

37. — P. STOFFELS, Billijkheid in het Oud-Griekse Recht (Amsterdam, 1954). *Revue d'histoire du droit* 24 (1956), p. 202-203.
38. — Pieter KOOL, De Phylakieten in Grieks-Romeins Egypte (Amsterdam, 1954). *Revue d'histoire du droit* 24 (1956), p. 72-74.

PREMIÈRE PARTIE

DROITS DE L'ORIENT ANCIEN

Dominique GAURIER, Responsabilité politique, responsabilité morale en Chine ancienne: le Fils du Ciel et le Mandat Céleste

27

**Responsabilité politique,
responsabilité morale en Chine
ancienne :**
**le Fils du Ciel et le Mandat
Céleste (*)**

par Dominique GAURIER

(Université de Nantes)

Le 22 août 1862, les deux impératrices douairières corégentes promulguèrent au nom du jeune Empereur mineur Tongzhi, l'édit suivant :

fait part ici-bas de ses manifestations, que le Bleu Suprême (i.e. le Ciel) ne produise pas en vain de tels présages ! En outre, depuis le mois dernier et sans discontinuer jusqu'à maintenant, une épidémie sévit dans la Capitale. A la vérité, malgré Notre jeune âge, Nous sommes emplis d'une très profonde terreur et d'appréhension. Les impératrices douairières Nous ont enseigné que ces avertissements, communiqués par le Ciel à l'homme, sont le signe évident des déficiences présentes dans Notre façon de gouverner ..." (1).

Encore au tout début du XX^{ème} siècle, après l'échec de la révolte des Boxers (Yihequan, i.e. poings de Justice), l'Empereur Guangxü promulguait également un édit, le 14 février 1901, dans lequel il faisait part que l'Impératrice douairière, la fameuse Cixi, et lui-même avaient pensé se suicider lors de leur fuite hors de Pékin, dans le but "d'offrir une expiation aux mânes de Nos ancêtres impériaux" (2).

Ces deux textes prennent place en pleine époque contemporaine et pourtant, ils nous replongent au coeur d'une croyance fondamentale, impulsée par deux millénaires

1) Ce texte d'édit impérial a été paraphrasé in J.O.P. BLAND et E. BACKHOUSE, *China under the Empress Dowager*, London 1910, p. 486.

2) *Idem*, pp. 376-381.

fait part ici-bas de ses manifestations, que le Bleu Suprême (i.e. le Ciel) ne produise pas en vain de tels présages ! En outre, depuis le mois dernier et sans discontinuer jusqu'à maintenant, une épidémie sévit dans la Capitale. A la vérité, malgré Notre jeune âge, Nous sommes emplis d'une très profonde terreur et d'appréhension. Les impératrices douairières Nous ont enseigné que ces avertissements, communiqués par le Ciel à l'homme, sont le signe évident des déficiences présentes dans Notre façon de gouverner ..." (1).

Encore au tout début du XX^{ème} siècle, après l'échec de la révolte des Boxers (Yihequan, i.e. poings de Justice), l'Empereur Guangxü promulguait également un édit, le 14 février 1901, dans lequel il faisait part que l'Impératrice douairière, la fameuse Cixi, et lui-même avaient pensé se suicider lors de leur fuite hors de Pékin, dans le but "d'offrir une expiation aux mânes de Nos ancêtres impériaux" (2).

Ces deux textes prennent place en pleine époque contemporaine et pourtant, ils nous replongent au coeur d'une croyance fondamentale, impulsée par deux millénaires

1) Ce texte d'édit impérial a été paraphrasé in J.O.P. BLAND et E. BACKHOUSE, *China under the Empress Dowager*, London 1910, p. 486.

2) *Idem*, pp. 376-381.

d'idéologie politique, liant très intimement le maintien de l'ordre terrestre au maintien de l'ordre cosmique.

Si donc on peut discerner là les réminiscences persistantes de très anciennes croyances (3), on ne peut toutefois ignorer que ces dernières allaient aussi fonder une théorie de la responsabilité politique, recouvrant même une acception constitutionnelle : ainsi, tout désordre observé dans le déroulement des faits naturels (4) est censé révéler du même coup un désordre au sein de la société des hommes, désordre dont le chef, en raison de sa position d'intermédiaire privilégié entre l'Univers et le microcosme terrestre, est tenu pour responsable. Le souverain,

3) Sur la religion des Chinois dans l'antiquité, on ne peut que renvoyer aux ouvrages de M. GRANET, *Fêtes et Chansons dans la Chine ancienne*, Paris rééd. 1982 ; *Dances et Légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Paris 1959 (Annales du Musée Guimet) ; *La religion des Chinois*, Paris 1922. Cf. également H. MASPERO, *Les religions chinoises, Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, vol. I, Paris 1950, pp. 87 ss.

4) L'histoire traditionnelle chinoise telle que nous l'a transmise l'École confucéenne, fait remonter très haut dans le temps l'intérêt porté au calendrier. Le *Shujing*, ouvrage classique censé rapporter des événements remontant aux souverains du troisième millénaire av. J.-C., montre ainsi l'Empereur Yao, le quatrième des Wudi ou Cinq Empereurs, mythiques, qui aurait régné de 2356 à 2255 av. J.-C., ordonner "aux astronomes Hi et Huo de calculer et de représenter la marche du soleil, de la lune, des étoiles, des douze parties du zodiaque, de déterminer avec soin et de publier les époques des divers travaux, en se conformant respectueusement aux lois du vaste ciel" (*Shujing*, trad. COUVREUR, Paris 1950, part. I, ch. I, 3, p. 3).

Cet intérêt ne s'est pas démenti tout au long de l'histoire, puisque ce sera là l'occasion pour les premiers missionnaires Jésuites qui viendront s'établir en Chine, de se faire accepter en proposant leurs services en matière d'astronomie et de calculs mathématiques aux Empereurs qui leur confieront à cet égard des prérogatives officielles. Sur le travail accompli par les Jésuites en la matière, cf. *Les nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* de L. LECOMTE, qui viennent d'être opportunément réédités, Paris 1990, pp. 103 ss.

précisément à cause de sa place au point de jonction entre Ciel et Terre, a pour mission essentielle de réaliser sur la terre, au sein de la société, cette même harmonie qui règne au sein du macrocosme. Telle peut être sommairement formulée la théorie du Tianming ou du Mandat Céleste.

Portée et cultivée par la catégorie de ceux que l'on connaîtra sous le nom de "Lettrés" ou Jiunzi (5), la théorie du Mandat Céleste semble cependant n'avoir pas signifié tout d'abord ce qu'elle allait par la suite devenir : il semble bien qu'elle soit née pour légitimer la prise du pouvoir par une famille au détriment des anciens maîtres, ainsi que pour s'assurer alors la fidélité des vaincus. Il reste que, très rapidement, un infléchissement se produisait, conduisant à énoncer une responsabilité à charge du souverain, se fondant alors sur la manifestation de son excellence morale, et ce sont les modalités ainsi que le contenu de cette responsabilité, les guides de l'excellence du souverain, que les Lettrés allaient s'attacher à définir.

Par contrecoup, la théorie du Mandat Céleste devait favoriser pleinement le développement d'une classe de fonctionnaires, interprètes privilégiés en raison de leur éducation fondée sur l'étude constante des Classiques de la pensée philosophique, morale et politique, des règles de l'éthique gouvernementale, les

5) Sur les Lettrés dont les doctrines s'imposeront sans conteste à la fin des Tang (618-907) pour connaître leur période la plus brillante sous les Song aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, cf. notamment H. MASPERO, *Les religions chinoises, op. cit.*, p. 86, également l'ouvrage plus général de TSAO Kaifu, *The Relationship between Scholars and Rulers in Imperial China*, University Press of America, 1984.

précisément à cause de sa place au point de jonction entre Ciel et Terre, a pour mission essentielle de réaliser sur la terre, au sein de la société, cette même harmonie qui règne au sein du macrocosme. Telle peut être sommairement formulée la théorie du Tianming ou du Mandat Céleste.

Portée et cultivée par la catégorie de ceux que l'on connaîtra sous le nom de "Lettrés" ou Jiunzi (5), la théorie du Mandat Céleste semble cependant n'avoir pas signifié tout d'abord ce qu'elle allait par la suite devenir : il semble bien qu'elle soit née pour légitimer la prise du pouvoir par une famille au détriment des anciens maîtres, ainsi que pour s'assurer alors la fidélité des vaincus. Il reste que, très rapidement, un infléchissement se produisait, conduisant à énoncer une responsabilité à charge du souverain, se fondant alors sur la manifestation de son excellence morale, et ce sont les modalités ainsi que le contenu de cette responsabilité, les guides de l'excellence du souverain, que les Lettrés allaient s'attacher à définir.

Par contrecoup, la théorie du Mandat Céleste devait favoriser pleinement le développement d'une classe de fonctionnaires, interprètes privilégiés en raison de leur éducation fondée sur l'étude constante des Classiques de la pensée philosophique, morale et politique, des règles de l'éthique gouvernementale, les

5) Sur les Lettrés dont les doctrines s'imposeront sans conteste à la fin des Tang (618-907) pour connaître leur période la plus brillante sous les Song aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, cf. notamment H. MASPERO, *Les religions chinoises, op. cit.*, p. 86, également l'ouvrage plus général de TSAO Kaifu, *The Relationship between Scholars and Rulers in Imperial China*, University Press of America, 1984.

conduisant à traduire en termes de comportement social la matière des croyances religieuses.

C'est enfin à la notion de Mandat Céleste ainsi ressentie qu'il faut rattacher la naissance d'une institution originale, qui avait pour fonction d'avertir ou d'admonester l'Empereur afin de le rappeler à sa mission, le Censorat.

I. Le Mandat Céleste, origine et développements ultérieurs.

Il ne fait aujourd'hui plus aucun doute pour quiconque que la doctrine du Mandat Céleste ait participé d'une volonté de relecture idéologique de la haute antiquité chinoise, relecture suscitée par les Rois de la dynastie Zhou (1122 - 256 av. J.-C.) (6). Ayant pu, par la faveur des armes, parvenir au pouvoir et renverser ainsi le dernier souverain de la dynastie Shang (dates traditionnelles, 1766 - 1122 av. J.-C.), les premiers Rois Zhou durent faire face à plusieurs nécessités : d'une part, il leur fallait imposer une volonté unique sur la totalité du territoire conquis, et d'autre part, ils avaient à se faire admettre auprès des populations conquises, pour les amener à se soumettre de leur plein gré à leur autorité. De cette façon, les nouveaux Rois pourraient consolider ce que leur avait accordé la fortune des armes, par une conquête pacifique et surtout, en transposant sur le plan moral ce qui,

6) Cf. H.G. CREEL, *La naissance de la Chine*, Paris 1937, pp. 347 ss. et D. BODDE, *Authority and Law in Ancient China*, in *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, vol. 17, 1954, pp. 46-55.

somme toute, n'avait été qu'une prise du pouvoir par les armes. Aussi avaient-ils tenté de montrer comment le mandat d'autorité qui échéait à leur maison, était venu à leur rencontre, après avoir quitté la maison dynastique des Shang, vaincue.

Façon à la fois commode et avantageuse pour justifier et expliquer les changements des maisons régnantes, ce même modèle allait être repris par l'un des membres de la famille Zhou, Zhougong, ministre du souverain fondateur de la nouvelle dynastie, Wuwang (7), alors qu'il s'adressait aux anciens officiers des Shang en ces termes :

"Nombreux officiers survivants de la maison de Yin (8) !
Le ciel n'a pas eu pitié de la dynastie des Yin. Armé de son pouvoir destructeur, il l'a frappée d'une ruine complète. Nous, princes de Zhou, munis du mandat et du secours du Ciel, et constitués ministres de sa justice qui était visiblement irritée, nous avons appliqué les châti-
ments que l'Empereur seul peut infliger. Nous avons

7) La mémoire de ces deux princes, dont l'un fut le fondateur de la dynastie Zhou, s'est perpétuée dans les annales de la Chine, accompagnée d'une immense vénération. Aussi bien chez Confucius que chez Mencius, comme aux yeux d'autres philosophes, Wenwang et Zhougong ont été considérés comme les modèles des princes et le souvenir de leurs institutions a été donné comme la plus grande somme possible d'ordre, de paix et de bien-être aux populations qui ont vécu sous leur gouvernement.

8) La dynastie Shang a également été appelée Yin depuis que l'un de ses souverains, Pangong, a établi sa capitale dans l'ancienne résidence du fondateur de la dynastie, à laquelle il donna le nom de Yin qui, depuis lors, s'attacha à la dynastie elle-même. On est ainsi conduit à parler indifféremment des Shang et des Yin, voire plus simplement des Shang-Yin. Cf. H. CORDIER, *Histoire générale de la Chine*, Paris 1920, vol. I, p. 109.

somme toute, n'avait été qu'une prise du pouvoir par les armes. Aussi avaient-ils tenté de montrer comment le mandat d'autorité qui échéait à leur maison, était venu à leur rencontre, après avoir quitté la maison dynastique des Shang, vaincue.

Façon à la fois commode et avantageuse pour justifier et expliquer les changements des maisons régnantes, ce même modèle allait être repris par l'un des membres de la famille Zhou, Zhougong, ministre du souverain fondateur de la nouvelle dynastie, Wuwang (7), alors qu'il s'adressait aux anciens officiers des Shang en ces termes :

"Nombreux officiers survivants de la maison de Yin (8) ! Le ciel n'a pas eu pitié de la dynastie des Yin. Armé de son pouvoir destructeur, il l'a frappée d'une ruine complète. Nous, princes de Zhou, munis du mandat et du secours du Ciel, et constitués ministres de sa justice qui était visiblement irritée, nous avons appliqué les châti-ments que l'Empereur seul peut infliger. Nous avons

7) La mémoire de ces deux princes, dont l'un fut le fondateur de la dynastie Zhou, s'est perpétuée dans les annales de la Chine, accompagnée d'une immense vénération. Aussi bien chez Confucius que chez Mencius, comme aux yeux d'autres philosophes, Wenwang et Zhougong ont été considérés comme les modèles des princes et le souvenir de leurs institutions a été donné comme la plus grande somme possible d'ordre, de paix et de bien-être aux populations qui ont vécu sous leur gouvernement.

8) La dynastie Shang a également été appelée Yin depuis que l'un de ses souverains, Pangong, a établi sa capitale dans l'ancienne résidence du fondateur de la dynastie, à laquelle il donna le nom de Yin qui, depuis lors, s'attacha à la dynastie elle-même. On est ainsi conduit à parler indifféremment des Shang et des Yin, voire plus simplement des Shang-Yin. Cf. H. CORDIER, *Histoire générale de la Chine*, Paris 1920, vol. I, p. 109.

réformé l'administration des Yin et achevé l'oeuvre du roi du Ciel.

Vous le voyez, nombreux officiers, nous, chefs d'une petite principauté, nous n'aurions pas osé tenter de ravir le pouvoir impérial aux princes de Yin, mais le Ciel ne voulait plus le leur laisser (...).

Le roi du Ciel avait retiré le pouvoir aux Yin ; la conduite tenue par notre peuple était une menace évidente des châti-ments du Ciel.

J'ai entendu dire que le roi du Ciel amène les hommes à jouir de la tranquillité. L'Empereur de la dynastie des Xia (9) ne suivait pas la voie qui mène à la tranquillité et le Ciel lui envoya des calamités, qui furent comme des avis retentissant à ses oreilles. Le chef de la maison de Xia ne voulut pas mettre à profit les avertissements du roi du Ciel. Il se plongea de plus en plus dans les excès (...). Le Ciel ne voulut plus ni l'entendre ni se souvenir de lui,

9) La dynastie Xia, qui fit suite aux souverains pré-dynastiques de la tradition chinoise, est dite avoir été fondée par Yu le Grand qui aurait été ministre sous les rois légendaires Yao et Shun et aurait alors mené une politique de grands travaux hydrauliques. Ce sont ces travaux qui lui auraient valu l'empire, à lui et à ses descendants ; cf. *Shujing*, trad. COUVREUR, *op. cit.*, part. II, ch. I, pp. 61 ss. Les Xia se voient affecter par la tradition des dates de règne suivantes : 2205-1767 av. J.-C. Il n'est pas impossible qu'à défaut d'être une dynastie au sens moderne du mot, les Xia aient eu quelque réalité historique, puisque de récentes découvertes archéologiques ont livré des documents oraculaires sur carapaces de tortue, mentionnant le nom de certains des souverains comptés parmi les Xia.

il lui retira la mandat suprême et fit descendre sur lui ses châtiments.

Par son ordre (c'est le même vocable chinois qui est traduit soit par "ordre" soit par "mandat", Ming), votre aïeul Chengtang renversa la dynastie Xia, et les hommes remarquables gouvernèrent les quatre points cardinaux (i.e. tout l'Empire)" (10).

Et le ministre de continuer sa harangue en la rapportant aux temps présents de la défaite des Shang, en raison des vices de leurs derniers souverains, aveugles aux avertissements du Ciel, aussi

"(le dernier d'entre eux) perdit-il le Mandat du Ciel, uniquement parce qu'il négligea de cultiver la vertu" (11).

Il ne fait absolument aucun doute que les documents historiques que nous présente le *Shujing* (12) et qui sont censés

10) *Shujing*, trad. COUVREUR, *op. cit.*, part. IV, ch. XIV, 2-6, pp. 282 ss.

11) *Idem*, p. 285.

12) Le *Shujing* ou Classique des documents, ou mieux encore le Livre classique par excellence, est l'un des ouvrages de base du programme d'études des Lettrés confucéens jusqu'à la fin de la dynastie Qing en 1911. Cet ouvrage n'est pas une histoire proprement dite, mais un recueil de documents relatifs à l'histoire ancienne de la Chine. Confucius semble avoir révisé l'oeuvre s'il faut en croire la tradition. Il reste qu'en 213 av. J.-C., lorsqu'à l'instigation de son ministre Lisi, Qin Shihuangdi procéda à un gigantesque autodafé des ouvrages de la philosophie spéculative, le *Shujing* fut du nombre. La conservation de l'ouvrage n'aurait alors été assurée que par la mémoire d'anciens lettrés ainsi que par des versions sur tablettes de bambou, cachées pour échapper à la proscription. C'est sous les Han que, les lettres

et fit descendre sur lui ses

le vocable chinois qui est
r "mandat", Ming), votre
nastie Xia, et les hommes
e quatre points cardinaux

ngue en la rapportant aux
g, en raison des vices de
k avertissements du Ciel,

t-il le Mandat du Ciel,
le cultiver la vertu" (11).

te que les documents
g (12) et qui sont censés

remonter jusqu'à l'époque Shang, et déjà tout empreints de l'idée du Mandat Céleste sont apocryphes et participent de plein pied à la propagande que les Zhou diffusaient à leur profit (13).

Toutefois, il n'est pas impossible que des éléments de cette théorie aient pu être déjà ressentis sous les Shang comme sous les Zhou ; il reste que ce sont ces derniers qui allaient pleinement en exploiter les linéaments à leur profit, car ils pouvaient y puiser les justifications de leurs ambitions conquérantes, tout en évitant, propagande oblige, de n'être perçus que comme des oppresseurs. Bien au contraire, se présentant comme les instruments d'un Ciel courroucé par les débordements déréglés d'un souverain cruel et débauché, ils devenaient les défenseurs du peuple. Plus encore, les Zhou dont la culture initiale ne valait pas celle des Shang, allaient en fait chercher chez eux les modèles dont ils se faisaient

les promoteurs pour se concilier les populations soumises et ne pas paraître n'être à leurs yeux que des hordes barbares.

Mais au-delà des origines de la théorie du Mandat Céleste, il convient d'analyser la notion de plus près.

L'expression Mandat Céleste, ou Décret du Ciel, cherche à restituer le sens de deux vocables chinois, Tian-ming, dont il n'est pas inutile d'étudier l'étymologie.

Pour H.G. CREEL, le mot Tian 天 semble avoir primitivement signifié "Grand homme", c'est-à-dire, un homme de prestige ou de puissance et la graphie ancienne du mot viendrait corroborer cette signification (14). Ainsi, Tian aurait désigné le Roi ou les souverains. Par la suite, le champ sémantique du mot se serait déplacé pour désigner ces mêmes hommes, mais après leur mort, se rapportant alors aux esprits des personnages importants du passé. Le pas aurait été franchi pour finalement désigner la demeure ultime de ces mêmes esprits, le Ciel, qui peut tout aussi bien évoquer l'ensemble des esprits, que l'idée d'une force unique, vague et impersonnelle, mais puissante. En effet, la langue chinoise ne distingue pas singulier et pluriel.

Les Rois Zhou ont ainsi été les premiers à porter le titre de Tianzi, ou "Fils du Ciel", ce titre étant, depuis lors, uniquement associé au pouvoir impérial.

Le mot Ming 命 contient comme élément de composition, le radical Kou 口 qui se rapporte à la bouche; ce mot que l'on

14) Cf. H.G. CREEL, *op. cit.*, p. 325.

les promoteurs pour se concilier les populations soumises et ne pas paraître n'être à leurs yeux que des hordes barbares.

Mais au-delà des origines de la théorie du Mandat Céleste, il convient d'analyser la notion de plus près.

L'expression Mandat Céleste, ou Décret du Ciel, cherche à restituer le sens de deux vocables chinois, Tian-ming, dont il n'est pas inutile d'étudier l'étymologie.

Pour H.G. CREEL, le mot Tian 天 semble avoir primitivement signifié "Grand homme", c'est-à-dire, un homme de prestige ou de puissance et la graphie ancienne du mot viendrait corroborer cette signification (14). Ainsi, Tian aurait désigné le Roi ou les souverains. Par la suite, le champ sémantique du mot se serait déplacé pour désigner ces mêmes hommes, mais après leur mort, se rapportant alors aux esprits des personnages importants du passé. Le pas aurait été franchi pour finalement désigner la demeure ultime de ces mêmes esprits, le Ciel, qui peut tout aussi bien évoquer l'ensemble des esprits, que l'idée d'une force unique, vague et impersonnelle, mais puissante. En effet, la langue chinoise ne distingue pas singulier et pluriel.

Les Rois Zhou ont ainsi été les premiers à porter le titre de Tianzi, ou "Fils du Ciel", ce titre étant, depuis lors, uniquement associé au pouvoir impérial.

Le mot Ming 命 contient comme élément de composition, le radical Kou 口 qui se rapporte à la bouche; ce mot que l'on

14) Cf. H.G. CREEL, *op. cit.*, p. 325.

restitue en français par "mandat, décret", signifie en fait plus littéralement "ordre, commandement" (15).

L'expression Tianming fait ainsi directement référence à un ordre du Ciel : en conséquence, en tant que Fils du Ciel, le souverain est conduit à modeler son attitude sur le commandement du Ciel et à n'agir qu'en fonction de lui.

Il faut toutefois se bien garder de voir ici l'expression d'une quelconque doctrine proche des doctrines du droit divin telles qu'on a pu les voir fleurir dans la pensée politique occidentale, ou de faire de notre Fils du Ciel, l'homologue du Fils de Râ, le Pharaon fils d'un dieu. Un tel sentiment serait bien étranger à la pensée chinoise, à notre avis, à la fois plus subtile et moins abstraite.

Quatre éléments semblent pouvoir indiquer clairement que la pensée chinoise n'a jamais entendu formuler une telle thèse :

a) Il importe d'abord de souligner que, très tôt, l'anthropomorphisme du caractère qui désigna par la suite le Ciel, céda sémantiquement la place à l'expression d'une force, certes puissante, mais totalement dépersonnalisée, ainsi qu'en témoignent de nombreux passages de poésies anciennes,

15) Le mot "Ming", eu égard au radical se rapportant à la bouche et entrant dans sa composition, ne peut manquer de renvoyer à une notion très similaire, importée à l'époque mérovingienne (V^{ème} - milieu du VIII^{ème} siècles) par les populations d'origine germanique : le *Mundeburdium*, latinisation d'un vocable germanique dans lequel on distingue très nettement l'idée d'une charge (die Bürde) imposée par la bouche du chef (der Mund). Cependant, et il y a là quelque différence, de ce pouvoir de commandement, décollait chez les Francs, une mission de protection que l'on retrouve dans le droit médiéval sous le nom de maimbour, pour définir les pouvoirs du tuteur.

recueillies dans le Livre des Odes (16), qui identifient cette force, ce pouvoir, à la voûte céleste bleutée, voire tout simplement, en sécularisant totalement le terme Tian, ne désignent que le seul espace physique aérien.

b) C'est bien à cette force impersonnelle, laïcisée pourrait-on dire, que la Philosophie confucéenne en appelle (17). On peut

16) Le Livre des Odes ou *Shijing* rassemble des pièces en vers dont les plus anciennes peuvent remonter au début des Zhou. M. GRANET a analysé de nombreux éléments d'information fournis par ces poésies pour présenter un tableau des rites et des croyances de la Chine antique (cf. ouvrages cités en note 3 *supra*). Le *Shijing* faisait également partie du programme d'études des Lettrés. Il a été traduit par COUVREUR, rééd. Taichung 1967.

17) Les Chinois font référence, à côté du Tian, au Shangdi, c'est-à-dire Souverain d'en-haut, qui donnerait à penser qu'ils ont personnalisé un être spirituel, créateur ou législateur divin. Les missionnaires chrétiens du XIX^{ème} siècle n'ont pas manqué d'en tirer parti pour s'appuyer sur une assimilation entre Dieu et le Shangdi, ce dernier pouvant représenter à leurs yeux ce qui reste d'un monothéisme primitif.

Or, à l'image du Tian, Shangdi recouvre une notion tout aussi impersonnelle et les deux termes sont employés indifféremment l'un pour l'autre, pour exprimer une même notion, sans idée d'une quelconque personnalisation. M. GRANET exprime très clairement l'opinion chinoise en ces termes : "Je me bornerai à caractériser l'esprit des mœurs chinoises par la formule : ni Dieu, ni Loi. La vérité est qu'en Chine, la religion n'est, pas plus que le droit, une fonction différenciée de l'activité sociale ... Création savante de la mythologie politique, le Souverain d'En-haut n'a qu'une existence littéraire ..." (in *La pensée chinoise*, Paris rééd. 1974, p. 476).

Déjà en 1737, le Marquis d'Argens écrivait dans ses Lettres chinoises : "Les athées chinois ne sont pas plus dociles en ce qui concerne la Providence qu'en ce qui concerne la création. Quand nous leur apprenons que Dieu qui créa l'univers à partir de rien le gouverne par des lois générales appropriées à Sa Sagesse infinie et auxquelles toutes les créatures se conforment avec une régularité admirable, ils disent que ce sont des mots très ronflants auxquels ils ne peuvent fixer aucune idée et qui ne peuvent pas éclairer leur entendement. Ils nous répondent que, à propos de ce que nous appelons des lois, nous entendons un Ordre établi par un législateur qui a le pouvoir de les imposer à toutes les créatures capables de les mettre à exécution, donc capable de les

recueillies dans le Livre des Odes (16), qui identifient cette force, ce pouvoir, à la voûte céleste bleutée, voire tout simplement, en sécularisant totalement le terme Tian, ne désignent que le seul espace physique aérien.

b) C'est bien à cette force impersonnelle, laïcisée pourrait-on dire, que la Philosophie confucéenne en appelle (17). On peut

16) Le Livre des Odes ou *Shijing* rassemble des pièces en vers dont les plus anciennes peuvent remonter au début des Zhou. M. GRANET a analysé de nombreux éléments d'information fournis par ces poésies pour présenter un tableau des rites et des croyances de la Chine antique (cf. ouvrages cités en note 3 *supra*). Le *Shijing* faisait également partie du programme d'études des Lettrés. Il a été traduit par COUVREUR, rééd. Taichung 1967.

17) Les Chinois font référence, à côté du Tian, au Shangdi, c'est-à-dire Souverain d'en-haut, qui donnerait à penser qu'ils ont personnalisé un être spirituel, créateur ou législateur divin. Les missionnaires chrétiens du XIX^{ème} siècle n'ont pas manqué d'en tirer parti pour s'appuyer sur une assimilation entre Dieu et le Shangdi, ce dernier pouvant représenter à leurs yeux ce qui reste d'un monothéisme primitif.

Or, à l'image du Tian, Shangdi recouvre une notion tout aussi impersonnelle et les deux termes sont employés indifféremment l'un pour l'autre, pour exprimer une même notion, sans idée d'une quelconque personnalisation. M. GRANET exprime très clairement l'opinion chinoise en ces termes : "Je me bornerai à caractériser l'esprit des moeurs chinoises par la formule : ni Dieu, ni Loi. La vérité est qu'en Chine, la religion n'est, pas plus que le droit, une fonction différenciée de l'activité sociale ... Création savante de la mythologie politique, le Souverain d'En-haut n'a qu'une existence littéraire ..." (in *La pensée chinoise*, Paris rééd. 1974, p. 476).

Déjà en 1737, le Marquis d'Argens écrivait dans ses Lettres chinoises : "Les athées chinois ne sont pas plus dociles en ce qui concerne la Providence qu'en ce qui concerne la création. Quand nous leur apprenons que Dieu qui créa l'univers à partir de rien le gouverne par des lois générales appropriées à Sa Sagesse infinie et auxquelles toutes les créatures se conforment avec une régularité admirable, ils disent que ce sont des mots très ronflants auxquels ils ne peuvent fixer aucune idée et qui ne peuvent pas éclairer leur entendement. Ils nous répondent que, à propos de ce que nous appelons des lois, nous entendons un Ordre établi par un législateur qui a le pouvoir de les imposer à toutes les créatures capables de les mettre à exécution, donc capable de les

lire en effet dans les Entretiens de Confucius ou *Lunyü*, cet aphorisme à la fois célèbre et significatif : "Est-ce que le Ciel parle ?" (18). Le Ciel ne parle donc pas, et la notion de Ciel n'entend nullement faire référence avec l'idée d'un dieu législateur ou délivrant sa Loi dans un quelconque Code qu'il aurait promulgué (19).

connaître et de les comprendre. Si on dit que Dieu a établi des lois qui doivent être exécutées par des individus capables de les connaître, il s'ensuit que les animaux, les plantes, et en général tous les corps qui agissent conformément à ces lois universelles ont une connaissance de celles-ci et donc, que tous les corps sont doués d'entendement, ce qui est absurde" (cité in J. NEEDHAM, *La science chinoise et l'Occident*, Paris 1973, p. 232).

18) La citation complète est la suivante : "Est-ce que le ciel parle ? Les quatre saisons suivent leur cours ; tous les êtres reçoivent leur existence. Est-ce que le ciel parle ?". Lun Yu, liv. IX, ch. XVII, 18, trad. COUVREUR, p. 269. Le *Lunyu* ou Entretiens de Confucius, sorte de compilation rapportant les propos tenus par le Maître opérée par ses disciples, fait partie des Quatre Livres (*Sishu*) à côté de la Grande Étude (*Dajiao*), de l'Invariable Milieu (*Zhongyong*) et du Mengzi ou Mencius. Les Quatre Livres, avec les Cinq Classiques (*Shujing*, *Shijing*, *Chunqiu* ou Printemps-Automne, *Ili* ou cérémonial et *Liji* ou Mémoires sur les rites) sont la base de l'enseignement classique.

19) N'ayant pas conçu d'idée de Dieu qui se rapprochât des concepts de la philosophie occidentale, n'ayant jamais formulé la notion d'une loi naturelle, procédant d'un principe premier, créateur, législateur, les philosophes chinois ne pouvaient que refuser l'idée d'une divinité créatrice. Ce que les confucéens dénommeront "rites", Li, ne correspond en rien à la projection d'une loi naturelle prétendument supérieure de laquelle on les déduirait, ces "rites" ne font que renouer avec ceux que pratiquaient ou que sont censés avoir pratiqué les anciens Rois-Sages. C'est ainsi qu'ils réaliseront une nature morale en action.

Ce thème a été plus complètement traité dans notre thèse de doctorat, à laquelle on se contente de renvoyer : *La mise par écrit des normes juridiques et ses conséquences sur la formation de la pensée juridique*, Université de Nantes 1988, vol. I, pp. 521 ss.

c) Partant, l'expression "Fils du Ciel" qui apparaît, ainsi qu'on l'a fait observer, uniquement à partir des Zhou, si l'on admet que le mot Tian a d'abord entendu exprimer l'ensemble des esprits des ancêtres impériaux, avant de recouvrir une notion plus large de force impersonnelle, mais placée au-dessus de la terre, matériellement peut-on dire, cette expression donc n'entend pas du tout se référer à une quelconque divinité déléguante. En cela, ce titre est bien trompeur !

d) Enfin, dans son fonctionnement, le Mandat Céleste est montré comme passant d'une maison dynastique à une autre. Aucune maison détentrice de ce Mandat n'est garantie de pouvoir le conserver. L'une d'entre elles se montre-t-elle indigne, sourde aux avertissements du Ciel, le Mandat ne tardera pas à lui être retiré pour investir une nouvelle dynastie (20). Une des conséquences principales de cette mobilité du Mandat, fut que jamais l'Empereur n'a été considéré comme étant de nature divine : il n'est qu'un homme comme un autre, à cela près que ce sont ses exceptionnelles qualités morales qui justifieront son arrivée et son maintien au pouvoir, le présumant donc investi du Mandat céleste (21).

20) Tel est bien le schéma général que le *Shujing* propose pour les Xia, et les Shang, cf. part. I, ch. IV, 6 ; part. III, ch. V, art. III, 1 ; ch. VI, 4, pp. 17-18, 125 et 129.

21) On ne peut manquer de relever que si l'Empereur pouvait être expulsé pour cause d'indignité, ainsi que le proclame la théorie, bon nombre d'ambitieux ont pu s'en prévaloir pour fomenter des révoltes ; les exemples sont nombreux tout au long de l'histoire chinoise. Juste après la chute de la dernière dynastie, Yuan Shikai n'avait-il pas tenté de restaurer le mandat céleste à son profit, sous le couvert d'une présidence à vie. Force est cependant de reconnaître que la théorie devait aussi favoriser une forte

c) Partant, l'expression "Fils du Ciel" qui apparaît, ainsi qu'on l'a fait observer, uniquement à partir des Zhou, si l'on admet que le mot Tian a d'abord entendu exprimer l'ensemble des esprits des ancêtres impériaux, avant de recouvrir une notion plus large de force impersonnelle, mais placée au-dessus de la terre, matériellement peut-on dire, cette expression donc n'entend pas du tout se référer à une quelconque divinité déléguante. En cela, ce titre est bien trompeur !

d) Enfin, dans son fonctionnement, le Mandat Céleste est montré comme passant d'une maison dynastique à une autre. Aucune maison détentrice de ce Mandat n'est garantie de pouvoir le conserver. L'une d'entre elles se montre-t-elle indigne, sourde aux avertissements du Ciel, le Mandat ne tardera pas à lui être retiré pour investir une nouvelle dynastie (20). Une des conséquences principales de cette mobilité du Mandat, fut que jamais l'Empereur n'a été considéré comme étant de nature divine : il n'est qu'un homme comme un autre, à cela près que ce sont ses exceptionnelles qualités morales qui justifieront son arrivée et son maintien au pouvoir, le présumant donc investi du Mandat céleste (21).

20) Tel est bien le schéma général que le *Shujing* propose pour les Xia, et les Shang, cf. part. I, ch. IV, 6 ; part. III, ch. V, art. III, 1 ; ch. VI, 4, pp. 17-18, 125 et 129.

21) On ne peut manquer de relever que si l'Empereur pouvait être expulsé pour cause d'indignité, ainsi que le proclame la théorie, bon nombre d'ambitieux ont pu s'en prévaloir pour fomenter des révoltes ; les exemples sont nombreux tout au long de l'histoire chinoise. Juste après la chute de la dernière dynastie, Yuan Shikai n'avait-il pas tenté de restaurer le mandat céleste à son profit, sous le couvert d'une présidence à vie. Force est cependant de reconnaître que la théorie devait aussi favoriser une forte

II. Les Lettrés et le Mandat Céleste; formulation d'une doctrine.

Dans ce que l'on peut appeler, bien qu'avec un peu d'abus de langage, la théorie constitutionnelle du Mandat Céleste, sa mise en forme définitive, exprimée dans les écrits de l'école confucéenne, va faire siennes les anciennes croyances en une étroite interdépendance entre phénomènes naturels se produisant au sein du macrocosme universel et phénomènes politiques et sociaux intervenant au sein du microcosme humain. L'originalité de la pensée chinoise consistera à relier cette forme d'unité fondamentale organique de l'univers entier, à une conception de volontarisme moral du pouvoir politique. Toute la tradition de philosophie politique de l'école confucéenne n'est en fait qu'une expression d'un "Miroir moral des Princes".

Ce n'est pas le lieu ici de faire un inventaire complet, au sein de la philosophie chinoise, des croyances et des théories qu'elles susciteront autour du thème de l'interdépendance des phénomènes naturels et des faits humains. On ne pourra que se limiter à quelques brefs sondages, illustrant bien ce thème, sans pour autant être exhaustifs.

C'est ainsi que l'on peut trouver une énonciation formelle de cette idée d'interdépendance chez l'une des figures majeures de

conscience morale, tant chez les Souverains que chez les fonctionnaires à leur service, même si l'on peut compter de notables exceptions.

l'école du Yin - Yang au III^{ème} siècle av. J.-C. (22), Zou Yan (23). Zou Yan développa une philosophie de l'histoire qui liait les changements historiques aux révolutions et transformations des Cinq Puissances que sont la Terre, le Bois, le Métal, le Feu et l'Eau. Chacun de ces cinq éléments se produit l'un l'autre, triomphant aussi l'un de l'autre dans un ordre fixe. Cette production mutuelle des éléments s'accorde avec la suite des quatre saisons : au printemps domine le bois qui produit le

22) Prenant naissance parmi les praticiens des arts occultes, l'École du Yin-Yang développera progressivement une interprétation de la nature de manière positive, en termes de forces naturelles, le Yin et le Yang, dont chacune a sa vertu propre (De), se produisant l'une l'autre en un perpétuel va-et-vient, le Dao, c'est-à-dire la Voie. Les passages successifs du Yin au Yang, du Yang au Yin, etc... donnent naissance au "changement" (Yi), à l'origine des transformations qui affectent toutes les choses du monde sensible.

L'ouvrage qui fait la somme des spéculations métaphysiques tirées des correspondances entre monde sensible et monde invisible est le *Yijing* ou Classique des Mutations et son appendice, le *Xici*. Cet ouvrage est d'un abord complexe, son texte définitif étant traditionnellement rattaché au petit-fils de Confucius, Zisi. L'école confucéenne, en y incluant notes et interpolations des maîtres, acheva de lui donner un aspect disparate et incohérent. Cf. la traduction française opérée par P.L.F. PHILASTRE, 2 vol., Paris, rééd. 1982.

Sur cette école, on consultera, FONG Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, rééd. 1985, pp. 144 ss.; également H. MASPERO, *La Chine antique*, Paris 1965, pp. 396 ss.

23) Zou Yan, qui vécut peu après Mencius, fut l'une des figures majeures de l'École du Yin-Yang au III^{ème} siècle av. J.-C. Selon l'historien Sima Qian, son oeuvre, aujourd'hui perdue, aurait totalisé plus de cent mille mots. Sima Qian fournit un aperçu relativement détaillé des théories de Zou Yan dans le chapitre 74 du *Shiji*. Aucune traduction française n'existe de ces passages que l'on peut cependant trouver en version allemande in A. FORKE, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1927, I, p. 505, ou en anglais in J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, II, Cambridge, 1958, p. 236.

ne siècle av. J.-C. (22), Zou
 e philosophie de l'histoire qui
 ques aux révolutions et
 es que sont la Terre, le Bois,
 e ces cinq éléments se produit
 e l'autre dans un ordre fixe.
 nents s'accorde avec la suite
 domine le bois qui produit le

ns des arts occultes, l'École du
 e interprétation de la nature de
 urelles, le Yin et le Yang, dont
 t l'une l'autre en un perpétuel va-
 passages successifs du Yin au
 sance au "changement" (Yi), à
 t toutes les choses du monde

ations métaphysiques tirées des
 onde invisible est le *Yijing* ou
 le *Xici*. Cet ouvrage est d'un
 tionnellement rattaché au petit-
 enne, en y incluant notes et
 onner un aspect di-

feu qui domine en été, à son tour le feu produit la terre qui domine au centre (le "centre" n'est pas une saison à proprement parler, mais un moment d'arrêt qui marque la fin d'une période de croissance pour entamer une période de décroissance, réalisant cette alternance entre Yang et Yin). La terre produira le métal qui domine en automne (qui sera la saison des exécutions capitales, en raison de l'élément métal, symbolisant ici le sabre du bourreau), le métal produira l'eau qui domine en hiver ; à son tour l'eau favorisera la croissance, produisant le bois, en concordance avec le printemps, etc...

Zou Yan calqua sur cette succession des éléments et des saisons, la succession des dynasties, chaque changement dynastique étant précédé par une manifestation du Ciel au peuple. Voici en quels termes un ouvrage qui regroupe les écrits d'un groupe d'érudits et de philosophes itinérants entourant la personne de Lü Buwei (mort en 235 av. J.-C.), homme d'état du pays de Qin qui abolit le pouvoir royal des Zhou, le *Lüshi*

comme sa couleur et prit la terre comme modèle pour ses affaires.

Au temps de Yu (fondateur de la première dynastie chinoise traditionnelle, les Xia), le Ciel fit apparaître des herbes et des arbres qui ne mouraient pas en automne et en hiver. Yu dit : 'La force du bois est ascendante'. En conséquence, il adopta le vert comme sa couleur et prit le bois comme modèle pour ses affaires.

Au temps de Tang (fondateur de la dynastie Shang), le Ciel fit apparaître dans l'eau un certain nombre de lames de couteau. Tang dit : "La force du métal est ascendante". En conséquence, il adopta le blanc comme sa couleur et prit le métal comme modèle pour ses affaires.

Au temps du roi Wen (fondateur de la dynastie Zhou), le Ciel fit apparaître une flamme tandis qu'un oiseau rouge tenant un livre rouge dans son bec se posa sur l'autel du Sol de la maison des Zhou. Le Roi Wen dit : 'La force du feu est ascendante'. En conséquence, il adopta le rouge comme sa couleur et prit le feu comme modèle pour ses affaires.

L'eau sera inévitablement la force qui suivra le feu. Le Ciel manifestera d'abord l'ascendance de l'eau. Quand l'eau sera en ascendance, le noir sera adopté comme sa couleur et l'eau sera prise comme modèle pour les affaires

comme sa couleur et prit la terre comme modèle pour ses affaires.

Au temps de Yu (fondateur de la première dynastie chinoise traditionnelle, les Xia), le Ciel fit apparaître des herbes et des arbres qui ne mouraient pas en automne et en hiver. Yu dit : 'La force du bois est ascendante'. En conséquence, il adopta le vert comme sa couleur et prit le bois comme modèle pour ses affaires.

Au temps de Tang (fondateur de la dynastie Shang), le Ciel fit apparaître dans l'eau un certain nombre de lames de couteau. Tang dit : "La force du métal est ascendante". En conséquence, il adopta le blanc comme sa couleur et prit le métal comme modèle pour ses affaires.

Au temps du roi Wen (fondateur de la dynastie Zhou), le Ciel fit apparaître une flamme tandis qu'un oiseau rouge tenant un livre rouge dans son bec se posa sur l'autel du Sol de la maison des Zhou. Le Roi Wen dit : 'La force du feu est ascendante'. En conséquence, il adopta le rouge comme sa couleur et prit le feu comme modèle pour ses affaires.

L'eau sera inévitablement la force qui suivra le feu. Le Ciel manifestera d'abord l'ascendance de l'eau. Quand l'eau sera en ascendance, le noir sera adopté comme sa couleur et l'eau sera prise comme modèle pour les affaires

(...). Quand le cycle sera complet, la série recommencera de nouveau en partant de la terre" (24).

Ce qui n'était qu'une thèse de philosophe, devait entrer dans la pratique politique, puisque, comme le relève l'historien Sima Qian, auteur des Mémoires Historiques ou *Shiji*, datant de la fin du II^{ème} siècle av. J.-C.:

"Shihuang (ou Premier Souverain, comme s'intitula lui-même le fondateur de l'éphémère dynastie Qin, 221-207 av. J.-C.) fit avancer l'évolution des Cinq vertus quant à leur succession : considérant que les Zhou avaient eu la vertu du feu et que les Qin avaient remplacé les Zhou, il adopta comme vertu celle que (celle des Zhou) n'avait pas vaincue ; c'était donc maintenant le commencement de la vertu de l'eau" (25).

L'historien rapporte ensuite que la couleur adoptée par la nouvelle dynastie fut le noir, qui correspond à l'eau, et que l'on changea aussi le nom du Fleuve Jaune (Huanghe) en "Eau de puissance", pour signifier que commençait ainsi à se manifester la puissance de l'eau, dure et violente, signe de la sévérité qui fut celle de cette dynastie qui fit prévaloir le règne de la Loi (Fa), c'est-à-dire, qui distribua récompenses et châtements sans tenir compte des distinctions nécessaires entre les rangs et dignités qui séparent les êtres entre eux, mais uniquement en fonction de la

24) Traduction reprise de FONG Youlan, *Précis d'histoire ...*, op. cit., p. 151.

25) *Shiji* ou Mémoires historiques de Sima Qian, dans la traduction de E. CHAVANNES, II, Paris rééd. 1967, chap. VI, p. 129.

soumission à la seule volonté du Souverain (26). D'ailleurs, le Ciel n'avait-t-il pas donné réponse par sa sévérité à la "cruauté" du Souverain, car "Le quatrième mois (de l'année 238 av. J.-C., qui est en fait le premier mois de l'été), il fit froid et gela ; des gens moururent" (27), sans compter d'autres catastrophes, tremblements de terre et sauterelles.

Après des controverses liées surtout au fait de savoir s'ils succédaient aux Qin qui avaient finalement duré bien peu de temps en raison de leur extrême violence, ou bien aux Zhou, l'Empereur Wu de la dynastie Han (206 av. J.-C. - 220 ap. J.-C.) décidait en 104 av. J.-C. qu'il régnait en vertu de la force de la terre. Si la question perdit en importance après les Han, encore en 1911, alors que la dernière dynastie vint à être renversée, le

26) La philosophie politique qui inspira l'idéologie gouvernementale de l'éphémère dynastie Qin, emprunta à l'École de la Loi ou Fajia qui s'opposa, avant et pendant ce règne, au nom d'un réalisme politique brutal, aux confucéens. Imposant comme seul critère de discernement du bien et du mal, celui que le souverain posait par la Loi, à laquelle tous, grands ou petits étaient soumis de façon identique, au grand scandale des confucéens, le légisme donnait naissance à un régime dont l'histoire chinoise, aidée par les confucéens, garda le pire souvenir. Il n'en reste pas moins que la Loi, eu égard au caractère de contrainte qui la soutient, demeurait, alors même que l'orthodoxie confucéenne triomphait définitivement, un moyen commode de gouvernement qui n'a jamais été rejeté par la suite, quitte à en justifier l'usage en faisant appel à des arguments moins immédiatement brutaux, puisque le recours aux sanctions de la Loi n'intervenait qu'en ultime position.

Sur le Légisme (Fajia), se référer à l'indispensable ouvrage de L. VANDERMEERSCH, *La formation du Légisme*, Paris 1965. Quant au processus de "confucianisation" de la Loi, cf. T'UNG-TSU CH'U, *Law and Society in Traditional China*, rééd. Taiwan 1965, pp. 267 ss.

27) Mém. hist. de Sima Qian, trad. CHAVANNES, II, *op. cit.*, chap. VI, p. 112.

soumission à la seule volonté du Souverain (26). D'ailleurs, le Ciel n'avait-t-il pas donné réponse par sa sévérité à la "cruauté" du Souverain, car "Le quatrième mois (de l'année 238 av. J.-C., qui est en fait le premier mois de l'été), il fit froid et gela ; des gens moururent" (27), sans compter d'autres catastrophes, tremblements de terre et sauterelles.

Après des controverses liées surtout au fait de savoir s'ils succédaient aux Qin qui avaient finalement duré bien peu de temps en raison de leur extrême violence, ou bien aux Zhou, l'Empereur Wu de la dynastie Han (206 av. J.-C. - 220 ap. J.-C.) décidait en 104 av. J.-C. qu'il régnait en vertu de la force de la terre. Si la question perdit en importance après les Han, encore en 1911, alors que la dernière dynastie vint à être renversée, le

26) La philosophie politique qui inspira l'idéologie gouvernementale de l'éphémère dynastie Qin, emprunta à l'École de la Loi ou Fajia qui s'opposa, avant et pendant ce règne, au nom d'un réalisme politique brutal, aux confucéens. Imposant comme seul critère de discernement du bien et du mal, celui que le souverain posait par la Loi, à laquelle tous, grands ou petits étaient soumis de façon identique, au grand scandale des confucéens, le légisme donnait naissance à un régime dont l'histoire chinoise, aidée par les confucéens, garda le pire souvenir. Il n'en reste pas moins que la Loi, eu égard au caractère de contrainte qui la soutient, demeurait, alors même que l'orthodoxie confucéenne triomphait définitivement, un moyen commode de gouvernement qui n'a jamais été rejeté par la suite, quitte à en justifier l'usage en faisant appel à des arguments moins immédiatement brutaux, puisque le recours aux sanctions de la Loi n'intervenait qu'en ultime position.

Sur le Légisme (Fajia), se référer à l'indispensable ouvrage de L. VANDERMEERSCH, *La formation du Légisme*, Paris 1965. Quant aux processus de "confucianisation" de la Loi, cf. T'UNG-TSU CH'Ü, *Law and Society in Traditional China*, rééd. Taiwan 1965, pp. 267 ss.

27) Mém. hist. de Sima Qian, trad. CHAVANNES, II, *op. cit.*, chap. VI, p. 112.

titre officiel de l'Empereur faisait référence au Mandat du Ciel et aux Cinq Puissances ou Éléments.

Le génie de l'École confucéenne sera d'intégrer l'ensemble de ces notions pour les transposer dans le domaine social, mais aussi pour tracer les devoirs moraux du Prince et délimiter en quelque sorte les bornes de sa responsabilité politique. Au sein de cette École, on trouve la figure marquante de Mencius (latinisation de Mengzi, qui vécut à la charnière des IV^{ème} et III^{ème} siècles av. J.-C.).

Pour Mencius, il ne fait aucun doute que l'homme est un animal social, susceptible donc de développer ses relations à l'intérieur d'un État et au sein d'une société. Mais l'État a vis-à-vis de la société une fonction d'organisation essentiellement morale, non sans implications politiques, certes. Si l'État est avant tout une institution morale, son chef doit alors être d'une haute vertu morale, à tel point qu'il faut être un Sage pour être un vrai Roi. Mencius, à la suite de Confucius, allait ainsi réinterpréter toute l'histoire de la haute antiquité en idéalisant à l'extrême ce passé remontant au XXIV^{ème} siècle av. J.-C., qui voyait le trône se transmettre de sage en sage. Pour Mencius, l'avertissement céleste tient en fait à l'attitude tenue par le peuple envers son Souverain : élément fondamental de l'État, c'est le peuple qui manifeste le choix du Ciel, selon qu'il soutient le Souverain en raison de ses vertus, ou qu'il se rebelle contre lui (28).

28) Il n'est pas inutile de citer le passage de Mencius en entier: "Le peuple est la partie la plus importante d'un État; les esprits protecteurs de la

Une étape d'intégration supplémentaire était franchie avec Dong Zhongshu (env. 179-104 av. J.-C.) qui réalisait la fusion entre confucéens et École du Yin-Yang: l'homme étant une partie du Ciel, sa façon d'agir devait pouvoir être retrouvée dans la façon d'agir du Ciel. De même que dans le Ciel, c'est-à-dire ce qui est au-dessus de la terre, le Yin est corrélatif au Yang, la terre est corrélatrice au Ciel qui la domine concrètement, le sujet l'est au souverain, la femme l'est à son mari, le fils l'est au père. Le gouvernement a le devoir d'aider les hommes à développer leur nature selon les lois morales, et pour y parvenir, le gouvernement doit se modeler sur les quatre saisons de l'année, auxquelles correspondent quatre classes de fonctionnaires, chaque fonctionnaire d'une classe étant alors aidé de trois assistants (correspondant aux trois mois d'une saison). Cette étroite symbiose entre ordre du Ciel et ordre terrestre aboutit nécessairement à ce que tous les méfaits dans le gouvernement des hommes conduisent à la manifestation de phénomènes anormaux dans le monde de la nature. Ainsi, le Ciel, par des fléaux ou des prodiges, avertit le Souverain, pour qu'il se corrige

terre et des grains viennent en deuxième lieu ; le souverain, seulement en troisième lieu. Aussi, la dignité impériale s'obtient par la faveur du peuple des campagnes" (trad. COUVREUR, liv. VII, ch. II, 14, p. 636).

A cette affirmation fait également écho le propos attribué par le *Shujing* à Gao Yao, ministre de la justice de l'Empereur mythique Shun : "Le ciel entend par les oreilles et voit par les yeux de notre peuple" (trad. COUVREUR, part. I, ch. V, 7, p. 48).

Une étape d'intégration supplémentaire était franchie avec Dong Zhongshu (env. 179-104 av. J.-C.) qui réalisait la fusion entre confucéens et École du Yin-Yang: l'homme étant une partie du Ciel, sa façon d'agir devait pouvoir être retrouvée dans la façon d'agir du Ciel. De même que dans le Ciel, c'est-à-dire ce qui est au-dessus de la terre, le Yin est corrélatif au Yang, la terre est corrélatrice au Ciel qui la domine concrètement, le sujet l'est au souverain, la femme l'est à son mari, le fils l'est au père. Le gouvernement a le devoir d'aider les hommes à développer leur nature selon les lois morales, et pour y parvenir, le gouvernement doit se modeler sur les quatre saisons de l'année, auxquelles correspondent quatre classes de fonctionnaires, chaque fonctionnaire d'une classe étant alors aidé de trois assistants (correspondant aux trois mois d'une saison). Cette étroite symbiose entre ordre du Ciel et ordre terrestre aboutit nécessairement à ce que tous les méfaits dans le gouvernement des hommes conduisent à la manifestation de phénomènes anormaux dans le monde de la nature. Ainsi, le Ciel, par des fléaux ou des prodiges, avertit le Souverain, pour qu'il se corrige

terre et des grains viennent en deuxième lieu ; le souverain, seulement en troisième lieu. Aussi, la dignité impériale s'obtient par la faveur du peuple des campagnes" (trad. COUVREUR, liv. VII, ch. II, 14, p. 636).

A cette affirmation fait également écho le propos attribué par le *Shujing* à Gao Yao, ministre de la justice de l'Empereur mythique Shun : "Le ciel entend par les oreilles et voit par les yeux de notre peuple" (trad. COUVREUR, part. I, ch. V, 7, p. 48).

de ses fautes. Cette forme de mécanique téléologique ne comporte en somme rien de supranaturel (29).

La boucle se trouve bouclée: la théorie du Mandat Céleste vient, non seulement justifier l'exercice de l'autorité impériale, mais aussi la contraindre à être sans cesse attentive aux manifestations du plaisir et du déplaisir du Ciel, pour essayer d'y conformer les actes du gouvernement. Jamais la pratique impériale ne put se départir, de façon plus ou moins totale, de cette anxiété à l'égard des phénomènes naturels, censés la rappeler à ses devoirs moraux et ses responsabilités vis-à-vis des gouvernés.

III. Le Censorat, ou les risques de rappeler le Prince à ses devoirs.

La vertu du Prince constitue véritablement le principal, voire l'unique objet des dissertations de l'École confucéenne : le peuple ne peut être vertueux que si son chef fait de la vertu le moyen et la fin de son gouvernement. Telle est bien l'idéologie qui va s'instaurer comme croyance orthodoxe, par le biais de la constitution progressive, à partir de la dynastie Han, d'une classe de fonctionnaires lettrés, formés à l'ombre des principes confucéens.

Se sentant en quelque sorte investis d'une forme de mission, tant au service du peuple qu'à celui des Princes dont ils

29) Cf. FONG Youlan, *Précis d'histoire...*, op. cit., pp. 208 ss.

peupleront et finalement, domineront l'administration, les Lettrés ont été appelés à jouer auprès du pouvoir, et de façon informelle, un rôle de conseil en insistant sur la mission qui était celle des gouvernants. C'est en effet à l'exemple des grands ancêtres dont l'image morale a été magnifiée et sans cesse idéalisée par la philosophie confucéenne, que leur discours fait appel. D'ailleurs, la *Lunyü*, compilation faite par les disciples du maître, Confucius, et rapportant ses propos adressés aux Princes de son temps, auprès desquels il cherchait un emploi de conseiller, nous montre le maître jouant lui-même ce rôle. Ce fut du reste, sa trop grande rigueur morale qui contraria sa carrière politique, car elle s'adaptait mal aux moeurs du temps qui voyait les institutions des Zhou faire eau de toute part, face aux ambitions personnelles de certains princes locaux.

On peut considérer que la mission censorale est au moins aussi ancienne que l'idée de la nécessité d'une institution impériale vertueuse. Mais elle ne s'exerça longtemps qu'à titre privé. Au XI^{ème} siècle de notre ère, l'écrivain Sima Guang, auteur d'une sorte de résumé de l'histoire générale de Chine, relevait que

"Dans l'antiquité, il n'y avait pas de fonctionnaire spécial pour la censure ; depuis les grands dignitaires, ministres et hauts fonctionnaires et jusqu'aux ouvriers et

peupleront et finalement, domineront l'administration, les Lettrés ont été appelés à jouer auprès du pouvoir, et de façon informelle, un rôle de conseil en insistant sur la mission qui était celle des gouvernants. C'est en effet à l'exemple des grands ancêtres dont l'image morale a été magnifiée et sans cesse idéalisée par la philosophie confucéenne, que leur discours fait appel. D'ailleurs, le *Lunyü*, compilation faite par les disciples du maître, Confucius, et rapportant ses propos adressés aux Princes de son temps, auprès desquels il cherchait un emploi de conseiller, nous montre le maître jouant lui-même ce rôle. Ce fut du reste, sa trop grande rigueur morale qui contraria sa carrière politique, car elle s'adaptait mal aux moeurs du temps qui voyait les institutions des Zhou faire eau de toute part, face aux ambitions personnelles de certains princes locaux.

On peut considérer que la mission censorale est au moins aussi ancienne que l'idée de la nécessité d'une institution impériale vertueuse. Mais elle ne s'exerça longtemps qu'à titre privé. Au XI^{ème} siècle de notre ère, l'écrivain Sima Guang, auteur d'une sorte de résumé de l'histoire générale de Chine, relevait que

"Dans l'antiquité, il n'y avait pas de fonctionnaire spécial pour la censure ; depuis les grands dignitaires, ministres et hauts fonctionnaires et jusqu'aux ouvriers et

commerçants, il n'y avait personne qui ne put exprimer sa censure" (30).

En tant qu'institution de l'État, la censure ne remonte pas avant la dynastie Han. Si la dynastie précédente, malgré sa brièveté, avait inauguré la fonction de Conseil de l'Empereur, celle-ci ne devait se régulariser que postérieurement, en partie d'ailleurs sous l'influence des ouvrages classiques de la philosophie politique confucéenne. Le Conseil impérial comptait dorénavant un nombre fixe de conseillers, ces derniers étant connus sous la dénomination des Trois Ducs (San Gong) et des Neuf Ministres (Jiou Qing). Les Trois Ducs avaient pour fonction de veiller à l'administration générale de l'Empire, et parmi eux, figurait le Grand Officier du Censorat (Yushi taifu). Au début de l'ère chrétienne, après une période de troubles politiques, ces trois fonctionnaires changeaient de dénomination dans le seul but de faire concorder les titres avec la nomenclature du *Zhou-li*, ouvrage que la tradition rattachait au frère du fondateur de la dynastie Zhou, mais qu'il faut plus vraisemblablement dater de la fin de cette même dynastie dont l'ouvrage entendait souligner l'excellence. Ainsi, le Grand Censeur cédait la place au Directeur des Travaux Publics, mais sa fonction restait exactement la même ; il était chargé du contrôle de l'administration dans un sens très large : vérification des rangs et des sceaux des fonctionnaires, surveillance de leur conduite, rédaction de rapports à l'encontre de ceux qui

30) Traduction reprise de G. MARGOULIES, *Le Kou-Wen chinois*, Paris 1926, p. 242.

négligeaient leurs tâches ou se montraient malhonnêtes, tenue des archives de l'État .

Du Grand Censeur, dépendaient les quinze censeurs de service qui avaient pour mission de surveiller tout le monde, grands ou petits ; à leurs côtés, groupés en corps spécifiques, ceux qui avaient pour mission d'adresser des remontrances à l'Empereur lui-même, ce qui était tout à fait risqué. Les exemples ne manquent pas dans l'histoire chinoise de censeurs qui paieront de leur vie l'audace de leurs propos relatifs à la conduite de l'Empereur (31).

L'originalité du censorat en Chine tenait à cette conception tout à fait particulière qui faisait dépendre les phénomènes célestes des phénomènes terrestres, eu égard à l'étroite symbiose qui unit ciel et terre comme parties d'un même tout, avec pour point privilégié de communication entre les deux domaines, l'Empereur. La fonction censorale, s'appuyant sur les préceptes moraux qui sont la garantie du bon fonctionnement des choses, permettait alors à l'Empereur de prendre la mesure de la conduite de son gouvernement, en rapport avec les anomalies constatées dans les phénomènes naturels, interprétés comme signes d'un désaveu possible, non seulement pour l'Empereur lui-même, mais engageant aussi le destin de sa maison dynastique.

Remarquable dans sa permanence, la fonction censorale perdurera jusqu'à la fin du régime impérial : instituée sous les

31) Cf. H. MASPERO et E. BALAZS, *Histoire des institutions de la Chine ancienne*, Paris 1967, pp. 60-61.

négligeaient leurs tâches ou se montraient malhonnêtes, tenue des archives de l'État .

Du Grand Censeur, dépendaient les quinze censeurs de service qui avaient pour mission de surveiller tout le monde, grands ou petits ; à leurs côtés, groupés en corps spécifiques, ceux qui avaient pour mission d'adresser des remontrances à l'Empereur lui-même, ce qui était tout à fait risqué. Les exemples ne manquent pas dans l'histoire chinoise de censeurs qui paieront de leur vie l'audace de leurs propos relatifs à la conduite de l'Empereur (31).

L'originalité du censorat en Chine tenait à cette conception tout à fait particulière qui faisait dépendre les phénomènes célestes des phénomènes terrestres, eu égard à l'étroite symbiose qui unit ciel et terre comme parties d'un même tout, avec pour point privilégié de communication entre les deux domaines, l'Empereur. La fonction censorale, s'appuyant sur les préceptes moraux qui sont la garantie du bon fonctionnement des choses, permettait alors à l'Empereur de prendre la mesure de la conduite de son gouvernement, en rapport avec les anomalies constatées dans les phénomènes naturels, interprétés comme signes d'un désaveu possible, non seulement pour l'Empereur lui-même, mais engageant aussi le destin de sa maison dynastique.

Remarquable dans sa permanence, la fonction censorale perdurera jusqu'à la fin du régime impérial : instituée sous les

31) Cf. H. MASPERO et E. BALAZS, *Histoire des institutions de la Chine ancienne*, Paris 1967, pp. 60-61.

Ming (1368 - 1644), la Cour des Censeurs (Ducha yuan) était reprise par les Qing (1644-1911). Si sa mission première était de surveiller les différents tribunaux de la capitale et de la province, elle devait aussi noter les abus et mauvaises moeurs dans la population et rédiger à leur propos des rapports à l'Empereur (32).

Les textes qui ont été cités au début le montrent bien : l'idée de la responsabilité politique et morale qui incombe à l'Empereur à qui échoit le Mandat Céleste, est restée une constante de l'histoire impériale chinoise.

Elle a très tôt lié la responsabilité politique à une fonction de maintien des équilibres sociaux stylisés par le confucianisme, mais censés représenter ou bien faire écho à l'équilibre qui existe entre les éléments constitutifs de l'univers. Le discours confucéen porté par les Lettrés, et constitué en idéologie officielle de l'Empire, intégrait en les laïcisant et surtout, dans une perspective de pratique sociale et politique, les croyances anciennes auxquelles se joignait l'exaltation des vertus morales. Naissait ainsi une théorie originale qui, pour parler de responsabilité politique, l'énonçait d'abord en termes de morale.

Par ailleurs, à travers Mencius, la pensée confucéenne énonçait aussi le droit moral du peuple à la révolte, ce, bien avant que la deuxième scolastique ne se saisisse à son tour de l'idée

32) Pour un tableau exhaustif de l'administration sous les Qing, cf. G. BOULAIS, *Manuel du Code chinois*, Shanghai 1924, pp. 150 ss.

pour élaborer ses thèses sur le tyrannicide. Un tel droit était ainsi susceptible de déboucher sur deux conséquences : d'une part, manifester la volonté du Ciel en faveur d'un changement dynastique, ou, plus crûment, être facteur de révoltes en tous genres, ce qui ne manqua pas en Chine ; d'autre part, en raison de cela même, tenter au moins de limiter quelque peu l'absolutisme d'un pouvoir impérial qui, quand il en avait les moyens, n'hésitait jamais devant les mesures les plus drastiques, voire les plus cruelles, en le rappelant à ses devoirs et à la nécessité de se conformer à une règle morale censée se rattacher à celle qui fut pratiquée dans les temps bénis de l'antiquité, alors que les Rois étaient avant tout des Sages.

La théorie du Mandat Céleste est le lieu où se sont exprimés et conjugués ces éléments disparates, énonçant les termes d'une forme quasi-constitutionnelle de la responsabilité politique reposant sur l'efficace de la règle morale (33).

33) Que penser de la récupération idéologique au nom de l'idée révolutionnaire importée d'Occident au XIX^{ème} siècle, de cette notion de Mandat Céleste ? En effet, c'est par le mot Geming que les Chinois contemporains rendent le concept de révolution. Or, l'expression est ancienne et ne signifie rien d'autre que "changer le Mandat". Il n'est pas impossible que le glissement sémantique ait pu se réaliser en réactualisant la tradition confucéenne du droit moral des peuples à se défaire de leurs mauvais chefs pour s'en choisir de plus vertueux. Le marxisme, dans sa version léniniste ou dans sa version maoïste, a largement vulgarisé le thème de la révolution par le peuple.

restitue en français par "mandat, décret", signifie en fait plus littéralement "ordre, commandement" (15).

L'expression Tianming fait ainsi directement référence à un ordre du Ciel : en conséquence, en tant que Fils du Ciel, le souverain est conduit à modeler son attitude sur le commandement du Ciel et à n'agir qu'en fonction de lui.

Il faut toutefois se bien garder de voir ici l'expression d'une quelconque doctrine proche des doctrines du droit divin telles qu'on a pu les voir fleurir dans la pensée politique occidentale, ou de faire de notre Fils du Ciel, l'homologue du Fils de Râ, le Pharaon fils d'un dieu. Un tel sentiment serait bien étranger à la pensée chinoise, à notre avis, à la fois plus subtile et moins abstraite.

Quatre éléments semblent pouvoir indiquer clairement que la pensée chinoise n'a jamais entendu formuler une telle thèse :

a) Il importe d'abord de souligner que, très tôt, l'anthropomorphisme du caractère qui désigna par la suite le Ciel, céda sémantiquement la place à l'expression d'une force, certes puissante, mais totalement dépersonnalisée, ainsi qu'en témoignent de nombreux passages de poésies anciennes,

15) Le mot "Ming", eu égard au radical se rapportant à la bouche et entrant dans sa composition, ne peut manquer de renvoyer à une notion très similaire, importée à l'époque mérovingienne (V^{ème} - milieu du VIII^{ème} siècles) par les populations d'origine germanique : le *Mundeburdium*, latinisation d'un vocable germanique dans lequel on distingue très nettement l'idée d'une charge (die Bürde) imposée par la bouche du chef (der Mund). Cependant, et il y a là quelque différence, de ce pouvoir de commandement, découlait chez les Francs, une mission de protection que l'on retrouve dans le droit médiéval sous le nom de maimbour, pour définir les pouvoirs du tuteur.

recueillies dans le Livre des Odes (16), qui identifient cette force, ce pouvoir, à la voûte céleste bleutée, voire tout simplement, en sécularisant totalement le terme Tian, ne désignent que le seul espace physique aérien.

b) C'est bien à cette force impersonnelle, laïcisée pourrait-on dire, que la Philosophie confucéenne en appelle (17). On peut

16) Le Livre des Odes ou *Shijing* rassemble des pièces en vers dont les plus anciennes peuvent remonter au début des Zhou. M. GRANET a analysé de nombreux éléments d'information fournis par ces poésies pour présenter un tableau des rites et des croyances de la Chine antique (cf. ouvrages cités en note 3 *supra*). Le *Shijing* faisait également partie du programme d'études des Lettrés. Il a été traduit par COUVREUR, rééd. Taichung 1967.

17) Les Chinois font référence, à côté du Tian, au Shangdi, c'est-à-dire Souverain d'en-haut, qui donnerait à penser qu'ils ont personnalisé un être spirituel, créateur ou législateur divin. Les missionnaires chrétiens du XIX^{ème} siècle n'ont pas manqué d'en tirer parti pour s'appuyer sur une assimilation entre Dieu et le Shangdi, ce dernier pouvant représenter à leurs yeux ce qui reste d'un monothéisme primitif.

Or, à l'image du Tian, Shangdi recouvre une notion tout aussi impersonnelle et les deux termes sont employés indifféremment l'un pour l'autre, pour exprimer une même notion, sans idée d'une quelconque personnalisation. M. GRANET exprime très clairement l'opinion chinoise en ces termes : "Je me bornerai à caractériser l'esprit des moeurs chinoises par la formule : ni Dieu, ni Loi. La vérité est qu'en Chine, la religion n'est, pas plus que le droit, une fonction différenciée de l'activité sociale ... Création savante de la mythologie politique, le Souverain d'En-haut n'a qu'une existence littéraire ..." (in *La pensée chinoise*, Paris rééd. 1974, p. 476).

Déjà en 1737, le Marquis d'Argens écrivait dans ses Lettres chinoises : "Les athées chinois ne sont pas plus dociles en ce qui concerne la Providence qu'en ce qui concerne la création. Quand nous leur apprenons que Dieu qui créa l'univers à partir de rien le gouverne par des lois générales appropriées à Sa Sagesse infinie et auxquelles toutes les créatures se conforment avec une régularité admirable, ils disent que ce sont des mots très ronflants auxquels ils ne peuvent fixer aucune idée et qui ne peuvent pas éclairer leur entendement. Ils nous répondent que, à propos de ce que nous appelons des lois, nous entendons un Ordre établi par un législateur qui a le pouvoir de les imposer à toutes les créatures capables de les mettre à exécution, donc capable de les

lire en effet dans les Entretiens de Confucius ou *Lunyü*, cet aphorisme à la fois célèbre et significatif : "Est-ce que le Ciel parle ?" (18). Le Ciel ne parle donc pas, et la notion de Ciel n'entend nullement faire référence avec l'idée d'un dieu législateur ou délivrant sa Loi dans un quelconque Code qu'il aurait promulgué (19).

connaître et de les comprendre. Si on dit que Dieu a établi des lois qui doivent être exécutées par des individus capables de les connaître, il s'ensuit que les animaux, les plantes, et en général tous les corps qui agissent conformément à ces lois universelles ont une connaissance de celles-ci et donc, que tous les corps sont doués d'entendement, ce qui est absurde" (cité in J. NEEDHAM, *La science chinoise et l'Occident*, Paris 1973, p. 232).

18) La citation complète est la suivante : "Est-ce que le ciel parle ? Les quatre saisons suivent leur cours ; tous les êtres reçoivent leur existence. Est-ce que le ciel parle ?". Lun Yu, liv. IX, ch. XVII, 18, trad. COUVREUR, p. 269. Le *Lunyu* ou Entretiens de Confucius, sorte de compilation rapportant les propos tenus par le Maître opérée par ses disciples, fait partie des Quatre Livres (*Sishu*) à côté de la Grande Étude (*Dajiao*), de l'Invariable Milieu (*Zhongyong*) et du Mengzi ou Mencius. Les Quatre Livres, avec les Cinq Classiques (*Shujing*, *Shijing*, *Chunqiu* ou Printemps-Automne, *Ili* ou cérémonial et *Liji* ou Mémoires sur les rites) sont la base de l'enseignement classique.

19) N'ayant pas conçu d'idée de Dieu qui se rapprochât des concepts de la philosophie occidentale, n'ayant jamais formulé la notion d'une loi naturelle, procédant d'un principe premier, créateur, législateur, les philosophes chinois ne pouvaient que refuser l'idée d'une divinité créatrice. Ce que les confucéens dénommeront "rites", Li, ne correspond en rien à la projection d'une loi naturelle prétendument supérieure de laquelle on les déduirait, ces "rites" ne font que renouer avec ceux que pratiquaient ou que sont censés avoir pratiqué les anciens Rois-Sages. C'est ainsi qu'ils réaliseront une nature morale en action.

Ce thème a été plus complètement traité dans notre thèse de doctorat, à laquelle on se contente de renvoyer : *La mise par écrit des normes juridiques et ses conséquences sur la formation de la pensée juridique*, Université de Nantes 1988, vol. I, pp. 521 ss.

c) Partant, l'expression "Fils du Ciel" qui apparaît, ainsi qu'on l'a fait observer, uniquement à partir des Zhou, si l'on admet que le mot Tian a d'abord entendu exprimer l'ensemble des esprits des ancêtres impériaux, avant de recouvrir une notion plus large de force impersonnelle, mais placée au-dessus de la terre, matériellement peut-on dire, cette expression donc n'entend pas du tout se référer à une quelconque divinité déléguante. En cela, ce titre est bien trompeur !

d) Enfin, dans son fonctionnement, le Mandat Céleste est montré comme passant d'une maison dynastique à une autre. Aucune maison détentrice de ce Mandat n'est garantie de pouvoir le conserver. L'une d'entre elles se montre-t-elle indigne, sourde aux avertissements du Ciel, le Mandat ne tardera pas à lui être retiré pour investir une nouvelle dynastie (20). Une des conséquences principales de cette mobilité du Mandat, fut que jamais l'Empereur n'a été considéré comme étant de nature divine : il n'est qu'un homme comme un autre, à cela près que ce sont ses exceptionnelles qualités morales qui justifieront son arrivée et son maintien au pouvoir, le présumant donc investi du Mandat céleste (21).

20) Tel est bien le schéma général que le *Shujing* propose pour les Xia, et les Shang, cf. part. I, ch. IV, 6 ; part. III, ch. V, art. III, 1 ; ch. VI, 4, pp. 17-18, 125 et 129.

21) On ne peut manquer de relever que si l'Empereur pouvait être expulsé pour cause d'indignité, ainsi que le proclame la théorie, bon nombre d'ambitieux ont pu s'en prévaloir pour fomenter des révoltes ; les exemples sont nombreux tout au long de l'histoire chinoise. Juste après la chute de la dernière dynastie, Yuan Shikai n'avait-il pas tenté de restaurer le mandat céleste à son profit, sous le couvert d'une présidence à vie. Force est cependant de reconnaître que la théorie devait aussi favoriser une forte

II. Les Lettrés et le Mandat Céleste; formulation d'une doctrine.

Dans ce que l'on peut appeler, bien qu'avec un peu d'abus de langage, la théorie constitutionnelle du Mandat Céleste, sa mise en forme définitive, exprimée dans les écrits de l'école confucéenne, va faire siennes les anciennes croyances en une étroite interdépendance entre phénomènes naturels se produisant au sein du macrocosme universel et phénomènes politiques et sociaux intervenant au sein du microcosme humain. L'originalité de la pensée chinoise consistera à relier cette forme d'unité fondamentale organique de l'univers entier, à une conception de volontarisme moral du pouvoir politique. Toute la tradition de philosophie politique de l'école confucéenne n'est en fait qu'une expression d'un "Miroir moral des Princes".

Ce n'est pas le lieu ici de faire un inventaire complet, au sein de la philosophie chinoise, des croyances et des théories qu'elles susciteront autour du thème de l'interdépendance des phénomènes naturels et des faits humains. On ne pourra que se limiter à quelques brefs sondages, illustrant bien ce thème, sans pour autant être exhaustifs.

C'est ainsi que l'on peut trouver une énonciation formelle de cette idée d'interdépendance chez l'une des figures majeures de

conscience morale, tant chez les Souverains que chez les fonctionnaires à leur service, même si l'on peut compter de notables exceptions.

l'école du Yin - Yang au III^{ème} siècle av. J.-C. (22), Zou Yan (23). Zou Yan développa une philosophie de l'histoire qui liait les changements historiques aux révolutions et transformations des Cinq Puissances que sont la Terre, le Bois, le Métal, le Feu et l'Eau. Chacun de ces cinq éléments se produit l'un l'autre, triomphant aussi l'un de l'autre dans un ordre fixe. Cette production mutuelle des éléments s'accorde avec la suite des quatre saisons : au printemps domine le bois qui produit le

22) Prenant naissance parmi les praticiens des arts occultes, l'École du Yin-Yang développera progressivement une interprétation de la nature de manière positive, en termes de forces naturelles, le Yin et le Yang, dont chacune a sa vertu propre (De), se produisant l'une l'autre en un perpétuel va-et-vient, le Dao, c'est-à-dire la Voie. Les passages successifs du Yin au Yang, du Yang au Yin, etc... donnent naissance au "changement" (Yi), à l'origine des transformations qui affectent toutes les choses du monde sensible.

L'ouvrage qui fait la somme des spéculations métaphysiques tirées des correspondances entre monde sensible et monde invisible est le *Yijing* ou Classique des Mutations et son appendice, le *Xici*. Cet ouvrage est d'un abord complexe, son texte définitif étant traditionnellement rattaché au petit-fils de Confucius, Zisi. L'école confucéenne, en y incluant notes et interpolations des maîtres, acheva de lui donner un aspect disparate et incohérent. Cf. la traduction française opérée par P.L.F. PHILASTRE, 2 vol., Paris, rééd. 1982.

Sur cette école, on consultera, FONG Youlan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris, rééd. 1985, pp. 144 ss.; également H. MASPERO, *La Chine antique*, Paris 1965, pp. 396 ss.

23) Zou Yan, qui vécut peu après Mencius, fut l'une des figures majeures de l'École du Yin-Yang au III^{ème} siècle av. J.-C. Selon l'historien Sima Qian, son oeuvre, aujourd'hui perdue, aurait totalisé plus de cent mille mots. Sima Qian fournit un aperçu relativement détaillé des théories de Zou Yan dans le chapitre 74 du *Shiji*. Aucune traduction française n'existe de ces passages que l'on peut cependant trouver en version allemande in A. FORKE, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 1927, I, p. 505, ou en anglais in J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, II, Cambridge, 1958, p. 236.

feu qui domine en été, à son tour le feu produit la terre qui domine au centre (le "centre" n'est pas une saison à proprement parler, mais un moment d'arrêt qui marque la fin d'une période de croissance pour entamer une période de décroissance, réalisant cette alternance entre Yang et Yin). La terre produira le métal qui domine en automne (qui sera la saison des exécutions capitales, en raison de l'élément métal, symbolisant ici le sabre du bourreau), le métal produira l'eau qui domine en hiver ; à son tour l'eau favorisera la croissance, produisant le bois, en concordance avec le printemps, etc...

Zou Yan calqua sur cette succession des éléments et des saisons, la succession des dynasties, chaque changement dynastique étant précédé par une manifestation du Ciel au peuple. Voici en quels termes un ouvrage qui regroupe les écrits d'un groupe d'érudits et de philosophes itinérants entourant la personne de Lü Buwei (mort en 235 av. J.-C.), homme d'état du pays de Qin qui abolit le pouvoir royal des Zhou, le *Lüshi Chunqiu*, rapporte cette triple concordance :

"Toutes les fois qu'un empereur ou un roi est sur le point de monter sur le trône, il faut d'abord que le Ciel se manifeste au peuple par un présage favorable. Dans le temps de l'Empereur Jaune (ancêtre mythique, dernier des Trois Souverains, dont les dates traditionnelles font des contemporains des I^{ère} et II^{ème} dynasties égyptiennes), le Ciel d'abord fit apparaître d'innombrables vers de terre et courtilières. L'Empereur Jaune dit : 'La force de la terre est ascendante'. En conséquence, il adopta le jaune

comme sa couleur et prit la terre comme modèle pour ses affaires.

Au temps de Yu (fondateur de la première dynastie chinoise traditionnelle, les Xia), le Ciel fit apparaître des herbes et des arbres qui ne mouraient pas en automne et en hiver. Yu dit : 'La force du bois est ascendante'. En conséquence, il adopta le vert comme sa couleur et prit le bois comme modèle pour ses affaires.

Au temps de Tang (fondateur de la dynastie Shang), le Ciel fit apparaître dans l'eau un certain nombre de lames de couteau. Tang dit : "La force du métal est ascendante". En conséquence, il adopta le blanc comme sa couleur et prit le métal comme modèle pour ses affaires.

Au temps du roi Wen (fondateur de la dynastie Zhou), le Ciel fit apparaître une flamme tandis qu'un oiseau rouge tenant un livre rouge dans son bec se posa sur l'autel du Sol de la maison des Zhou. Le Roi Wen dit : 'La force du feu est ascendante'. En conséquence, il adopta le rouge comme sa couleur et prit le feu comme modèle pour ses affaires.

L'eau sera inévitablement la force qui suivra le feu. Le Ciel manifestera d'abord l'ascendance de l'eau. Quand l'eau sera en ascendance, le noir sera adopté comme sa couleur et l'eau sera prise comme modèle pour les affaires

(...). Quand le cycle sera complet, la série recommencera de nouveau en partant de la terre" (24).

Ce qui n'était qu'une thèse de philosophe, devait entrer dans la pratique politique, puisque, comme le relève l'historien Sima Qian, auteur des Mémoires Historiques ou *Shiji*, datant de la fin du II^{ème} siècle av. J.-C.:

"Shihuang (ou Premier Souverain, comme s'intitula lui-même le fondateur de l'éphémère dynastie Qin, 221-207 av. J.-C.) fit avancer l'évolution des Cinq vertus quant à leur succession : considérant que les Zhou avaient eu la vertu du feu et que les Qin avaient remplacé les Zhou, il adopta comme vertu celle que (celle des Zhou) n'avait pas vaincue ; c'était donc maintenant le commencement de la vertu de l'eau" (25).

L'historien rapporte ensuite que la couleur adoptée par la nouvelle dynastie fut le noir, qui correspond à l'eau, et que l'on changea aussi le nom du Fleuve Jaune (Huanghe) en "Eau de puissance", pour signifier que commençait ainsi à se manifester la puissance de l'eau, dure et violente, signe de la sévérité qui fut celle de cette dynastie qui fit prévaloir le règne de la Loi (Fa), c'est-à-dire, qui distribua récompenses et châtements sans tenir compte des distinctions nécessaires entre les rangs et dignités qui séparent les êtres entre eux, mais uniquement en fonction de la

24) Traduction reprise de FONG Youlan, *Précis d'histoire ...*, op. cit., p. 151.

25) *Shiji* ou Mémoires historiques de Sima Qian, dans la traduction de E. CHAVANNES, II, Paris rééd. 1967, chap. VI, p. 129.

soumission à la seule volonté du Souverain (26). D'ailleurs, le Ciel n'avait-t-il pas donné réponse par sa sévérité à la "cruauté" du Souverain, car "Le quatrième mois (de l'année 238 av. J.-C., qui est en fait le premier mois de l'été), il fit froid et gela ; des gens moururent" (27), sans compter d'autres catastrophes, tremblements de terre et sauterelles.

Après des controverses liées surtout au fait de savoir s'ils succédaient aux Qin qui avaient finalement duré bien peu de temps en raison de leur extrême violence, ou bien aux Zhou, l'Empereur Wu de la dynastie Han (206 av. J.-C. - 220 ap. J.-C.) décidait en 104 av. J.-C. qu'il régnait en vertu de la force de la terre. Si la question perdit en importance après les Han, encore en 1911, alors que la dernière dynastie vint à être renversée, le

26) La philosophie politique qui inspira l'idéologie gouvernementale de l'éphémère dynastie Qin, emprunta à l'École de la Loi ou Fajia qui s'opposa, avant et pendant ce règne, au nom d'un réalisme politique brutal, aux confucéens. Imposant comme seul critère de discernement du bien et du mal, celui que le souverain posait par la Loi, à laquelle tous, grands ou petits étaient soumis de façon identique, au grand scandale des confucéens, le légisme donnait naissance à un régime dont l'histoire chinoise, aidée par les confucéens, garda le pire souvenir. Il n'en reste pas moins que la Loi, eu égard au caractère de contrainte qui la soutient, demeurerait, alors même que l'orthodoxie confucéenne triomphait définitivement, un moyen commode de gouvernement qui n'a jamais été rejeté par la suite, quitte à en justifier l'usage en faisant appel à des arguments moins immédiatement brutaux, puisque le recours aux sanctions de la Loi n'intervenait qu'en ultime position.

Sur le Légisme (Fajia), se référer à l'indispensable ouvrage de L. VANDERMEERSCH, *La formation du Légisme*, Paris 1965. Quant aux processus de "confucianisation" de la Loi, cf. T'UNG-TSU CH'Û, *Law and Society in Traditional China*, rééd. Taiwan 1965, pp. 267 ss.

27) Mém. hist. de Sima Qian, trad. CHAVANNES, II, *op. cit.*, chap. VI, p. 112.

titre officiel de l'Empereur faisait référence au Mandat du Ciel et aux Cinq Puissances ou Éléments.

Le génie de l'École confucéenne sera d'intégrer l'ensemble de ces notions pour les transposer dans le domaine social, mais aussi pour tracer les devoirs moraux du Prince et délimiter en quelque sorte les bornes de sa responsabilité politique. Au sein de cette École, on trouve la figure marquante de Mencius (latinisation de Mengzi, qui vécut à la charnière des IV^{ème} et III^{ème} siècles av. J.-C.).

Pour Mencius, il ne fait aucun doute que l'homme est un animal social, susceptible donc de développer ses relations à l'intérieur d'un État et au sein d'une société. Mais l'État a vis-à-vis de la société une fonction d'organisation essentiellement morale, non sans implications politiques, certes. Si l'État est avant tout une institution morale, son chef doit alors être d'une haute vertu morale, à tel point qu'il faut être un Sage pour être un vrai Roi. Mencius, à la suite de Confucius, allait ainsi réinterpréter toute l'histoire de la haute antiquité en idéalisant à l'extrême ce passé remontant au XXIV^{ème} siècle av. J.-C., qui voyait le trône se transmettre de sage en sage. Pour Mencius, l'avertissement céleste tient en fait à l'attitude tenue par le peuple envers son Souverain : élément fondamental de l'État, c'est le peuple qui manifeste le choix du Ciel, selon qu'il soutient le Souverain en raison de ses vertus, ou qu'il se rebelle contre lui (28).

28) Il n'est pas inutile de citer le passage de Mencius en entier: "Le peuple est la partie la plus importante d'un État; les esprits protecteurs de la

Une étape d'intégration supplémentaire était franchie avec Dong Zhongshu (env. 179-104 av. J.-C.) qui réalisait la fusion entre confucéens et École du Yin-Yang: l'homme étant une partie du Ciel, sa façon d'agir devait pouvoir être retrouvée dans la façon d'agir du Ciel. De même que dans le Ciel, c'est-à-dire ce qui est au-dessus de la terre, le Yin est corrélatif au Yang, la terre est corrélatrice au Ciel qui la domine concrètement, le sujet l'est au souverain, la femme l'est à son mari, le fils l'est au père. Le gouvernement a le devoir d'aider les hommes à développer leur nature selon les lois morales, et pour y parvenir, le gouvernement doit se modeler sur les quatre saisons de l'année, auxquelles correspondent quatre classes de fonctionnaires, chaque fonctionnaire d'une classe étant alors aidé de trois assistants (correspondant aux trois mois d'une saison). Cette étroite symbiose entre ordre du Ciel et ordre terrestre aboutit nécessairement à ce que tous les méfaits dans le gouvernement des hommes conduisent à la manifestation de phénomènes anormaux dans le monde de la nature. Ainsi, le Ciel, par des fléaux ou des prodiges, avertit le Souverain, pour qu'il se corrige

terre et des grains viennent en deuxième lieu ; le souverain, seulement en troisième lieu. Aussi, la dignité impériale s'obtient par la faveur du peuple des campagnes" (trad. COUVREUR, liv. VII, ch. II, 14, p. 636).

A cette affirmation fait également écho le propos attribué par le *Shujing* à Gao Yao, ministre de la justice de l'Empereur mythique Shun : "Le ciel entend par les oreilles et voit par les yeux de notre peuple" (trad. COUVREUR, part. I, ch. V, 7, p. 48).

de ses fautes. Cette forme de mécanique téléologique ne comporte en somme rien de supranaturel (29).

La boucle se trouve bouclée: la théorie du Mandat Céleste vient, non seulement justifier l'exercice de l'autorité impériale, mais aussi la contraindre à être sans cesse attentive aux manifestations du plaisir et du déplaisir du Ciel, pour essayer d'y conformer les actes du gouvernement. Jamais la pratique impériale ne put se départir, de façon plus ou moins totale, de cette anxiété à l'égard des phénomènes naturels, censés la rappeler à ses devoirs moraux et ses responsabilités vis-à-vis des gouvernés.

III. Le Censorat, ou les risques de rappeler le Prince à ses devoirs.

La vertu du Prince constitue véritablement le principal, voire l'unique objet des dissertations de l'École confucéenne: le peuple ne peut être vertueux que si son chef fait de la vertu le moyen et la fin de son gouvernement. Telle est bien l'idéologie qui va s'instaurer comme croyance orthodoxe, par le biais de la constitution progressive, à partir de la dynastie Han, d'une classe de fonctionnaires lettrés, formés à l'ombre des principes confucéens.

Se sentant en quelque sorte investis d'une forme de mission, tant au service du peuple qu'à celui des Princes dont ils

29) Cf. FONG Youlan, *Précis d'histoire...*, *op. cit.*, pp. 208 ss.

peupleront et finalement, domineront l'administration, les Lettrés ont été appelés à jouer auprès du pouvoir, et de façon informelle, un rôle de conseil en insistant sur la mission qui était celle des gouvernants. C'est en effet à l'exemple des grands ancêtres dont l'image morale a été magnifiée et sans cesse idéalisée par la philosophie confucéenne, que leur discours fait appel. D'ailleurs, le *Lunyü*, compilation faite par les disciples du maître, Confucius, et rapportant ses propos adressés aux Princes de son temps, auprès desquels il cherchait un emploi de conseiller, nous montre le maître jouant lui-même ce rôle. Ce fut du reste, sa trop grande rigueur morale qui contraria sa carrière politique, car elle s'adaptait mal aux moeurs du temps qui voyait les institutions des Zhou faire eau de toute part, face aux ambitions personnelles de certains princes locaux.

On peut considérer que la mission censorale est au moins aussi ancienne que l'idée de la nécessité d'une institution impériale vertueuse. Mais elle ne s'exerça longtemps qu'à titre privé. Au XI^{ème} siècle de notre ère, l'écrivain Sima Guang, auteur d'une sorte de résumé de l'histoire générale de Chine, relevait que

"Dans l'antiquité, il n'y avait pas de fonctionnaire spécial pour la censure ; depuis les grands dignitaires, ministres et hauts fonctionnaires et jusqu'aux ouvriers et

commerçants, il n'y avait personne qui ne put exprimer sa censure" (30).

En tant qu'institution de l'État, la censure ne remonte pas avant la dynastie Han. Si la dynastie précédente, malgré sa brièveté, avait inauguré la fonction de Conseil de l'Empereur, celle-ci ne devait se régulariser que postérieurement, en partie d'ailleurs sous l'influence des ouvrages classiques de la philosophie politique confucéenne. Le Conseil impérial comptait dorénavant un nombre fixe de conseillers, ces derniers étant connus sous la dénomination des Trois Ducs (San Gong) et des Neuf Ministres (Jiou Qing). Les Trois Ducs avaient pour fonction de veiller à l'administration générale de l'Empire, et parmi eux, figurait le Grand Officier du Censorat (Yushi taifu). Au début de l'ère chrétienne, après une période de troubles politiques, ces trois fonctionnaires changeaient de dénomination dans le seul but de faire concorder les titres avec la nomenclature du *Zhou-li*, ouvrage que la tradition rattachait au frère du fondateur de la dynastie Zhou, mais qu'il faut plus vraisemblablement dater de la fin de cette même dynastie dont l'ouvrage entendait souligner l'excellence. Ainsi, le Grand Censeur cédait la place au Directeur des Travaux Publics, mais sa fonction restait exactement la même ; il était chargé du contrôle de l'administration dans un sens très large : vérification des rangs et des sceaux des fonctionnaires, surveillance de leur conduite, rédaction de rapports à l'encontre de ceux qui

30) Traduction reprise de G. MARGOULIES, *Le Kou-Wen chinois*, Paris 1926, p. 242.

négligeaient leurs tâches ou se montraient malhonnêtes, tenue des archives de l'État .

Du Grand Censeur, dépendaient les quinze censeurs de service qui avaient pour mission de surveiller tout le monde, grands ou petits ; à leurs côtés, groupés en corps spécifiques, ceux qui avaient pour mission d'adresser des remontrances à l'Empereur lui-même, ce qui était tout à fait risqué. Les exemples ne manquent pas dans l'histoire chinoise de censeurs qui paieront de leur vie l'audace de leurs propos relatifs à la conduite de l'Empereur (31).

L'originalité du censorat en Chine tenait à cette conception tout à fait particulière qui faisait dépendre les phénomènes célestes des phénomènes terrestres, eu égard à l'étroite symbiose qui unit ciel et terre comme parties d'un même tout, avec pour point privilégié de communication entre les deux domaines, l'Empereur. La fonction censorale, s'appuyant sur les préceptes moraux qui sont la garantie du bon fonctionnement des choses, permettait alors à l'Empereur de prendre la mesure de la conduite de son gouvernement, en rapport avec les anomalies constatées dans les phénomènes naturels, interprétés comme signes d'un désaveu possible, non seulement pour l'Empereur lui-même, mais engageant aussi le destin de sa maison dynastique.

Remarquable dans sa permanence, la fonction censorale perdurera jusqu'à la fin du régime impérial : instituée sous les

31) Cf. H. MASPERO et E. BALAZS, *Histoire des institutions de la Chine ancienne*, Paris 1967, pp. 60-61.

Ming (1368 - 1644), la Cour des Censeurs (Ducha yuan) était reprise par les Qing (1644-1911). Si sa mission première était de surveiller les différents tribunaux de la capitale et de la province, elle devait aussi noter les abus et mauvaises moeurs dans la population et rédiger à leur propos des rapports à l'Empereur (32).

Les textes qui ont été cités au début le montrent bien : l'idée de la responsabilité politique et morale qui incombe à l'Empereur à qui échoit le Mandat Céleste, est restée une constante de l'histoire impériale chinoise.

Elle a très tôt lié la responsabilité politique à une fonction de maintien des équilibres sociaux stylisés par le confucianisme, mais censés représenter ou bien faire écho à l'équilibre qui existe entre les éléments constitutifs de l'univers. Le discours confucéen porté par les Lettrés, et constitué en idéologie officielle de l'Empire, intégrait en les laïcisant et surtout, dans une perspective de pratique sociale et politique, les croyances anciennes auxquelles se joignait l'exaltation des vertus morales. Naissait ainsi une théorie originale qui, pour parler de responsabilité politique, l'énonçait d'abord en termes de morale.

Par ailleurs, à travers Mencius, la pensée confucéenne énonçait aussi le droit moral du peuple à la révolte, ce, bien avant que la deuxième scolastique ne se saisisse à son tour de l'idée

32) Pour un tableau exhaustif de l'administration sous les Qing, cf. G. BOULAIS, *Manuel du Code chinois*, Shanghai 1924, pp. 150 ss.

pour élaborer ses thèses sur le tyrannicide. Un tel droit était ainsi susceptible de déboucher sur deux conséquences : d'une part, manifester la volonté du Ciel en faveur d'un changement dynastique, ou, plus crûment, être facteur de révoltes en tous genres, ce qui ne manqua pas en Chine ; d'autre part, en raison de cela même, tenter au moins de limiter quelque peu l'absolutisme d'un pouvoir impérial qui, quand il en avait les moyens, n'hésitait jamais devant les mesures les plus drastiques, voire les plus cruelles, en le rappelant à ses devoirs et à la nécessité de se conformer à une règle morale censée se rattacher à celle qui fut pratiquée dans les temps bénis de l'antiquité, alors que les Rois étaient avant tout des Sages.

La théorie du Mandat Céleste est le lieu où se sont exprimés et conjugués ces éléments disparates, énonçant les termes d'une forme quasi-constitutionnelle de la responsabilité politique reposant sur l'efficace de la règle morale (33).

33) Que penser de la récupération idéologique au nom de l'idée révolutionnaire importée d'Occident au XIX^{ème} siècle, de cette notion de Mandat Céleste ? En effet, c'est par le mot *Geming* que les Chinois contemporains rendent le concept de révolution. Or, l'expression est ancienne et ne signifie rien d'autre que "changer le Mandat". Il n'est pas impossible que le glissement sémantique ait pu se réaliser en réactualisant la tradition confucéenne du droit moral des peuples à se défaire de leurs mauvais chefs pour s'en choisir de plus vertueux. Le marxisme, dans sa version léniniste ou dans sa version maoïste, a largement vulgarisé le thème de la révolution par le peuple.