

# L'entrevue de 525 A.C. : les joutes poético-diplomatiques dans la Chine ancienne

Autor(en): **Martin, François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **46 (1992)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146974>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'ENTREVUE DE 525 A.C. - LES JOUTES POÉTICO-DIPLOMATIQUES DANS LA CHINE ANCIENNE

François Martin, Ecole pratique des Hautes Etudes

En hommage à Marcel Granet

S'il est un trait qui se manifeste avec constance tout au long de l'histoire littéraire chinoise - et un trait qui nous frappe, puisque le plus souvent en désaccord profond avec nos propres conceptions - c'est bien la fonction sociale que les Chinois reconnaissent à la littérature, avec toutes les pratiques qui en découlent.

La notion chinoise de *wen*, seul concept ancien duquel nous puissions rapprocher notre propre notion de "littérature", a en effet - du point de vue occidental - ceci de déroutant que, d'une part, elle recouvre des domaines qui pour nous ne ressortissent nullement à la littérature, comme les écrits à fonction politique (alors qu'en revanche, pour les Chinois, le théâtre et le roman, éminemment littéraires à nos yeux, ne sont pas de l'ordre du *wen*) et que, d'autre part, elle ne saurait être considérée comme une activité subsidiaire, suscitant éventuellement la méfiance (qu'on pense à Platon excluant le poète de la cité idéale), mais est bien au contraire - et par excellence - l'acte qui constitue l'homme, c'est-à-dire d'abord l'être social. Traduit en termes de qualité, le *wen* est la civilité, et même pourrait-on dire, l'humanité. Traduit en termes d'action, c'est le geste social - essentiellement civilisateur - et par dessus tout l'acte d'écriture (le second n'étant en fait que le moyen privilégié du premier)<sup>1</sup>. Le meilleur indice de cette collusion entre le littéraire et le social ou le politique reste peut-être la place privilégiée des épreuves littéraires dans les concours mandarinaux. Or, au sein de ces épreuves, la poésie, que nous situerions *a priori* au plus loin de la vie réelle, tient une place de choix.

Cette place n'est pas le fruit du hasard. Car la composition poétique, où notre époque post-romantique est souvent portée à voir un acte profondément anti-social (avec le repli sur soi du poète comme individu, posé dès lors en adversaire de la société: justification finale des craintes de

1 C'est ainsi que le même concept se retrouve à la base de termes modernes comme *wenhua*, la "civilisation" ("les changements - pour le meilleur - induits par le *wen*") et *wenxue*, la "littérature" ("l'étude - et la pratique - du *wen*", en tant qu'acte civilisé - et civilisateur - par excellence).

Platon), est bien pour les Chinois, tout au contraire, en tant que quintessence du *wen*<sup>2</sup>, un acte résolument social. C'est, en particulier, le moyen privilégié des adresses aux puissants, des échanges entre amis, des adieux. L'effet de communication y est à son point culminant.

Et cela, sans doute avant tout parce que la poésie est conçue comme le seul moyen d'exprimer, fût-ce imparfaitement, ce qu'il y a de plus intérieur à l'homme: "Dans le coeur, c'est l'émotion (*zhi*); dans la bouche, c'est la poésie (*shi*)", dit la fameuse *Grande préface*<sup>3</sup> aux poèmes du *Shijing*, qui intègre ensuite le chant (vecteur de la poésie) dans une hiérarchie d'efficacité savamment graduée: le langage donne forme aux sentiments, mais peut, s'ils sont trop forts, être impuissant à les exprimer; exclamations et soupirs prennent alors le relais. Quand ceux-ci, à leur tour, sont insuffisants, ils cèdent la place au chant<sup>4</sup>. Viennent en dernier (ou en premier) lieu danse et gesticulation. Non point, donc, que la poésie soit le véhicule idéal (si celui-ci doit être défini comme présentant un écart minimal entre les sentiments et leur expression); mais la gesticulation ne possède, comme moyen de communication, qu'une efficacité limitée<sup>5</sup>. La poésie présente sur elle l'avantage de se situer au-dessus d'un "seuil de communicabilité minimal", sans cependant s'éloigner assez du plus profond de l'être pour perdre sa valeur d'authenticité<sup>6</sup>.

Elle est, pour tout dire, le déversoir du trop plein d'émotion qu'un discours prosaïque ne saurait suffire à exprimer. De règle dans les

- 2 A l'époque médiévale, le même terme de *wen* a pu désigner la littérature en général et la poésie en particulier.
- 3 Cette préface a fait l'objet des attributions les plus diverses. Nous inclinons, avec Karlgren ("Glosses on the Kuo Fong Odes", *Bulletin of the Museum of Far-Eastern Antiquities*, 37, 1963, p. 72), en faveur de Wei Hong (1er siècle P.C.). Il s'agit donc probablement d'un texte assez tardif, mais la synthèse qu'il nous donne des représentations anciennes de la poésie – du moins dans les traits que nous relevons au cours de cet article – n'est nullement en contradiction avec des idées qui ont dû se faire jour beaucoup plus tôt, et exister au moins en germe à l'époque qui nous intéresse ici (voir les idées de Confucius sur les *Shi*, etc.).
- 4 Lit. "au chant et au *yong*", c'est-à-dire psalmodie et modes récitatifs divers, bref toute réalisation orale du texte poétique visant à l'instaurer comme "langage autre".
- 5 Voir, toutefois, dans la pensée confucéenne, la valorisation des pantomimes historiques comme moyen souverain d'exprimer les vertus des fondateurs de la dynastie des Zhou.
- 6 Une anecdote remarquable, rapportée par le *Zuozhuan* (année 619 (Wen 7), trad. Couvreur, Cathasia, 1951, t. I, p. 483) confirme, en même temps que l'ancienneté de cette conception, son caractère vécu. C'est celle où un ministre, après avoir insisté en vain sur le désintéressement des conseils qu'il prodigue à un collègue, finit, en désespoir de cause, par chanter un poème sur la sincérité des sentiments: il en attend de toute évidence une plus grande force de persuasion.

moments d'intense émotion - avant la mort, au moment de la séparation, dans le plaisir esthétique partagé, dans la communion des banquets<sup>7</sup> - c'est un "parler vrai" qui est en lui-même le garant de l'authenticité des sentiments. S'adresser à quelqu'un sous forme de poème est donc l'acte le plus chargé de civilité qui soit, puisque c'est le juger digne de partager ce qu'on a de plus intime.

Car si la poésie vient du cœur, c'est par elle que, en retour, on peut aller au plus profond de l'être: "La poésie sert à exprimer le *zhi*", dit une formule célèbre<sup>8</sup>. C'était un lieu commun; on l'applique en 545 à un aristocrate du Zheng: son chant révélait ses intentions traîtresses...<sup>9</sup> La notion de *zhi* est en fait d'une singulière richesse: c'est l'intention, l'ambition, les désirs, mais aussi les sentiments, les émotions, voire même les dispositions naturelles. *Shi* et *zhi*, dans les textes anciens, ne cessent d'interférer<sup>10</sup>, au point qu'il peut parfois s'établir entre eux une véritable équation (dans la *Grande préface*, on a vu que le premier n'était que la forme exprimée du second). Aussi bien le *zhi* peut-il appartenir non plus à un individu, mais à un pays (par exemple, quand on dit que "les chants de Zheng expriment les dispositions lascives de ses habitants"<sup>11</sup>); d'où l'idée bien connue que les chants d'un pays sont le reflet de son âme<sup>12</sup>. Parfois même, il est compris comme "ce qui est noté", c'est-à-dire ce qui est digne d'être conservé; et, par excellence, les poèmes<sup>13</sup>. Aussi une expression comme *Zheng zhi* peut-elle être prise tour à tour comme "les sentiments (opinions, désirs, intentions) des gens de Zheng" et comme "la tradition" - *the lore of Zheng* - c'est-à-dire "les poèmes du pays de

7 C'est à dessein que nous ne parlons pas de la poésie amoureuse, qui viendrait tout de suite à l'esprit en Occident. Non ignorée en Chine, malgré une très nette différence de statut, elle est exclue des préoccupations du sage, qui nous occupent ici. Il est cependant piquant à cet égard que, comme on le verra, les gens de bien de l'Antiquité y recourent, indirectement, pour exprimer leurs sentiments intimes.

8 *Liji, Kongzi xianju*, éd. *Sibu beiyao*, 29-13a. On la trouve aussi dans le *Zuozhuan* (cf. note suivante).

9 Cf. *Zuozhuan*, année 545 (Xiang 27), t. II, p. 490.

10 Cf. Chow Tse-tsung ("The Early History of the Chinese Word *Shih* (Poetry)", *Wenlin*, Madison, Milwaukee et Londres, 1968, p. 151-210), qui suggère même que tous les deux mots peuvent en avoir été un seul à l'origine.

11 *Liji, Yueji*, 19-15b.

12 Toutes ces conceptions sont bien sûr fortement intriquées avec les idées sur la musique, mais on s'abstiendra d'entrer dans ce trop vaste sujet.

13 Cf. Chow Tse-tsung, op. cit.

Zheng”<sup>14</sup>: on verra, ici même, un diplomate jouer habilement de cette ambivalence.

Or ce qui distingue la poésie du langage ordinaire, c’est justement que, née du fond du cœur, un degré plus profond que l’intellect, elle ne peut que recourir à un langage en-deçà du langage, en sollicitant constamment le mode indirect des images, des associations et des allusions. Loin d’être un handicap, c’est justement là que réside sa grande force, qui n’est pas d’exposer, mais de “susciter”; c’est à ce titre que Confucius lui reconnaît (sous la forme des citations) une singulière efficacité comme moyen de communication: elle permet d’aller, le plus vite, au plus profond de l’idée<sup>15</sup>.

C’est aussi par sa nature allusive que la poésie est, de tous les modes de communication, celui qui est le plus apte à préserver la civilité des rapports, se conformant bien en cela à l’idéal du *wen*. Car elle ne peut heurter de front: “Par les *Vents* (*Feng*: les *Guofeng*, les poèmes des diverses traditions locales dans le *Shijing*), dit encore la *Grande préface*, le haut peut transformer le bas (le souverain peut enseigner le peuple), le bas peut critiquer le haut (le peuple peut exprimer ses griefs); ainsi, par le recours privilégié à la civilité (*wen*) et à l’affabilité, ceux qui parlent ne peuvent commettre nul crime et ceux qui entendent en comprennent assez pour se réformer. C’est pourquoi l’on parle de *vent* (les poèmes exercent leur influence à la manière d’une brise douce, qui fait bouger les choses sans les briser)”<sup>16</sup>.

Valorisation sociale de la littérature, rôle essentiel de la poésie dans la communication, primauté enfin du mode indirect dans la poésie, sont donc trois traits remarquables et constants de la littérature et de la civilisation chinoises. Or ces traits, on peut les saisir en pleine genèse dans un document historique et humain exceptionnel, le *Zuozhuan*, le plus fameux des commentaires de la chronique des *Printemps et automnes* (*Chunqiu*)<sup>17</sup>.

14 La notion de *zhi* interfère alors avec celle de *feng*.

15 Cf. Confucius, “les Poèmes servent à susciter (*xing*) (cf. *Lunyu*, XVII-9, éd. de Yang Bojun, Pékin, 1980).” On connaît la satisfaction du Maître à voire ses disciples appliquer ce principe (ibid., I-15, III-8, etc.).

16 Dans les faits, il est vrai, l’habitude de lire en filigrane de la poésie des reproches voilés – pli bien chinois qui a perduré jusqu’à nos jours et que l’actualité nous rappelle sans cesse – n’a pas manqué de coûter la vie ou de faire goûter l’amertume de l’exil à maint poète: tout souverain n’est pas un parangon de *wen*.

17 Tel du moins que la tradition chinoise se le figure. On sait en fait que le *Zuozhuan*, sans doute déjà assez composite dans sa genèse, a été redécoupé et plaqué de force sur les sèches formules du *Chunqiu*, avec lequel il est loin d’entretenir toujours des rapports très étroits.

A l'époque que recouvre le *Zuozhuan* (721-463), mais surtout au cours du siècle qui va, en gros, de 625 à 525, les aristocrates chinois – et tout particulièrement quand ils étaient en mission diplomatique – avaient pour pratique de faire connaître leurs intentions, leurs ambitions, leurs desseins, leurs émotions (soit tout ce que recouvre la notion de *zhi*), de manière indirecte et subtile, en chantant (*fu*) des poèmes tirés de la collection qui serait connue plus tard sous le nom de *Shijing* – le *Canon des Poèmes*, voué à jouer un si grand rôle dans l'histoire culturelle de la Chine – mais qui, à l'époque ancienne, était simplement connu comme les *Shi*, les *Poèmes*. Ce mode de citation, le plus caractéristique<sup>18</sup>, supposait que l'on détournât sans vergogne le sens original de ce qui était le plus souvent, à l'origine, des chansons d'amour<sup>19</sup>, pour les rendre signifiantes dans le contexte politique. Pour n'en donner d'abord qu'un exemple rapide, quand la jeune fille – par la bouche du diplomate – chante: “Jeunes gens décidez-vous (à me demander en mariage)!”,<sup>20</sup> on entend bien qu'il s'agit de solliciter une offre d'alliance.

Il faut y insister: ces personnages que l'on voit sans cesse, dans le *Zuozhuan*, échanger des poèmes – “se faire l'hommage de poèmes” (car tel est bien le sens de l'expression *fu shi*) – ne sont pas eux-mêmes des poètes. Ils se contentent de puiser, parmi des chants préexistants, ceux qui sont le mieux appropriés à une situation et à une idée. Aussi, quand Confucius nous dit le rôle fondamental des poèmes dans l'éducation du gentilhomme, il ne s'agit pas (pas encore) de composer, mais de savoir utiliser au mieux ces poèmes que tous les gens de bien connaissaient et qui constituaient à ce titre un véritable langage<sup>21</sup>.

L'usage des chants dans les échanges entre gentilshommes, sous-tendu par les conceptions que l'on a vu, était bien un rite social. Pour Confucius, qui y voit une pierre de touche de la conduite en société, la connaissance

18 Les citations simples, introduites par les formules *shi yue / yun* “Il est dit dans les *Poèmes* ...”), sont plus nombreuses, mais moins typiques. Elles ne portent que sur un fragment du poème alors que les citations chantées, introduites par le mot *fu*, portent le plus souvent sur sa totalité.

19 Sont cités sur ce monde du *fu* presque exclusivement des chants des *Guofeng*. Les citations ordinaires sont puisées de préférence dans le fonds des *ya* et des *song*, vaste magasin d'exhortations, d'éloges et de reproches, et ne nécessitent pas de détourner le texte du poème.

20 *Zuozhuan*, année 564 (Xiang 8), t. II, p. 232.

21 La confusion possible vient de l'ambivalence du mot *shi*: la poésie et les *Poèmes*. Cette ambivalence tend dans les textes anciens des pièges multiples.

des *Poèmes* est étroitement associée au *li* (“rites, bienséance”)<sup>22</sup>. Les mêmes conceptions se retrouvent dans le *Zuozhuan*: ceux qui ont bien chanté, c’est-à-dire qui ont satisfait à la bienséance et au protocole, ont par là même sacrifié au *li*. On les juge appelés à un heureux avenir et dignes d’une belle descendance<sup>23</sup>. Car qui se tient dans les limites du *li* se donne les meilleures garanties pour le futur. A l’inverse, qui ne connaît pas les usages n’est pas digne de vivre: “Voyez le rat, dit, avec un jeu sur la rime, un chant du *Shijing*<sup>24</sup>, il a une peau (*pi*), mais cet homme-là n’a pas de manières (*li*). Un homme qui n’a pas de manières, que ne meurt-il bien vite!” De fait, quiconque se révèle maladroit ou ignorant dans les échanges de chants, ou en détourne la pratique à des fins perverses, est déclaré promis à une fin malheureuse<sup>25</sup>.

On réservait à ces échanges des moments propices. Ainsi, celui que nous allons étudier se situe non pas lors du banquet d’apparat donné par le comte de Zheng en l’honneur de l’ambassadeur du Jin, ni même lors d’une “séance de travail”, mais lors de la réunion d’adieu, dans les faubourgs de la capitale (on voit bien là l’origine d’une pratique sociale courante de la Chine impériale). Le choix d’un moment d’émotion, le moment du parler vrai, le montre: ce n’est pas un marchandage, mais l’expression sincère des espérances de chacun. L’absence même du comte de Zheng (pourtant, l’ambassadeur sait bien – il le rappelle – que c’est en réalité sur l’ordre du comte que tous s’expriment) contribue à donner à cette réunion – où tout va se dire – le ton voulu d’un échange intime, authentique. Dans ce moment d’émotion, le mensonge, la duplicité, sont exclus.

Le rôle de l’allusion apparaît d’ailleurs ici clairement: il ne s’agit pas de rejeter la clarté pour l’obscurité. Pour les participants, tout était bien clair; ce l’est encore assez pour nous, malgré l’absence d’explications. Encore une fois, il s’agit surtout de s’exprimer sans heurter, et de recourir à une mode qui – en impliquant la sincérité – donne toute sa valeur à la chose dite en engageant devant témoins celui qui la dit<sup>26</sup>.

22 *Lunyu*, VIII-8, XVI-13. C’est justement pour lui un élément important de la formation des diplomates (XIII-5).

23 Voir plus loin les compliments adressés par Zichan aux ministres du Zheng; on retrouve des compliments similaires dans l’assemblée de 545 (oc. cit. n. 9) et ailleurs encore dans le *Zuozhuan*.

24 *Xiang shu*, *Shijing* 52 (*Yong feng* 8).

25 Cf. encore l’assemblée de 545 et, toujours dans le *Zuozhuan*, l’année 529 (*Zhao* 12), v. III, p. 193.

26 C’était d’ailleurs, comme on le verra, plus un idéal qu’une réalité.

Parmi les nombreux exemples d'échanges poético-diplomatiques que nous a conservé le *Zuozhuan*, deux se dégagent nettement de l'ensemble par le nombre des poèmes échangés: pas moins de sept. Il s'agit dans les deux cas d'entrevues qui se tinrent à Zheng, entre des ministres de ce pays et un ambassadeur du Jin, la première en 545<sup>27</sup> - c'est celle qui a été magistralement étudiée par Marcel Granet<sup>28</sup> - la seconde en 525<sup>29</sup>. C'est elle que nous nous proposons d'étudier ici, en hommage au grand sinologue.

Un bref rappel historique permettra de mieux saisir les enjeux de l'entrevue.<sup>30</sup>

Le Zheng, dont les comtes étaient au VIII<sup>e</sup> s. ministres héréditaires des rois de Zhou, fut d'abord une seigneurie de premier rang, capable d'imposer ses volontés aux souverains affaiblis. Mais, dès 700, des troubles de succession sonnèrent le glas de sa puissance. Dès lors, les "Pays du Milieu" (Zheng, Wei, Song et Domaine royal) se trouvèrent à peu de choses près dans un rapport d'égalité. Même si ses rêves d'hégémonie s'étaient envolés, le Zheng restait une puissance capable de razzier des voisins plus faibles ou de constituer un élément important dans une coalition. Surtout, son importance venait de sa position parfaitement centrale, au débouché du fleuve dans la plaine, entre nord et sud, entre est et ouest, au point de rencontre forcé des quatre grands états périphériques de Jin, Chu, Qin et Qi. Pour le Qi, le Zheng était le verrou qui le protégeait de ses puissants rivaux; pour eux, c'était au contraire la porte par où ils pouvaient espérer sortir des réduits où les conditions géographiques les tenaient enfermés.

Le Zheng se trouvait donc au centre des enjeux politiques et toute occasion d'y intervenir y était bonne: ce sont précisément les querelles de succession susdites qui attirèrent pour la première fois dans la région le puissant royaume barbare et méridional de Chu. De même, en 577, les agressions du Zheng contre des voisins plus faibles rallumeront le conflit, pour un temps apaisé, entre le Jin et le Chu. Position éminemment exposée, donc, mais qui permettait aux comtes de Zheng de monnayer

27 *Zuozhuan*, année 545 (Xiang 27), v. II, p. 488 sq.

28 *La civilisation chinoise*, Paris, réédition de 1968, p. 320 sq.

29 *Zuozhuan*, Zhao 16, v. III, p. 265 sq. Pour l'échange de poèmes, p. 269 sq.

30 Nous nous sommes essentiellement basé ici sur H. Maspero, *La chine antique*, Paris, réédition de 1965, livre III.

leur alliance avec les grandes puissances, trop heureuses de le prendre sous leur protection.

La principauté de Jin, dans les montagnes du Shanxi, parcourut le chemin inverse. Insignifiante à ses débuts, elle connut une croissance si rapide que, dès le milieu du VII<sup>e</sup> s., elle débordait le Fleuve au sud et se heurtait victorieusement au Chu, attiré par les dissensions du Zheng: le roi de Zhou reconnaissait bientôt le prince de Jin comme comte des princes et président de la ligue contre le Chu. Dès lors, et pendant deux siècles, l'histoire de la Chine ne fut plus guère que celle des rivalités entre le Jin et le Chu, et du flux et reflux de leurs puissances respectives, alternance de guerres sans merci - de 600 à 590, les deux géants s'affrontèrent chaque année dans la plaine centrale, où le Zheng était presque chaque fois leur champ de bataille - et de périodes de fragile équilibre, qu'ils mettaient à profit pour refaire leurs forces.

En fonction des événements, le Zheng changea presque dix fois d'allégeance en deux siècles, se retrouvant toujours dans le camp du plus fort - d'abord le Qi, puis, alternativement, le Chu ou le Jin - et jouant parfois même le jeu de la double allégeance.

En 546, on put croire à une paix durable quand, à l'assemblée de Bo, les seigneurs convinrent d'une confédération dont Jin et Chu seraient les présidents conjoints. Mais dès 538, le roi Ling de Chu rompait le traité. Il ne cachait pas son désir d'expansion et particulièrement son projet d'annexion du Zheng, auquel il enleva des territoires. Mais un coup d'état, en 529, compromit sa suprématie.

En 525, la situation est la suivante:

Au nord, le Jin semble avoir, grâce au reflux du Chu, retrouvé son ancienne hégémonie sur les pays du centre et s'affirme à nouveau comme président de la Ligue. Il ne peut que vouloir profiter de la situation en s'assurant de la vassalité du Zheng.

Au sud, le Chu épuisé semble s'orienter résolument vers une politique de paix: il va jusqu'à rendre leurs états aux princes de Chen et de Cai, qu'il avait annexés, et à restituer au Zheng les territoires enlevés en 539, mais il est clair que ce n'est qu'un répit. L'alliance que son nouveau roi, Ping, contracte en 527 avec le comte de Qin, dont il épouse la fille, lui permet, pour la première fois, de dégager son front occidental, ce qui a tout pour inquiéter ses autres voisins. D'autant plus que la puissance du Jin, seule capable de contrebalancer celle du Chu, apparaît aux yeux des observateurs lucides comme fragile, minée qu'elle est par les dissensions croissantes entre les grandes familles qui le gouvernent. Le pays de Zheng, s'il n'est pas pour l'instant en mauvais termes avec le Chu, qui vient de lui

rendre ses territoires, a donc toutes les raisons de craindre pour l'avenir. Mais lui faut-il rechercher une alliance avec le Chu ou contre lui?

C'est dans ces circonstances que Han Qi (Xuanzi), grand préfet de Jin - il était chef de cette même famille Han qui devait plus tard participer au démembrement de la principauté - vint avec toute sa suite en ambassade à Zheng, au troisième mois du printemps de 525. Il y fut reçu en grand apparat par le comte, mais c'est plus tard, au quatrième mois, qu'eut lieu - en l'absence du comte - l'échange des poèmes, lorsque les six ministres du Zheng lui offrirent le traditionnel repas d'adieu dans les faubourgs de la capitale.

Auparavant s'était déroulé un incident qui ne fut pas sans répercussions sur l'entrevue, et qu'il vaut donc la peine de relater (nous adapterons, en l'écourtant, le texte du *Zuozhuan*):

Han Xuanzi possédait un anneau de jade. Il apprend qu'un marchand du Zheng a le même. Désireux d'avoir la paire, il demande à Zichan, premier ministre du Zheng, de le lui donner. Zichan répond qu'il s'agit d'une affaire privée, l'anneau appartenant à un particulier, et non à l'Etat.

Zitaishu et Ziyu, deux ministres du Zheng, font valoir à Zichan le côté délicat de la situation. Le Jin est un état fort, ambitieux, qu'il faut ménager à tout prix. Han Xuanzi y est puissant; lui opposer un refus pourrait provoquer sa colère. C'est trop risquer pour bien peu; mieux vaut céder l'anneau.

Zichan répond alors qu'il ne s'agit pas tant de l'anneau que d'une question de principe. Si un petit état cède à un grand, toutes les puissances voudront lui imposer leurs exigences. Le petit état, sous peine d'être ruiné, ne pourra les satisfaire toutes. Il devra parfois céder, parfois refuser, faisant de plus en plus de mécontents. Surtout, en cédant, le Zheng accepterait de perdre son libre arbitre et admettrait ne plus être qu'un district frontalier du Jin. Dans le cas présent, le ministre du Jin fait preuve de cupidité. Même si l'on fait pour lui une exception, il n'en restera pas moins que sa demande aura toujours été motivée par la cupidité. Céder l'anneau est engendrer deux fautes graves: permettre au Jin de satisfaire sa cupidité et sacrifier l'indépendance du Zheng<sup>31</sup>. En fin

31 Et aussi, bien que l'historien ne le dise pas - mais les propos de Zichan, plus loin, vont bien dans ce sens - se rendre coupable de pression sur un particulier, ce qui ruinerait dans l'état la crédibilité du souverain et, chose grave dans le contexte de l'époque, lui aliénerait la classe montante des marchands.

de compte, conclut Zichan, c'est bien parce que je suis loyal et fidèle envers le Jin que j'ai opposé un refus à son ambassadeur.

Han Xuanzi renonce alors à se faire offrir l'anneau et décide de l'acheter au marchand. Mais ce dernier, après en avoir fixé le prix, veut pour la vente une ratification officielle. Han Xuanzi transmet cette demande à Zichan.

Ce dernier, considérant toujours qu'il y a une pression inacceptable dans son principe, lui tient en substance ce discours: dans le passé, le premier des comtes de Zheng avait quitté le domaine royal en compagnie d'un marchand pour venir s'installer à Zheng. Ils s'étaient associés pour défricher les nouvelles terres et avaient passé entre eux une convention: les descendants du marchand ne se révolteraient jamais contre les princes de Zheng et, en retour, les princes de Zheng n'achèteraient jamais rien de force aux descendants du marchand. Et voilà que vous voulez nous pousser à rompre ce serment. Bien que venu en ami, vous voulez nous forcer à une faute grave. Vous ne voudrez certainement pas, pour un morceau de jade, causer la perte d'un état.

Xuanzi admet alors qu'il allait commettre une erreur et renonce à l'anneau.

Nous en venons enfin à l'échange des poèmes. Voici d'abord le texte brut du *Zuozhuan*<sup>32</sup>:

En été, au quatrième mois, les six ministres du Zheng offrirent le repas d'adieu à (Han) Xuanzi dans les faubourgs de la capitale. Xuanzi leur dit: 'Messieurs, je vous prie de chanter tous, afin que moi, Qi, je connaisse aussi les sentiments (*zhi*) du Zheng.'

Zizuo chanta *Dans la plaine sont des liserons*<sup>33</sup>. Xuanzi dit: "(Ce) jeune homme est parfait! J'ai (pour lui) de l'admiration".

Zichan chanta *La pelisse d'agneau*<sup>34</sup>. Xuanzi dit: "(moi), Qi, je ne le pourrais."

Zitaishu chanta *Je retrousserai ma jupe*<sup>35</sup>. Xuanzi dit: "(moi), Qi (je) suis ici. Comment vous pousserais-je à aller vers un autre?" Zitaishu s'inclina. Xuanzi dit: "C'est très bien. Ce que vous avez dit est. S'il n'en était pas ainsi, cela pourrait-il être durable?"

32 Il nous faut, pour éviter trop de lourdeurs, adopter certains parti-pris de traduction; les discussions utiles interviendront viendrons plus loin.

33 *Ye you man cao, Shijing* 94 (*Zheng feng* 20).

34 *Gao qiu, Shijing* 80 (*Zheng feng* 6). Il est dit plus précisément "le *Gaoqiu* du Zheng". On appelle ainsi ce chant pour le différencier de deux autres du même titre.

35 *Qian shang, Shijing* 87 (*Zheng feng* 13).

Ziyou chanta *Le vent et la pluie*<sup>36</sup>. Ziqi chanta *Sur son char est une femme*<sup>37</sup>. Ziliu chanta *Feuilles mortes*<sup>38</sup>.

Xuanzi, très content, dit: “Le Zheng est proche de la perfection! Messieurs, des chants dont, sur l’ordre de votre prince, vous m’avez fait l’hommage, aucun ne sortait du *zhi*<sup>39</sup> de Zheng. Tous exprimaient l’affection, la bonne entente et l’amitié. Messieurs, les familles dont vous êtes les chefs dureront de nombreuses générations. Vous pouvez être sans crainte à cet égard.”

Il offrit alors des chevaux à chacun, puis chanta *J’amène ...*<sup>40</sup>. Zichan salua, fit saluer les cinq autres ministres, et dit: “Monseigneur apaise les troubles. Comment ne nous inclinierions-nous pas devant sa vertu?” Xuanzi vit alors Zichan en privé. Il lui offrit un jade et un cheval, et dit: “Vous m’avez fait renoncer à ce jade. Ce faisant, vous m’avez offert un autre jade et m’avez sauvé la vie. Comment pourrais-je vous saluer les mains vides?”

L’absence d’explications montre assez que tout ceci, pour les contemporains, était fort clair<sup>41</sup>. Mais gageons que le lecteur non-initié, ignorant jusqu’au texte des poèmes, ne nous en voudra pas de reprendre les choses par le menu.

Tout d’abord, Zizuo chante *Dans la plaine sont des liserons*:

Dans la plaine sont des liserons,  
La rosée y fait des perles.  
Il est une belle personne,  
Son front clair est si beau!  
Par hasard j’ai fait sa rencontre;  
Elle a répondu à mes désirs.

Dans la plaine sont des liserons,  
La rosée y est abondante.  
Il est une belle personne,  
Si beau est son front clair!

36 *Feng yu, Shijing* 90 (*Zheng feng* 16).

37 *You nü tong che, Shijing* 83 (*Zheng feng* 9).

38 *Tuo xi, Shijing* 85 (*Zheng feng* 11).

39 Nous nous abstenons ici de traduire ce terme (voir plus haut). Nous en discuterons à nouveau plus loin.

40 *Wo jiang, Shijing* 272 (*Zhou song* 7).

41 Ce n’était clair, précisons-le bien, que pour les gens d’avant les Han. A partir des Han, les exégètes du *Shijing* attribuèrent à chaque poème une signification précise et figée, qui très souvent occultait littéralement le sens du poème; les sous-entendus diplomatiques, basés sur ce sens littéral, devinrent du même coup, dans la plupart des cas, incompréhensibles. Les lettrés de l’époque classique, qui, au moins jusqu’aux Song, et même souvent jusqu’à l’époque moderne, ne comprenaient plus – on en a de nombreux indices – le sens premier des poèmes, devaient donc se heurter, dans leur lecture du *Shijing*, à un certain nombre de contradictions. Voir par ex., infra, p. 605.

Par hasard j'ai fait sa rencontre;  
 "Avec toi, tout sera bien".<sup>42</sup>

Par-delà le compliment convenu, impliqué par l'expression "belle personne" (neutre quant au genre), il faut comprendre: "Nous nous réjouissons de votre visite. Les bonnes dispositions du Jin, dont elle est le signe, répondent à nos désirs: sous la protection de vos états, tout ira bien pour nous désormais".

La réponse de Xuanzi constitue ce qu'on appelle en anglais un *double entendre*, qui joue en fait ici à plusieurs niveaux. Si nous avons traduit plus haut: "Ce jeune homme (le garçon de la chanson) est parfait! J'ai pour lui de l'admiration", on peut aussi comprendre que Xuanzi félicite Zizuo pour sa prestation: elle est bien venue et digne d'un gentilhomme au fait des usages et qui mérite à ce titre d'être admiré. Mais surtout, le mot *wang* ("admiration", mais aussi "aspirations, espérances"), reprend habilement le mot *yuan* ("désirs") du poème. Il convient donc de comprendre: "Ce que vous dites est excellent! Cette alliance que vous désirez, je l'appelle aussi de tous mes vœux". En agréant ainsi le double sens. Xuanzi accepte devant tous que la discussion s'oriente vers la question de l'alliance: on peut maintenant progresser.

Le premier ministre du Zheng, Zichan, chante ensuite *La pelisse d'agneau*:

Pelisse d'agneau lustrée,  
 Bien droit et princier:  
 Ce jeune homme-là  
 Ne changerait pas, même au prix de sa vie.

Pelisse d'agneau, parements de léopard,  
 Très brave et plein de force:  
 Ce jeune homme-là  
 Maintient la droiture dans son pays.

Pelisse d'agneau lustrée,  
 Aux trois parures étincelantes:  
 Ce jeune homme-là  
 Est la gloire de son pays.

42 Il semble bien qu'il faille lire ce dernier vers comme une adresse directe. On trouve déjà souvent dans le *Shijing* ce procédé de conclusion, qui restera constant dans la poésie "populaire" et la chanson d'amour en particulier. Il ne fut sans doute pas sans influence sur les principes de construction du *lüshi* classique.

Si ce compliment vient de Zichan, ce n'est pas par hasard. C'est avec lui, on s'en souvient, que Han Xuanzi avait été en rapport pour l'affaire de l'anneau. Zichan prend ici acte de sa sagesse: Han Xuanzi n'a pas seulement l'allure et la tenue qui siéent à un gentilhomme, il est aussi droit dans son cœur et sait entendre la voix de la vertu: il ne s'en détournerait à aucun prix. Il l'a montré en renonçant à l'anneau, donnant ainsi l'assurance qu'il maintiendrait son pays dans le même chemin de la rectitude morale: le Jin, bien que puissamment armé ("brave et plein de force"), n'en profitera pas pour annexer le Zheng. C'est par ce respect de la morale politique que Xuanzi assurera sa propre gloire et celle de son pays.

Mais en même temps, Zichan met Xuanzi dans une position dangereuse. Le jeune homme de la chanson y est en effet qualifié de "princier" (*hou*). Si Zichan accepte, devant témoins, l'hommage de ce poème, il prend pour lui une épithète qui ne peut revenir en propre qu'à son souverain, *prince (hou)* de Jin, et risque d'être soupçonné d'intentions séditeuses, ou, à tout le moins, accusé d'arrogance. Il pouvait donc s'agir, pour Zichan, de le pousser à la faute et, en mettant sa loyauté en défaut, de prendre le pas sur lui dans l'échange<sup>43</sup>.

De fait, la famille dont Xuanzi est le chef est de celles qui rivalisent pour le pouvoir. Lui-même, homme d'état rassis, un des plus hauts personnages du Jin, joue depuis vingt ans un rôle de premier plan dans les destinées de son pays: nul n'est plus exposé à de tels soupçons<sup>44</sup>. Aussi coupe-t-il court à tout risque d'interprétation tendencieuse: "Moi, Qi, n'en serais pas capable (*bu kan*)". Marque de modestie, bien sûr: "Je ne suis pas digne de vos éloges, je ne mérite nullement l'épithète de princier", mais aussi, en sous-entendu: "De prendre, ne fût-ce qu'en paroles, la place de mon prince, j'en serais incapable". De toute manière, sa réponse peut aussi se laisser interpréter comme l'expression d'une réserve toute diplomatique: "Je n'ai pas, moi, simple ministre, le pouvoir d'une décision grave qui revient à mon prince". La discussion marque à présent le pas et risque de s'enliser.

43 En interprétant ainsi la situation, d'une manière qui pourra paraître outrée, nous ne faisons que suivre M. Granet (loc. cit.), qui interprète dans le même sens le refus de l'ambassadeur de Jin, en 545, de prendre pour lui, dans des conditions similaires, une pièce à la louange du duc de Zhou.

44 Danger d'autant plus grand que les cours antiques étaient fort cosmopolites. Y voisinaient visiteurs étrangers, otages, marchands et espions (souvent les mêmes). Dans ces conditions, tout ce qui était dit lors des réunions risquait fort d'arriver tôt ou tard aux oreilles des princes.

Et c'est bien pour venir à bout de la réserve de Zichan que Zitaishu chante ensuite *Je retrouverai ma jupe*:

Si tu as pour moi des pensées d'amour,  
Je retrouverai ma jupe et franchirai la Zhen  
Mais si tu ne m'aimes pas,  
Il y a bien d'autres hommes,  
Oh! fou d'entre les jeunes fous!

Si tu as pour moi des pensées d'amour,  
Je retrouverai ma jupe et franchirai la Wei  
Mais si tu ne m'aimes pas,  
Il y a bien d'autres gars,  
Oh! fou d'entre les jeunes fous!

Han Xuanzi est donc poussé dans ses retranchements. Car les propos de Zitaishu, à la limite de l'insolence, sont clairs: "Ne soyez pas inconscient! Si le Jin est réellement bien disposé envers nous, et qu'il nous en donne l'assurance, le Zheng est prêt à s'engager de façon décisive et à faire le pas décisif en faisant acte de soumission, comme la fille de la chanson traverse le gué pour rejoindre son amoureux. Mais si ses intentions ne sont pas claires, nous n'hésiterons pas à rechercher la protection d'un autre état puissant: il n'en manque pas". Et tout le monde, bien sûr, pense au Chu.

L'argument est puissant. Xuanzi, qui a fort bien compris, décide alors de s'engager un peu plus, en langage clair: "Si je suis ici, ce n'est certes pas pour vous pousser vers d'autres!" Zitaishu s'incline alors, pour marquer qu'il est satisfait: son message a été bien entendu. Et Xuanzi poursuit: "C'est parfait! Vos paroles sont bien vraies. S'il n'en était pas ainsi, comment cela serait-il durable?" C'est-à-dire: "Si Jin ne s'engageait pas fermement à jouer le jeu, nous savons bien que nous ne pourrions pas compter sur une alliance indéfectible". Somme toute, en forçant Zichan à s'engager explicitement, Zitaishu a marqué un point pour le Zheng.

Ziyou chante alors *Le vent et la pluie*:

Le vent et la pluie sont si froids!  
Mais le chant du coq est harmonieux!  
A présent que vous êtes là, seigneur,  
Comment ne serais-je pas rassurée?

Le vent et la pluie sont glaciaux!  
Mais les coqs chantent de concert!  
A présent que vous êtes là, seigneur,  
Comment ne serais-je pas guérie de mes craintes?

Le vent et la pluie obscurcissent le ciel!  
 Mais le coq chante quand-même!  
 A présent que vous êtes là, seigneur,  
 Comment ne me réjouirais-je pas?

Ziyou prend acte de l'engagement du Jin. Le pays de Zheng est exposé par sa situation à toutes les intempéries de la politique. Il ne peut que se réjouir, comme la femme au retour de son mari, d'avoir trouvé un soutien: la nuit était noire, mais vient l'aube et le chant rassurant du coq. Mieux: les coqs chantent de concert, favorable signe d'alliance. Et nous comptons bien que les deux partenaires seront solides dans cette alliance, quoi qu'il advienne, à l'instar du coq qui chante toujours à son heure, même si les nuées amoncelées laissent croire que le jour ne se lèvera pas.

Donc, puisque le Jin s'est engagé, le Zheng peut, à son tour, le reconnaître comme suzerain et protecteur.

Ziqi chante ensuite *Sur son char est une femme*:

Sur son char est une femme,  
 Visage comme fleur d'hibiscus.  
 Allons! Volez! Allons! Courez!  
 Jades précieux à vos ceintures!  
 Cette jolie princesse  
 Est si belle et si polie!

Avec lui marche une femme.  
 Visage comme coeur d'hibiscus.  
 Allons! Volez! Allons! Courez!  
 Jades cliquetant à vos ceintures!  
 Cette jolie princesse,  
 Sa renommée ne s'oubliera pas!

On a franchi un nouveau degré et le mariage s'accomplit. En effet, c'est lors de ses rites que les mariés montent sur le même char: quel meilleur symbole de l'union des destinées? Le Zheng, comme la nouvelle mariée, accepte, en même temps que l'alliance, la suprématie de son maître. Mais que le Jin sache bien apprécier le geste: comme l'épousée, le Zheng est loin d'être sans valeur et sans mérite, et entend que l'on ne se laisse jamais aller à l'oublier.

Ziliu chante pour finir *Feuilles mortes*.

Feuilles mortes! Feuilles mortes!  
 Le vent vous emporte!  
 Oh! oncles cadets! Oh! oncles aînés!  
 Chantez! Nous chanterons après vous.

Feuilles mortes! Feuilles mortes!  
 Le vent vous entraîne!  
 Oh! oncles cadets! Oh! oncles aînés!  
 Chantez! Nous chanterons avec vous.

Ziliu choisit donc, pour ne pas risquer de tout perdre, de terminer sur une note d'humilité. De même que, lors des joutes chantées, les jeunes filles appellent les jeunes gens à chanter les premiers, le Zheng invite le Jin à exprimer, désormais, ses volontés. Face à sa puissance, le Zheng est faible comme feuille morte dans le vent. Que le Jin, donc, donne le ton, nulle note discordante ne viendra du Zheng.

On comprend la satisfaction de Han Xuanzi. Il a pu déchiffrer, à travers leurs prestations, l'unanimité des ministres du Zheng<sup>45</sup>: "Aucun de vos chants ne sortait du *zhi* de Zheng". De fait, tous ont chanté des chants de la tradition (*zhi*) de leur propre pays: cas unique dans les joutes du *Zuozhuan*, et assez exceptionnel pour y soupçonner, aussi, une intention. C'est bien ainsi que le comprend Han Xuanzi, dont la remarque signifie surtout: "Aucun de vos chants ne manifestait de dessein (*zhi*) divergent". On ne saurait mieux poser l'équation entre les *Vents* des pays et le *zhi* local.

L'ambassadeur salue encore une fois cette belle unanimité: "Tous vos chants exprimaient la bonne entente et la convivialité entre gentils-hommes", c'est-à-dire: "Tous vos propos allaient dans le sens de l'alliance". C'est donc tout le pays qui s'engage. Et il prend d'ailleurs bien soin de rappeler au passage, très discrètement, que les ministres ont chanté "sur l'ordre de leur prince", faisant comprendre par là qu'il entend bien que le comte de Zheng ne leur a pas seulement donné l'ordre de chanter par respect des usages, mais aussi qu'il leur a dicté, sinon le choix des chants, du moins leur orientation générale. Par cette remarque en apparence anodine, le souverain du Zheng, malgré son absence, se trouve associé aux engagements pris, qui se trouvent par là même officialisés.

Han Xuanzi peut donc engager solennellement son pays. Par-delà le vœu de mise: "Vos familles prospéreront, n'ayez pas de crainte à cet égard", peuvent se deviner les assurances du Jin: "Vos familles - et votre pays - n'aurons rien à craindre de longtemps, si vous restez fidèles à vos promesses".

45 Elle n'allait pas de soi: il arrivait que des ministres profitassent de ces joutes pour faire connaître leur désaccord ou manifester des ambitions personnelles: c'est le cas de Boyou en 525 (cf. Granet, loc. cit.). On en a d'autres exemples.

Vient alors la séparation. Han Xuanzi offre aux ministres du Zheng des chevaux et, pour que les usages soient en tous points respectés, il y va de son propre couplet. Il choisit pour ce faire un hymne sacrificiel des rois de Zhou, *J'amène ...*, qui va lui permettre - manière subtile d'avoir le mot de la fin - de rappeler la puissance et les ambitions de son pays:

J'amène mes offrandes,  
Ce sont boeufs, ce sont moutons.  
Que le Ciel descende à leur droite!

Je me conformerai aux règles du roi Wen,  
Assurant sans trêve la paix des quatre orientes,  
Il est grand, le roi Wen!  
Il est venu à droite et a agréé les offrandes!

Moi, jour et nuit,  
Je respecterai la puissance du ciel,  
Pour garder toujours (sa faveur).

Que Han Xuanzi recoure, pour accompagner le don des chevaux, à un chant qui parle d'une offrande d'animaux, voilà qui semble approprié. Mais à travers le choix de cette pièce particulière, par-delà un hommage formel à la dynastie régnante et l'expression convenue du respect du Ciel, on peut lire aussi, en filigrane, les prétentions exorbitantes du Jin. D'abord, alors même qu'il vient de souligner combien il était convenable que les ministres du Zheng chantassent des chants du Zheng, Xuanzi n'hésite pas, lui, à puiser dans les hymnes sacrificiels du domaine royal. Bien plus, il ose s'exprimer, au nom de son pays, comme un souverain (le roi de Zhou sacrifiant à ses ancêtres et au Ciel), entendant ainsi réaffirmer le pouvoir du Jin, président de la Ligue: hégémonie qui revendique pour elle, sinon le nom de la royauté, du moins sa fonction: protéger les "quatre orientes", c'est-à-dire ni plus ni moins qu'exercer sa domination sur toutes les seigneuries.

Ces prétentions, Zichan les accepte: "Vous apaisez les troubles (*jing luan*)", c'est-à-dire, tout à la fois: "Vous avez calmé nos inquiétudes" et: "Vous saurez faire respecter l'ordre, vous en avez le pouvoir". Et pour conclure, "Nous nous inclinons devant votre *de*", c'est-à-dire devant votre *vertu*, mais aussi devant votre *puissance*.

L'ambassadeur du Jin a donc pu engager le Zheng - contre garanties - à accepter sa suzeraineté. Mais il a aussi une dette envers Zichan: en le forçant à renoncer à l'anneau, ce dernier lui a offert en retour "un autre jade": son conseil précieux. Car si Han Xuanzi avait poussé l'affaire

jusqu'au bout, il se serait aliéné le Zheng, qui n'aurait pas manqué alors de basculer vers le Chu, et sa mission aurait été un échec, prétexte possible à l'élimination d'un trop puissant ministre: "Vous m'avez sauvé la vie".

Le Zheng n'a fait en somme que poursuivre sa politique de toujours: oscillant entre le Chu et le Jin, il opte pour le Jin, la plus grande puissance du moment. Mais dès ce même été de 525, ses dirigeants commenceront à se poser des questions. Le jeune Zifu Zhaobo, un des membres de la suite du prince de Lu, de passage au Zheng au retour d'une visite à la capitale du Jin, prédit la déchéance de cet état, miné par les dissensions de ses six ministres, "fastueux, puissants et arrogants". Sur le moment, il est mouché par Ji Pingzi, un grand du Zheng, pour avoir osé, lui, un jeune homme, proférer un avis sur des affaires de haute politique. Pourtant, à l'hiver de la même année, le même Ji Pingzi, qui était allé au Jin pour assister à l'enterrement du prince Zhao, peut constater par lui-même la situation et rend hommage à la sagesse précoce de Zhaobo<sup>46</sup>. Et de fait, le Jin allait rentrer bientôt dans une longue période de luttes intérieures, qui ne s'achèveraient que par son démembrement en trois états.

La faiblesse du Jin allait d'ailleurs bientôt apparaître à l'évidence. En 520, le frère du roi Zhao de Zhou, après une tentative d'usurpation avortée, trouva refuge et appui auprès du Chu, qui avouait ainsi ses prétentions renaissantes. Justement inquiets, dix-huit états se réunirent en 506, à Shaoling, pour décider d'une expédition tout à la fois punitive et préventive. Mais le prince Ding, nouveau souverain du Jin, se sentant insuffisamment assuré à l'intérieur, n'osa pas saisir sa chance: c'était la faillite de l'hégémonie.

L'année suivante, le Zheng se déclarait vassal du Chu.

Somme toute, lors de l'entrevue de 525, il s'est dit beaucoup, et bien peu: c'était de la diplomatie. Peu nous importe au fond, puisque ce qui nous intéresse ici n'est pas ce qui s'est dit, mais la façon de le dire.

Dès l'époque des *Printemps et des Automnes* s'était donc établie la coutume de faire dire aux poèmes antiques ce qu'ils ne disaient certainement pas à l'origine. Les sens seconds que les diplomates leur donnaient en fonction de besoins purement politiques tentèrent bientôt les philosophes - à commencer par Confucius et ses disciples - qui les firent servir aux fins de leur argumentation, ou pour illustrer des principes

46 Ces faits sont relatés par le *Zuozhuan* à la suite du récit de l'entrevue.

moraux<sup>47</sup>. Cette pratique devait culminer sous les Han, au IIe s. A.C., avec les interprétations des diverses écoles du *Shijing*, et particulièrement avec celles des scholiastes de l'école de Mao<sup>48</sup>, qui se situaient dans le courant intellectuel que l'on nommera après coup mouvement du *Guwen* ("textes anciens").

Après la domination incontestée, sous les Han antérieurs, des commentaires des écoles de Han, Qi et Lu, appartenant toutes trois du courant *Jinwen* ("textes modernes"), les commentaires du *Guwen* s'imposèrent peu à peu et finirent par triompher, en même temps que l'ensemble du mouvement, dès la fin des Han postérieurs. L'interprétation dite de Mao (*Maoshi*) allait dès lors constituer pour près de 20 siècles (malgré les remises en question – d'ailleurs partielles – de Zhu Xi, sous les Song), une des bases de la vie intellectuelle chinoise.

Il peut donc être intéressant, pour finir, de confronter ces interprétations des poèmes à celles que nous avons été amené à en donner.<sup>49</sup>

Du dernier poème, *J'amène...*, il n'y a guère à dire: c'est un chant sacrificiel des Zhou. En tant que tel, il ne se prête guère à une lecture seconde et le seul détournement auquel Xuanzi se livre, en s'appropriant au nom du Jin un hymne royal, s'il est considérable sur le plan politique, ne l'est aucunement sur celui de l'interprétation textuelle<sup>50</sup>. Il en va bien autrement des six poèmes chantés par les ministres du Zheng.

L'éloge que fait *La pelisse d'agneau* d'un gentilhomme dont la bonne tenue et la belle vêtue reflètent les qualités morales (thème récurrent dès les temps anciens) ne pouvait qu'attirer la surenchère des scholiastes Han.

"Robe noire (titre d'un autre chant) et pelisse d'agneau", dit Zheng Xuan, "constituaient le vêtement de cour des feudataires. Il est question

47 Ce deuxième type d'utilisation est déjà, il est vrai, très fréquent dans le *Zuozhuan*.

48 Nous considérons ici globalement comme gloses et commentaires de l'école de Mao tout le contenu du *Maoshi zhengjian* (éd. *Sibu beiyao*), c'est-à-dire: les gloses dites de Mao (sans vouloir rentrer dans la "question des deux Mao"), que l'on peut dater du IIe s. A.C.; les préfaces, décomposables en fait en deux parties remontant à des époques différentes: IIe s. A.C. peut-être pour la plus ancienne, qui se réduit à une courte phrase, et est peut-être due à l'un des deux Mao, et Ier s. P.C. probablement pour la seconde (que nous avons attribuée à Wei Hong, cf. n. 3), plus développée; et enfin les commentaires de Zheng Xuan (IIe s.) bien que ce dernier soit en fait un syncrétiste qui doit au *Jinwen* comme au *Guwen*. En tout état de cause, l'ensemble de ces textes nous paraît pouvoir, malgré des avis divergents, être attribué en toute sécurité à l'époque des Han.

49 Nous ne possédons hélas presque plus rien des commentaires du *Jinwen* sur ces poèmes (sur les poèmes étudiés ici, cf. n. 52).

50 Il est cité de façon fragmentaire à deux autres reprises dans le *Zuozhuan* (année 622, Wen 4, T. I, p. 463, et année 452, Wen 15, p. 531) mais simplement pour inviter au respect du Ciel.

ici des ministres des cours de jadis”. Ce point est important; il ne s’agit pas en effet pour les commentateurs de donner l’idée d’un aristocrate fier, mais celle d’un fonctionnaire dévoué. C’est donc encore ici, mais pour d’autres raisons qu’en 525, le terme de “princier” qui pose un problème. Qu’à cela ne tienne, Mao le résoud par une glose *ad hoc*: “princier, c’est ‘comme un gentilhomme (*hou, jun ye*)’”. Et Zheng Xuan poursuit: “Ils se tenaient bien droits et comme des gentilshommes. Comme des gentilshommes, c’est-à-dire qu’ils portaient correctement la robe et le bonnet et mettaient de la déférence dans leur regard (pas un mot de cette déférence dans le poème!), avec tant d’allure qu’ils inspiraient le respect à ceux qui les voyaient”. Quant aux “trois parures étincelantes”, il faut y voir “trois vertus en abondance” (encore une glose *ad hoc* de Mao: “étincelant, c’est... abondant”!): “fermeté, affabilité et droiture” (Zheng Xuan)<sup>51</sup>.

C’est donc le portrait d’un bon ministre. Mais pourquoi d’un ministre “des cours de jadis?” Parce que, si l’on doit en croire la savante construction historique de l’école de Mao, ce poème aurait été composé sous le comte Zhuang; or “à dater du règne du comte Zhuang, les sages s’étaient fait rares au Zheng et il n’y avait plus à la cour de ministre loyal et droit” (Zheng Xuan). Il y a donc là une antitrope, procédé cher à l’école de Mao: “C’est une critique de la Cour. On y parle des gentilshommes d’autrefois pour mieux railler la Cour” (*Préface*).

Cette lecture ironique est ce qui distingue le plus nettement l’interprétation *guwen* de la valeur que donnait à ce poème Zichan, pour qui il ne saurait évidemment s’agir que d’un compliment<sup>52</sup>.

Tous les autres chants sont des chants d’amour.

51 Karlgren (*Glosses on the Kuo Fong Odes*, p. 177) souligne, et à bon droit, le côté “comiquement scolastique” de cette interprétation.

52 Du reste, l’interprétation ironique ne semble avoir appartenu qu’à l’école de Mao: les écoles du *Jinwen* recouraient à ce chant pour faire l’éloge d’un personnage s’étant tenu avec rigueur à son idéal, ou encore ayant tout mis en oeuvre pour remettre un souverain sur le droit chemin, quitte à courir les plus grands dangers (“Il ne changera pas, même au prix de la vie”), ou enfin, plus simplement, s’étant couvert de gloire (“Il est la gloire de son pays”) (Cf. *Hanshi waizhuan*, II, 13, 14 et 15, éd. *Conghsu jicheng*, p. 16-17; IX, 10, 11, 12, p. 116-117. V. aussi *Zuozhuan*, Xiang 27, Couvreur, V. II, p. 493). On notera que dans la bouche de Zichan, on trouve déjà (à ceci près que les rôles sont inversés – ce qui peut peut-être se comprendre aussi de *HSWZ IX-12*) l’une de ses valeurs, puisque c’est l’éloge de Xuanzi qui, sur le point de commettre une faute grave, a su s’arrêter à temps, et respecter ainsi son idéal de droiture. On remarquera enfin que, à la différence de Mao, le *Jinwen* n’élabore pas sur *hou*, qui est simplement glosé comme “beau” (cf. *Shi sanjia yiji shu*, éd. *Zhonghua shuju*, Peking, 1987, p. 346).

Dans *Le vent et la pluie*, une femme esseulée se réjouit de voir revenir son mari. En 525, Ziyou ne renonce pas à cette interprétation; bien au contraire, c'est elle qui lui permet de tirer du poème tout le sens qu'il entend lui donner: on se réjouit d'avoir trouvé dans le Jin un protecteur. Mais l'école de Mao, par un jeu typique sur le mot *junzi* ("sage, gentilhomme", et non plus: "mari, maître"), tournera radicalement le dos à la chanson d'amour: l'auteur du chant, nous dit-on, "en ces temps troublés, aspire à voir des gentilshommes qui ne varieraient pas dans leur conduite" (*Préface*). Telle est en effet le sens de l'image du coq, "qui chante toujours à l'heure" (Mao).

Le thème du chant *Dans la campagne sont des liserons* est, de même, on ne peut plus clair: il s'agit de l'union d'un homme et d'une femme. Même les confucianistes l'admettront, quitte à mettre en valeur les aspects rituels et légaux du mariage au détriment des résonances libertines de cette rencontre fortuite, où abondent les thèmes amoureux, voire érotiques (rosée sur les fleurs, liserons - herbes rampantes, *man cao* - image de l'union, mais d'abord de l'étreinte). Mais il leur faut pour cela beaucoup d'habileté! Qu'on en juge:

"Dans ce chant est exprimé le regret des temps (où les mariages se faisaient) à l'époque prescrite" (*Préface*). Zheng Xuan nous éclaire: "Il est dit dans le *Zhouli* que, au deuxième mois du printemps, à l'époque où poussent les herbes et où se forme la rosée, on faisait se rencontrer les hommes et les femmes qui n'étaient pas encore mariés" (vision assagie, institutionnalisée, des rencontres de printemps). Mais, poursuit la *Préface*, "alors les bienfaits du prince ne coulaient plus vers le bas (sur le peuple, comme la rosée sur les liserons!) et, le peuple s'épuisant à la guerre, hommes et femmes manquaient la période prescrite. Aussi pense-t-on avec regret (à ces temps où l'on) se rencontrait sans rendez-vous". "Sans rendez-vous", c'est le "par hasard!" de la chanson, qu'il convient d'ailleurs de prendre *cum grano salis*, puisqu'il s'agit en fait du fait du prince; mais c'est ainsi que ce qui aurait pu passer pour une chansonnette libertine s'assagit en éloge des institutions antiques, l'idéal étant bien que l'on se rencontrât sous les auspices officielles, plutôt que de se chercher soi-même un conjoint. Quant au vers: "Elle a répondu à mon désir", il est astucieusement glosé: "Elle a répondu à mon désir de (me marier au) temps prescrit".

Ici, dans un sens, le détournement pratiqué en 525 va plus loin, puisque (bien que personne ne soit dupe), il s'y agit d'une rencontre entre gentilshommes. Ce poème se prêtait d'autant mieux aux rencontres diplomatiques que les images de l'alliance y sont nombreuses. On l'avait

adressé à l'ambassadeur du Jin, en 545, dans des circonstances similaires<sup>53</sup>, et il peut avoir été d'usage courant, comme hommage courtois, même à l'occasion de rencontres privées (les propositions d'alliance devenant alors des promesses d'amitié): c'est ainsi qu'une anecdote ancienne le met dans la bouche de Confucius lors de sa rencontre avec un sage éminent<sup>54</sup>.

Les trois derniers chants ont en commun, toujours pour l'école de Mao, de se rapporter au conflit de succession qui opposa Hu (comte Zhao) et Tu, les deux fils du comte Zhuang. Tous trois sont compris comme des satires dirigées contre Hu.

*Dans mon char est une femme* est, encore une fois, une antitrope, puisque ce qui fait le fond de ce poème, pour Mao et ses successeurs, c'est que le mariage, dont les rites (chevauchée sur le même char) y sont évoqués, n'a justement pas lieu! En effet, "les gens de Zheng y critiquent Hu pour ne pas s'être marié à Qi. Quand il était prince héritier, il avait rendu des services à Qi, dont le prince lui avait offert sa fille, qui était sage (Mao ajoute: "et qui était versée dans les manières des épouses"). Il n'en voulut point et pour finir, faute de l'aide d'un pays puissant, il fut chassé (par Tu)" (*Préface*).

Cette explication historique n'a pas d'autre support que la façon dont est désignée l'épousée du poème: *meng jiang*. La famille régnante de Qi étant Jiang, *Meng jiang* serait à comprendre comme "l'aînée des Jiang". En fait, M. Granet l'a bien montré, *meng jiang* est un nom générique où *meng*, l'aînée, est un terme de respect, et *jiang* signifie simplement "princesse", c'est-à-dire fille de la noblesse<sup>55</sup>. Nom commun ou nom propre, *Meng-jiang* est un personnage récurrent des chansons d'amour, figure consacrée de la belle jeune fille.

Quoi qu'il en soit, s'il est bien, ici aussi, question d'alliance, ce n'est que d'une manière très indirecte, et sans recours au texte du poème lui-même.

Dans *Je retrousserai ma jupe*, une bien simple taquinerie amoureuse, nos glossateurs veulent encore voir un témoignage de l'histoire du Zheng. Ainsi, pour la *Préface*, ce chant "Exprime le désir du retour à l'ordre. Les garçons fous n'ont plus aucune retenue. Les habitants du pays voudraient

53 M. Granet (loc. cit.) a omis ce poème.

54 *Hanshi waizhuan*, II-16, éd. *Congshu jicheng*, ch. 4, p. 75. Le *Hanshi waizhuan*, du IIe s. A.C. est un ouvrage relativement tardif, mais qui contient beaucoup de matériaux antérieurs aux Han.

55 *Fêtes et chansons de la Chine ancienne*, Paris, réédition de 1965, p. 132.

qu'un état puissant y ramenât l'ordre". Les "garçons fous", mot-clé de la chanson (qui n'en connaît bien sûr qu'un seul), ce sont "Hu et Tu, qui se disputent le pays, s'évinçant sans cesse l'un l'autre" (Zheng Xuan). La deuxième moitié de chaque strophe serait donc un reproche direct de l'auteur aux dirigeants du Zheng: "Oh! fous d'entre les fous!" Zheng Xuan prend bien soin de préciser que si l'on se permet de parler ainsi de (ou à) ses souverains, c'est bien que "leur conduite est chaque jour plus folle". D'où la menace: "(Si vous n'êtes pas capables de nous diriger), il y a bien d'autres hommes!". "D'autres hommes, ce sont les grands états (auxquels nous pourrions faire appel): d'abord Qi, Jin, Song et Wei, enfin Chu". Si Zheng Xuan met Chu en dernier, peut-être est-ce pour blanchir les gens de Zheng - des civilisés - en montrant qu'ils ne feraient appel aux barbares qu'en dernier recours (ce qui est bien démenti par les faits), mais peut-être aussi parce qu'il veut voir dans les "gars" (*shi*), en jouant sur les sens du mot, "les ministres des grands états, qui sont les grands *officiers* (*shang shi*) du Fils du Ciel": ce qui, bien sûr, exclut Chu, dont les souverains ne se considéraient guère comme vassaux des Zhou<sup>56</sup>.

Mais là où la construction de l'école de Mao devient de la haute voltige, c'est quand elle essaie de nous faire croire que la première partie de chaque strophe aurait d'autres destinataires: justement les ministres des Puissances. Il faut donc imaginer les gens de Zheng disant à ceux-ci: "Si vous nous aimez (...), et si nous savions que vous êtes prêt à monter une expédition pour ramener l'ordre chez nous, nous retrousserions nos habits et franchirions la Zhen, pour vous faire part de nos difficultés" (Zheng Xuan).

Il n'est pas exclu, en fin de compte, que l'initiateur de cette théorie, Mao ou un autre, ait utilisé consciemment le matériau historique, ce qui expliquerait la similitude des situations: il s'agissait bien, pour Zitaishu, d'un petit chantage, à ceci près toutefois qu'il s'exerçait vis-à-vis d'un étranger, et non des maîtres du Zheng.

Dans *Les feuilles mortes*, M. Granet voit la trace des chants alternés entre garçons et filles ("Chantez, nous vous répondrons!") à l'occasion des joutes d'automne (image des feuilles flétries)<sup>57</sup>. Ces chants alternés des temps anciens, la morale confucianiste les avait en horreur. On ne s'étonnera donc pas de voir Hu mis une nouvelle fois à contribution. Ici encore, la construction des commentateurs suppose deux registres. Dans les deux

56 Ironie de l'Histoire, ces événements furent justement, on l'a vu, le premier prétexte à l'intervention du Chu dans les Pays du Milieu.

57 Loc. cit., p. 43.

premiers vers de chaque strophe, il y aurait, dit Mao, une image suggestive (*xing*): “Quand le prince chante, ses ministres répondent”. En effet, “le vent, c’est une métaphore pour les ordres. Quand le prince gouverne bien, ses ministres les exécutent” (Zheng Xuan): les ordres et leur exécution sont dans le même rapport de cause à effet que le vent et la chute des feuilles. Mais cela, c’est un état de choses ancien (antitrope encore), puisque “prince et ministres ont perdu les usages et ne chantent plus en réponse les uns à l’autre”. Donc, “on s’exprime ainsi pour déplorer qu’il n’en aille plus de même aujourd’hui”.

Les deux derniers vers ne se situeraient plus sur le même registre de l’antitrope, mais sur celui de l’évocation directe. “Oncles cadets, oncles aînés”, serait, pour Zheng Xuan, une “appellation mutuelle des frères”<sup>58</sup> mais aussi “des ministres entre eux. Ils agissent en dehors du prince, et en fonction de leurs rapports de forces: ‘Tu chantes! Je te réponds!’” C’est en définitive “une satire contre Hu. Le prince était faible et les ministres forts. Ils n’étaient pas capable de provoquer leur réponse par son chant” (*Préface*).

Le seul point commun qui subsiste avec l’interprétation de 525 réside donc dans la question du rapport de pouvoir, impliquée par l’image du vent emportant les feuilles<sup>59</sup>.

Il faut bien remarquer, pour terminer ce survol, que si la théorie historique de l’école de Mao était exacte, ce chant, comme les deux précédents, aurait été composé à la fin du VIII<sup>e</sup> s., et donc que les lectures qu’elle suppose auraient été parfaitement connues des protagonistes de la réunion de 525, ce que tout contredit.

En définitive, et même si l’on peut, sur tel ou tel point précis, discerner des apparentements – mais ne sont-ils pas plus des effets directs du texte de départ que les indices d’une filiation? – on ne peut dire que le second mode d’interprétation procède du premier.

On voit bien tout ce qui oppose les deux. Pour les diplomates du *Zuozhuan*, non seulement le sens premier du poème ne saurait s’effacer mais c’est même lui seul qui leur permet d’en tirer un sens second: il y a, en fait, tension permanente entre les deux. Aussi bien, pour qui ne veut pas entendre le sens second, le sens premier reste-t-il toujours dispo-

58 Il s’agit en fait simplement, dans le *Shijing*, d’une adresse des filles aux garçons.

59 Cette idée est peut-être déjà dans le poème, comme formule d’humilité dans la bouche des filles. M. Granet (op. cit., p. 44) voit dans les feuilles flétries une image saisonnière, allusion aux joutes sexuelles d’automne.

nible<sup>60</sup>. C'est bien, enfin, son caractère fluide qui caractérise ce premier mode, puisque l'interprétation y est nécessairement dictée par les circonstances.

Chez les savants Han, au contraire, en même temps qu'est devenue impensable la fluidité de l'interprétation, le sens n'étant plus dicté par le jeu de l'actualité mais par une construction à prétensions idéologiques qui se veut - par définition - hors des atteintes du temps, a disparu toute tension entre sens premier et sens second, puisque celui-ci occulte complètement celui-là.

Le pouvoir d'occultation que cette construction idéologique a exercé pendant vingt siècles sur les poèmes du *Shijing* - et, partant, l'influence déterminante qu'elle a eue sur toute la vie intellectuelle chinoise - ne laisse pas de surprendre. Un exemple en est opportunément fourni par l'une de nos chansons, *Je retrouverai ma jupe*, à propos de laquelle les commentateurs officiels des Qing avancent précisément, contre Zhuxi - qui la proposait bien pour ce qu'elle est - le récit du *Zuozhuan* pour prouver qu'elle ne peut avoir été une chanson d'amour<sup>61</sup>!

Reste la question de savoir comment on est passé d'un mode à l'autre. Y a-t-il eu glissement progressif, ou bien peut-on trouver entre les deux - quelque part dans le temps - une rupture? Seule l'étude systématique des citations du *Shijing* dans les textes des Cent Ecoles nous permettrait d'y répondre sérieusement, mais l'on peut quand même ici, en guise de conclusion, formuler une remarque qui va dans le sens de la seconde hypothèse.

On peut peut-être en effet repérer la fin de la pratique des hommages de poèmes (*fu shi*). Dès la fin du VI<sup>e</sup> s., ils se raréfient singulièrement: on ne trouve plus, après 525, que trois poèmes cités sur ce mode, le dernier en date de 505 (or le *Zuozhuan* couvre jusqu'à l'année 463). Parallèlement, les citations sur le mode ordinaire (*shi yue/yun*), si fréquentes auparavant, apparaissent de moins en moins souvent: la dernière remonte à 491, ce qui laisse, fait sans précédent dans le *Zuozhuan*, près de trente années sans aucune citation<sup>62</sup>.

60 Un excellent exemple s'en trouve dans l'assemblée de 545, quand, pour exprimer son refus de comprendre les sous-entendus séditieux du poème chanté par Boyou, l'ambassadeur du Jin choisit d'y voir un simple poème d'amour.

61 Cf. J. Legge, *The She King*, Taiwan, 1971, reproduction de l'édition originale), p. 140.

62 Autre indice de rupture: dans les citations des siècles suivants, Les *Guofeng* sont pratiquement absents. Il faudra attendre en fait les travaux de l'école de Mao pour leur voir reprendre une place plus importante encore que par le passé.

Peut-être est-ce l'indice que la connaissance des *Poèmes* disparaissait peu à peu de la culture aristocratique. Pourquoi d'ailleurs, si tel n'était pas le cas, verrait-on Confucius s'inquiéter, à plusieurs reprises, du manque d'enthousiasme de ses disciples pour leur étude<sup>63</sup>? Le Maître se situerait bien, en fait, à la charnière de deux époques. Sans doute est-ce lui qui ouvre la voie à l'accaparement par les philosophes du corpus des *Shi*, que la noblesse délaissait<sup>64</sup>. Au terme du cheminement qu'il inaugure, avec le triomphe de la scolastique Han, les poèmes auront cessé de vivre (condition, peut-être, de la naissance de la Poésie!)<sup>65</sup>. C'est pourtant leur constitution en un canon quasi-religieux qui leur permettra de s'imposer pendant encore vingt siècles comme une des clés du savoir chinois.

63 Cf. par ex. *Lunyu*, XVII-9.

64 La tradition a donc sans doute raison de lui attribuer dans sa transmission un rôle prééminent, même si elle se fourvoie sur la nature exacte de ce rôle en lui attribuant la compilation de l'ouvrage.

65 Ou plutôt, ils avaient cessé de vivre de leur vie propre. Mais c'est bien d'une vie nouvelle, parfois d'une étonnante richesse, que les commentaires les animeront, jusqu'à nos jours.

*Glossaire*

Bo	亳
bu kan	不堪
Cai	蔡
Chen	陳
Chu	楚
Chunqiu	春秋
feng	風
Feng yu	風雨
fu	賦
Gao qiu	羔裘
Guofeng	國風
Guwen	古文
Han	韓
Han Qi	韓起
hou	侯
hou jun ye	侯君也
Hu	胡
Jin	晉
Jinwen	今文
Kongzi xianju	孔子閒居
Liji	禮記
Ling	靈
Lu	魯
Lunyu	論語
Mao	毛
Maoshi zhengjian	毛詩鄭箋
meng jiang	孟姜
Ping	平
Qi	齊
Qian shang	襖裳
Qin	秦
shang shi	上士

shi, Shi	詩
shi	士
Shijing	詩經
Shi sanjia yiji shu	詩三家義集疏
song	頌
Song	宋
Tu	突
Tuo xi	犛兮
Wei	衛
Wei Hong	緯宏
wen	文
wenhua	文化
wenxue	文學
Wo jiang	我將
Xiang shu	相鼠
xing	興
Xuanzi	宣子
ya	雅
Ye you man cao	野有蔓草
yong	詠
Yong	庸
You nü tong che	有女同車
Yueji	樂記
Zhao	昭
Zheng	鄭
Zheng Xuan	鄭玄
zhi	志
Zhou	周
Zhouli	周禮
Zhu Xi	朱熹
Zichan	子產
Ziliu	子留
Ziqi	子旗

Zitaishu	子太叔
Ziyou	子游
Ziyu	子羽
Zizuo	子蕞
Zuozhuan	左傳