lu Jiushao, alors que la discussion est sur le point de s'arrêter entre les deux hommes. Il évoque alors les retrouvailles de son interlocuteur et de son frère cadet Lu Jiuyuan tout frais rentré de la capitale (Zhu Xi tient probablement l'information de la gazette officielle¹⁴³⁷) :

子靜歸來，必朝夕得款聚。前書所謂異論卒不能合者，當已有定說矣。恨不得側聽其旁，時效管窺以求切磋之益也。

(« Da Lu Zimei », *Wenji* 36, 1562-1563, in *Zhubi quanshu*, vol. 21)

À présent que Zijing (Lu Jiuyuan) est de retour, vous devez certainement avoir tout loisir de le recevoir et de vous retrouver avec lui soir et matin. Lorsque vous dites dans votre dernière lettre que « les différences d'argument mettent en définitive dans l'incapacité de s'accorder », je suppose que c'est l'idée définitive à laquelle vous êtes parvenus. Je regrette de n'avoir pu me trouver à vos côtés pour prêter oreille ; j'aurais alors livré mes étroites spéculations afin d'en retirer tout le profit que l'on gagne à se faire progresser mutuellement.

Cependant, ici aussi les frontières ne sont pas rigides. On aura d'abord remarqué que cette évocation des limites intrinsèques de la communication épistolaire se formule précisément dans une lettre. Or, certaines des lettres échangées sous le régime du magistère peuvent faire l'objet d'usages particuliers, qui montrent que le fait d'écrire et de lire des lettres peut devenir significatif dans le déportement du savoir. On le voit par exemple dans cette lettre de Lu Jiuyuan à un disciple :

信至，但款曲深思實者，有不合處，寫來力辯，乃見足下長進處。若但隨人言語轉，却是自家更無主人，何以為學。觀至此，或已失了精采，却須且放下此信，整冠肅容自振迅精神，從

¹⁴³⁶ Pour deux exemples chez Lu Jiuyuan, voir « Yu Shao Shuyi », *Lu Jiuyuan ji* 1, 1-3 (1) ; « Yu Wang Shunbo er », *Lu Jiuyuan ji* 2, 18-21 (18).

¹⁴³⁷ Lu Jiuyuan est rentré au Jiangxi après avoir bénéficié d'un « émoulement de temple » fin décembre 1186 ou début janvier 1187 (voir *Nianpu*, in *Lu Jiuyuan ji* 36, 499 ; Darrobers & Dutournier 2012, 15 n. 10). Au sujet de la circulation des informations officielles comme présupposé d'une interaction ponctuelle, voir un exemple étudié à la fin du chapitre précédent (cf. IB3c). Le travail de Hilde de Weerd sur les gazettes officielles pourrait être davantage exploité ici (voir de Weerd 2006).

實端的自省。須要清健明白，却再取此信觀之，有不合處，不可強合，須精思熟考，寫來辯之乃善。

(« Yu Wu Shuyou 吳叔有 » [À Wu Shuyou], *Lu Jiuyuan ji* 6, 88-89 [89])

Quand la lettre arrive, s'il apparaît un désaccord avec le fond effectif de votre réflexion, écrivez-moi et discutez sans ménagement, cela montrera vos progrès. Si l'on se contente de se tourner au gré des paroles d'autrui, alors c'est qu'il n'y a pas de maître chez soi : comment cela serait-il pratiquer le savoir ? Quand vous avez lu jusqu'à un certain point, il se peut que votre esprit se brouille : il faut alors lâcher la lettre, remettre son bonnet, reprendre une attitude de respect et ranimer son esprit, en vue d'une méditation effective sur soi-même. Il faut que tout redevienne clair pour la lettre et la lecture. S'il est des points de désaccord, il ne faut pas forcer l'accord. Ce n'est qu'après avoir mûrement réfléchi et finement examiné les choses qu'une discussion écrite pourra devenir positive¹⁴³⁸.

Mais si le support épistolaire peut devenir matière à déportement, et donc à retournement du savoir pour des individus, cela signifie que la vie des lettres se prolonge bien au-delà de leur écriture et même de leur échange : leur conservation et leur circulation devient un enjeu de magistère.

C'est par exemple le cas lorsqu'on lit, dans les *Propos notés* compilés par les disciples de Lu Jiuyuan : « Un jour, le Maître se mit à fredonner tout seul ce qu'il avait dit dans une lettre à son petit-neveu Jun : “Depuis le temps où ont vécu Maître Kong et Maître Meng, quand la Voie est sur le point de sombrer, on ne peut retourner au Ciel et changer le Destin” »¹⁴³⁹. Cette citation de Lu Jiuyuan par lui-même porte sur un énoncé à l'origine épistolaire qui se voit ainsi recontextualisé dans un autre jeu de langage (la ritournelle magistrale). Le style de Lu Jiuyuan s'en trouve alimenté, tant il est vrai que le style d'un maître fait feu de tout bois : le régime du magistère est le plus vaste qui soit en termes de reconversion des supports. Un autre exemple est celui d'une lettre écrite par un disciple suite à une « prise de conscience » (*you xing* 有省) : survenue à l'écoute de la parole du maître, elle fait l'objet d'une critique de ce dernier, mais celle-ci est formulée dans un « propos noté », la lettre trouvant ainsi un prolongement dans un jeu de langage qui n'est plus celui de la communication épistolaire¹⁴⁴⁰. Au bout de la chaîne, c'est la vocation mémorielle du corpus des écrits d'un maître qui est en cause. La circulation des supports entre les régimes de savoir, son intensité et sa fréquence, deviennent ainsi l'épreuve d'une dynamique *communautaire*.

Or, on a déjà mentionné le fait que les lettres de la « discussion » de Zhu Xi et Lu Jiuyuan font l'objet d'une circulation contemporaine de leur envoi (*cf.* IIB1e). Nous manquons de points de comparaison, mais il semble qu'une telle pratique était courante à l'époque – à tout le moins dans ce que nous appelons le régime de magistère (il est peu probable en revanche que des lettres relevant du régime de l'expertise ait ainsi fait l'objet d'une diffusion par nature aléatoire). En effet, les répercussions, épistolaires et autres (on trouve de nombreux renvois à la « discussion » dans les « propos notés » de part et d'autre), de l'échange de lettres de Zhu Xi et Lu Jiuyuan sont

¹⁴³⁸ Pour un autre exemple chez Lu Jiuyuan, voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 420.

¹⁴³⁹ 先生一日自歌，與姪孫濬書云：「道之將廢，自孔孟之生，不能回天而易命。」(*Yulu*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 427). Le passage en question se trouve dans « Yu zhisun Jun », *Lu Jiuyuan ji* 1, 12-13 (12).

¹⁴⁴⁰ Voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan* 34, 405.

nombreuses. Voyons ainsi l'exemple de cette lettre de Lu Jiuyuan manifestement contemporaine dudit échange ; on pourra y voir un résumé – mais du point de vue de Lu – de la « discussion » :

太極圖說，乃梭山兄辨其是非，大抵言無極而太極是老氏之學，與周子通書不類。通書中言太極不言無極，易大傳亦只言太極不言無極。若於太極上加無極二字，乃是蔽於老氏之學。又其圖說本見於朱子發附錄。朱子發明言陳希夷太極圖傳在周茂叔，遂以傳二程，則其來歷為老氏之學明矣。周子通書與二程言論，絕不見無極二字以此知三公蓋已皆知無極之說為非矣。梭山曾與晦翁面言，繼又以書言之，晦翁大不謂然。某幸是梭山之說。以梭山謂晦翁好勝，不肯與辯。某以為人之所見偶有未通處，其說固以己為是，以他人為非耳，當與之辨白，未可便以好勝絕之，遂尾其說，以與晦翁辨白，有兩書甚詳，曾見之否？

(« Yu Tao Tanzhong 與陶贊仲 », *Lu Jiuyuan ji* 15, 192-194 [192])

Pour ce qui est des *Considérations sur le Diagramme de l'Ultime polarité*, mon frère Suoshan (Lu Jiushao) en a discerné le caractère erroné. En résumé, il dit que l'expression « Sans Pôle et pourtant Pôle Suprême » relève de la doctrine de Messire Lao, et qu'elle est d'un autre ordre que le *Livre de globalité* de Maître Zhou. Dans ce dernier livre, il est question de « Pôle Suprême » mais pas de « Sans Pôle » ; c'est aussi le cas dans les *Sentences attachées au Changement*. Si l'on ajoute « Sans Pôle » à « Pôle Suprême », c'est qu'on est obnubilé par le savoir de Messire Lao. De plus, ces *Considérations sur le Diagramme* sont d'abord apparues comme annexe [au *Livre de globalité* dans l'édition de] Zhu Zifa (Zhu Zhen). Or Zhu Zifa a clairement affirmé que Chen Xiyi (Chen Tuan) a transmis le *Diagramme du Pôle Suprême* à Zhou Maoshu (Zhou Dunyi), qui l'a transmis à son tour aux frères Cheng : à quoi il apparaît clairement que [cet écrit] tient son origine du savoir de Messire Lao. Or, dans aucun des développements du *Livre de globalité* de Maître Zhou ou des frères Cheng n'apparaît l'expression « Sans Pôle » : preuve que ces trois vénérables avaient probablement pris conscience de son caractère erroné. Suoshan (Lu Jiushao) a dit cela de vive voix à Huiweng (Zhu Xi), puis il a continué de le lui dire par lettre, mais Huiweng s'est grandement opposé à lui. Je soutiens depuis le début les idées de Suoshan. Or, comme celui-ci a dit que Huiweng avait l'envie de dominer, il n'a pas consenti à poursuivre la discussion. De mon point de vue, quand quelqu'un considère qu'un pair n'a pas compris tel ou tel point, qu'en outre ce quelqu'un fait intervenir son idée comme la seule juste en disqualifiant celle de l'autre, il convient de s'expliquer avec lui, et non de le rejeter au prétexte qu'il serait guidé par l'envie de dominer. J'ai donc repris les idées [de mon frère] afin de m'expliquer avec Huiweng. Cela a donné lieu à deux lettres particulièrement détaillées : vous les avez peut-être eues entre les mains ?

Cette lettre confirme d'abord les acquis des points précédents pour ce qui concerne la valeur de la discussion *comme épreuve des distinctions* : si Lu Jiuyuan s'engage dans la discussion avec Zhu Xi, s'il accepte de prendre le relais, c'est que les distinctions produites par des maîtres ont une valeur certaine, que la divergence qui a été exprimée mérite considération, et dès lors que celle-ci réclame qu'on aille au bout pour mesurer la faisabilité d'un accord. À cet égard, la démarche de Lu Jiuyuan est précisément à l'opposé de cette « envie de dominer » (*haosheng* 好勝) que Lu Jiushao décèle chez Zhu Xi et qui motive son retrait de la discussion. On tient là un complément de ce que nous disions au sujet de l'aporie de la discussion (cf. IIB1e) : dénoncer l'« envie de dominer » chez son interlocuteur, c'est pointer chez lui une faute quant aux règles d'une discussion entre porteurs de savoir ; la dénonciation porte sur un écart indu entre les niveaux du sens (le niveau de la dominance prenant ici le pas sur le niveau de l'honorabilité du savoir). Par contraste, cela confirme que le seul critère d'une discussion de porteurs de savoir doit consister dans la faisabilité de leur accord – et non, par exemple, dans une capacité à persuader l'autre en vertu d'une force de conviction particulière, ni, du reste, d'une valeur de « vérité » à laquelle il faudrait se plier une fois qu'on l'aurait reconnue.

Concernant la circulation des lettres elle-même, ce qu'on peut retenir ici, c'est d'abord que Lu Jiuyuan part du principe (à la fin de la lettre) que ce Tao Zanzhong 陶贊仲 est probablement *déjà en possession* de ses lettres à Zhu Xi : indice pour nous de la plausibilité pour des épistoliers tels que Lu de la circulation de certaines de leurs lettres. Mais un point doit être noté : Lu Jiuyuan ne parle pas ici des quatre lettres échangées avec Zhu Xi dans le cadre de la « discussion », mais seulement de deux lettres « particulièrement détaillées » (*shen xiang* 甚詳) – les siennes. Spontanément, nous pourrions être enclins à parler de « malhonnêteté intellectuelle » pour qualifier un tel geste occultant une partie des « pièces du dossier ». Lu Jiuyuan semble ici ne pas assumer la totalité de l'échange, et se contenter d'en montrer les parties qui le montrent à son avantage. De même, le 29 mars 1191, soit plus d'un an et demi après sa dernière lettre à Zhu Xi¹⁴⁴¹, il écrit à la fin d'une lettre à Lin Mengying 林夢英 :

復晦翁第二書，多是提此學之綱，非獨為辨無極之說而已，可更復之。

(« Yu Lin Shuhu 與林叔虎 », *Lu Jiuyuan ji* 9, 125-127 [127])

Je vous envoie ma deuxième lettre à Zhu Xi. Elle traite en grande partie des grandes lignes de ce savoir, et ne se contente pas de formuler des distinctions au sujet des idées sur le « Sans Pôle ». N'hésitez pas à y répondre à votre tour.

Ici, la présentation que Lu Jiuyuan donne de sa lettre en fait un support de savoir élargi : le magistère est là qui permet, à travers un geste d'adresse expressive, d'ouvrir à la globalité de « ce savoir » (*ci xue* 此學 – une formule faisant écho à ce que nous avons pu dire de « *ci li* », cf. IIA2d). Mais on relève à nouveau l'*exclusivisme* apparent de ce geste, qui semble vouloir attirer un lettré (Lin Mengying aura des postes à responsabilité¹⁴⁴²) dans une sphère d'influence réservée. L'impression semble se confirmer lorsque l'on constate que Zhu Xi, de son côté, critique Lu Jiuyuan pour la diffusion sans retenue qu'il fait de ses propres lettres¹⁴⁴³.

Pour le dire simplement : Lu Jiuyuan outrepassait-il une règle quand il semble comme ici diffuser ses propres lettres pour s'attirer des disciples ? Apparemment circonscrite, cette question comporte en fait des implications non négligeables en termes de normativité et de *mode de formation des groupes*. Or, sur ce dernier point, que nous mettrons à l'horizon de notre recherche, il nous semble que l'ensemble de ce travail plaide pour une conclusion nuancée – que ne permettent pas forcément d'autres protocoles d'enquête.

¹⁴⁴¹ Selon toute apparence, la courte lettre adressée par Lu Jiuyuan à Zhu Xi pendant l'été 1189 est la dernière du genre : les quelque deux années et demie qui lui restent à vivre se feront sans communication directe entre les deux hommes (« Yu Zhu Yuanhui 與朱元晦 », *Lu Jiuyuan ji* 2, 31).

¹⁴⁴² Lin Mengying 林夢英 (*jinsbi* 1175, *zi* Shuhu 叔虎, *hao* Shanfang 山房), assumera des responsabilités officielles (notamment au district de Wuling 武陵, comme Administrateur général à Jingzhou 靖州 et au Directeurat de l'éducation (voir Xu Jifang 1990, 68).

¹⁴⁴³ Voir « Da Shao Shuyi », *Wenji* 55, 2630, in *Zhuqi quanshu*, vol. 23.

En effet, pour ce qui est des groupes de disciples participant de ces « écoles » dont une telle circulation épistolaire ne peut que renforcer l'existence, un certain nombre d'études se sont employées à quantifier leur nombre et leur provenance. Les cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan (apparemment très inégaux en nombre de disciples) ont été traités dans cette optique. On a ainsi pu montrer que parmi les quelque cinq cents individus que Zhu Xi attire au cours de ses pérégrinations et qu'il est possible d'identifier, une grande majorité n'appartient pas à la sphère bureaucratique *stricto sensu*¹⁴⁴⁴. Hoyt Tillman s'est intéressé quant à lui au recoupement statistique de l'obtention du degré *jinsbi* et de l'appartenance supposée au « Savoir de la Voie », telle que reflétée par les listes noires de la fin des années 1190¹⁴⁴⁵. Le seul spécialiste ayant à l'époque étudié la question à propos de Lu Jiuyuan a noté que sur les 82 lettrés dont nous avons des traces de communications avec lui, 40 seulement possèdent le grade de *jinsbi*¹⁴⁴⁶. Avec les moyens prosopographiques qu'offre à présent la *Chinese Biographical Database*, ces recherches se sont trouvées considérablement étendues et souvent affinées, grâce à la permutabilité des critères pertinents en fonction des questions posées. Grâce à cet outil, Robert Foster a pu montrer que le « réseau social » de Lu Jiuyuan devait sans doute être accru de quelque 23 hommes par rapport à la liste dressée avec des moyens artisanaux par Xu Jifang. Mais les problèmes engendrés par les biais de cet outil apparaissent très vite. Ainsi, Foster remarque que sur les 23 hommes susmentionnés, 11 ne paraissent pas liés par des liens matrimoniaux à la famille de Lu Jiuyuan, ce qui l'amène à voir en eux des individus « connectés intellectuellement » à Lu Jiuyuan ; mais il ajoute aussitôt que toute hypothèse en matière de lien (matrimonial ou non) est fragile, dans la mesure où les alliances ne sont pas toujours documentées, et où tout dépend dans ce domaine des critères d'affinité que l'on retient (lesquels ne sont pas nécessairement ceux dont les acteurs ont usé ou qu'ils ont définis eux-mêmes)¹⁴⁴⁷. Par ailleurs, même en inférant à partir des données disponibles, on est loin du millier de disciples dont Huang Zongxi parle à propos de Lu Jiuyuan¹⁴⁴⁸.

Par conséquent, si la machine nous livre des éléments auxquels nous aurions moins facilement accès par le truchement des sources traditionnelles, il semble qu'elle n'ait pas, et loin de là, réponse à tout. Le point crucial concerne la qualification des groupes que l'on dégage. Bruno Latour a montré qu'en la matière aucune procédure n'était innocente – et notre actualité rend chaque jour ce diagnostic plus criant¹⁴⁴⁹. Pour nous, la conclusion s'impose : traiter la question des

¹⁴⁴⁴ Voir Chen Rongjie 1982, 1-27 ; 1988, 554-554 ; Chaffee 1989, 424-426.

¹⁴⁴⁵ Voir Tillman 1992a, 37-38.

¹⁴⁴⁶ Voir Xu Jifang 1990, 67-72.

¹⁴⁴⁷ Ainsi en est-il des familles d'origine des épouses des frères aînés de Lu Jiuyuan, Lu Jiuxu et Lu Jiusi (Foster 2007, 10).

¹⁴⁴⁸ Noté par Huang Kuanchong 2009, 80 (voir *Song Yuan xue'an* 77, 2571 [vol. 3]).

¹⁴⁴⁹ Voir à ce sujet Latour 2005. Notons qu'à l'âge de Facebook et des « réseaux sociaux », la preuve est faite qu'il ne suffit pas de comptabiliser les membres d'un réseau (fussent-ils étiquetés « amis ») pour savoir ce qui se noue et ce qui

groupes lettrés, et en particulier des « disciples », ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les modes d'association des individus – ce qui demande, comme on a tenté de le faire dans ce travail, de commencer par le niveau le plus significatif, à savoir (s'agissant des individus) celui des porteurs de savoir que sont avant tout les lettrés. Tel est le préalable à la description des « groupes dynamiques spécifiques », pour parler comme Norbert Elias, qui s'agrègent autour d'eux¹⁴⁵⁰.

Sur le plan technique, il faut en outre souligner que même un logiciel n'est jamais à l'abri d'oublis ponctuels. Dans son papier de 2007, Robert Foster faisait ainsi état de manques importants dans les données fournies par la CBCB : le contact entre Lu Jiushao et Zhu Xi n'y figurait pas, pas plus que ceux, pourtant nombreux, de ce dernier avec l'un des élèves principaux de Lu Jiuyuan, Fu Mengquan, déjà mentionné plus haut (*cf.* IIB2a)¹⁴⁵¹. Ensuite, le chercheur ne parvenait à tirer aucune lumière de son usage du logiciel sur le point précis de la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan¹⁴⁵². Mais plus fondamentalement, il est peu probable qu'un outil comme celui-ci soit d'un quelconque secours pour comprendre *comment* les groupes se font et se défont : la dimension qualitative (ou mieux, intentionnelle) des rapports risque ici de nous échapper totalement. On peut certes imaginer que le logiciel nous indiquera sans peine que les lettrés dont Lu Jiuyuan a fait la connaissance lors de sa venue à la capitale en 1172, à l'occasion de l'examen *jinsshi*, étaient pour certains d'entre eux de brillants candidats. Mais seule l'étude approfondie des textes peut nous montrer de quoi il fut question lors de ces rencontres, quelles règles prévalurent et enchâssèrent les propos échangés, quelles appartenances s'y dessinèrent. Plus profondément encore, seule une vision d'ensemble des implications du sens peut permettre de comprendre que le rapport de maître à disciple qui se noue alors repose sur une tout autre hiérarchisation des régimes de savoir que celle qui prévaut dans le cadre des examens – ce qui n'empêche pas de reconnaître, par ailleurs, que la proximité de ce rendez-vous officiel constitue un cadre d'interaction important (de sociabilité lettrée) pour les liens

se joue entre les individus. D'où notre choix, que nous avons exposé dès le prologue, de placer les sens des relations en amont de la question du lien social et des rapports sociaux.

¹⁴⁵⁰ Pour Norbert Elias, la « question de savoir de quelle manière et pour quelles raisons les hommes se lient entre eux et forment ensemble des groupes dynamiques spécifiques est un des problèmes les plus importants [...] de la sociologie [...] tout effort en vue de le résoudre présuppose la détermination des interdépendances entre individus » (Elias [1969] 2013, 232).

¹⁴⁵¹ *Ibid.* Le disciple passé entre les mailles du filet de la CBCB – et peut-être rattrapé depuis – est Fu Mengquan 傅夢泉 (*jinsshi* en 1175 ; *zi* Ziyuan 子淵, *hao* Ruoshui 若水, nommé par ses disciples Zengzhang xiansheng 曾漳先生). C'est à son propos que le disciple Yan Song 嚴松 affirme (*Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 420) : 先生於門人，最屬意者唯傅子淵 (Parmi les disciples du Maître, celui qui retenait le plus son attention était Fu Ziyuan [Fu Mengquan]). Originaire du Jiangxi, il sera après la mort de son maître, aux côtés des disciples Deng Yueli 鄧約禮 (*zi* Wenfan 文範, appelé Zhizhai xiansheng 直齋先生) et de Fu Ziyun 傅子雲 (*zi* Jilu 季魯, *hao* Qinshan 琴山, qui étudiera également auprès du précédent) l'une des figures majeures de « l'école du Hall du sophora » (*bnaitang zhi xue* 槐堂之學), situé à Yongshang 甬上 (nord-ouest du Zhejiang) auquel le *Song Yuan xue'an* rattache 65 des 82 disciples listés par ailleurs dans l'ouvrage (*ibid.* ; Xu Jifang 1990, 67 ; sur ces trois disciples, voir « Xiangshan menren 象山門人 » [Disciples de Xiangshan], *Song Yuan xue'an* 77, 2570-2573 [vol. 3]).

¹⁴⁵² Voir Foster 2011, 11 : la mention de 353 résultats pour une recherche conjointe sur le réseau de Zhu Xi et Lu Jiuyuan n'est pas assez développée pour que nous puissions en tirer un quelconque enseignement.

qui se tissent en la circonstance¹⁴⁵³. De ce point de vue, les concepts de fréquentation et de démarcation que nous avons proposés dans cette étude des dynamiques collectives nous paraissent utiles : à cheval sur le niveau des porteurs de savoir et le niveau plus secondaire de la prééminence lettrée, voire de la dominance, ils permettent de rendre compte avec une certaine économie de moyens de ce feuilletage du sens sur lequel nous avons insisté. En somme, à ce niveau d'*épaisseur relationnelle*, les chiffres et les graphiques paraissent peut-être moins indispensables qu'un esprit attentif.

Il ne s'agit pas de dire que la dimension quantitative ne pèse de rien pour des maîtres tels que Zhu Xi et Lu Jiuyuan ; mais de montrer leur place dans les implications du sens, ainsi que dans les jeux de langage susceptibles d'accueillir des considérations à ce sujet. Il en va ainsi de l'exemple des lettres mentionné plus haut : Zhu Xi semblait pointer un excès dans la tendance de Lu Jiuyuan à diffuser ses lettres tous azimuts. Mais pour en tirer des conclusions, il faudrait enquêter sur la récurrence de ce genre de remarques, sur leur cadre d'énonciation le plus fréquent, sur la possibilité ou non d'en faire un objet de discussion entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et, si oui, selon quel jeu de langage, *etc.* – pour en tirer des conclusions sur la valeur autre qu'anecdotique d'une telle remarque au regard de l'ensemble.

Certes, l'objectivation n'est pas qu'une déformation d'observateur moderne : elle a aussi une existence dans le monde historique de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Ainsi, à plusieurs reprises nous avons vu que l'« iceberg » (pour reprendre l'image de Dumont) de la conscience du savoir avait une partie immergée qui ne l'était que relativement : dans certaines circonstances, dans certains cadres d'interaction (éventuellement stabilisés par des formats d'épreuve), quelque chose comme l'envers de cette conscience pouvait dès lors exister. Or, c'est à ce niveau relativement lointain du niveau le plus significatif qu'une réflexion sur le dénombrement ou la classification des porteurs de savoir peut s'engager. Pour prendre un dernier exemple à ce sujet, Huang Zongxi, on sera peut-être étonné de constater que *Dossiers sur la pratique du savoir sous les Song et les Yuan* rangent parmi les disciples de Sima Guang le père de Lu Jiuyuan, Lu He. En l'occurrence, qu'est-ce qui peut justifier cette affiliation supposée, à laquelle ne semble correspondre aucune affiliation putative de la part de l'intéressé ? Huang Zongxi se contente d'emprunter (à quelques caractères près dont nous avons vu l'incidence dans le prologue) à la *Biographie chronologique* rédigée par les disciples de Lu Jiuyuan la brève description du personnage, en soulignant qu'il avait mis en œuvre les « rituels des anciens lettrés dans sa famille » : on doit en conclure que Lu He est présenté ici comme un adepte du *Manuel*

¹⁴⁵³ Voir « Nianpu », *Lu Jiuyuan ji* 36, p. 487-488, où Yang Jian 楊簡 et Cai Youxue 蔡幼學, au terme des examens à la capitale, sont interrogés par Lu Jiuyuan sur leur « cœur fondamental » et leur « ambition ». Sur la rencontre de Lu Jiuyuan et de Yang Jian, voir Wang 2007, 168-169.

*d'étiquette pour l'écriture épistolaire et pour d'autres occasions, par Messire Sima*¹⁴⁵⁴. Or après tout, il n'est pas impossible que les fils Lu aient été élevés selon les préceptes de Sima Guang, alors diffusés dans certains groupes lettrés et auxquels les *Rituels familiaux* de Zhu Xi feront une large place¹⁴⁵⁵ – même s'il reste troublant que le clan des Lu ait également entretenu une certaine proximité avec la descendance de Wang Anshi, qui était originaire de Linchuan, ville limitrophe du district de Jinxi et capitale de la préfecture de Fuzhou : Lu Jiuling épousera la fille de l'arrière-petit-neveu du Grand conseiller des Song du Nord, qui sera par ailleurs, comme on l'a vu, célébré par Lu Jiuyuan comme une figure inspirante (*cf.* IIA2c)¹⁴⁵⁶. Mais la question que nous posons est autre : en quoi le geste de Huang Zongxi, qui consiste au rattachement d'une individualité à la branche d'une généalogie, est-il différent de celui qu'effectuent les sinologues quand ils cherchent à cartographier des réseaux, ou à assigner un individu à un maître dont ils font alors le « disciple » ? En soulevant ce point, nous ne mettons nullement en doute la légitimité de cette procédure d'enquête, qui a d'ores et déjà fait la preuve de ses vastes potentialités. Nous pointons simplement ce que peut avoir de rassurant, pour un chercheur, le fait de classer des lettrés dans des affiliations et des réseaux. Certes, des groupements se forment, qui *sous un certain angle* constituent des écoles. Mais bien souvent, l'étude attentive des textes dément les assignations trop rapides (ce dont des doxographes comme Huang Zongxi nous mettent pourtant en garde¹⁴⁵⁷), et quand bien même les lettrés eux-mêmes

¹⁴⁵⁴ Nous avons déjà évoqué ce passage dans le prologue pour montrer l'importance des cadres d'énonciation dans la sélectivité des énoncés narratifs (« Yinju Lu Daoxiang xiansheng He », *Song Yuan xue'an* 8, 359 [vol. 1]) ; nous le citons ici plus largement dans la version du *Nianpu* de Lu Jiuyuan (in *Lu Jiuyuan ji* 36, 479) : 考諱賀，字道鄉，生有異稟，端重不伐，究心典籍，見於躬行。酌先儒冠、昏、喪、祭之禮行于家，弗用異教。家道整肅，著聞于州里。贈宣教郎。生六(Quant à son père, feu He (Lu He), de son nom public Daoxiang, il était remarquablement doué de naissance. Empreint de gravité mais sans ostentation, il se concentrait sur les livres anciens en en manifestant [le sens] dans sa pratique. Il avait décidé de mettre en œuvre dans sa famille les rites des anciens lettrés concernant la prise du bonnet, les mariages, les enterrements, les offrandes aux défunts, en se gardant des enseignements altérés. L'esprit de la famille était tout de correction et de gravité, et sa réputation se répandit dans toute la préfecture. Après sa mort, on conféra [à Lu He] le titre de « Gentilhomme pédagogue ». Il eut six fils). L'étrangeté de cette affiliation supposée est notée par Foster 2010, 2, mais sans qu'en tiré les conséquences qui selon nous s'imposent en termes de critique des procédures de regroupements des « disciples ».

¹⁴⁵⁵ Sur le *Sima shi shuyi* que nous mentionnons dans le prologue, voir notamment Ebrey 1985 ; 1991a ; 1991b.

¹⁴⁵⁶ Foster 2007, 9. Au sujet de l'écrit de Lu Jiuyuan consacré fin 1188 à Wang Anshi, qui suscite la désapprobation de Zhu Xi, voir « Jingguo Wang Wengong citang ji », *Lu Jiuyuan ji* 19, 231-234, et [nos commentaires ci-dessus \(cf. IIA2c\)](#).

¹⁴⁵⁷ Contentons-nous d'un seul exemple parmi de nombreux possibles : le cas déjà évoqué de Xiang Anshi, auquel Zhu Xi adresse neuf lettres, Lu Jiuyuan au moins une lettre, et qui a visiblement côtoyé des proches de l'un et de l'autre sans jamais franchir le pas d'un quelconque « ralliement » ; il a au demeurant soutenu Zhu Xi à la Cour lorsque les tenants du « *Daoxue* » ont commencé d'être menacés suite à l'accession au trône de Guangzong (voir Chen Rongjie 1982, 249-250). Cette neutralité relative de Xiang Anshi est suggérée par Lu Jiuyuan lui-même lorsqu'il cite le contenu d'une lettre de Zhu Xi à ce lettré, *jinshi* en 1173, et que Lu désigne comme un « homme d'étude » (*xuezhe* 學者) – et non comme un « disciple » – (voir *Yulu shang*, in *Lu Jiuyuan ji* 34, 400) ; c'est aussi ce que laisse penser un jugement de Quan Zuwang au sujet de Xiang (« Huiweng xue'an xia 晦翁學案下 » [École de Zhu Xi, 2], *Song Yuan xue'an* 49, 1557-1603 [1589] [vol. 2]) : 項平甫來往于朱、陸之間，然未嘗偏有所師 (Xiang Anshi est allé et venu entre Zhu et Lu, mais n'a jamais eu ni de l'un ni de l'autre la partialité de se faire un maître). Pour un autre exemple de critique d'affiliation abusive d'un lettré à un autre, au sujet de Hu Yin et Hu Hong, qui semblent avoir assisté à l'enseignement de Yang Shi, mais sans s'en être considérés les disciples, voir van Ess 2004, 270 n. 28.

pratiqueraient l'assignation ou l'auto-assignation, c'est une fois de plus la logique impliquée par ces associations qui est intéressante.

En fin de compte, tout est une fois de plus une question de hiérarchisation. Accorder un crédit exclusif à l'approche par les réseaux risquerait fort de n'être qu'une mise à plat pseudo-explicative, en définitive une vue de l'esprit. Mais ignorer totalement cet aspect, ce serait écarter totalement les implications secondaires de l'ordre du sens, à commencer par celles nullement négligeables que nous avons reconnues à travers les notions de prééminence et de dominance. Ce serait également négliger la question des jeux de langage, dont certains sont plus à même que d'autres de donner consistance à l'idée d'une école aux contours délimités. Ainsi, dans le cas mentionné à l'instant de Huang Zongxi, c'est un certain format d'écriture qui permet d'accréditer le rattachement de Lu He à Sima Guang ; en outre, ce rattachement semble surtout basé sur un écrit particulier, le *Manuel d'étiquette*, ce qui induit un type de filiation qui n'est pas forcément, par exemple, celle d'un Zhu Xi assumant l'« intention » de Zhou Dunyi.

Or, c'est ici toute la question du *corpus* qui pourrait être reconsidérée. Au fond, dans cette dimension future de l'épreuve des maîtres, la constitution d'un corpus à la mémoire d'un « fondateur » prend le caractère d'un enjeu pour les maîtres. De ce point de vue, la dynamique des groupes de porteurs de savoir apparaît comme une dynamique de constitution de corpus. Il serait possible, par exemple, de montrer que la constitution parallèle des corpus aboutit à des biais ou des cécités réciproques – le biais le plus évident, s'agissant de la correspondance de Zhu Xi et Lu Jiuyuan (mais aussi d'un grand nombre des lettres que Zhu Xi échange avec toutes sortes d'épistoliers), étant à cet égard l'intitulé, dans les éditions des écrits de Zhu, de la très grande majorité des lettres de ce dernier par le titre « Réponse à » – ce qui n'est notablement pas le cas des lettres de Lu Jiuyuan. Sans sembler déterminant, ce détail titrologique est néanmoins intéressant en ce qu'il instaure une narrativisation rétrospective spécifique de l'action de maître Zhu face à Lu Jiuyuan (comme face à de nombreux autres interlocuteurs). Au fond, c'est toute la question du *processus d'orthodoxisation* qui pourrait être reconsidérée à la lumière de cette perspective : il s'agirait de montrer quels supports de savoir sont plutôt enclins à favoriser la plausibilité d'une voie exclusive, mais aussi quels autres supports – ou quels supports identiques investis dans d'autres jeux de langage – continuent d'entretenir la possibilité d'une distanciation.

Au début de ce chapitre, nous partions de l'acquis qu'à l'époque de Song, les lettrés étaient au centre et que c'étaient eux qui avaient la parole. Par affinement successifs, nous avons appris à reconnaître à l'intérieur du lettré une figure plus fondamentale, celle du porteur de savoir que nous avons appelé *homo literatus*, individu à titre secondaire, capable de voir se faire en lui la conscience

du savoir et d'en devenir responsable à son tour. Pour le dire en filant la métaphore du premier chapitre, nous avons compris qu'au-delà de la « robe » du lettré se trouvait un « bonnet » plus essentiel. Ainsi s'est trouvée justifié, de l'intérieur de notre objet, l'option pragmatique qui dès le départ avait orienté nos choix descriptifs : *homo literatus*, c'était l'homme capable de se savoir précédé par le savoir, et envisageant toute relation à l'aune de cette préséance.

De ce long parcours, qui nous aura permis de déployer les implications du système ainsi dégagé, c'est en définitive une idée *assez précise de l'imprécision* qui se dessine. Pour reprendre les deux temps de cette section sur les dynamiques de savoir et les tendances de groupe, il s'est agi d'abord de montrer que les secondes n'auraient pu être envisagées sans les premières : c'est en vertu de l'honorabilité du savoir et de ses implications dans l'ordre du sens, que les modes d'association et d'exclusion nous sont devenus intelligibles. Le pari n'était pas gagné d'avance, étant donné la centralité dans la Chine des Song du phénomène institutionnel : on eût pu croire en effet que l'impulsion « venait d'en haut », ou bien que tout se jouait dans un espace de négociation plus ou moins compartimenté. En réalité, comme le premier chapitre nous l'avait déjà laissé entrevoir, c'est un même ordre du sens qui englobe à la fois les domaines officiel et non officiel. À cet égard, le lien qui unit les règles prévalant dans les examens et les règles plus ou moins implicites d'un échange comme celui de Lu Jiuyuan mériterait d'être étudié de front. On pressent notamment que l'ouverture structurelle du système de sélection – le fait qu'il n'y a jamais véritablement de « premier recalé », en raison de diverses voies de récupération des candidats malheureux qu'on a pu évoquer (*cf.* IB2a) – indique que le concept dumontien de hiérarchie reste opérant ici, dans la mesure où « les degrés inférieurs reçoivent eux aussi une valeur », comme dit Descombes commentant Dumont¹⁴⁵⁸.

Mais si l'ordre du sens est différent ici de l'ordre indien, c'est que l'inclusion « dans l'ordre de ce qui est digne de figurer dans un monde sensé »¹⁴⁵⁹ se fait de manière pragmatique – à travers des *épreuves informelles*, par exemple dans une discussion – et dans un *jeu sur les niveaux* que ne permettait probablement pas la hiérarchie indienne. Zhu Xi et Lu Jiuyuan en sont un exemple : quand la discussion directe des porteurs de savoirs s'achève, la discussion des lettrés se poursuit (quoique à une intensité bien moindre), tandis que la première discussion se reprend, mais avec d'autres interlocuteurs, entre maîtres et disciples. Par conséquent, le continuum que nous avons observé dans le domaine de la normativité, nous l'avons retrouvé dans le suivi des associations. Et il n'est pas jusqu'aux usages du savoir dans leur pluralité qui ne se comprennent à partir d'une source commune. Dès lors, pour Zhu Xi et Lu Jiuyuan, ce qui se noue et se dénoue dans les

¹⁴⁵⁸ Descombes 1999, 75.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*

dynamiques collectives est une combinaison *des* savoirs, qui se comprend à l'aune des deux critères fondamentaux de la conscience du savoir. Au bout du compte, le propos aura épousé un mouvement de particularisation qui aura permis de mieux décrire les idiosyncrasies, sans surévaluer leur place dans l'ensemble, ni négliger le rôle des jeux de langage dans leur valorisation et leur pérennisation.

Conclusion. Zhu Xi et Lu Jiuyuan : quelle controverse ? (distinguer, discuter)

Tout est immense, le savoir excepté.

Charles Péguy, *Zangwill*

On se souvient que le prologue s'ouvrait sur l'une des formules liminaires de *Grand Savoir*. Il s'agissait alors pour nous de *jouer le jeu*, de se laisser inspirer par une sentence de la Chine ancienne, de tester son efficacité sur un travail analytique. De là, cette idée d'ordre dans l'exposition que nous avons mise en avant. Au terme d'un effort commencé avec le choix du point de vue indigène, poursuivi avec l'induction progressive d'une vision d'ensemble, puis déployé à travers les implications du sens sur quelques aspects relationnels et conflictuels relevant de domaines variés, on croit pouvoir dire que la méthode a tenu un certain nombre de ses promesses.

D'abord, un bénéfice du parcours effectué est que nous pouvons à présent redécouvrir d'un regard neuf notre conscience moderne, par exemple à travers la formule d'un écrivain français mise ici en exergue : « Tout est immense, le savoir excepté » – phrase dont on peut considérer qu'elle constitue une inversion assez rigoureuse de l'ordre du sens reconnu par un Zhu Xi ou un Lu Jiuyuan. Ainsi, après cette longue familiarisation hors de notre conscience immédiate, l'écart nous devient plus sensible entre notre modernité, faite d'un fourmillement de savoirs où l'on cherche tant bien que mal de nos jours à modeler une « économie de la connaissance », et la Chine de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, où tout savoir particulier s'ordonne – *facilement* pour ce qui est d'un certain niveau du sens – sous les espèces d'un savoir unitaire et primordial. L'immensité du « tout », dans la formule de Péguy, c'est précisément pour nous ce qui échappe à notre savoir, à cette maigre science tout juste bonne à nous révéler ce que nous ne pourrions savoir, peut-être, un jour, que moyennant de formidables efforts collectifs et individuels. Si l'on se tourne vers la Chine des Song, l'énoncé se retourne comme un gant : ce qui est immense, dit *Grand Savoir* à l'instar des autres Classiques que fréquentent les porteurs de savoir comme Zhu et Lu, c'est avant tout le savoir en ce qu'il nous modèle et nous porte vers une conscience plus complète.

Mais dans l'adoption de ce point de vue inverse à notre modernité, le vertige de l'*estrangement* n'était pas le but premier. Il s'agissait de comprendre la relation de deux individus, en écartant toute projection inconsciente et selon un protocole d'enquête aussi ordonné que possible. Plus que *Grand Savoir* donc (mais non sans un lien d'homologie avec lui), les concepts et la méthode de l'anthropologie dumontienne nous ont fourni un cadre analytique décisif, et d'un rendement analytique qui nous paraît, à terme, pouvoir être testé sur d'autres objets. Dumont, par son respect des catégories émiques, par sa conviction maussienne qu'elles font sens du point de vue du tout, nous a apporté le socle de justesse descriptive sans lequel une approche plus traditionnelle d'anthropologie des controverses nous aurait probablement conduit à des aperçus partiels, appuyés au mieux sur des comparaisons heuristiques (tâches certes utiles, d'autant que ce travail a dû également assumer le caractère lacunaire de certains de ses aperçus). En incluant l'observateur dans le geste analytique, la comparaison radicale que nous avons tenté d'opérer à l'exemple de Dumont nous a permis de dégager un ordre du sens sans doute spécifique à la Chine traditionnelle, plus significatif que la simple appartenance lettrée, et correspondant à une sorte de pragmatique indigène du savoir. En retour, la perspective pragmatique propre à l'anthropologie des controverses trouve ici comme l'antériorité d'un ancêtre, qu'il lui faut apprendre à reconnaître pour ajuster ses propres descriptions.

En déployant les implications du sens sur un petit nombre de niveaux discrets, mais susceptibles de retournements, on s'est mis en mesure d'apporter un éclairage à la fois neuf et unificateur sur une pluralité de domaines. Dans le domaine langagier et dans celui de la conflictualité (où nous pouvions pressentir que les pratiques controversiales devaient se tenir), il est apparu que « ce qui vient avant », ce sont les distinctions, et que « ce qui vient après », ce sont les discussions. Sous la forme quelque peu épurée (car relativement détachée des niveaux de la préséance et de la dominance) qu'elle revêt chez Zhu Xi et Lu Jiuyuan, une controverse dans la Chine des Song est donc une interaction – et le cas échéant un événement – de niveau secondaire, c'est-à-dire nullement suffisant pour fonder un ordre du sens. À dire vrai, l'intuition toute simple de la langue chinoise nous l'annonçait déjà : « *bian* 辨 » (distinguer) peut parfois vouloir dire « *bian* 辯 » (discuter), mais la réciproque n'est pas vraie. C'était donc à un cas exemplaire d'« englobement » dumontien que nous avons affaire. Mais pour tirer toutes les conséquences de cette hiérachisation du sens, la perspective de l'anthropologue indianiste ne pouvait être reprise telle quelle ; il fallait l'ajuster au cas chinois, ici condensé (par hypothèse) dans cette *fine fleur* de l'histoire intellectuelle chinoise à quoi correspondent, en un sens, Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

Premièrement, à un niveau général, cette transposition a permis de montrer que si une discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan apparaît comme un lieu d'épreuve pour des

cohérences magistrales et pour les distinctions que celles-ci énoncent, une telle discussion ne semble pas devoir s'appuyer sur un format d'épreuve stabilisé en dehors du critère de faisabilité, tel que nous l'avons défini et tel que le sens pragmatique des acteurs le mobilise dans l'interaction. La narration de pareille « controverse » – si l'on juge le mot encore approprié – ne peut que passer par une vision préalable de ce qu'il en est de la normativité, alors que dans le monde historique concerné les faits et les valeurs ne sont pas encore dissociés. Deuxièmement, à un niveau de particularisation avancé, la greffe dumontienne nous a permis de détailler la dynamique de l'échange de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, mais aussi de formuler quelques hypothèses à la fois documentées et de valeur générale sur les régimes de savoir dans le monde historique des Song et sur leurs combinaisons possibles. Au terme de cette étude, nous ne doutons pas plus qu'au début de l'écart entre le monde (l'idéologie consciente) et le réel (la résistance empirique) ; en revanche, nous comprenons mieux *sous quelle forme* le réel se présente dans le monde des Song : le déploiement des niveaux du sens jusqu'à la notion de *support de savoir*, notamment, nous a fait presque basculer de l'autre côté de l'« iceberg », au point où le savoir par excellence finit par être véhiculé par l'intermédiaire d'objets en vue de fins instrumentales. Il nous a semblé que l'émergence des formulations objectivantes à l'époque des Song (en historiographie et dans certaines démarches exégétiques notamment) demeurerait ancré dans un ordre du sens encore largement intact. Néanmoins, le rôle des innovations techniques (notamment dans les techniques de reproduction des livres), articulé à celui des examens, mériterait d'être interrogé plus avant, en vue d'éclairer, dans le cas des Song, ce que Dumont appelle le « changement dans les valeurs » – et qui, en l'occurrence, correspond peut-être à un changement dans les supports de savoir.

Si donc, en dépit d'un prologue résolument inductif (d'où s'était dégagé un premier niveau de règles), une large contextualisation a paru nécessaire au premier chapitre, c'est qu'un simple panorama n'aurait pas suffi. Il nous fallait autant que possible éclairer les soubassements du sens de l'agir lettré – ce que nous avons appelé la *relation* lettrée –, pour paver le terrain à une compréhension plus juste de ce dont il s'est agi dans les rapports de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. De même, Dumont parlait au sujet du système des castes de la nécessité d'avoir d'abord à l'esprit la « formule indienne d'ensemble » avant de pouvoir envisager des « études plus limitées et précises » sur des cas particuliers (Dumont [1979] 2008, XXXIII). Or, la question des cas particuliers avait suscité notre vigilance dans l'introduction : nous nous demandions si Zhu Xi et Lu Jiuyuan n'étaient pas finalement *trop exceptionnels* pour justifier qu'une enquête approfondie, non limitée à l'histoire intellectuelle, s'intéressât à eux. Au point où l'on est parvenu, il faut admettre à ce sujet qu'un doute demeure. Pour lever ce doute, il serait nécessaire de croiser d'autres cas, contemporains ou non, de « *bian* » avec celui qui nous a retenu. Concernant les cas individuels à l'époque des Song, on songe

en particulier aux autres discussions où Zhu Xi s'est illustré, par exemple à celle qui l'a opposé à Chen Liang¹⁴⁶⁰. Mais d'autres comparaisons internes devraient pouvoir compléter la vision d'ensemble, notamment en tenant compte du critère de plus ou moins grande autocontrainte des discussions (les discussions à la Cour deviendraient alors des exemples précieux). Ce type d'ouverture nécessiterait naturellement une collégialité des enquêtes, ce en quoi, par un autre détour, nous retrouverions l'inspiration dumontienne¹⁴⁶¹.

Mais la comparaison, naturellement, pourrait aussi redevenir externe et heuristique en confrontant d'autres cas d'interactions controversiales. Sur certains aspects de l'enquête, nous en avons donné des exemples, notamment en ébauchant une comparaison entre l'Inde et la Chine traditionnelles. S'agissant des controverses en particulier, il va de soi que les perspectives comparatistes conservent un fort potentiel descriptif – par éclairage latéral. Pour ne prendre qu'un exemple particulièrement parlant, on pourrait affiner le rendu d'une « controverse » comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan en la faisant contraster avec tel ou tel cas de « *controversia* » dans la Rome républicaine. Françoise Desbordes montre que le terme « *controversia* » y renvoie à l'idée d'un « conflit entre deux parties à propos d'un même objet » (Desbordes 1995, 30) : d'emblée, on est déjà loin de la conscience du savoir (fondamentalement sans objet) qui prévalait dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. Mais de plus, à Rome, la configuration qui se laisse induire des sources est celle d'une opposition à la fois ouverte (c'est-à-dire non latente) et médiatisée (débouchant d'ordinaire sur l'arbitrage d'un tiers). Selon l'historienne, qui retrace la genèse sémantique du terme dans la pratique judiciaire et la réflexion rhétorique latines, ce type d'interaction se signale « le plus souvent sous forme de dispute, laquelle dispute est le plus souvent portée devant une autorité, une institution susceptible de la trancher » (Desbordes 1995, 31). Deux points ressortent de cette mise à jour des implications du terme : la « controverse » latine est indissociable de sa mise en œuvre contradictoire au sein de l'institution judiciaire (qui la transpose en une « *causa* », une « affaire »¹⁴⁶²) ; elle naît de la confrontation active, mais régulée, de trois types d'acteurs dessinant un schéma actanciel particulier, à partir duquel émergera la technicité rhétorique. Dans ce cadre, il s'agit tout autant de convaincre l'instance arbitrale que de disqualifier l'adversaire. De là, la rhétorique comme technique et comme art – dont on peut mesurer ici l'ancrage institutionnel et la valeur au regard de l'ensemble : « la rhétorique est bel et bien née comme une réponse appropriée à la situation de contradiction afférente à l'institution judiciaire : il ne s'agissait pas seulement de convaincre les

¹⁴⁶⁰ L'étude de Hoyt Tillman serait bien sûr à prendre en compte dans cette extension possible (voir Tillman 1982).

¹⁴⁶¹ Sur la nécessaire dimension collégiale de la recherche en sciences sociales, voir Dumont [1983] 1991, 17, 284.

¹⁴⁶² L'historien et anthropologue du droit Yan Thomas souligne le lien entre cette conceptualité juridique et la constitution même de la notion de « chose » (*res*) dans le monde romain (Thomas 2002, 1432-1433). La comparaison serait à creuser avec ce que nous croyons être l'« absence d'objet » d'une discussion comme celle de Zhu Xi et Lu Jiuyuan.

juges de son bon droit, mais aussi de contrer un adversaire qui tentait d'atteindre le même but » (Desbordes 1995, 30). Tout un *agencement disciplinaire* se met dès lors en place, avec la « *disputatio* » d'un côté et la « *philosophia* » de l'autre : « La rhétorique méprise ou affecte de mépriser la *disputatio* qui coupe les cheveux en quatre sans aboutir à rien de concret. Mais la philosophie condamne la *controversia* dans laquelle l'une des deux parties soutient forcément une thèse fautive dans un but intéressé » (*ibid.*, 42-43).

Quand on en revient au « *bian* » des porteurs de savoir, le contraste est frappant. Ressort notamment dans ce rapprochement la valeur unitaire du savoir dans le cas de la Chine des Song, qui empêche d'envisager une disciplinarisation autrement que sous les espèces des régimes de savoir (définis comme on a vu à partir du savoir unitaire). L'éclairage est bénéfique également pour ce qui est du lien à l'institution judiciaire. D'une manière générale, nous avons noté dans le cas de Zhu Xi et Lu Jiuyuan l'absence de toute instance décisionnaire qui permettrait de trancher dans un sens ou dans l'autre leur discussion. C'est pour nous un des indices qui viennent confirmer le fait que, dans l'ordre du sens, le niveau des porteurs de savoir est supérieur à celui de la prééminence lettrée – et *a fortiori* de la dominance à laquelle les lettrés sont susceptibles de prendre part. L'institution judiciaire existe naturellement à l'époque des Song, mais, autant qu'on puisse en juger, elle se situe plutôt au niveau de la dominance. Par conséquent, le niveau de pertinence n'est pas le même entre la « discussion » des porteurs de savoirs et ce qui se passe dans le cas d'un procès. Cela n'empêche pas que l'institution judiciaire soit présente à titre de métaphore dans la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, mais ce type d'emprunt à un niveau inférieur (dans l'ordre du sens) n'a pas d'incidence significative sur la dynamique de l'échange¹⁴⁶³. Au fond, ce n'est qu'au moment de l'orthodoxisation de Zhu Xi sous les Yuan que quelque chose pourrait correspondre à cette instance décisionnelle dont nous parlons. Mais là encore, il semble que l'inclusion des gloses de Zhu Xi dans le programme des examens n'ait eu aucun prolongement particulier en termes de traitement officiel de la discussion de Zhu Xi et Lu Jiuyuan. À cet exemple, on voit en tout cas que le contraste avec une situation très différente permet d'accuser davantage les traits d'une logique interne¹⁴⁶⁴.

Mais en définitive, c'est au comparatisme *interne* qu'il faudra toujours revenir, puisque là est la différence des niveaux significative pour cet ordre du sens. On pourra alors décrire la façon dont un même motif, plus ou moins reconnaissable – « Zhu Lu » –, passe d'un régime de savoir à l'autre, d'un jeu de langage à l'autre, prend des formes plus ou moins contrastées, accuse des différences,

¹⁴⁶³ En plus du « mauvais procès » (*shen wen* 深文) mentionné par Lu Jiuyuan dans une lettre à Zhu Xi citée ci-dessus, voir « Yu Shao Shuyi 與邵叔誼 » (À Shao Shuyi), *Lu Jiuyuan ji* 1, 1-3 (2) ; « Yu Hu Jisui 與胡季隨 » (À Hu Jisui), *Lu Jiuyuan ji* 1, 7.

¹⁴⁶⁴ S'agissant non plus de l'implication institutionnelle dans la controverse, mais des dynamiques collectives qui la traversent, l'étude de Jean-Pascal Gay sur la controverse épistolaire dans le XVII^e français pourrait apporter un éclairage latéral précieux.

entre dans des récits particuliers – longue chaîne de distinctions et de discussions, jusqu'à nous qui tentons de comprendre.

Bibliographie

SOURCES PRIMAIRES

ZHU Xi 朱熹

- [Avec la collaboration de Lü Zuqian] *Jinsilu xiangzhu jiping* 近思錄詳注集評 (Commentaires critiques sur les *Réflexions sur ce qui nous concerne de près*, avec le texte original), édité par Chen Rongjie 陳榮捷, préface Chen Lai 陳來, Shanghai, Huadong shifan daxue, 2007.
- Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Collection de commentaires sur les *Quatre Livres* par phrases et paragraphes), Pékin, Zhonghua shuju, (1983) 2005 ; également dans *Zhuzi quanshu*, vol. 6, p. 1-497.
- [Zhu Xi, collaborateur non crédité] Zhao Ruyu 趙汝愚, *Songchao zhuchen zouyi* 宋朝諸臣奏議 (Mémoires au trône des ministres Song), Shanghai, Shanghai guji, 1999.
- Zhu Xi, *Zhouyi benyi* 周易本義 (Sens original des *Mutations des Zhou*), édité par Liao Mingchun 廖名春, Pékin, Zhonghua shuju, 2009.
- Zhu Xi shici xuanzhu* 朱熹詩詞選注 (Anthologie annotée des poèmes de Zhu Xi), édité par Yang Qing 楊青, Ye Changxu 葉昌序, Quan Qiu 全球, Fuzhou, Fujian jiaoyu 福建教育, 1993.
- Zhuzi quanshu* 朱子全書 (Œuvres complètes de Maître Zhu), édité par Zhu Jieren 朱傑人, Yan Zuozhi 嚴佐之, Liu Yongxiang 劉永翔, Shanghai, Shanghai guji, Anhui jiaoyu, 2002.
- Zhuzi quanshu, waibian* 朱子全書, 外編 (Complément aux œuvres complètes de Maître Zhu), édité par Zhu Renjie 朱傑人, Yan Zuozhi 嚴佐之, Liu Yongxiang 劉永翔, Shanghai, Huadong shifan daxue, 2010.
- Zhuzi yulei* 朱子語類 (Propos classés de Maître Zhu), réuni par Li Jingde 黎靖德 (Song), édité par Wang Xingxian 王星賢, Pékin, Zhonghua shuju, (1994) 1999 (8 vol.) ; également dans *Zhuzi quanshu*, vol. 14-18, p. 1-3491.
- Zhuzi yulei xuanzhu* 朱子語類選注 (Anthologie annotée des *Propos classés de Maître Zhu*), édité par Long Wenling 龍文玲 *et al.*, Guilin, Guangxi shifan daxue, 1998 (portant sur les chapitres 104, 108-121 & 127-138).

LU Jiuyuan 陸九淵

- Lu Jiuyuan ji* 陸九淵集 (Œuvres de Lu Jiuyuan), édition par Zhong Zhe 鍾哲, Pékin, Zhonghua shuju, (1980) 2008.
- Lu Xiangshan quanji* 陸象山全集 (Œuvres complètes de Lu Xiangshan [Lu Jiuyuan]), Pékin, Zhongguo shudian, 1992.
- Lu Xiangshan xiansheng quanji* 陸象山先生全集 (Œuvres complètes de Maître Lu Xiangshan [Lu Jiuyuan]), Jinxi huaitang shuwu, 1798.

Autres auteurs

- CHEN Chun 陳淳, *Beixi ziyi* 北溪字義 (Signification des mots par Beixi [Chen Chun]), Pékin, Zhonghua shuju, (1983) 2009.
- CHEN Liang 陳亮, *Chen Liang ji* 陳亮集, Pékin, Zhonghua shuju, (1974) 1987.
- CHENG Hao 程顥, CHENG Yi 程頤, *Er Cheng ji* 二程集 (Œuvres des frères Cheng), édité par Wang Xiaoyu 王孝魚, Pékin, Zhonghua shuju, (1981) 2004.
- CHENG Hao 程顥, CHENG Yi 程頤, *Er Cheng Yishu* 二程遺書 (Œuvres posthumes des Frères Cheng), commentaire de Pan Fu'en 潘富恩, Shanghai, Shanghai guji, 2000.

- CHENG Yi 程頤, *Zhouyi Chengshi zhuan* 周易程氏傳 (Commentaire de Messire Cheng aux Mutations des Zhou), Beijing, Zhonghua shuju, 2011.
- JIANG Shaoyu 江少虞, *Songchao shishi leiyan* 宋朝事實類苑 (Faits de la dynastie Song, classés par catégories), Shanghai, Shanghai guji, 1981.
- Hanshu* 漢書 (Documents des Han), Pékin, Zhonghua shuju, 1962.
- HAN Yu 韓愈, *Han Changli quanji* 韓昌黎全集 (Recueil complet de Han Changli [Han Yu]), Pékin, Zhongguo shudian, (1991) 1998.
- HU Hong 胡宏, *Hu Hong ji* 胡宏集 (Recueil de Hu Hong), édité par Wu Renhua 吳仁華, Pékin, Zhonghua shuju, (1987) 2009.
- HUANG Zongxi 黃宗羲 (ed.), *Song Yuan xue'an* 宋元學案 (Dossiers de savoir de l'époque des Song et des Yuan), Beijing, Zhonghua shuju, (1986) 2007.
- LI Tao 李濤, *Xu Zizhi tongjian changbian* 續資治通鑑長編 (Compilation longue pour faire suite au Miroir de l'aide au gouvernement), Pékin, Zhonghua shuju, 1993.
- LI Xinchuan 李心傳, *Jianyan yilai xinian yaolu* 建炎以來繫年要錄 (Récit chronologique des événements importants depuis l'ère Jianyan [1127]), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, [1992] 2008.
- LIU Zheng, *Huang Song zhongxing liangchao shengzheng* 皇宋中興兩朝聖政 (Saintes politiques des deux règnes de la restauration de la dynastie des Song), Taipei, Wenhai chubanshe, 1967.
- LUO Dajing 羅大經, *Helin yulu* 鶴林玉露, édité par Wang Ruilai 王瑞來, Pékin, Zhonghua shuju, « Tang Song shiliao biji congkan », [1983] 2008.
- LÜ Zuqian 呂祖謙, *Lü Zuqian quanji* 呂祖謙全集 (Œuvres complètes de Lü Zuqian), édition par Huang Linggeng 黃靈庚 et Wu Zhanlei 吳戰壘, Hangzhou, Zhejiang guji, 2008.
- SHAO Yong 邵雍, *Shao Yong ji* (Œuvres de Shao Yong), édité par Guo Yu 郭彧, Pékin, Zhonghua shuju, 2010.
- Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (Les Treize Classiques avec commentaires et sous-commentaires), Pékin, Zhonghua shuju, [1980] 1991.
- SHEN GUA 沈括, *Xin jiaozheng Mengqi bitan* 新校正夢溪筆談 (Nouvelle édition corrigée des Causeries au fil du pinceau de Mengqi) édité par Hu Daojing 胡道靜, Pékin, Zhonghua shuju, 1987.
- SU Shi 蘇軾, *Su Shi wenji* 蘇軾文集 [1986], édition Kong Fanli 孔凡禮, Pékin, Zhonghua shuju, 1999.
- TUO Tuo 脫脫, *Songsbi* 宋史 (vers 1345), Beijing, Zhonghua shuju, 1977.
- WANG Anshi 王安石, *Linchuan xiansheng wenji* 臨川先生文集 (Œuvres de Maître Linchuan [Wang Anshi]), Hong Kong, Zhonghua shuju, 1971.
- WANG Maohong 王懋竑, *Zhu Xi nianpu*, édition de He Zhongli 何忠禮, Pékin, Zhonghua shuju, (1998) 2006.
- WANG Xiangzhi 王象之 (1163-1230), *Yudi jisheng* 輿地紀勝 [première édition 1220 env. ; édition Qing], Pékin, Zhonghua shuju, 1992.
- WANG Yun 王惲 & Yang Yu/Mei 楊瑀, *Yutang jiahua* 玉堂嘉話. *Shanju xinyu* 山居新語 (Éléphants propos du Pavillon de Jade. Nouveaux discours tenus en résidence sur la montagne), Pékin, Zhonghua shuju, coll. « Yuan Ming shiliao biji congkan », 2006.
- ZHANG Shi 張栻, *Zhang Shi quanji* 張栻全集 (Recueil complet des écrits de Zhang Shi), 3 vols., édité par Yang Shiwen 楊世文 et Wang Ronggui 王蓉貴, Changchun, Changchun chubanshe, 1999.
- ZHANG Zai 張載, *Zhang Zai ji* 張載集 (Œuvres de Zhang Zai), édité par Zhang Xichen 張錫琛, Pékin, Zhonghua shuju, (1978) 2008.
- ZHANG Zai 張載, *Zhang Zi Zhengmeng* 張子正蒙 (*Zhengmeng* de Maître Zhang), annotations de Wang Fuzhi 王夫之, commentaire de Tang Qinfu 湯勤福, Shanghai, Shanghai guji, 2000.
- ZHANG Zai 張載, *Zhang Zi Zhengmeng* 張子正蒙注 (*Zhengmeng* de Maître Zhang annoté), annotations de Wang Fuzhi 王夫之, Pékin, Zhonghua shuju, 1975.
- ZHOU Dunyi 周敦頤, *Zhou Lianxi ji* 周濂溪集 (Œuvres de Zhou Dunyi), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1936.
- ZHOU Dunyi 周敦頤, *Zhou Zi Tongshu* 周子通書 (Le Livre pénétrant de Maître Zhou), commenté par Xu Hongxing 徐洪興, Shanghai, Shanghai guji, 2000.
- ZHOU Dunyi 周敦頤, *Zhou Dunyi ji* 周敦頤集 (Œuvres de Zhou Dunyi), édité par Chen Keming 陳克明, Pékin, Zhonghua shuju (1990), 2010.

SOURCES SECONDAIRES

- ADLER, Joseph A., « Zhu Xi's Spiritual Practice as the Basis of His Central Philosophical Concepts », *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 7/1, 2008, p. 57-79.
- ALEXANDER, Jeffrey C., *La Réduction. Critique de Bourdieu*, trad. de Nathalie Zaccai-Reyners, Paris, Cerf, coll. « Humanités », 2000.
- ANHEIM, Étienne, Jean-Yves GRENIER & Antoine LILTI, « Repenser les statuts sociaux », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 68^e année, n° 4, octobre-décembre 2013, p. 949-953.
- ARRAULT, Alain, « Les diagrammes de Shao Yong (1012-1077). Qui les a vus ? », *Études chinoises*, vol. 19, n° 1-2, 2000, p. 67-114.
- ARRAULT, Alain, *Shao Yong (1012-1077), poète et cosmologue*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 2002.
- BALANDIER, Georges, *Anthropo-logiques* [1974], Paris, Le Livre de Poche, 1985.
- BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique* [1967], Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » 2004.
- BALAZS, Étienne, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, [1968] 1988.
- BAO Weimin, « Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, eds. *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics* » [recension], *Journal of Song-Yuan Studies*, 38, 2008, p. 258-267.
- BAZIN, Jean, « À chacun son Bambara », Jean-Louis Amselle & Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte/Poche, (1985) 2009, p. 87-127.
- BEARD, Mary, « Les Romains riaient-ils ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°4, 2012, p. 893-909.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale (I & II)*, Paris, Gallimard, 1966 & 1974.
- BERTHRONG, John, « Expanding the Tao: Chu Hsi's Commentary on the *Ta-hsüeh* », in TU, Ching-I (éd.), *Classics and Interpretation. The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 2000, p. 3-22.
- BILLETER, Jean François, « Contribution à une sociologie historique du mandarinat », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, n° 15, p. 3-29.
- BILLETER, Jean François, *Li Zhi philosophe maudit (1527-1602)*, Genève-Paris, Droz, 1979.
- BILLETER, Jean François, *Chine trois fois muette*, Paris, Allia, 2000.
- BILLETER, Jean François, *Contre François Jullien*, Paris, Allia, 2006a.
- BILLETER, Jean François, « Questions à propos d'un philosophe chinois », *Critique*, n° 713, oct. 2006b, p. 799-814.
- BILLETER, Jean François, *Notes sur Tchouang-tseu et la philosophie*, Paris, Allia, 2010.
- BILLIQUOD, Sébastien, « "Confucianisme", "tradition culturelle" et discours officiel dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, 2007/3, p. 53-68.
- BIRDWHISTELL, Anne D., « Social Reality and Lu Jiuyuan (1139-1193) », *Philosophy East and West*, 47:1, janvier 1997, p. 47-65.
- BIRDWHISTELL, Anne D., « Dichotomies in Social Experience in the Thought of Lu Jiuyuan (1139-1193) », *Journal of Sung-Yuan Studies*, 27, 1997, p. 1-26.
- BIRGE, Bettine, « Women and Confucianism from Song to Ming. The Institutionalization of Patrilineality », dans Paul Jakov Smith & Richard von Glahn (ed), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & Londres, 2003, p. 212-240.
- BLAIS, Marie-Claude, Marcel GAUCHET & Dominique OTTAVI, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Bayard, 2002.
- BLOOM, Irene, *Knowledge Painfully Acquired. The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun*, New York, Columbia University Press, 1987.
- BLOOMENBERG, Hans, *Le Rire de la servante de Thrace*, Paris, L'Arche, 2000.
- BLOOR, David, *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie* [1976], Paris, Pandore, 1983.
- BLOSSER, Beverly J., *Powerful Relations: Kinship, Status and the State in Sung China (960-1276)*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 1998.

- BOL, Peter K., « Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning », Wm. Theodore de Bary et John W. Chaffee (éds.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 151-185.
- BOL, Peter K., « The Sung Examination System and the Shih », *Asia Major*, 3rd series, vol. 3, 2, 1990, p. 149-171.
- BOL, Peter K., « *This Culture of Ours* ». *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- BOL, Peter K., « Government, Society, and State : On the Political Visions of Ssu-ma Kuang and Wang An-shih », in Robert P. Hymes & Conrad Schirokauer (éds.), *Ordering the World : Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 128-192.
- BOL, Peter K., « The Examination System and Sung Literati Culture », in *La Société civile face à l'État dans les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*, édité par Léon Vandermeersch, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1994.
- BOL, Peter K., « Neo-Confucianism and Local Society, Twelfth to Sixteenth Century: A Case Study », in Paul Jakov Smith & Richard von Glahn (ed), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & Londres, 2003, p. 241-283.
- BOL, Peter K., « Local History and Family in Past and Present », in Thomas H. C. Lee (éd.), *The New and The Multiple. Sung Senses of the Past*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2004a, p. 307-348.
- BOL, Peter K., « On the Problem of Contextualizing Ideas: Reflections on Yu Yingshi's Approach to the Study of Song Daoxue », *Journal of Song-Yuan Studies*, 34, 2004b, p. 59-79.
- BOL, Peter K., *Neo-Confucianism in History*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Asia Center, 2008.
- BOLTANSKI, Luc & Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BOSSLER, Beverly J., *Powerful Relations. Kinship, Status, & the State in Sung China (960-1279)*, Cambridge (Mass.) & Londres, Harvard University Press, 1998.
- BOURDIEU, Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1980.
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Arthème Fayard, 1982a.
- BOURDIEU, Pierre, *Leçon sur la leçon*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982b.
- BOURDIEU, Pierre, *Homo academicus*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1984.
- BOURDIEU, Pierre, *La Noblesse d'Etat, Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1986.
- BOURDIEU, Pierre, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1987.
- BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil [1994], « Points », 1996.
- BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit [1984], « Documents », 1998a.
- BOURDIEU, Pierre, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* [1992], Paris, Seuil, « Points », 1998b.
- BOURDIEU, Pierre (dir.), *La Misère du monde* [1993], Paris, Seuil, 1998c.
- BOUREAU, Alain, « La croyance comme compétence. Une nouvelle histoire des mentalités », *Critique*, juin-juillet 1991, n° 529-530, p. 512-526.
- BOUREAU, Alain, *Histoires d'un historien, Kantorowicz*, Paris, Gallimard, 1990.
- BOUREAU, Alain, *La Religion de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- BOUREAU, Alain, *En somme. Pour un usage analytique de la scolastique médiévale*, Lagrasse, Verdier, 2011.
- BOURGEOIS-GIRONDE, Sacha (dir.), *Les Formes de l'indexicalité. Langage et pensée en contexte*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005.
- BOUVERESSE, Jacques, *L'Animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie*, in *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Ludwig Wittgenstein, trad. Jean Lacoste, Éditions L'Âge d'homme, « Le Bruit du Temps », 1982, p. 39-124.
- BOUVERESSE, Jacques, « Règles, dispositions, habitus », *Critique*, n° 579-590, 1995, p. 573-594.
- BRAGUE, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, « Folios/Essais », 2005.
- BRAGUE, Rémi, *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2011.
- BRAY, Francesca, Vera DOROFEEVA-LICHTMANN & Georges MÉTAILLIÉ (éds.), *Graphics and Texts in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft*, Leiden, Brill, coll. « Sinica Leidensia », 2007.
- BRONKHORST, Johannes, « Notes sur défauts de rationalité dans la philosophie indienne », *Rue Descartes*, n° 54, « Les rationalités de l'Inde », 2006, p. 124-126.

- BROWN, Miranda, « Neither “primitives” nor “others”, but somehow not quite like “US”: The fortunes of psychic unity and essentialism in Chinese studies », *Journal of the economic and social history of the Orient*, 2006, vol. 49 (2), 219-252.
- BRUCE, J. Percy, *Chu Hsi and His Masters*, London, Probstain & Co., 1923.
- BURAWOY, Michael, « Sociology and Interdisciplinarity: The Promise and the Perils », *Philippine Sociological Review*, n° 61, 2013, p. 7-30.
- BURGUIÈRE, André, « Préface », in *Marc Bloch. Un historien du XX^e siècle*, Ulrich Raulff, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2005, p. XI-XXXI.
- CADY, Lyman Van Law, *The Philosophy of Lu Hsiang-shan, a Neo-Confucianist Monistic Idealist*, Taipei, Pacific Cultural Foundation, 1939.
- CHAFFEE, John W., *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, Albany, State University of New York Press, 1985a.
- CHAFFEE, John, « Chu Hsi and the Revival of the White Deer Grotto Academy, 1179-1181 A.D. », *T'oung Pao*, 71, 1985b, p. 40-62.
- CHAFFEE, John, « Chu Hsi in Nan-K'ang: Tao-Hsüe and the Politics of Education », dans Wm. Theodore de Bary et John W. Chaffee (éds.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 414-431.
- CHAFFEE, John W., *Branches of Heaven. A History of the Imperial Clan in Sung China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Asia Center, 1999.
- CHAN, Hok-Lam, « The “Song” Dynasty Legacy: Symbolism and Legitimation from Han Liner to Zhu Yuanzhang of the Ming Dynasty », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 68, n° 1, juin 2008, p. 91-133.
- CHAN, Wing-Tsit (Chen Rongjie 陳榮捷) (traduction, introduction et notes), *Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-Ch'ien*, New York, Columbia University Press, 1967.
- CHAN, Wing-Tsit, *Zhuzi menren 朱子門人*, Taipei, Xuesheng shuju, 1982.
- CHAN, Wing-Tsit (dir.), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1986a.
- CHAN, Wing-Tsit (traduction, introduction et notes), *Neo-Confucian Terms explained (The Pei-hsi tzu-i) by Chen Ch'un, 1159-1223*, New York, Columbia University Press, 1986b.
- CHAN, Wing-Tsit, *Chu Hsi, Life and Thought*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1987.
- CHAN, Wing-Tsit (Chen Rongjie 陳榮捷), *Ruxue lunji 儒學論集 [1982] (Études sur le confucianisme)*, Taipei, Xuesheng shuju, 1988a.
- CHAN, Wing-Tsit (Chen Rongjie 陳榮捷), *Zhuzi xin tansuo 朱子新探索 (Nouvelles recherches sur Maître Zhu)*, Taipei, Xuesheng shuju, 1988b.
- CHAN, Wing-Tsit, « Chu Hsi and the Academies », Wm. Theodore de Bary et John W. Chaffee (éds.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1989a, 389-413.
- CHAN, Wing-Tsit, *Chu Hsi. New Studies*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1989b.
- CHAN, Wing-Tsit, *Xin ruxue lunji 新儒學論集 (Nouvelles études sur le confucianisme)*, Taipei, Zhongyanyuan yanzhesuo, 1995.
- CHANG Tsai (Zhang Zai), *Rechtes Auflichten*, traduit, présenté et annoté par Michael Friedrich, Michael Lackner et Friedrich Reimann, Hamburg Felix Meiner Verlag, 1996 [traduction du *Zhengmeng*].
- CHARLE, Christophe, *Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Paris, Minuit, 1990.
- CHARLE, Christophe, *Homo historicus. Réflexions sur l'histoire, les historiens et les sciences sociales*, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps qu'il fait », 2013.
- CHARTIER, Roger, *La Correspondance. Les usages de la lettre au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1991a.
- CHARTIER, Roger, « Préface. Textes, Formes, Interprétations », in Donald F. McKenzie, *La Bibliographie et la Sociologie des textes [Bibliography and the Sociology of Texts, 1986]*, trad. Marc Amfreville, Paris, Éditions du Cercle de Libraire, 1991b, p. 5-18.
- CHARTIER, Roger, « Double lien et distanciation », in ELIAS, Norbert, *Engagement et distanciation*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1993, p. I-X.
- CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 2009.
- CHAUSSENDE, Damien, « Être historien dans la Chine classique : un métier à risque », in *La Faute et sa punition dans les sociétés orientales*, J.-M. Durand, Th. Römer & Th. Mahé, Louvain/Paris/Walpole, 2012a, p. 241-254.
- CHAUSSENDE, Damien, « Le Bureau de l'histoire en Chine sous les Tang (618-907) », *Journal Asiatique*, 2012b
- CHAUVIRÉ, Christiane, « Les philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein : la force de l'habitus », *Critique*, n° 579-590, 1995, p. 548-554.

- CHAUVIRÉ, Christiane, « Délocaliser l'esprit. Peirce, James, Wittgenstein, Descartes », *Revue de Synthèse*, tome 131, 6^e série, n° 1, 2010a, p. 21-34.
- CHAUVIRÉ, Christiane, « La philosophie comme description de l'ordinaire chez Peirce et Wittgenstein », *Archives de Philosophie*, tome 73, 1/2010b, p. 81-91.
- CHEN Deren 陳得仁, *Xiangshan xinxue zhi bijiao yanjiu* 象山心學之比較研究 (Recherches comparées sur l'« Étude du Cœur » de Lu Jiuyuan), Taipei, Taiwan xuesheng shuju 台灣學生書局, 1975.
- CHEN Fengyuan 陳逢源, « Zhu Xi zhu sishu zhi zhuanzhe – yi Xueyong zhangju, Huowen wei bidui fanwei 朱熹注四書之轉折——以《學庸章句》、《或問》為比對範圍 », *Dongwu zhongwen xuebao*, 2008/5, 15, p. 17-40.
- CHEN Lai 陳來, *Zhuzi shuxin biannian kaozheng* 朱子書信編年考證 (Lettres de Maître Zhu classées par ordre chronologique), Shanghai, Shanghai renmin, 1989.
- CHEN Lai 陳來, *Zhuzi zhexue yanjiu* 朱子哲學研究 (Recherches sur la philosophie de Maître Zhu), Shanghai, Huadong daxue 華東大學, 2000.
- CHEN Lai 陳來, *Song Ming lixue* 宋明理學 (Le néoconfucianisme des Song et des Ming), Shanghai, Huadong shifan daxue, 2004.
- CHEN Lai 陳來, *Zaoqi daoxue huayu xingcheng yu yanbian* 早期道學話語形成與演變, Hefei, Anhui jiaoyu chubanshe, 2007.
- CHEN Lai 陳來, ZHU Jieren 朱傑人 (sous la direction de), *Renwen yu jiazhi. Zhuzixue guoji xueshu yantaohui ji Zhuzi danchen 880 zhounian jinianhui lunwenji* 人文與價值。朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰 880 誕辰週年紀念會論文集 (Humanités et valeurs. Recueil d'articles du colloque international sur Maître Zhu et à l'occasion des commémorations du 880^e anniversaire de la naissance de Zhu Xi), Shanghai, Huadong shifan, 2011.
- CHEN Fengyuan 陳逢源, *Zhu Xi yu sishu zhangju jizhu* 朱熹與四書章句集注 (Zhu Xi et la *Collection de commentaires sur les Quatre Livres, par phrases et paragraphes*), Taipei, Liren shuju 里仁書局, 2006.
- CHEN Wenyi 陳雯怡, 由官學到書院, Taipei, Lianjing chuban shiye, 2004.
- CHENG, Anne, *Entretiens de Confucius*, Paris, Le Seuil, 1981.
- CHENG, Anne, « La valeur de l'exemple. Le Saint confucéen : de l'exemplarité à l'exemple », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 19, 1997, p. 73-90.
- CHENG, Anne, « Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIX^e siècle en Chine – La résurgence de la controverse *jinwen/guwen* », *Études chinoises*, 14/2, 1995, p. 7-40.
- CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, coll. « Points », [1997] 2002.
- CHENG, Anne, « Les tribulations de la “philosophie chinoise” en Chine », dans *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, p. 158-184.
- CHENG, Anne, « Y a-t-il une philosophie chinoise ? Est-ce une bonne question ? », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 27, 2005, p. 5-12.
- CHENG, Chung-ying, « Practical Learning in Yen Yuan, Chu Hsi and Wang Yang-ming », in Wm. Theodore De Bary & Irene Bloom (eds), *Principle and Practicality*, New York, Columbia University Press, 1979, ppppp.
- CHENG, Chung-ying, « Chu Hsi's Methodology and Theory of Understanding », in Wing-tsit Chan (ed), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1986, p. 169-196.
- CHERNIACK, Susan, « Book Culture and Textual Transmission in Sung China », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 54, n° 1, juin 1994, p. 5-125.
- CHIA, Lucille, « *Mashaben*: Commercial Publishing in Jianyang from the Song to the Ming », dans Paul Jakob Smith & Richard von Glahn (ed), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & Londres, 2003, p. 284-328.
- CHIA, Lucille & Hilde de WEERDT (ed), *Knowledge and Text Production in an Age of Print: China, 900-1400*, Leiden & Boston, Brill, 2011.
- CHIEN, Edward, « The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural and Historical Analysis », *Journal of Chinese Philosophy*, 9, 1982, p. 307-328.
- CHING, Julia, *The Philosophical Letters of Wang Yang-ming*, Canberra, Australian National University Press, 1972.
- CHING, Julia, « Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics », *Monumenta Serica*, 30, 1972-1973, p. 40-62.
- CHING, Julia, « The Goose Lake Monastery Debate (1175) », *Journal of Chinese Philosophy*, 1-2, mars 1974, p. 161-178.
- CHING, Julia, *The Religious Thought of Chu Hsi*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- CHONG, Kim-Chong, « Xunzi's Systematic Critique of Mencius », *Philosophy East and West*, 53:2, 2002, p. 215-233.

- CHOW, Kai-wing & On-cho NG, John B. HENDERSON (ed), *Imagining Boundaries. Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- CHOW, Kai-wing, *Publishing, Culture and Power in Early modern China*, Stanford, Stanford University Press, 2004.
- CHOW, Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics and Lineage Discourse* (1994), Taipei, SMC Publishing Inc., 2006.
- CHOW, Yih-Ching, *La philosophie morale dans le néo-confucianisme (Tcheou Tuen-yi)* [Zhou Dunyi 周敦頤], préface Paul Demiéville, Paris, PUF, 1954 [contient des traductions des œuvres de Zhou Dunyi].
- CHU, Ron-Guey, « Chu Hsi and Public Instruction », in Wm. Theodore de Bary et John W. Chaffee (éds.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 252-273.
- CH'Ü, T'ung-Tsu 瞿同祖 (Qu Tongzu), *Law and Society in Traditional China*, Paris/La Haye, Mouton & Co, 1965.
- COLE, Alan, *Fathering Your Father: The Zen Fabrication in Tang Buddhism*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- COLLINS, Randall, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York, Academic Press, 1975.
- COLLINS, Randall, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap, Harvard University Press, 1998.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- COMBE, Dominique, *Les Genres littéraires*, Paris, Hachette Supérieur [1992], coll. « Contours Littéraires », 2000.
- COSANDEY, Fanny, « L'insoutenable légèreté du rang », in Fanny Cosandey (éd.) *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales », 2005a, p. 169-189.
- COSANDEY, Fanny *et al.*, « À propos des catégories sociales de l'Ancien Régime », in Fanny Cosandey (éd.) *Dire et vivre l'ordre social en France sous l'Ancien Régime*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales », 2005b, p. 9-43.
- CUA, A. S., « Uses of Dialogues and Moral Understanding », *Journal of Chinese Philosophy*, 2, 1975, p. 131-148.
- CUI Dahua 崔大華, *Nansong luxue 南宋陸學* (L'École de Lu Jiuyuan sous les Song du Nord), Pékin, Zhongguo shehui kexue, 1984.
- DARDESS, John W., « Did the Mongols Matter? Territory, Power, and the Intelligentsia in China from the Northern Song to the Early Ming », dans Paul Jakov Smith & Richard von Glahn (ed), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & Londres, 2003, p. 111-134.
- DARROBERS, Roger & Guillaume DUTOURNIER, *Une Controverse lettrée. Correspondance philosophique sur le Taiji* (présentation, traduction et annotation de lettres de Zhu Xi et Lu Jiuyuan), Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- DARROBERS, Roger, « Les jalons de la querelle », in *Une Controverse lettrée. Correspondance philosophique sur le Taiji* (lettres de Zhu Xi et Lu Jiuyuan), présenté, traduit et annoté par Roger Darrobers et Guillaume Dutournier, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. XV-LXVII.
- DARROBERS, Roger, « La Grande Étude dans les mémoires de Zhu Xi adressés aux empereurs Xiaozong, Guangzong et Ningzong entre 1162 et 1194 », dans Anne Cheng (dir.) *Lectures et Usages de la Grande Étude (Chine, Corée, Japon)*, Collège de France, à paraître en 2013.
- DAVIS, Richard, « Historiography as Politics in Yang Wei-chen's "Polemic on Legitimate Succession" », *T'oung Pao*, 69/1-3, 1983, p. 33-72.
- DAVIS, Richard L., « The Reigns of Kuang-tsung (1189-1194) and Ning-tsung (1194-1224) », in *Cambridge History of China. Volume 5 – Part 1: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakov Smith, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, 2009, p. 756-838.
- DE BARY, Wm. Theodore, « A Reappraisal of Neo-Confucianism », in Arthur F. Wright (éd.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago, University of Chicago, 1953, p. 81-111.
- DE BARY, Wm. Theodore, *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, 1981a.
- DE BARY, Wm. Theodore, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York, Columbia University Press, 1981b.
- DE BARY, Wm. Theodore, *The Liberal Tradition in China*, New York, Columbia University Press, 1983.
- DE BARY, Wm. Theodore, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, New York, Columbia University Press, 1989.
- DE BARY, Wm. Theodore & John W. CHAFFEE (eds.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- DE BARY, Wm. Theodore, « The Uses of Neo-Confucianism: Response to Professor Tillman », *Philosophy East and West*, 43, n° 3, juillet 1993, p. 541-555.
- DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge* [1991], Paris, Seuil, « Points », 1996.

- DE LIBERA, Alain, « Faculté des arts ou Faculté de philosophie ? » Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle », in Olga WEIJERS & Louis HOLTZ, *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècle)*, BREPOLs, 1997, p. 429-443.
- DE PEE, Christian, *The Writing of Weddings in Middle-Period China: Text and Ritual Practice in the Eight Through Fourteenth Centuries*, Albany, State University of New York, 2007.
- DE WEERDT, Hilde, « Canon Formation and Examination Culture: The Construction of *Guwen* and *Daoxue* Canons », *Journal of Sung Yuan Studies*, n° 29, 1999, p. 99-134.
- DE WEERDT, Hilde, « Byways in the Imperial Chinese Information Order: The Dissemination and Commercial Publication of State Documents », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 66, n° 1, p. 145-188, 2006.
- DE WEERDT, Hilde, *Competition over Content. Negotiating Standards for the Civil Service Examinations in Imperial China (1127-1279)*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 2007.
- DENG Guangming 鄧廣銘, *Song shi shi jiang* 宋史十講, Pékin, Zhonghua shuju, (2008) 2010.
- DENG Xiaonan 鄧小南, « Zouxiang “huo” de zhidushi : yi songdai guanliao zhengzhi zhidushu yanjiu weili de diandi sikao 走向“活”的制度史——以宋代官僚政治制度史研究为例的点滴思考 », *Zhejiang xuekan*, 2003, n° 3 期, p. 99-103.
- DENG Xiaonan 鄧小南, *Zuzong zhi fa. Bei Song qianqi zhengzhi shulie* 祖宗之法——北宋前期政治述略 (Les Règles des ancêtres impériaux. Étude sur la politique des Song du Nord [première période]), Beijing, Sanlian shudian, 2006.
- DENG Xiaonan & Christian LAMOUREUX, « Les “règles familiales des ancêtres”. Autorité impériale et gouvernement dans la Chine médiévale », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°3, 2004, p. 491-518.
- DESBORDES, Françoise, « L'argumentation dans la rhétorique antique : une introduction », *Lalies* 8, 1990, p. 81-97.
- DESBORDES, Françoise, « La place de l'autre. Remarques sur quelques emplois de “controversia” dans la rhétorique latine », in Alain Le Boulluc (ed), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995, p. 29-46.
- DESCOMBES, Vincent, *Le Même et l'Autre*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1979.
- DESCOMBES, Vincent, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1983.
- DESCOMBES, Vincent, *La Dénrée mentale*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1995.
- DESCOMBES, Vincent, *Les Institutions du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1996a.
- DESCOMBES, Vincent, « L'esprit comme esprit des lois », *Le Débat*, n° 90, 1996b, p. 71-92
- DESCOMBES, Vincent, « Louis Dumont et les outils de la tolérance », *Esprit*, n° 253, juin 1999, p. 65-85.
- DESCOMBES, Vincent, « L'identité collective d'un corps enseignant », *Revue du MAUSS*, 2009/1, n° 33, p. 343-362.
- DESCOMBES, Vincent, « La question de l'individualité humaine », *Critique*, n° 106, été 2010, p. 38-56.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.
- DETIENNE, Marcel, *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, Perrin, 2005.
- DIAZ, Brigitte, *L'Épistolaire ou la pensée nomade*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 2002.
- DILTHEY, Wilhelm, *Le Monde de l'esprit. Tome 1. Histoire des sciences humaines*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- DODIER, Nicolas, « Les figures du chef et le mouvement de l'histoire », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2014/1, p. 155-166.
- DOSSE, François, *La Marche des idées. Histoires des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, Éditions La Découverte, 2003.
- DRÈGE, Jean-Pierre, « La lecture et l'écriture en Chine et la xylographie », *Études chinoises*, 10 :1-2, printemps-automne 1991, p. 77-111.
- DRÈGE, Jean-Pierre, « Des effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Song », *Journal Asiatique*, 282/2, 1994, p. 409-442.
- DRÈGE, Jean-Pierre, « *Graphics and Texts in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft*, by Francesca Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann, Georges Métailié, 2007 », *T'oung Pao*, n° 95, 2009, p. 413-416.
- DUCROT, Oswald & Jean-Marie SCHAEFFER, *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, coll. « Points », [1972] 1995.
- DUH Bau-Ruei (Du Baorui) 杜保瑞, *Nan Song ruxue* 南宋儒學 (Le confucianisme des Song du Sud), Taipei, Shangwu yinshuguan, 2010.
- DUMONT, Louis, *La Civilisation indienne et nous* [1964], Paris, Armand Colin, 1975.
- DUMONT, Louis, *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie contemporaine*, Paris, Gallimard [1977], coll. « Tel » [même pagination, à quelques additifs près], [1984 ?] 2008.
- DUMONT, Louis, *Homo Aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard [1991], coll. « Tel », 2013.

- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil [1983], « Points », 1991.
- DUMONT, Louis, « Préface » à E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, tra. Louis Évrard, Paris, Gallimard [1968], « Tel », 1994, p. I-XVIII.
- DUMONT, Louis, *Homos hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard [1966], « Tel », 2008.
- DURAND, Pierre-Henri, *Lettrés et pouvoirs. Un procès littéraire dans la Chine impériale*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992
- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social* [1893], Paris, Presses universitaires de France [1930], coll. « Quadrige », 2007.
- DURKHEIM, Émile & Marcel MAUSS, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives » [1903], repris dans Marcel Mauss, *Œuvres complètes. II. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 13-89.
- DURKHEIM, Émile, *L'Évolution pédagogique en France* (1938), Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 1990.
- DUTOURNIER, Guillaume & Ji Zhe, « Social experimentation and “popular Confucianism”. The case of Lujiang Cultural Education Center », *China Perspectives*, 2009/4, p. 67-80.
- DUTOURNIER, Guillaume, « Ari Daniel Levine, *Divided by a common language. Factional Conflict in Late Northern Song China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008 » [recension d'ouvrage], *Études chinoises*, n° XXIX, 2012, p. 387-382.
- DUTOURNIER, Guillaume, « Controverse et identité lettrée », in *Une Controverse lettrée. Correspondance philosophique sur le Taiji* (lettres de Zhu Xi et Lu Jiuyuan), présenté, traduit et annoté par Roger Darrobers et Guillaume Dutournier, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. LXIX-CXIX.
- EBREY, Patricia Buckley, *Family and Property in Sung China: Yuan Ts'ai's Precepts for Social Life*, Princeton, Princeton University Press, 1984a.
- EBREY, Patricia Buckley, « Conceptions of the Family in the Sung Dynasty », *Journal of Asian Studies*, vol. XLIII, n° 2, février 1984b, p. 219-245.
- EBREY, Patricia Buckley, « Tang Guide to Verbal Etiquette », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45, 1985, p. 581-613.
- EBREY, Patricia Buckley, « Neo-Confucianism and the Chinese Shih-ta-fu », *American Asian Review*, 4, n° 1, 1986a, p. 34-43.
- EBREY, Patricia Buckley, « The Early Stages in the Development of Descent Group Organization », in Patricia Buckley Ebrey et James L. Watson (éd.), *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940*, London, University of California Press, 1986b, p. 16-61.
- EBREY, Patricia Buckley, « Cremation in Sung China », *The American Historical Review*, vol. 95, n° 2, 1990, p. 406-428.
- EBREY, Patricia Buckley, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing about Rites*, Princeton, Princeton University Press, 1991a.
- EBREY, Patricia Buckley, *Chu Hsi's Family Rituals*, Princeton, Princeton University Press, 1991b.
- EBREY, Patricia Buckley *Accumulating Culture. The Collections of Emperor Hui-zong*, Seattle, University of Washington Press, 2008.
- EBREY, Patricia Buckler & Maggie BICKFORD (éds.), *Emperor Hui-zong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Asia Center, 2006. [articles de Paul SMITH et LEVINE et HARTMAN en rapport Bao Weimin 2008, 263]
- ELIAS, Norbert, *La Société de cour* [Calmann-Lévy, 1974], trad. Pierre Kamnitzer & Jeanne Etoré, Paris, Flammarion, « Champs essais », [1985] 2013.
- ELIAS, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, trad. Yasmin Hoffman, L'Aube, « Pocket », 1991.
- ELMAN, Benjamin A., *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* [2000], Taipei, SMC Publishing Inc., 2001
- ELMAN, Benjamin A., « Rethinking “Confucianism” and “Neo-Confucianism” in Modern Chinese History », in Benjamin A. Elman, John B. Duncan & Herman Ooms, Los Angeles, UCLA Asia Pacific Monograph Series, 2002, p. 518-554.
- ELMAN, Benjamin A., « Le système des examens publics aux derniers siècles de la Chine impériale (1400-1900) », dans Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir. I : Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 99-123.
- ENGEL, Pascal, « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », in Jean Boutier et Dominique Julia (dir.), *Passés recomposés*, Paris, Autrement, 1995, p. 96-111.
- FABIANI, Jean-Louis, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques. Figures, positions, trajets », *Enquête. Histoire, anthropologie, sociologie*, n° 5, « Débats et controverses », 1997, p. 11-34.

- FABIANI, Jean-Louis, « Les règles du champ », in *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* [1999], sous la direction de Bernard Lahire, Paris, La Découverte/Poche, 2002, p. 75-91.
- FABIANI, Jean-Louis, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent*, 2007/1, n° 25, 2007a, p. 45-60.
- FABIANI, Jean-Louis, « La généralisation dans les sciences historiques. Obstacle épistémologique ou ambition légitime ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 1, 2007, 2007b, p. 9-28.
- FABIANI, Jean-Louis, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010.
- FANG Xudong 方旭東, « Shiwujian de chayi jiujiang yiwei shenme ? — shilun Zhuzi dui “Ge yi qi xing” de jieshi 事物間的差異究竟意味什麼？ — 試論朱子對“各一其性”的解釋 » (Que signifie la différence entre les choses ? Essai sur « À chaque chose sa nature » de Maître Zhu), dans Chen Lai, Zhu Jieren (sous la direction de), *Remwen yu jiazhi*, 2011, p. 394-402.
- FANG Yanshou 方彥壽, *Zhu Xi shuyuan menren kao* 朱熹書院門人考 (Recherches sur les académies et les disciples de Zhu Xi), Shanghai, Huadong shifan, 2000.
- FAURE, Bernard, « Le Maître de DhyAna Chih-ta 智達 et le « subitisme » de l'École du Nord », *Cahiers d'Extrême-Asie*, n°2, 1986, p. 123-132
- FAURE, Bernard, *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1988.
- FAURE, Bernard, *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- FAURE, Bernard, *Bouddhismes, philosophies et religions*, Paris, Champs, coll. « Essais », [1998] 2010.
- FAURE, David, « La solution lignagière. La révolution rituelle du XVI^e siècle et l'État impérial chinois », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2006, p. 1291-1316.
- FAURE, David, *Emperor and ancestor: State and lineage in South China*, Stanford, Stanford University Press, 2007
- FEUILLAS, Stéphane, « Les lettres sur la puissance. Guerre et pouvoir dans la pensée de Su Xun (1009-1066) », *Du pouvoir. Cahiers du centre Marcel Granet. Cahier 1*, 2003, Paris, Presses universitaires de France, p. 115-150.
- FEUILLAS, Stéphane, « Penser par contraste. Critique du bouddhisme et stratégies discursives dans le *Zhengmeng* de Zhang Zai (1020-1078) », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 26, 2004, p. 89-116.
- FEUILLAS, Stéphane, traduction et présentation de Su Shi 蘇軾, *Commémorations 東坡記*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- FINGARETTE, Herbert (traduction et présentation Charles Le Blanc), *Confucius du profane au sacré*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004 (traduction de *Confucius The Secular as Sacred*, Harper Torchbooks, 1972).
- FOSTER, Robert Wallace, « *Differentiating Rightness from Profit : The Life and Thought of Lu Jiyuan (1139-1193)* », PhD Dissertation, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* [1975], Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1984.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2 vols., (1994) 2001.
- FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir* [1969], Paris, Gallimard, « Tel », 2008.
- FOUCAULT, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » [1968], repris dans *Dits et Écrits* [1994], Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, vol. 1, p. 724-759.
- FRANKE, Herbert, « Treatise Between Sung and Chin », in *Études Song in memoriam Étienne Balazs. Sung Studies. Ser. I. Histoire et Institutions. History and Institutions. 1.*, édité par Françoise Aubin, Mouton & Co, 1970, p. 55-84.
- FRANKE, Herbert, *Sung Biographies*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 3 volumes, 1976.
- FRANKE, Herbert & Denis TWITCHETT, « Introduction », in *The Cambridge History of China. Volume 6. Alien Regimes and Border States, 907-1368*, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, [1994] 2008, p. 1-42,
- FREEDMAN, Maurice, « Marcel Granet, sinologue et sociologue », *Critique*, juin 1975, n° 336, p. 624-648.
- FREEMAN, Michael, « Lo-yang and the Opposition to Wang An-shih: The Rise of Confucian Conservatism », Ph. D. diss., Yale University, 1974.
- FU Xuancong 傅璇琮, *Zhongguo shixue da cidian* 中國詩學大辭典, Hangzhou, Zhejiang jiaoyu chubanshe, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et Méthode* [1960] (XXXX), trad. XXXX, Paris, Seuil, 1996.
- GAN Chunsong 干春松, *Zhidubua rujia ji qi jieti* 制度化儒家及其解體, Pékin, Zhongguo renmin chubanshe, 2003.
- GARDNER, Daniel K., « Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44, n° 1 (1984), p. 57-81.

- GARDNER, Daniel K., *Chu Hsi and the Ta-hsueh. Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986.
- GARDNER, Daniel K., *Chu Hsi: Learning to Be a Sage*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- GARDNER, Daniel K., *The Four Books: The Basic Teaching of the Later Confucian Tradition*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1987.
- GARDNER, Daniel K., *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, Columbia University Press, 1988.
- GARDNER, Daniel K., « Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49, n° 1 (1989), p. 141-172
- GARDNER, Daniel K., *Learning to be a sage. Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- GARDNER, Daniel K., « Modes of Thinking and Modes of Discourses in the Sung: Some Thoughts on the *Yü-lu* ("Recorded Conversations") Texts », *The Journal of Asian Studies*, 50, 3, août 1991, p. 574-603.
- GAY, Jean-Pascal, « Lettres de controverse. Religion, publications et espace public en France au XVII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 1, 2013, p. 7-41
- GE Zhaoguang 葛兆光, « Yige pubian zhenli guannian de lishi lüxing. Yi Lu Jiuyuan "xin tong li tong" shuo weili tan guannianshi de yanjiu fangfa 一个普遍真理观念的历史旅行——以陆九渊"心同理同"说为例谈观念史的研究方法 », *Dongyue luncong 東岳論叢*, juillet 2004, p. 5-15.
- GE Zhaoguang 葛兆光, *Zhongguo sixiang shi 中國思想史*, Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 2001 (3 vols.)
- GE Zhaoguang (葛兆光), « Tang-Song or Song-Ming: The Significance of a Perspective Shift in Chinese Cultural and Intellectual History », *Frontiers of History in China*, 2006 / 1, 61-83.
- GEERTZ, Clifford C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, Clifford C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir [Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, 1983]*, trad. Denise Paulme, Paris, PUF [1986], « Quadrige », 2012.
- GERRITSEN, Anne, *Ji'an Literati and the Local in Song-Yuan-Ming China*, Leiden/Boston, Brill, 2007.
- GERNET, Jacques, « Économie et action humaine en Chine », *Critique*, n° 103, 1055, p. 1092-1102.
- GERNET, Jacques, « Aspects et fonctions psychologiques de l'écriture », dans *L'Écriture et la Psychologie des peuples. Actes du colloque*, Paris, Armand Colin, 1963.
- GERNET, Jacques, « Sciences et rationalité : l'originalité des données chinoises », *Revue d'histoire des sciences*, XLII/4, octobre-décembre 1989, p. 323-332.
- GERNET, Jacques, *Le Monde chinois* [1972], Paris, Armand Colin, 1999.
- GERNET, Jacques, *Chine et Christianisme*, Paris, Gallimard [1982], édition revue et augmentée, 1991.
- GERNET, Jacques, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris, Gallimard, 1994.
- GERNET, Jacques, *Société et Pensée chinoises aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Arthème Fayard/Collège de France, 2007.
- GERNET, Jacques, *La Vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole (1250-1276)* [Librairie Hachette, 1959], Paris, Picquier, 2007.
- GERNET, Jacques, « À propos des mathématiques chinoises », *T'oung pao*, vol. XCVI/4-5, 2010, p. 279-298.
- GHIGLIONE, Anna, *La Pensée chinoise et l'abstraction*, Paris, You-Feng, 1999.
- GIMELLO, Robert M., « The Sudden/Gradual Polarity: A Recurrent Theme in Chinese Thought », *Journal of Chinese Philosophy*, n° 9, 1982, p. 471-486.
- GIMELLO, Robert M., « MAArga and Culture: Learning, Letters, and Liberation in Northern Sung Ch'an », dans *Paths to Liberation: The MAArga and Its Transformations in Buddhist Thought*, ed. Robert E. BUSWELL and Robert M. GIMELLO, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1992, p. 371-438.
- GNASSOUNOU, Bruno (textes réunis par), *Philosophie de l'action. Action, raison et délibération*, Paris, Vrin, 2007.
- GODELIER, Maurice, « Travail », in Pierre Bonté & Michel Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », [1991] 2002, p. 717-721.
- GODELIER, Maurice, *La Production des Grands Hommes* [1982], Paris, Flammarion, « Champs essais », 2009.
- GODELIER, Maurice, *L'Idéal et le Matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Arthème Fayard [1984], coll. « Champs essais », 2010.
- GOFFMAN, Erving, *Les Cadres de l'expérience [Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience, 1974]*, trad. I. Joseph, M. Dartville & P. Joseph, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1991.
- GONG, Wei Ai, « The Reign of Hsiao-Tsung [Xiaozong] 1162-1189 », in *The Cambridge History of China. Volume 5. Part One. The Sung Dynasty and its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakov Smith,

- Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, 2009, p. 710-755.
- GREGORY, Peter N., « The Sudden/Gradual Polarity. A Recurrent Theme in Chinese Thought », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 9, 1982, p. 471-486.
- GOODY, Jack, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage* [*The Domestication of the Savage Mind*, 1977], traduction Jean Bazin et Alban Bensa, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.
- GRAHAM, Angus C., *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapour, The Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- GRAHAM, Angus C., *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-chuan* [1958], La Salle (Illinois), Open Court Publishing Company, 1992.
- GRAHAM, Angus C., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapour, Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- GRANET, Marcel, *La Pensée chinoise* (1938), Paris, Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'Humanité », (1968) 1980.
- FEUILLAS, Stéphane, Romain GRAZIANI & Rainier LANSELLE (éds.), *Sujet, Moi, Personne. Cahiers du Centre Marcel Granet*, 2, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- GREGORY, Peter N. & Daniel A. GETZ (eds.), *Buddhism in the Sung*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.
- GRÉVIN, Benoît, « L'Arts dictaminis entre enseignement et pratique (XII^e-XIV^e siècle) », *Revue de Synthèse*, t. 133, 6^e série, n° 2, « Pratiques professionnelles de la parole (Europe XII^e-XVIII^e siècle) », 2012, p. 175-196.
- GRIBAUDI, Maurizio, « Échelle, pertinence, configuration », dans Jacques REVEL (ed), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil / Gallimard, « Hautes Études », 1996, p. 113-139.
- GRIGNON, Claude & Jean-Claude PASSERON, *Le Savant et le Populaire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989.
- GRÜNDER, Karlfried, *Der Streit um Nietzsches « Geburt der Trag die »* [1969], Hildesheim, Olms, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [1962], Frankfurt am Main, Surkhamp, 1990.
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard 1995 (p. 19)
- HAGÈGE, Claude, *Le Problème linguistique des prépositions et la solution chinoise (avec un essai de typologie à travers plusieurs groupes de langues)*, Paris-Louvain, Peeters, 1975.
- HAGÈGE, Claude, *L'Homme de paroles* (Arthème Fayard, 1985), Paris, Fayard, coll. « Folio », 1998.
- HAGSTROM, W. O., *The Scientific Community*, New York, Basic Books, 1965 (cité Fabiani 1997, 14)
- HALPERIN, Mark, *Out of the Cloister: Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960-1279*, Cambridge, Mass., Harvard University Asia Center, 2006.
- HAMEL, Christopher, « Quentin Skinner entre histoire et philosophie », in Quentin Skinner, *La Vérité et l'Historien* [2010] (traduit et présenté par Christopher Hamel), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, « Audiographie », 2012.
- HANKS, William F., « Context », in Jacob Mey (éd.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Elsevier, 2006.
- HANSEN, Chad, « Ancient Chinese Theories of Language », *Journal of Chinese Philosophy*, 2, 1975, p. 245--283.
- HANSEN, Chad, *A Daoist theory of chinese Thought. A Philosophical Interpretation*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1992.
- HARBSMEIER, Christoph, « Chinese rhetoric », *T'oung pao*, LXXXV, 1999, p. 114-126.
- HARGETT, James M., « A Chronology of the Reigns and Reign-periods of the Song dynasty (960–1279) », *Bulletin of Sung-Yuan Studies*, 1987, n° 19, p. 26-34.
- HARGETT, James M., *On The Road in Twelfth Century China: The Travel Diaries of Fan Ch'eng-ta (1126-1193)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1989.
- HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève, *L'Épistolaire*, Paris, Hachette Éducation, 1995.
- HARTMAN, Charles, « Chu Hsi 朱熹 (1130-1200), *Chu Hsi ji* 朱熹集 (*The Collected Works of Chu Hsi*), edited by Kuo Ch'i 郭齊 and Yin P'o 尹波. 10 vols. Ch'eng-tu: Ssu-ch'uan chiao-yü ch'u-pan-she, 1996 » [revue de l'édition sichuanaise des œuvres de Zhu Xi], *Journal of Sung-Yuan Studies*, 28, 1998, p. 277-279.
- HARTMAN, Charles, « The Making of a Villain: Ch'in Kuei and the Tao-hsueh », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, juin 1998, p. 59-146.
- HARTMAN, Charles, « The Reluctant Historian: Sun Ti, Chu Hsi, and the Fall of Northern Sung », *T'oung Pao*, 89, 2003, p. XXXX
- HARTMAN, Charles, « Zhu Xi and His World », *Journal of Sung-Yuan Studies*, 36, 2006, p. 107-131.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité*, Paris, Seuil [2003], « Points », 2012.

- HARTWELL, Robert M., « Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550 », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42 : 2, 1982, p. 365-442.
- HATTON, Russell, « A Comparison of *Li* and Substantial Form », *Journal of Chinese Philosophy*, 9, 1982, p. 45-71.
- HAWES, Colin S. C., *The Social Circulation of Poetry in the Mid Northern-Song: Emotional Energy and Literati Self-Cultivation*, Albany, State University of New York Press, 2005.
- HE Zhongli 何忠禮, XU Jijun 徐吉軍, *Nan Song shigao* 南宋史稿 (Essai sur l'histoire des Song du Sud), Hangzhou, Zhejiang daxue, 1999.
- HE Zhongli 何忠禮, *Songdai zhengzhi shi* 宋代政治史 (Histoire politique de la dynastie Song), Hangzhou, Zhejiang daxue, 2007.
- HENDERSON, John B., *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1984.
- HENDERSON, John B., *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- HENRICKS, Robert G., *Philosophy and Argumentation in Third-Century China. The Essays of His K'ang*, Princeton (New Jersey), 1983.
- HERZFELD, Michael, *L'Intimité culturelle. Poétique sociale dans l'État nation*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2007.
- HO, Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, New York, Columbia University Press, 1962.
- HOANG, Pierre, « Exposé de l'origine et du développement du système de Tchou Hi et de son influence sur l'esprit des lettrés » (dans *Mélanges sur l'administration. Variétés sinologiques*, N° 21, 1902, p. 147-162), rééd. Nendeln, Liechtenstein, 1975.
- HOMOLA, Stéphanie, « La relation de maître à disciple en question : transmission orale et écrite des savoirs divinatoires en Chine et à Taïwan ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2013, n° 35, p. 11-43.
- HOUSEMAN, Michael, *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, traduit par Guillaume Rozenberg, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2012.
- HUCKER, Charles O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Taipei, Southern Materials Center (rééd.), 1988.
- HU Hong (traduit et présenté par Hans Van Ess), *Worte kennen (Zhi yan 知言)*, Frankfurt am Main, Verlag der Weltreligionen, 2009.
- HU Yingjian 胡迎建, *Zhu Xi shici yanjiu* 朱熹詩詞研究 (Recherches sur la poésie de Zhu Xi), Guangzhou, Zhongshan daxue, 2011.
- HUANG, Chi-chiang, « *Chung-yung* in Northern Sung Intellectual Discourse: The Buddhist Components », in Ching-I Tu (éd.), *Classics and Interpretation. The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 2000, p. 315-337.
- HUANG, Chun-chieh 黃俊傑 (Huang Junjie), « Chinese Hermeneutics as Politics: The Sung Debates over the *Mencius* », in Ching-I Tu (éd.), *Classics and Interpretation. The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 2000, p. 195-225.
- HUANG, Chun-chieh 黃俊傑 (Huang Junjie), *Mencian Hermeneutics. A History of Interpretations in China*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 2011.
- HUANG Kuanchong 黃寬重, *Nan Song junzheng yu wenxian tansuo* 南宋軍政與文獻探索, Taipei, Xinwenfeng chubangongsi, 1990.
- HUANG Kuanchong 黃寬重, *Shishi, wenxian yu renwu. Songshi yanjiu lunwenji* 史事、文獻與人物……宋史研究論文集, Taipei, Dongda tushu gongsi, 2003.
- HUANG Kuanchong 黃寬重, *Songdai de jiazū yu shehui* 宋代的家族與社會, Pékin, Guojia tushuguan chubanshe, 2009.
- HUANG, Sui-chi, *Lu Hsiang-shan. A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*, New Haven, American Oriental Society, 1944.
- HULAK, Florence, « L'événement », in Florence Hulak & Charles Girard (dir.), *Philosophie des sciences humaines. Concepts et problèmes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2011, p. 99-126.
- HYMES, Robert, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- HYMES, Robert, « Lu Chiu-yüan, Academies and the Problem of the Local Community », dans Wm. Theodore de Bary, & John W. Chaffe (eds), *Neo-Confucian Education: the Formative Stage*, Berkeley et Los Angeles, The Regents of California, 1989.

- HYMES, Robert & Conrad SCHIROKAUER (eds), *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993.
- HYMES, Robert, « A *Jiao* Is a *Jiao* Is a ? Thoughts on the Meaning of a Ritual », in Theodore Hutters, R. Bin Wong, Pauline Yu (eds), *Culture & State in Chinese History. Conventions, Accommodations, and Critiques*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 129-160.
- HYMES, Robert, *Way and Bayway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2002.
- IHL, Olivier, *Le Mérite et la République. Essai sur la société des émules*, Paris, Gallimard, 2007.
- IVANHOE, Philip J., *Readings from Lu-Wang school of Neo-Confucianism*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2009.
- IVANHOE, Philip J., « Lu Xiangshan's ethical philosophy », in John Makeham, *Dao Companion to Neo-Confucianism*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2010, p. 249-266.
- JACOB, Christian (dir.), *Lieux de savoir. I : Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007.
- JACOB, Christian (dir.), *Lieux de savoir. II : Les mains de l'intellect*, Paris, Albin Michel, 2011.
- JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, Paris, Les Éditions de minuit, 1963.
- Ji, Xiao-bin, *Politics and Conservatism in Northern Sung China: The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2005.
- Ji, Xiao-bin, « Historicizing Ourselves: Song Political History in Comparative Context », in *Prospects of New Political History. International Conference. Proceeding*, Taipei, Academia Sinica, 26-28 août 2009 [inédit], p. 218-225.
- JIE Guangyu 解光宇, « Ehu zhi hui : xin xue yu li xue fen ye 鵝湖之會：心學與理學分野 », *Kongxi yanjiu*, 1999, n° 2.
- JOUHAUD, Christian, « Écriture et action. Une problématique pour l'histoire de la polémique et des controverses au XVII^e siècle », in *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*, L. Burnand & A. Paschoud (dir.), Paris, Honoré Champion, 2010, p. 11-38.
- JULLIEN, François, *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1995.
- JULLIEN, François, *Chemin faisant. Connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2006.
- JULLIEN, François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.
- KASOFF, Ira E., *The Thought of Zhang Zai*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- KECK, Frédéric, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, coll. « Agora », 2005.
- KECK, Frédéric, « Une querelle sinologique et ses implications. À propos du *Contre François Jullien* de Jean François Billeter », *Esprit*, février 2009, p. 61-91.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, dans *Le discours polémique*, Lyon, PUL, 1980, p. 3-40.
- KERN, Iso, *Das Wichtigste im Leben. Wang Yangming (1472-1529) und seine Nachfolger über die « Verwirklichung des ursprünglichen Wissens »*, Bâle, Schwabe Verlag, 2010.
- KIM, Yung Sik, « Chu Hsi on Nature and Science », in 朱子學的開展……學術篇, édité par Zhong Caijun (Chung Tsai-chün) 鐘彩鈞, Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin, 2002, p. 131-160.
- KIM, Yung Sik, « “Analogical Extension” (“leitui”) in Zhu Xi’s Methodology of “Investigation of Things” (“gewu”) and “Extension of Knowledge” (“zhizhi”) », *Journal of Sung-Yuan Studies*, n° 34, 2004, p. 41-57.
- KINNEY, Anne B., *Chinese Views of Childhood*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1995.
- KOJIMA, Tsuyoshi, « Tuning and Numerology in the New Learning School », in Patricia Buckley Ebrey & Maggie Bickford (éds.), *Emperor Hui-zong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics* [recension], *Journal of Song-Yuan Studies*, p. 206-226.
- KONG Linghong 孔令宏, *Songdai lixue yu daoia daojiao 宋代理學與道家道教 (Le néoconfucianisme Song face à la pensée et la religion taoïstes)*, Pékin, Zhonghua shuju 中華書局, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques (Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten)*, 1979), trad. Jochen Hoock & Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990.
- KOSELLECK, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
- KRACKE, Edward A., « Family vs. Merit in Chinese Civil Service Examinations under the Empire », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 10, 1947, p. 103-23.
- KRACKE, Edward A., *Civil Service Examination in Early Song China, 960-1067*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953.
- KRACKE, E.A., JR., « Sung K'ai-feng: Pragmatic Metropolis and Formalistic Capital », in *Crisis and Prosperity in Sung China*, édité par John Winthrop Haeger, Tucson (Arizona), The University of Arizona Press, 1975, p. 49-77.

- KRACKE, Edward A., « The Expansion of Education Opportunity in the Reign of Hui-tsung of the Sung and its Implication », *Sung Studies Newsletter*, 13, 1977, p. 6-30.
- KUHN, Dieter, *The Age of Confucian rule. The Song Transformation of China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.
- KUTCHER, Norman, *Mourning in Late Imperial China. Filial Piety and the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- LACKNER, Michael, « Die Verplanung des Denkens am Beispiel der tu », in Helwig Schmidt-Glintzer (éd.), *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzzeitlichen China*, Stuttgart, Franz Steiner-Verlag, p. 134-156.
- LACKNER, Michael, « Argumentation par diagrammes : une architecture à base de mots. Le *Ximing* (l'Inscription Occidentale) depuis Zhang Zai jusqu'au Yanjiu », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 14, 1992, p. 131-168.
- LACKNER, Michael, « La portée des événements. Réflexions néo-confucéennes sur la "rectification des noms" », *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, 15, 1993, p. 75-87.
- LACKNER, Michael, « Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai », *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, 17, 1995, p. 110-130.
- LAFAYE, Claudette, *Sociologie des organisations*, Paris, Nathan, coll. « 128 », 1996.
- LAHIRE, Bernard, *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (1999), Paris, La Découverte/Poche, 2001.
- LAI, C. M., « The Art of Lamentation in the Works of Pan Yue: 'Mourning the Eternally Departed,' » *Journal of American Oriental Society*, vol. 114, n° 3, 1994, p. 409-425.
- LAMOUREUX, Christian, « Rites, espaces et finances. La recomposition de la souveraineté dans la Chine du 11^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, mars-avril 1996, n°2, p. 275-306.
- LAMOUREUX, Christian, « Entre symptôme et précédent. Notes sur l'œuvre historique de Ouyang Xiu (1007-1072) », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 19, 1997a, p. 45-72.
- LAMOUREUX, Christian, « Qualification des hommes et procédures administratives dans la Chine des Song », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 133, 2000, p. 26-31.
- LAMOUREUX, Christian, *Fiscalité, comptes publics et politiques financières dans la Chine des Song*, Paris, Institut des Hautes Études Chinoises, 2003a.
- LAMOUREUX, Christian, « Frontières de France vues de Chine », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 5, 2003b, p. 1029-1039.
- LAMOUREUX, Christian, « Ji, Xiao-bin, *Politics and Conservatism in Northern Sung China: The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)* », *T'oung Pao*, n° 94, 2008, p. 181-186 [recension de l'ouvrage].
- LAMOUREUX, Christian & Guillaume CARRÉ, « Faux produits et marchandises contrefaites dans la Chine et le Japon », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 32, 2010, p. 115-161.
- LARTHOMAS, Pierre, *Notions de stylistique générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- LATOUR, Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte/Poche, (2006) 2007.
- LAU, Nap-yin & HUANG K'uan-chung, « Founding and Consolidation of the Sung Dynasty Under T'ai-tsu (960-976), T'ai-Tsung (976-997), and Chen-tsung (997-1022) », in *Cambridge History of China. Volume 5 – Part 1: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakov Smith, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, 2009, p. 206-278.
- LE BLANC, Charles & Rémi MATHIEU, *Philosophes confucianistes (Lunyu, Mengzi, Daxue, Zhongyong, Xiaojing et Xunzi, introduits, traduits et annotés)*, Paris, Gallimard, 2009.
- LE GALL, Stanislas, *Le Philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence* (dans *Variétés sinologiques*, n° 6, 1894, 2^{ème} éd. 1923), rééd. Kraus Reprint, Nendeln, Liechtenstein, 1975 (traduction du chapitre 1 du *Zhuzi yulei*, avec texte chinois).
- LE GOFF, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, [1957] 1985.
- Le GOFF, Jacques, « La genèse du miracle royal », *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée & Sciences sociales*, édité par Hartmut Atsma & André Burguière, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 147-156.
- LE Wenhua 樂文華, DAI Wenjun 戴文君, « Wang Anshi xinxue he Lu Jiuyuan xinxue de xiangjin zhi chu 王安石新學和陸九淵心學的相近之處 » (Proximité de la Nouvelle Étude de Wang Anshi et de l'Étude du Cœur de Lu Jiuyuan), *Jiangxi jiaoyu xueyuan xuebao (shehui kexue)*, août 2005, 26, n°4, 93-96.
- LEDUC, Jean, « Déterminisme, téléologie », in *Historiographies, I. Concepts et débats* [2010], édité par Christian Delacroix et al., Paris, Gallimard, « Folio », 2011, p. 711-719.
- LEE, Sukhee, « Negotiated Power: The State and Elites in 12th – 14th Century China », dissertation (PhD) inédite, Cambridge (Mass.), Harvard University, 2009.

- LEE, Sukhee, « Cooperation and Tension: Revisiting Local Activism in the Southern Song Dynasty », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, juin 2013, p. 43-82.
- LEE, Thomas H. C., « Life in the Schools of Sung China », *Journal of Asian Studies*, 37:1, 1977, p. 45-60.
- LEE, Thomas H. C., « The discovery of childhood: children education in Sung China (960-1279) », dans Sigrid Paul (ed.), *Kultur : Begriff and Wort in China und Japan*, Berlin, D. Reimer Verlag, 1984, p. 159-202.
- LEE, Thomas H. C., *Government Education and Examinations in Sung China*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1985.
- LEE, Thomas H. C. (éd.), *The New and The Multiple. Sung Senses of the Past*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2004.
- LEE, Thomas H. C., « Hong Mai's *Yijian zhi* », in Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag & Jörn Rüsen, *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology. Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective* (éds.), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 255-286.
- LEGGÉ, James, *The Chinese Classics*, Taipei, SMC Publishing inc. (rééd.), 1991 [contient notamment les traductions de *Shujing* et du *Shijing*].
- LEMIEUX, Cyril, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 25, 2007/1, p. 191-212.
- LEMIEUX, Cyril, « L'accusation intolérante », in Luc Boltanski et al., *Affaires, scandales et grandes causes*, Stock, 2007, p. 367-394.
- LEMIEUX, Cyril, *Le Devoir et la Grâce*, Paris, Économica, 2009.
- LEMIEUX, Cyril, « Le crépuscule des champs. Limites d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », *Raisons pratiques*, n° 21, « Bourdieu, théoricien de la pratique », 2011, p. 75-100.
- LEMIEUX, Cyril, « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, n° 100, 2012/4, p. 169-187.
- LEMIEUX, Cyril, « Ambition de la sociologie », *Archives de Philosophie*, tome 76, 2013/4, p. 591-608.
- LEVI, Jean, « Quelques aspects de la rectification des noms dans la pensée et la pratique politiques de la Chine ancienne », *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, 15, 1993, p. 23-54.
- LEVI, Jean, « Présentation », in Sun Tzu, *L'Art de la guerre* (traduit du chinois et commenté par Jean Lévi), Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2000, p. 15-44.
- LEVI, Jean, *Confucius*, Paris, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2003.
- Lévi-Strauss *Mythologiques* 1971
- LEVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Plon
- LEVINE, Ari Daniel, *Divided by a Common Language: Factional Conflict in Late Northern Song China*, Honolulu, University of Hawai'i, 2008.
- LEVINE, Ari Daniel, « Che-tsung's Reign and The Age of Faction », « The Reigns of Hui-tsung and Ch'in-tsung », in *Cambridge History of China. Volume 5 – Part 1: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakov Smith, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Delhi, Cambridge University Press, 2009, p. 484-555, p. 556-643.
- LI Cho-ying & Charles HARTMAN, « A Newly Discovered Inscription by Qin Gui. Its Implications for the History of Song Daoxue », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 70, 2, 2010, p. 387-448.
- LI Cunshan 李存山,
<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=2578>
 中国社科院研究生院学报, 6^e année, 1
- LI Yongming 李永明, 朱熹《楚辞集注》成书考论
- LI, Youzheng, « Modern Theory and Traditional Chinese Historiography », *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 2000-2001, cahiers 167-170, p. 181-204.
- LI Yu, « A History of Reading in Late Imperial China, 1000-1800 », PhD Dissertation, The Ohio State University, 2003.
- LI Yumin 李裕民, *Song shi kaolun 宋史考論*, Pékin, Kexue chubanshe, 2009.
- LILTI, Antoine, « Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* (n° spécial : « Comment on se dispute. Les formes de la controverse »), 25, 2007, p. 13-28.
- LIN Boyuan 林伯原, *Zhongguo gudai tiyu shi 中國古代體育史* (Histoire du sport dans la Chine ancienne), Taipei, Hualian chubanshe, 1990.

- LIN Jiping 林繼平, *Lu Xiangshan yanjiu* 陸象山研究 (Recherches sur Lu Jiuyuan), Taipei, Shangwu yinshuguan 商務印書館, 1983.
- LIU, James T. C., *Reform in Sung China. Wang An-shih (1021-1086) and his New Policies*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959.
- LIU, James T. C., « An Administrative Cycle in Chinese History: the Case of Sung Emperors », *Journal of Asian Studies*, 21 : 2, 1962, p. 137-152.
- LIU, James T. C., « How did a Neo-Confucian school become the state orthodoxy ? », *Philosophy East and West*, 23:4, 1973a, p. 483-505.
- LIU, James T. C., « The Sung Emperors and The *Ming-T'ang* or Hall of Enlightenment », in Françoise Aubin (éd.), *Sung Studies. In memoriam Étienne Balazs. Series II. Civilisation I*, Paris, Mouton & Co, 1973b, p. 45-56.
- LIU, James T. C., *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, « Council on East Asian Studies », 1988.
- LIU Lie 劉烈, *Chonggou Kongzi : lishi zhong de Kongzi yu Kongzi xinli chutan* 重構孔子：歷史中的孔子與孔子心理初探, Pékin, Zhongguo guoji guangbo chubanshe, 2011.
- LIU Liyan 劉立言 (Lau Nap Yin), « Waging War for Peace? The Peac Accord between The Song and the Liao in ad 1005 », in Hans Van de Ven (éd.), *Warfare in Chinese History*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000, p. 180-221.
- LIU Liyan 劉立言 (Lau Nap Yin), *Songdai de jiating be falü* 宋代的家庭與法律 (La famille et le droit sous les Song), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008.
- LIU Liyan 劉立言 (Lau Nap Yin) & HUANG Kuanzhong 黃寬重, « Founding and Consolidations of the Sung Dynasty », in *Cambridge History of China. Volume 5 – Part 1: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakov Smith, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, 2009, p. 206-278.
- LIU, Shu-hsien, *Understanding Confucian Philosophy. Classical and Sung-Ming*, Westport (Connecticut), London, Greenwood Press, 1998.
- LIU Shu-hsien (Liu Shuxian) 劉述先, *Zhuzi zhhexue sixiang de fazhan yu mancheng* 朱子哲學思想的發展與完成, Taipei, Taiwan xuesheng, 1995.
- LIU Zijian (LIU, James T. C.), dans « 略論南宋的重要性 », *Nan Song shi yanjiu huibian* 南宋史研究彙編 (Compendium de recherches en histoire des Song du Sud), Taipei, Lianjing chuban shiye gongsi, 1987, p. 79-85.
- LIU Zongxian 劉宗賢, *Lu Wang xinxcue yanjiu* 陸王心學研究 (Recherches sur l'« Étude du cœur » de Lu Jiuyuan et de Wang Yangming), Jinan, Shandong renmin, 1997.
- LLOYD, Geoffrey E.R., *Polarity and Analogy : Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Bristol, Bristol Classic Press, (1966) 1987.
- LLOYD, Geoffrey E.R., *Pour en finir avec les mentalités [Demystifying mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990], trad. XXXX, Paris, La Découverte/Poche, 1996.
- LLOYD, Geoffrey E.R., « Divination : traditions and controversies, Chinese and Greek », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 1999, n° 21, 155-166.
- LO, Winston W., *An Introduction to the Civil Service of Sung China. With Emphasis on Its Personnel Administration*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1987.
- LOEWE, Michael (éd.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China & The Institute of East Asian Studies, 1993.
- LOEWE, Michael, « “Confucian” Values and Practices in Han China », *T'oung pao* 98, 2012, p. 1-30.
- LORGE, Peter, *War, Politics and Society in Early Modern China, 900-1795*, Londres/New York, Routledge, 2005a.
- LORGE, Peter, *Warfare in China to 1600*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2005b.
- LORGE, Peter, « The historiography of Ideas », in *Battlefronts Real and Imagined: War, Border, and Identity in the Chinese Middle Period*, édité par Don J. Wyatt, New York, Palgrave MacMillan, 2008, p. 59-74.
- LOVEJOY, Arthur O., *The Great Chain of Being: The Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.
- LOVEJOY, Arthur O., « The historiography of Ideas » (1938), in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1948, p. 1-13.
- LU, Huitzu, « Women's Ascetic Practices during the Song », *Asia Major. 3rd Series*, 15 : 1, 2002, p. 73-108.
- LÜSENBRINK, Hans-Jürgen, « Histoire conceptuelle (*Begriffsgeschichte*) », in *Historiographies, I. Concepts et débats* [2010], édité par Christian Delacroix *et al.*, Paris, Gallimard, « Folio », 2011, p. 179-183.

- MACHEREY, Pierre, *Marx 1845. Les « Thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, « Poches », 2008.
- MAKEHAM, John, *Lost Soul. "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 2008.
- MAKEHAM, John, « Introduction », in *Dao Companion to Neo-Confucianism*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2010, p. IX-XLIII.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, traduction André et Simonne Devyver, Paris, Gallimard, [1963] 1989.
- MANDELBAUM, Maurice, « The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy », in *History and Theory*, 5, 1965, p. 33-66.
- MANNHEIM, Karl, *Le Problème des générations* (XXXX, 1923) trad. Gérard Mauger et Nia Perivolaropoulou, Paris, Nathan, 1990.
- MARTIN, Jean-Pierre (éd.), *Bourdieu et la littérature*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010.
- MARCHAL, Kai, *Die Ordnung des Politischen und die Ordnung des Herzens. Eine Studie zum politisch-philosophischen Denken des Lü Zuqian (1137-1181)*, thèse de doctorat, soutenue en 2006 (disponible en ligne).
- MARCHAL, Kai, « Lü Zuqian's Political Philosophy », in John Makeham, *Dao Companion to Neo-Confucianism*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2010, p. 197-222.
- MARCHAL, Kai, *Die Aufhebung des Politischen – Lü Zuqian und der Aufstieg des Neukonfuzianismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.
- MARTZLOFF, Jean-Claude, *Le Calendrier chinois : structure et calculs (104 av. J.-C.~1644). Indétermination céleste et réforme permanente. La construction chinoise officielle du temps quotidien discret à partir d'un temps mathématique caché, linéaire et continu*, Paris, Honoré Champion, 2009.
- MARX, Karl, *Philosophie*, trad. Maximilien Rubel [sélection de textes], Gallimard, coll. « Folio essais », 2005 [extraits de *La Sainte Famille* (1845) et de *L'Idéologie allemande* (1845-1846) : p. 239-286 et 287-392].
- MARX, William, *L'Adieu à la littérature. Histoire d'une dévalorisation. XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Paradoxe », 2005.
- MARX, William, *Vie du lettré*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Paradoxe », 2009.
- MARTINICH, A. P. & XIAO Yang, « Ideal Interpretation: The Theories of Zhu Xi and Ronald Dworkin », *Philosophy East and West*, 60:1, janvier 2010, p. 88-114.
- MASSON-OURSSEL, Paul, « Esquisse d'une théorie comparée du sorite », *Revue de métaphysique et de morale*, 20^e année, n°6, novembre 1912, p. 810-824.
- MATHIEU, Rémi. Voir LE BLANC, Charles.
- MATHIEU, Rémi, « Claude Lévi-Strauss lecteur de Marcel Granet », *Études chinoises*, IV-2, 1985, p. 63-74.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie* [1950], Paris, Presse universitaires de France, 2004.
- McDERMOTT, Joseph P., « Family and Property in Sung China: Yüan Ts'ai's Precepts for Social Life by Patricia Ebrey. Review », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, n° 1, juin 1987, p. 314-340.
- McDERMOTT, Joseph P., « Family Financial Plans of the Southern Sung », *Asia Major*, ser. 3, vol. 4, part. 2, 1991, p. 15-52.
- McMORRAN, Ian, « Les conceptions de l'État et de la société chez les confucianistes du XVII^e siècle. Quelques remarques préliminaires », in *La Société civile face à l'État dans les traditions chinoise, japonaise, coréenne et vietnamienne*, édité par Léon Vandermeersch, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1994, p. 109-116.
- McMULLEN, David L., *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- McNAIR, Amy, « The Engraved Model-Letters Compendia of the Song Dynasty », *Journal of American Oriental Society*, vol. 114, n° 2, avril-juin 1994.
- MENG Peiyuan 蒙培元, *Lixue fanchou xitong 理學範疇系統* [1989] (Le système des concepts du néoconfucianisme), Pékin, Remin chubanshe, 1997.
- MESCHONNIC, Henri, *Critique du rythme*, Lagrasse, Verdier, 1982.
- METZGER, Thomas A., *Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York, Columbia University Press, 1977.
- METZGER, Thomas A., « Was Neo-Confucianism "tangential" to the elite culture of late imperial China ? », *American Asian Review*, n° 4, 1986, p. 1-33.
- METZGER, Thomas A., « The Western Concept of the Civil Society in the Context of Civil Society », XXXX
- MEYER, Christian, *Ritendiskussionen am Hof der nrdlichen Song-Dynastie (1034-1093). Zwischen Ritengelehrsamkeit, Machtkampf und intellektuellen Bewegungen*, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2008.

- MEYNARD, Thierry, « La première traduction des *Entretiens* de Confucius en Europe : entre le *li* néoconfucéen et le *ratio* classique », *Études chinoises*, n° XXX, 2011, p. 173-192.
- MICHON, Cyrille (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur L'Éternité du monde*, Paris, Flammarion, 2004.
- MICHAUD, Yves, *Qu'est-ce que le mérite ?*, Paris, Bourin éditeur, 2009.
- MILNER, Jean-Claude, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.
- MILO, Daniel S., *Trahir le temps*, Paris, Belles Lettres, 1991.
- MOSTERN, Ruth, « From Battlefields to Counties: War, Border, and State Power in Southern Song Huainan », *Battlefronts Real and Imagined: War, Border, and Identity in the Chinese Middle Period*, édité par Don J. Wyatt, New York, Palgrave MacMillan, 2008, p. 227-252.
- MOSTERN, Ruth, « *Dividing the Realm in Order to Govern* »: *The Spatial Organization of the Song State (960-1276 CE)*, Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press, 2011.
- MOTE, Frederick W., *Imperial China 900-1800*, Cambridge (Mass.)/ Londres, Harvard University Press, 1999.
- MOU Zongsan 牟宗三, *Xinti yu xingti* 心體與性體 (Esprit et nature), Taipei, Zhengzhong, 1968-1969 (3 vol.).
- MOU Zongsan 牟宗三, *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* 從陸象山到陸戡山 (De Lu Jiuyuan à Liu Zongzhou), Taipei, Xuesheng shuju, 1979.
- NACHI, Mohamed, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », [2006] 2009.
- NAQUIN, Susan, « Funerals in North China: Uniformity and Variation », in James L. Watson & Evelyn S. Rawski (éds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, University of California, 1988, p. 36-70.
- NATUREL, Dimitri, *Histoire politique du Département de la Bibliothèque impériale durant la Restauration (1127-1161)*, mémoire de DEA de l'EHESP, 2003.
- NEEDHAM, Joseph, *Dialogue des civilisations Chine-Occident. Pour une histoire œcuménique des sciences*, choix de textes et présentation de Georges Métailié, trad. Francine Fèvre et Marie-Brigitte Foster, Paris, Éditions La Découverte, 1991.
- NEF, Frédéric & Emmanuelle GARCIA (éds.), *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*, Paris, Vrin, 2007.
- NG, On-cho, *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing. Li Guangdi (1642-1718) and Qing Learning*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- NI Jianqing 倪劍青, *Zhu Xi 1194 nian* 朱熹 1194 年 (Zhu Xi : l'année 1194), Shanghai, Shaonian ertong, 2009.
- NIVISON, David S. & Arthur F. WRIGHT, *Confucianism in Action*, Stanford, Stanford University Press, 1959.
- NOIRIEL, Gérard, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question*, Marseille, Agone, « Éléments », 2010.
- NYLAN, Michael, *The Shifting Center: The Original "Great Plan" and Later Readings*, Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, Nettetal, Steyler Verlag, 1992.
- NYLAN, Michael, « The First Neo-Confucianism : an Introduction to Yang Hsiung's Canon of Supreme Mystery », dans Nathan Sivin *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*, Aldershot, Ashgate Publishing, 1995, III, 1-42.
- NYLAN, Michael, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven & London, Yale University Press, 2001.
- NYLAN, Michael. Voir CSIKSZENTMIHALYI.
- OFFENSTADT, Nicolas, « Archives, documents, sources », in *Historiographies, I. Concepts et débats* [2010], édité par Christian Delacroix *et al.*, Paris, Gallimard, « Folio », 2011, p. 68-78.
- PAN Fu'en 潘富恩 & XU Yuqing 徐餘慶, *Lü Zuqian pingzhuan* 呂祖謙評傳 (Biographie de Lü Zuqian), Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 1992.
- PAULHAN, Jean, *Les Fleurs de Tarbes ou La Terreur dans les Lettres* [1941], Paris, Gallimard, « Folio », 1990.
- PASSERON, Jean-Claude, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, 31, 1989, p. 3-22.
- PASSERON, Jean-Claude, *Le Raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation* (nouvelle édition revue et augmentée), Paris, Albin Michel, 2006.
- PENG Yongjie 彭永捷, *Zhu Lu zhibian. Zhu Xi Lu Jiuyuan zhexue bijiao yanjiu* 朱陸之辯—朱熹陸九淵哲學比較研究 (La querelle entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan), Pékin, Renmin chubanshe, 2002.
- PERELMAN Chaïm & Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2000.
- PETERSON, Willard J., « Another Look at *Li* », *Bulletin of Sung and Yuan Studies*, n° 18, 1986, p. 13-32.
- PHILASTRE, Paul-Louis-Félix, *Le Yi king*, présentation François Jullien, Zulma, (1992) 2006.
- PI Qingsheng 皮慶生, « Qiyu yu Songdai shehui 祈雨與宋代社會 », *Huaxue*, 2003 / 6 XXXX

- PROST, Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996.
- QI Xia 漆俠 (éd.), *Songsbi yanjiu lunwenji* 宋史研究論文集, Baoding, Hebei daxu chubanshe, 2002 [article de Patricia Ebrey PAGINATION]
- REITER, Florian C., « Some Remarks on the Chinese Word T'U. "Chart, Plan, Design" », *Oriens*, n° 32, 1990, p. 308-327.
- REVEST, Clémence, « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XV^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 3, 2013, p. 665-696.
- PINES, Yuri, *Envisioning Eternal Empire. Chinese Political Thought of the Warring States Era*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- REMAUD, Olivier, Jean-Frédéric SCHAUB & Isabelle THIREAU, « Pas de réflexivité sans comparaison », dans *Faire des sciences sociales. Comparer*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 13-20.
- REVEL, Jacques, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil / Gallimard, « Hautes Études », 1996.
- ROBSON, James, « Formation and Fabrication in the History and Historiography of Chan Buddhism », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 71, 2, 2011, p. 311-349.
- ROCCA, Jean-Louis, *La Condition chinoise. Capitalisme, mise au travail et résistance dans la Chine des réformes*, Paris, Karthala, 2006.
- ROSENTHAL, Paul-André, « Construire le macro par le micro : Fredrik Barth et la *microstoria* », dans Jacques REVEL (ed), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil / Gallimard, « Hautes Études », 1996, p. 141-159.
- QI Runxing 祁潤興, *Lu Jiuyuan pingzhuan* 陸九淵評傳 (Biographie critique de Lu Jiuyuan), Nanjing, Nanjing daxue, 1998.
- QIAN Mu 錢穆, *Zhuzi xin xue'an* 朱子新學案 (Nouvelles recherches sur l'école de Maître Zhu), Taipei, Sanmin, (1971) 1989.
- RORTY, Richard, *Achieving our Country*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, « Leftist Thought in Twentieth-Century America », 1998.
- SABBAN, Françoise, « La diète parfaite d'un lettré sous les Song du Sud », *Études chinoises*, vol. XVI, n° 1, printemps 1997, p. 7-57.
- SALAMITO, Jean-Marie, *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Édition Jérôme Millino, 2005.
- SALGUES, Camille, « Un nouveau Wittgenstein encore inapprochable. Le rôle et la place du philosophe dans l'anthropologie », *L'Homme*, « Miroirs transatlantiques », 187-188, 2008, p. 201-222.
- SALGUES, Camille, « La Chine, entre cadre et contexte. Une recherche sur les enfants de *mingong*, plusieurs constructions du savoir (enquête) », *terrains & travaux*, 16, 2009, p. 175-193.
- SARGENT, Galen Eugène, « T'chou Hi contre le bouddhisme », *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises*, t. 1, 1957, p. 1-156.
- SCARPARI, Maurizio, « The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature », *Philosophy East and West*, 53:3, 2003, p. 323-339.
- SCHIROKAUER, Conrad M., *The Political Thought and Behavior of Chu Hsi*, Ann Arbor, UMI Dissertation Services, 1996 [fac-similé de la thèse soutenue à Stanford en 1960].
- SCHIROKAUER, Conrad M., « Chu Hsi's Political Career: A Study in Ambivalence », dans Arthur F. Wright & Denis Twitchett, *Confucian Personalities*, Stanford, Stanford University Press 1962, p. 162-188.
- SCHIROKAUER, Conrad M., « Neo-Confucians Under Attack: The condemnation of *wei-hsüeh* », in *Crisis and Prosperity in Sung China*, édité par John W. Haeger, Tucson, Ariz, 1975.
- SCHIROKAUER, Conrad M., « Chu Hsi as an Administrator », in Françoise Aubin (éd.), *Sung Studies. In memoriam Étienne Balazs. Series I. n° 3*, Paris, Mouton & Co, 1976, p. 207-236.
- SCHIROKAUER, Conrad M., « Chu Hsi and Hu Hung », in Wing-tsit Chan (éd.), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1986, 480-502.
- SCHIROKAUER, Conrad M., « Chu Hsi's as Sense of History », in Robert P. Hymes & Conrad Schirokauer (éds.), *Ordering the World : Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 193-220.
- SCHLANGER, Judith, *La Mémoire des œuvres*, Verdier poche, 2008. SCHLÜTTER, Morten, « China's Three Teachings and the Thought of Emperor Xiaozong (r. 1162-1189) », *East Asian Institute Occasional Papers* 6, 1990, p. 151-161.
- SCHLÜTTER, Morten, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008.

- SCHMUTZ, Georges-Marie, *La sociologie de la Chine. Matériaux pour une histoire (1748-1989)*, Berne, Peter Lang, 1993.
- SCHULTE, Joachim, *Lire Wittgenstein. Dire et montrer [Wittgenstein, eine Einführung]*, Stuttgart, 1989], trad. Marianne Charrière & Jean-Pierre Cometti, Combas, L'éclat, 1992.
- SCHWARTZ, Benjamin, « Some Polarities in Confucian Thought », in David S. Nivison & Arthur F. Wright (éds.), *Confucianism in Action*, Stanford, Stanford University Press, 1959, p.50-62.
- SCHWARTZ, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.
- SCHWARTZ, Benjamin J., « On the Absence of Reductionism in Chinese Thought », *Journal of Chinese Philosophy*, 1, 1973, p. 27-44.
- SEARLE, John R., *Rationality in Action*, Cambridge (Mass.) & Londres, MIT Press, 2001.
- SELBY, Stephen, *Chinese Archery*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2000.
- SENNETT, Richard, *Ce que fait la main. La culture de l'artisanat [The Craftsman]*, Yale University Press, 2008](trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat), Paris, Albin Michel, 2010
- SEVERI, Carlo, « La parole prêtée. Comment parlent les images », in Carlo Severi & Julien Bonhomme, *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale n° 05, 2009, p. 11-41.
- SEVERI, Carlo & Julien BONHOMME, « Introduction. Anthropologie et pragmatique », in *Paroles en actes*, Paris, L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale n° 05, 2009, p. 9-10.
- SEVERI, Carlo, « Enjeux de l'anthropologie contemporaine », *Europe*, janv.-fév. 2013, p. 170-195.
- SHAO Dongfang 邵東方, « Zhuzi dushu jiejing zhi quanshixue fenxi – yu Jiadamor zhi bijiao 朱子讀書解經之詮釋學分析與伽達默爾之比較 » (L'herméneutique des œuvres et des classiques chez Zhu Xi : une étude comparative avec Gadamer), in 朱子學的開展……學術篇, édité par Zhong Caijun (Chung Tsai-chün) 鐘彩鈞, Taipei, Hanxue yanjiu zhongxin, 2002, p. 69-94.
- SHEN Songjin 沈松勤, *Nan Song wenren yu dangzheng 南宋文人與黨爭* (Lettrés et luttes de factions sous les Song du Sud), Pékin, Renmin chubanshe, 2005.
- SHIELDS, Anne, « The Limits of Knowledge: Three Han Yu Letters to Friends, 799-892 », *T'ang Studies*, vol. 22, 2004, p. 41-80.
- SHIELDS, Anna, « Words for the Dead and the Living: Innovations in the Mid-tang "Prayer Text" (Jiwen) », *T'ang Studies*, vol. 25, 2007, p. 111-146.
- SHI Jun 石峻, FENG Yu 馮禹, XIANG Shiling 向世陵, (traduction anglaise et annotations) *Zhongguo zhexue mingzhu xuan du Han Ying duizhao 中國哲學名著選讀漢英對照, Selected Readings from Chinese Philosophers*, Pékin, Zhonguo renmin daxue, (1995) 2009.
- SHINOHARA Koichi, « Buddhism and Confucianism in Ch'i-sung's Essay on Teaching (Yüan-Tao) », *Journal of Chinese Philosophy*, 9, 1982, p. 401-422.
- SHU Jingnan 束景南, *Zhu Xi nianpu changbian 朱熹年譜長編* (Biographie chronologique de Zhu Xi), Shanghai, Huadong shifan daxue, 2001.
- SHU Jingnan 束景南, *Zhu Xi daxhuan 朱熹大專* (Grande biographie de Zhu Xi), Quanzhou, Fujian jiaoyu, 1992.
- SHU Jingnan 束景南, *Zhu Xi daxhuan 朱熹大專* (Grande biographie de Zhu Xi) (1992), Beijing, Shangwu yinshuguan, 2003.
- SHUN, Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford (California), Stanford University Press, 1997.
- SKONICKI, Douglas, « A Buddhist Response to Ancient-style Learning: Qisong's Conception of Political Order », *Young Pao* 97, 2001, p. 1-36.
- SIMMEL, Georg, *Le Conflit*, traduction Sibylle Muller, Belval, Circé, [1995] 2003.
- SIMSON, Wojciech Jan, *Die Geschichte der Aussprüche des Konfuzius (Lunyu)*, Welten Ostasiens / Worlds of East Asia / Mondes de l'Extrême-Orient, Vol. 10., Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien, Peter Lang, 2006.
- SKINNER, Quentin, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », in *History and Theory*, VIII, 1969, p. 3-53 (sur Leo Strauss, p. 19-22), repris dans J. Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Princeton University Press, 1998.
- SKINNER, Willam G., « Presidential Address: The Structure of Chinese History », *Journal of Asian Studies*, 44 : 2, février 1985, p. 271-292.
- SLINGERLAND, Edward, *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- SLINGERLAND, Edward, « "Of What Use Are The Odes?" Cognitive Science, Virtue Ethics, and Early Confucian Ethics », *Philosophy East and West*, 61:1, janvier 2001, p. 80-109.

- SMITH, Kidder, Jr., Peter K. BOL, Joseph A. ADLER, Don J. WYATT, *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- SMITH, Paul Jakob & Richard Von GLAHN (éds.), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & Londres, 2003.
- SMITH, Paul Jakob, « Introduction: A Problematizing the Song-Yuan-Ming Transition », dans Paul Jakob Smith & Richard von Glahn (ed), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & Londres, 2003, p. 1-34
- SMITH, Paul Jakob, « Introduction: The Sung Dynasty and its Precursors, 907-1279 », in *Cambridge History of China. Volume 5 – Part 1: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakob Smith, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, 2009, p. 1-37.
- SO, Billy K. L., « Negotiating Chinese Identity in Five Dynasties Narratives: From the Old History to the *New History* », in Billy K. L. So, John Fitzgerald *et al.* (eds), *Power and Identity in the Chinese World Order. Festschrift in Honour of Professor Wang Gungwu*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2003, p. 223-234.
- SOFFEL, Christian (SUFEI Xiang 蘇費翔), « Zhu Xi zhiquan “daotong” yici de yongfa 朱熹之前“道統”一詞的用法 » (Sur l'emploi de l'expression « Tradition de la voie » avant Zhu Xi), dans Chen Lai, Zhu Jieren (sous la direction de), *Renwen yu jiazhhi*, 2011, p. 82-88.
- SONG, Jaeyoon, « The *Zhouli* and Constitutionalism: A Southern Song Political Theory », *Journal of Chinese Philosophy*, 36(3), 2009, p. 424-438.
- SPRENKEL (van der), O. B., « Confucius. Six variations », in Billy K. L. So (ed), *Self and Biography. Essays on the Individual and Society in Asia*, Sydney, Sydney University Press, 1975, p. 79-98.
- STANDEN, Naomi, *Unbounded Loyalty. Frontier Crossing in Liao China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2007.
- STANDEN, Naomi, « The Five Dynasties », in *The Cambridge History of China. Volume 5. Part One. The Sung Dynasty and its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakob Smfith, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, 2009, p. 38-132.
- STRUVE, Lynn A., « The Concept of Mind in the Scholarship of Huang Tsung-Hsi (1610-1695) », *Journal of Chinese Philosophy*, 9, 1982, p. 107-129.
- TAKAHIRO, Nakajima, « Pour en finir avec ce désir récurrent de TONG 統 », in *The Chinese Turn in Philosophy*, Tokyo, UTCP, p. 51-64.
- TAN Qixiang 譚其驤 (ed.), *Zhongguo lishi dituji 中國歷史地圖集 (The Historical Atlas of China)*, vol. VI, « Song, Liao, Jin shiqi 宋. 遼. 金時期 » (The Liao Dynasty and Northern Song Dynasty Period; The Jin Dynasty and Southern Song Dynasty Period), Pékin, China Cartographic Publishing House (1982) 1996.
- TAO De-min, « The Development of Naitoo Konan's Progressive View of History: A Point of Convergence with Zhang Xuecheng's *Wenshi tongyi* », *Journa of Cultural Interaction in East Asia*, vol. 2, 2011, p. 33-50 XXXX
- TAO, Jing-shen, « The Move to the South and the Reign of Kao-tsung (1127-1162) », in *Cambridge History of China. Volume 5 – Part 1: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907-1279*, édité par Denis Twitchett & Paul Jakob Smith, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Dehli, Cambridge University Press, 2009, p 644-709.
- TAYLOR, Charles, « Suivre une règle », *Critique*, n° 579-590, 1995, p. 554-572.
- TENG Ssu-yü (trad.), *Family Instructions for the Yen Clan* (traduction de *Yanshi jiaxun* 顏氏家訓 de Yan Zhitui 顏之推 [531-591]), Leiden, Brill, 1968.
- THYVAERT, Jean, « Structures des langues et élaboration de la pensée dans la durée », in Céline Denat & Patrick Wotling (éds.), *Les Langues philosophiques*, Reims, EPURE, 2012, p. 121-144
- THOMAS, Yan, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 6, 2002, p. 1431-1462.
- THOMPSON, Kirill O., « The Archery of “Wisdom” in the Stream of Life: “Wisdom” in the *Four Books* with Zhu Xi's Reflections », *Philosophy East and West*, 57:3, 2007, p. 330-344.
- THORAVAL, Joël, « Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain », *Perspectives chinoises*, n° 71, mai-juin 2002, p. 64-83.
- THORAVAL, Joël, « Passages entre les mondes visible et invisible. Perspectives sur la mort en Chine », 2014.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland, « Proto-nationalism in twelfth-century China? The case of Ch'en Liang », *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39, n° 2, 1979, p. 403-428.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's challenge to Chu Hsi*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 1982.

- TILLMAN, Hoyt Cleveland, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1992a.
- Tseng-tseu [Zengzi] (traduction Martin Hasse), *La Grande Étude, avec le commentaire de Tchou Hi [Zhu Xi]*, Paris, Cerf, 1984.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland, « A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Differences between Neo-Confucianism and “Tao-hsüeh” », *Philosophy East and West*, 42:3, juillet 1992b, p. 455-474.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland, « The Uses of Neo-Confucianism, Revisited: A Reply to Professor de Bary », *Philosophy East and West*, 44:1, 1994, p. 135-144.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland & Stephen WEST, *China under Jurchen Rule. Essays on Chin Intellectual and Cultural History*, New York, State University of New York Press, 1995.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland, « Zhu Xi's Prayer to the Spirit of Confucius and Claim to the Transmission of the Way », *Philosophy East and West*, 54:1, octobre 2004, p. 489-513.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland, « Académies confucéennes en Chine au temps des Song (10^e-13^e siècles) », dans Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir. I : Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 323-342.
- TILLMAN, Hoyt Cleveland (Tian Hao 田浩), *Zhu Xi de sinei shijie 朱熹的思維世界*, Jiansgu renmin, 2009.
- TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1988.
- TOFFIN, « Louis Dumont, 1911-1998 », *L'Homme*, n° 150, 1999, p. 7-14.
- TSAI Hung-chiang 蔡鴻江 (Cai Hongjiang), « Cong Daxue gaiben kan Songdai gaijing zhi feng » (Considérations sur la pratique de la modification des Classiques sous les Song : le cas des éditions modifiées de la Grande Étude), *Gaocan tongshi jiaoyu xuekan*, n° 3, 2006/6, p. 194-214.
- TU, Ching-I (éd.), *Classics and Interpretation. The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 2000.
- TWITCHETT, Denis, « The Fan Clan Charitable Estate, 1050-1760 », in David S. Nivison & Arthur F. Wright (éds.), *Confucianism in Action*, Stanford, Stanford University Press, 1959, p. 97-133.
- TWITCHETT, Denis & Michael LOEWE (éds.), *The Cambridge History of China. Volume 1. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.—A.D. 220*, Cambridge (Mass.)/Londres/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney, Cambridge University Press, 1986.
- URFALINO, Philippe, « La décision des collectifs », dans Emmanuel Désveaux & Michel de Fornel (ed), *Faire des sciences sociales. Généraliser*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 179-208
- VAN ESS, Hans, *Von Ch'eng I zu Chu His. Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2003.
- VAN ESS, Hans, « The Compilation of the Works of the Ch'eng Brothers and its Significance for the Learning of the Right Way of the Southern Sung Period », *T'oung Pao*, XC, 2004, p. 264-298.
- VAN NORDEN, Bryan, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/São Paulo, Cambridge University Press, 2007.
- VAN ZOEREN, Steven, *Poetry and Personality. Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- VANDERMERSCH, Léon, « Bouddhisme et pouvoir dans la Chine confucianiste », dans L. Vandermeersch, A. Forest, E. Kato, *Bouddhismes et sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 31-39.
- VANDERMEERSCH, Léon, « Rectification des noms et langue graphique chinoises », *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, 15, 1993, p. 11-21.
- VANDERMEERSCH, Léon, « L'institution chinoise de la remontrance », *Études chinoises*, vol. XIII, n° 1-2, printemps-automne 1994, p. 31-45.
- VANDERMEERSCH, Léon, « La féodalité chinoise », dans Eric Bournazel & Jean-Pierre Poly, *Les Féodalités*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- VANDERMEERSCH, Léon, « Préface », dans Marcel GRANET, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, (1934) 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974
- VERNANT, Jean-Pierre, « Les origines de la philosophie » (1980), dans Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1990, p. 229-238.
- De VIENNE, Emmanuel, « “Make yourself uncomfortable”. Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2), 2012, p. 163-187.
- Von GLAHN, Richard, « Community and Welfare: Chu His's Community Granary in Theory and Practice », in Robert P. Hymes & Conrad Schirokauer (éds.), *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 221-254.

- VON GLAHN, Richard, « Imagining Pre-modern China », dans Paul Jakov Smith & Richard von Glahn (ed), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & Londres, 2003, p. 35-70.
- WALTON, Linda, « Charitable Estates as an Aspect of Statecraft in Southern Sung China », in Robert P. Hymes & Conrad Schirokauer (éds.), *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 255-279.
- WALTON, Linda, *Academies and Society in Southern Sung China*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.
- WANG Dongliang, *Les Signes et les Mutations*, Paris, L'Asiathèque, 1995.
- WANG, Frédéric, « Yang Jian (1141-1226) et sa critique de la notion d'intention (yi) », *Études chinoises*, vol. XXVI, 2007, p. 163-189.
- WANG, Hongxia, « On the Academic Differences between Xihe School and Zhusi School », *Frontiers of Philosophy in China* 2012, 7 (1), p. 55-74.
- WANG Miaochun 王妙純, « Zhu Xi dangjin shiqi de shengming tuxiang – yi Zhu Xi dangjin shi zuowei hexin de tantao 朱熹黨禁時期的生命圖像—以朱熹黨禁詩作為核心的探討 », *Gaoxiong shida xuebao*, n° 27, p. 137-158, 2009
- WANG Shengduo 王聖鐸, *Songdai zhenjiao guanxi yanjiu 宋代政教關係研究 (Recherches sur les relations politico-religieuses sous les Song)*, Pékin, Renmin chubanshe, 2010.
- WANG Tianli 王佃利 & BAI Ruxiang 白如祥, *Xiangshan yulu 象山語錄 [Les Propos notés de Xiangshan]*, Jinan, Shandong youyi chubanshe, 2000.
- WANG Xiangqing 王向清 & WANG Guanghong 王光紅, « Lu Jiuyuan xinxuepai yu Hu Xiang xingxuepai guanxi kaolun 陸九淵心學派與湖湘性學派關係考論 », *Hunan keji daxue xuebao (shehui kexue ban)*, vol. 11, n° 3, mai 2008, p. 44-48.
- WANG Xintian 王心田, *Lu Jiuyuan zhibun zhubuzuo yanjiu 陸九淵知軍著作研究 [Recherche sur les écrits de Lu Jiuyuan préfet]*, Wuhan, Wuhan daxue chubanshe, 1999.
- WANG Zhiqiang 王志強, « Nan Song sifa ciapan zhong de jiazhi quxiang – Nan Song shupan chutan », *Zhongguo shehui kexue*, 1998 / 6, p. 117-130.
- WATSON, James L. & Evelyn S. RAWSKI (éds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- WATSON, James L., « The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance », in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, édité par James L. Watson & Evelyn S. Rawski, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 3-19.
- WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1965.
- WEBER, Max, *Sociologie des religions*, sélection de textes traduits par Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 1996.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-1905 ; 1920], traduit et présenté par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, « Champs », [2000] 2002.
- WEBER, Max *Essais de sociologie des religions* I : « Introduction » [1921], trad. Jean-Pierre Grossein, Éditions à Die, 1992.
- WEBER, Max, *Hindouisme et Bouddhisme*, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, Paris, Flammarion, « Champs », 2003.
- WEBER, Max, *Économie et société* / 1. *Les catégories de la sociologie*, trad. Jacques Chavy, Éric de Dampierre (dir.) [1971, Plon], Paris, Pocket, coll. « Agora », 1995.
- WEIJERS, Olga, « La "disputatio" », in Olga WEIJERS & Louis HOLTZ, *L'Enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècle)*, BREPOLs, 1997, p. 393-404.
- WEITZ, Ankeney, *Zhou Mi's Record of Clouds and Mist Passing Before One's Eyes*, Brill, Leiden, 2002.
- WEINGARTEN, Oliver, « Recent Monographs on Confucius and Early Confucianism », *T'oung Pao* 97, 2011, p. 160-121.
- WENZEL, Christian Helmut, « Chinese Language, Chinese Mind? », dans Christian KANZIAN & Edmund RUNGALDIER (ed), *Cultures. Conflict – Analysis – Dialogue*, Kirchberg am Wechsel, Proceedings of the 29. International Ludwig Wittgenstein Symposium, 2006, p. 295-314.
- WILHELM, Richard, *Yi King*, préfacé et traduit en français par Étienne Perrot, Orsay, Médecis-Entrelacs, (1973) 1994.
- WILKINSON, Endymion, *Chinese History. A Manual*, édition révisée et augmentée, Cambridge (Mass.) & Londres, Harvard-Yenching Institute, 2000.
- WILSON, Thomas A., *Genealogy of the Way. The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*. Stanford, Stanford University Press, 1995.
- WITTENBORD, Allen, « Li Revisited and Other Explorations », *Bulletin of Sung-Yuan Studies*, n° 17, 1981, p. 32-48.

- WITTENBORD, Allen, « Some Aspects of Mind and the Problem of Knowledge in Chu His's Philosophy », *Journal of Chinese Philosophy*, 9, 1982, p. 13-47.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, « Remarques sur *Le Rameau d'or* de Frazer », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, 1977, p. 35-42.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- WOOD, Alan T., *Limits to Autocracy. From Sung Neo-Confucianism to a Doctrine of Political Rights*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1995.
- WOLFF, Francis, « Je et maintenant », in Sacha Bourgeois-Gironde, *Les Formes de l'indexicalité. Langage et pensée en contexte*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005, p. 1-17.
- WU Changgeng 吳長庚 (ed.), *Zhu Lu xueshu kaobian wuzhong 朱陸學術考辨五種 (Cinq études sur le débat entre Zhu Xi et Lu Jiuyuan)*, Nanchang, Jiangxi gaoxiao, 2000.
- WU Pei-yi, *The Confucian Progress. Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- WYATT, Don J., « In Pursuit of the Great Peace: Wang Dan and the Early Song Evasion of the "Just War" Doctrine », in *Battlefronts Real and Imagined: War, Border, and Identity in the Chinese Middle Period*, New York, Palgrave MacMillan, 2008, p. 75-110.
- WYATT, Don J., « Unsung Men of War. Acculturated Embodiements of the Martial Ethos in the Song Dynasty in *Military Culture in Imperial China*, édité par Nicola di Cosmo, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009, 192-218.
- XIANG Shiling 向世陵, *Li qi xing xin zhibian. Song Ming lixue de fenxi yu sixi 理氣性心之間—宋明理學的分析與四系 (Entre Principe, Énergies, Nature et Cœur. Analyse du néoconfucianisme des Song et des Ming et de ses quatre courants)*, Pékin, Renmin chubanshe, 2008.
- XIANG Shiling 向世陵, « "Xing zhi bentu shi ruhe" — Zhu Xi xinglun de jiangjiu "性之本體是如何" 朱熹性論的講究 » (Quelle est la nature des choses et des êtres dans sa substance fondamentale ? À propos de la théorie de la nature des êtres et des choses chez Zhu Xi), dans Chen Lai, Zhu Jieren (sous la direction de), *Renwen yu jiazhì*, 2011, p. 382-393.
- XIANG Shiling 向世陵, *Lixue yu Yixue 理學與易學 (La doctrine du Li et la science des Mutations)*, Préface de Zhang Liwen 張立文, Changchun, Changchun chubanshe, 2011.
- XIAO Yang. Voir MARTINICH, 2010.
- XING Shuxu 邢舒緒, *Lu Jiuyuan yanjiu 陸九淵研究 (Études sur Lu Jiuyuan)*, Pékin, Renmin chubanshe, 2008.
- XU Jifang 徐紀芳, *Lu Xiangshan dizij yanjiu 陸象山弟子研究 (Recherches sur les disciples de Lu Jiuyuan)*, Taipei, Wenjin chubanshe, 1990.
- XU Fancheng 徐梵澄, *Lu Wang xueshu 陸王學術—一系精神哲學 (L'École de Lu Jiuyuan et de Wang Yangming, une philosophie spiritualiste)*, Shanghai, Shanghai yuandong, 1994.
- XU Huafeng 許華峰, « 兩種《晦庵先生文公語錄》殘本對朱子學研究的價值 » (XXXX), *Guoli wenxue bao*, 9, 2011, p. 31-64.
- XU Ruzong 徐儒宗, *Wuxue zhi zong. Liu Zuqian zhuhan 婺學之宗……呂祖謙傳*, Hangzhou, Zhejiang Renmin chubanshe, 2005.
- YAN Guocai 燕國材, « Lu Jiuyuan jiaoyu xinli sixiang de jiben guandian yu xuexi xinli sixiang 陸九淵教育心理思想的基本觀點與學習心理思想 » (Les principes fondamentaux de la psychologie éducative de Lu Jiuyuan et la psychologie de l'étude), *Nantong daxue xuebao (jiaoyu kexue ban)*, n° 23/3, 2007/9, p. 60-64.
- YANG, Lien-sheng, « The Organization of Chinese Official Historiography: Principles and Methods of the Standard Histories from the T'ang through the Ming Dynasty », in *Historians of China and Japan*, William G. Beasley & Edwin G. Pulleyblank (éds.), Londres/New York/Toronto, Oxford University Press, 1961, p. 44-59.
- YANG, Xiaoshan, « Tradition and Individuality in Wang Anshi's *Tang bai jia shixuan* », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 70, 1, 2010, 105-145.
- YANG Zhaoliang 楊朝亮, *Li Fu yu « Luji xuepu » 李紱與《陸子學譜》 (Li Fu et la Généalogie du savoir de Maître Li)*, Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2005.
- YANG, Zhiyi, « Zhu Xi as Poet », *Journal of American Oriental Society*, vol. 132, n° 4, 2012, p. 487-611.
- YANG Zhucui 楊柱才, « Zhuzi "Taiji jiefyi" yanjiu 朱子"太極解義"研究 » (Recherches sur « L'Explication du sens du Faîte Suprême » de Maître Zhu), dans Chen Lai, Zhu Jieren (sous la direction de), *Renwen yu jiazhì*, 2011, p. 73-81.
- YAO, Xinzong (éd.), *The Encyclopedia of Confucianism*, Londres, Routledge Curzon, 2003.

- YU Yingshi 余英時, « Cong Song Ming ruxue de fazhan lun Qingdai sixiangshi 從宋明儒學的發展論清代思想史 », *Zhongguo xueren* 中國學人, septembre 1970, 2, p. 19-41.
- YU Yingshi 余英時, *Zhu Xi de lishi shijie. Songdai shidaiji zhenzhi wenhua de yanjiu* 朱熹的歷史世界—宋代士大夫政治文化的研究 (Le monde historique de Zhu Xi. La culture politique des lettrés Song), Pékin, Sanlian, 2004.
- YULGOK 栗谷 (Yi i 李珥), *Principes essentiels pour éduquer les jeunes gens*, introduction, traduction et annotations par Isabelle Sancho, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- ZHANG Chunyi 張春義, *Songci yu lixue* 宋詞與理學 (La poésie des Song et le néoconfucianisme), Hangzhou, Zhejiang daxue, 2008.
- ZHANG Dainian 張岱年 (éd.), *Zhongguo zhexue guannian shi* 中國哲學觀念史 (Histoire conceptuelle de la philosophie chinoise), Zhengzhou, Zhongzhou guji chubanshe, 2005.
- ZHANG Jinpeng 張錦鵬, *Nan Song jiaotong shi* 南宋交通史, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2008.
- ZHANG Liwen 張立文, *Song Ming lixue yanjiu* 宋明理學研究 [1985] (Recherches sur le néoconfucianisme Song et Ming), Pékin, Remin chubanshe, 2002.
- ZHANG Liwen 張立文, *Zouxiang xinxue zhi lu. Lu Xiangshan sixiang de zuji* 走向心學之路—陸象山思想的足跡, Beijing, Zhonghua shuju, 1992.
- ZHANG Liwen 張立文, *Zhu Xi sixiang yanjiu* 朱熹思想研究 (Recherches sur la pensée de Zhu Xi), Pékin, Zhongguo shehui kexue, 2001.
- ZHANG Liwen 張立文, *Zhu Xi pingzhuan* 朱熹評傳 (Biographie critique de Zhu Xi), Changchun, Changchun chubanshe, 2008.
- ZHANG Longxi, *Allegoresis. Reading Canonical Literature East and West*, Ithaca, Cornell University, 2005.
- ZHANG Yinde, « La sinologie en Chine aujourd'hui : un champ spéculaire et spéculatif », *Études chinoises*, n° 31/1, 2012, p. XXXX
- ZHAO Wei 趙偉 & LIU Lihong 劉黎紅, « "Tianxia jie shuo xiansheng shi chanxue" : Lu Jiuyuan yu chanxue "天下皆說先生是禪學": 陸九淵與禪學 » (« Tout le monde considère que vous êtes un bouddhiste chan » : Lu Jiuyuan et le chan), *Dongfang luntan*, 2008/1, p. 88-96.
- ZHENG Xiaojiang 鄭曉江, *Liu jing zhu wo. Xiangshan xueshu ji Jiangyou sixiangjia yanjiu* 六經注我——象山學術及江右思想家研究, Pékin, Shehui kexue wenxian chubanshe, 2006a.
- ZHONG Caijun (Chung Tsai-chün) 鐘彩鈞, *The Development of the Concept of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu His*, Taipei, Academia Sinica, 1993.
- DARROBERS, Roger, *Zhu Xi. Mémoire sur la situation de l'empire (Wu-shen fengshi* 戊申封事, 1188), traduction, Paris, Éditions You Feng, 2008.
- ZHU Weizheng 朱維錚 (ed), *Zhou Yutong jingxue shi lunzhu xuanji* 周予同經學史論著選集 [1983], Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, réédition augmentée, 1996.

Guillaume DUTOURNIER

**ZHU XI ET LU JIUYUAN. DESCRIPTION D'UNE RELATION LETTRÉE
DANS LA CHINE DES SONG (SECOND XII^E SIÈCLE) :
UN ESSAI D'ANTHROPOLOGIE DU SAVOIR**

Résumé

Centrée sur les rapports de Zhu Xi (1130-1200) et Lu Jiuyuan (1139-1193), lettrés-fonctionnaires de la dynastie Song généralement perçus comme des représentants majeurs de ce qu'on appelle le « néoconfucianisme », cette étude fait fond sur les acquis de l'histoire intellectuelle de la période pour proposer une perspective nouvelle sur les formes de controverse dans la Chine traditionnelle. En partant d'une description pragmatique des propos et actions de ces lettrés, ainsi que d'une traduction originale de certains des textes que ceux-ci produisent et pratiquent, on s'y efforce, à rebours des approches objectivantes, de s'en tenir strictement au point de vue indigène. La description des règles présumées par les acteurs permet de dégager un système de valeurs conscientes, qui hiérarchise le sens autour de l'idée de « savoir » et interroge en retour notre conception moderne du savoir. La compréhension profonde de cet ordre du sens réclame la formulation d'une anthropologie adéquate, dont on trouve l'inspiration dans les concepts et la méthode de Louis Dumont et qui conduit ici à un essai d'anthropologie du savoir. Au plan analytique, cette perspective d'ensemble manifeste sa productivité dans le surcroît d'intelligibilité qu'elle apporte quant à la relation de Zhu Xi et Lu Jiuyuan, et plus largement quant aux dynamiques collectives qui traversent leurs rapports. Au plan disciplinaire, elle confirme l'importance du regard anthropologique pour l'histoire de la Chine, et en retour le caractère précieux de la sinologie pour l'anthropologie.

Zhu Xi, Lu Jiuyuan, dynastie Song, confucianisme, néoconfucianisme, anthropologie des savoirs, anthropologie des controverses, pragmatique, Louis Dumont

By focusing on the relations between Zhu Xi and Lu Jiuyuan, two scholar-officials of the Song dynasty generally seen as major representatives of what is often called “neoconfucianism”, this dissertation uses the insights of the intellectual history of the period to propose a new perspective to study the patterns of controversy in traditional China. Taking as a starting point both a pragmatic description of the words and deeds of these two literati and an original translation of some texts they produce and put into practice, it attempts to stick to an emic point of view against any objectivist bias. The description of the assumptions of the actors (i.e., the rules that pattern their speech and actions) enables us to reconstruct a system of conscious values hierarchized under the idea of “knowledge”, and thereby puts into question our modern conception of knowledge. In order to achieve a deep understanding of this order of meaning, one needs to elaborate a suitable anthropology, for which the concepts and method developed by Louis Dumont have proved to be of fundamental value, leading to an attempt at an anthropology of knowledge. On an analytical level, the overall perspective we propose contributes to the intelligibility of the relation between Zhu Xi and Lu Jiuyuan, and, more generally, to the collective dynamics underlying this relation. On a disciplinary level, it confirms both the importance of an anthropological approach for the understanding of Chinese history and, in return, the importance of sinology as a source of precious insights for anthropology.

Zhu Xi, Lu Jiuyuan, Song China, confucianism, neoconfucianism, anthropology of knowledge, controversies, pragmatics, Louis Dumont