



HAL
open science

La Controverse dans le Mouzi

Béatrice L'Haridon

► **To cite this version:**

| Béatrice L'Haridon. La Controverse dans le Mouzi . Études Chinoises, 2013, 32 (1). hal-01494008

HAL Id: hal-01494008

<https://hal.science/hal-01494008>

Submitted on 22 Mar 2017

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

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



Béatrice L'HARIDON*

La controverse dans le *Mouzi*

Résumé — Le Mouzi est la première « défense et illustration » en Chine du bouddhisme, et à ce titre est souvent étudié et cité comme un témoin crucial de l'introduction de cette religion en Chine, témoin sujet à caution cependant en raison des questions qui demeurent posées à propos de son authenticité. Est proposée ici une première approche des procédés rhétoriques mis en œuvre dans ce texte : sous le feu roulant des questions et objections, Mouzi est amené dans le processus de cette controverse, à intégrer au cœur même de son argumentation les Classiques confucéens et le taoïsme philosophique. Il se situe ainsi dans une tradition du débat (bian 辨) explicitement reconnue, se référant notamment aux figures des maîtres confucéens Mengzi et Lu Jia, mais développe dans le même temps une forme de synthèse intellectuelle lui permettant de rendre le bouddhisme acceptable aux yeux de ses contemporains, voire de les y convertir.

Au détour de recherches sur le *Xinyu* 新語 (*Nouveaux discours*) de Lu Jia 陸賈 (c. 250-c. 170), un texte visant à formuler un confucianisme politique à l'usage de l'empire naissant, encore chaotique, des Han (206 av. J.-C.-221 apr. J.-C.), se présenta sur ma route un témoin inattendu, un texte bouddhique, qui aurait été composé près de quatre siècles plus tard, à l'heure précisément où les Han s'effondraient dans la décomposition : le *Mouzi* 牟子, ou les *Doutes levés* (*Li*

* Béatrice L'Haridon est maître de conférences à l'Université Paris Diderot. L'auteur remercie Damien Chaussende de lui avoir donné l'occasion et l'idée de travailler sur le *Mouzi*, Sylvie Hureau pour ses remarques et ses encouragements au cours de la journée de l'AFEC où fut présentée une première version de cet article, ainsi que Stéphane Feuillas pour sa lecture et ses commentaires





huo lun 理惑論¹) selon la traduction de Paul Pelliot². Ce texte cite en effet, pour la première fois semble-t-il dans la traduction scripturaire des Han, des passages du *Xinyu*³, sans jamais préciser toutefois l'origine de ces citations. Il puise aussi, explicitement cette fois-ci, dans les Classiques (le *Classique de la Piété filiale* et les *Entretiens*⁴), le *Laozi*⁵ et le *Mengzi*, tout en présentant des passages inspirés du *Fayan* 法言 de Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.) et du *Lunheng* 論衡 de Wang Chong 王充 (27-c. 100), sans toutefois les citer nommément. Le lecteur ne peut que s'étonner d'un recours aussi intensif que divers à la tradition classique chinoise et au *Laozi* pour défendre la Voie bouddhique⁶, cette doctrine étrangère et à bien des égards

-
1. Selon Yu Jiayi, le titre original de ce texte serait *Zhi huo lun* 治惑論 (Du Traitement des confusions ; le caractère *zhi* aurait été remplacé par *li* suite à un tabou sur le nom personnel de l'empereur Gaozong des Tang) : cf. Yu Jiayi 余嘉錫, « Mouzi *Li huo lun* jiantao » 牟子理惑論檢討 (Étude du *Mouzi*), 1936, rééd. in ZHANG Mantao 張曼濤 (éd.), *Sishi'er zhang jing yu Mouzi Li huo lun kaobian* 四十二章經與牟子理惑論考辨, Taibei : Dacheng wenhua, 1978, p. 165-192.
 2. Cf. Paul PELLIOU, « Meou-tseu ou Les doutes levés », *T'oung Pao*, 1920, n° 13, p. 255-433. Cette traduction richement annotée est précédée d'une longue introduction discutant notamment des problèmes d'authenticité et de datation de l'ouvrage (à l'issue de laquelle Paul Pelliot se prononce en faveur de l'hypothèse d'une composition remontant à la fin du II^e siècle), et suivie d'une note additionnelle complétant la discussion sur la datation.
 3. La présence de quatre longues citations du *Xinyu* dans le *Mouzi* est mentionnée dans un très bref article publié en 1992 : AN Peisheng 安培生, « Bu *Xinyu* si tiao zaoqi yinyongwen » 補新語四條早期引用文 (À propos de quatre citations anciennes du *Xinyu*), *Dalu zazhi* 大陸雜誌, 1992, n° 85.4, p. 186.
 4. Ces deux derniers textes ont été ajoutés au corpus des cinq Classiques à la fin des Han orientaux, formant ainsi un nouveau corpus canonique de sept Classiques. Lorsque le *Mouzi* mentionne ce corpus, il lui arrive d'ailleurs de varier entre les chiffres cinq et sept.
 5. Sans pouvoir développer ce point, il importe de souligner que le *Laozi* ou *Classique de la Voie et de sa vertu* est, avec les *Entretiens de Confucius*, le texte le plus fréquemment cité dans le *Mouzi*, et d'une manière souvent inattendue, les citations du *Laozi* étant en général entrelacées avec des citations des *Entretiens*. *Mouzi* en revanche refuse l'association du *Laozi* avec les pratiques d'immortalité ou la recherche de la longévité.
 6. La citation des Classiques est une pratique fréquente dans les commentaires sur les sūtras ou bien au cours des débats sur la doctrine bouddhique qui à l'époque des Six Dynasties (221-589) se tiendront souvent à la cour des souverains. Des





encore étrange, face à un ou des interlocuteurs incarnant l'hostilité et les doutes des contemporains, en l'occurrence des lettrés confucéens si l'on en juge par le contenu des objections formulées. Ces anonymes (*huoren* 或人) sont des hommes dans la confusion ou l'égarement (*huoren* 惑人⁷) qui, à l'issue de cette défense construite en 37 temps, connaissent une sorte de conversion. Ce texte est donc souvent étudié et cité comme un témoin crucial de l'introduction du bouddhisme en Chine⁸, témoin sujet à caution cependant en raison des questions qui demeurent posées à propos de son authenticité. Si la majorité des auteurs qui se sont penchés sur ce texte, notamment Paul Pelliot, considèrent que le *Mouzi* fut bien composé à la fin du

auteurs aussi fondamentaux dans la tradition bouddhique chinoise que Dao'an 道安 (312-385) ou Huijiao 慧皎 (VI^e siècle) ont ainsi régulièrement recours aux Classiques confucéens. La spécificité du *Mouzi* réside dans la prédominance de la référence aux Classiques, alors même que l'exposé de la doctrine bouddhique reste extrêmement marginal et se limitant à un développement sur la vie et le nom du Bouddha occupant les deux premiers arguments. Un tel déséquilibre pourrait être lié au contexte de rédaction, caractérisé par une relative méconnaissance du bouddhisme. Cependant, du fait des difficultés de datation que pose ce texte, il est impossible d'être affirmatif à ce propos.

7. Yu Jiayi (*op. cit.*, p. 181) considère que 或人 est mis partout pour 惑人 (voir p. 1, n. 26 de l'édition du *Taishō*). Dans les éditions courantes, 惑人 n'apparaît qu'à la fin du texte, pour désigner l'interlocuteur au moment où il connaît une conversion : voir par exemple *Hongmingji* 弘明集, in *Zhuzi jicheng bubian* 諸子集成補編, Chengdu : Sichuan renmin chubanshe, 1997 (fac-similé de l'édition du *Sibu congkan* 四部叢刊), vol. 8, chap. 1, p. 2.
8. À l'exception remarquable de l'étude de John P. KEENAN, *How master Mou removes our doubts: a reader-response study and translation of the Mou-tzu Li-huo lun*, Albany: State University of New York Press, 1994. Cet ouvrage se fonde sur la critique littéraire moderne, notamment la narratologie, pour analyser les procédés rhétoriques du *Mouzi*. Il se présente sous la forme d'une traduction commentée en deux temps. À la suite de chaque argument est en effet proposée une description de ses sources dans la tradition classique, puis une analyse s'appuyant sur les outils critiques développés notamment par Seymour Chatman ou Gérard Genette qui déclarait que « le véritable auteur du récit n'est pas seulement celui qui le raconte, mais aussi, et parfois bien davantage, celui qui l'écoute » (*Figures III*, Paris : Seuil, 1972, p. 267). John Keenan lit ainsi ce débat comme une forme de narration inventant et rendant possible un lettré chinois et bouddhiste.





II^e siècle de notre ère, ainsi que l'indique sa préface, d'autres auteurs comme Fukui Kōjun⁹ ont pointé de manière convaincante d'importantes failles dans cette datation, et reporté la date de sa composition à la fin du III^e siècle, voire au début du V^e siècle¹⁰. Le problème de la datation de ce texte importe avant tout du point de vue de l'histoire du bouddhisme en Chine. Cependant, quelle que soit la réponse donnée à cette question, le *Mouzi* n'en demeure pas moins un texte fondateur d'un point de vue littéraire et intellectuel. Il forme le premier chapitre du *Hongmingji* 弘明集 (*Recueil pour la propagation du bouddhisme*)¹¹ compilé par Sengyou 僧祐 (445-518) au début du VI^e siècle, sous la dynastie Liang (502-557), et à ce titre constitue l'un des textes fondateurs d'un genre, la controverse entre les trois doctrines (doctrine des lettrés, taoïsme et bouddhisme)¹², qui connaît un riche développement au cours des Six Dynasties et continue jusqu'au début de la dynastie des Tang (618-960).

-
9. FUKUI Kōjun 福井康順, « *Moushi no kenkyū* » 牟子の研究, *Bukkyō shigaku* 佛教史學 (*The Journal of the History of Buddhism*), v. 2 n° 2 et n° 3 (1951). Henri MASPERO considère pour sa part que le *Mouzi* aurait été composé vers 250 : voir H. MASPERO, « Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming : Étude critique des sources », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1901, n° 10, p. 95-130.
 10. Erik Zürcher tend à proposer cette datation même s'il souligne l'impossibilité de clore le débat de l'authenticité avec les éléments dont nous disposons actuellement. Son principal argument concerne le texte lui-même. Cf. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early China*, Leiden : Brill, 1959, rééd. 1972, p. 14 : « La nature même de cette œuvre, avec son argumentation systématique et extrêmement élaborée (qui ne se retrouve que bien plus tard dans d'autres textes représentatifs du même genre) conduit à reporter sa date de composition au IV^e siècle ou au début du V^e siècle. »
 11. *Taishō* n° 2102, vol. 52 : 1a-7a. Helwig SCHMIDT-GLINTZER, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH, 1976.
 12. Les controverses de l'époque des Six Dynasties se tiennent régulièrement à la cour, en présence de l'empereur, alors que notre texte se présente comme une controverse fictive, écrite par un lettré éloigné du pouvoir. Cf. Catherine DESPEUX, « La culture lettrée au service d'un plaidoyer pour le bouddhisme. Le "Traité des deux doctrines" (*Erjiao lun*) de Dao'an », in Catherine DESPEUX (éd.), *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*, Paris & Louvain : Peeters, 2002, p. 145-227.





Comme le remarquait Paul Pelliot dans son étude classique du *Mouzi*, cette défense du bouddhisme a ceci de déroutant qu'elle n'expose pour ainsi dire rien de la doctrine, même si on y trouve un récit de la vie du Bouddha (1^{er} argument). Si les arguments de cette controverse sont pour la plupart puisés dans le corpus des Classiques ou des maîtres de l'époque des Royaumes Combattants et des Han, sa forme lui apparaît en revanche étrangère à la tradition scripturaire chinoise : « Tel quel, je ne connais pas de précédent exact dans la littérature chinoise antérieure à Meou tseu. Les "philosophes" chinois anciens contiennent souvent des objections et des réponses, mais pas sous cette forme de dialogue régulier. Le type du *Meou tseu* rappellerait plutôt celui des *Questions du roi Ménandre*¹³. » L'innovation formelle du *Mouzi* est certaine, et s'illustre en particulier à travers son agencement selon le nombre symbolique de 37 paragraphes¹⁴ comprenant une question (en général une objection) et une réponse. Mais dans le même temps, il est possible, et éclairant, d'en saisir les précédents dans la tradition non pas bouddhiste, mais confucéenne. Le *Mouzi* se situe en effet à bien des égards dans la continuité d'un exercice d'éclaircissement de la Voie en repoussant les doctrines adverses, présentées comme des obstacles ou des obstructions en raison de leurs vues partielles, mais sans en retour définir les contours de sa propre doctrine, conçue avant tout comme englobante. Comme le maître confucéen Mengzi, le maître bouddhiste reconnaît que cet exercice participe du *bian* 辨, acte de distinguer, de discriminer, au sein d'un débat qui l'oppose à ses contemporains, tout en tentant de dépasser cette opposition.

13. Paul PELLIOU, *op. cit.*, p. 258.

14. La valeur symbolique du nombre dans le *Mouzi* mériterait à elle seule une étude, tant ce texte en est habité. Ici, le nombre 37 manifeste l'unité recherchée entre la Voie du *Laozi* (en faisant référence au nombre de versets consacrés à la Voie dans cette œuvre comptant en tout 84 versets) et celle du Bouddha (37 étant aussi le nombre de *bodhipakṣikā*, éléments ou auxiliaires pour parvenir à l'éveil (*sanshi qi daopin* 三十七道品)).





L'identité problématique du débat et de ses acteurs

Face à cette première apologie du bouddhisme en Chine, nous attendons un débat à la configuration assez simple, une confrontation entre un bouddhiste et un/des lettrés confucéens. Or le maître de ce débat est un lettré converti au bouddhisme revendiquant un savoir aussi vaste que divers et refusant l'idée d'une hétérogénéité radicale entre tradition classique et doctrine bouddhique en soutenant son argumentation à grand renfort de citations des Classiques et de Confucius, comme il l'avait déjà fait en sa jeunesse pour critiquer ses contemporains versés dans la recherche d'immortalité :

Mouzi maîtrisait les Classiques, leurs commentaires ainsi que les écrits des divers maîtres. Son intérêt s'étendait à tous les textes, qu'ils soient majeurs ou non. Il lisait aussi les ouvrages traitant de l'art militaire bien qu'il ne les goûtât guère. Il étudiait même les textes sur les immortels et les techniques de longue vie, mais les critiquait et ne leur accordait aucune créance, les considérant comme absurdes et vains. À cette époque qui suivit la mort de l'empereur Ling [156-189], l'empire était proche du chaos. Seule la région de Jiaozhou connaissait un certain calme, et les hommes exceptionnels des régions du Nord vinrent tous s'y installer. Parmi eux, beaucoup s'adonnaient aux techniques des immortels, de l'abstinence de céréales et de longue vie. Nombreux furent ceux qui se mirent à leur école. Mouzi sans cesse les combattait à l'aide des Classiques, et aucun de ces magiciens taoïstes n'osait lui tenir tête. En cela, il était comparable à Mencius écartant les doctrines de Yang Zhu et de Mo Di. (Préface)

牟子既修經傳諸子。書無大小靡不好之。雖不樂兵法。然猶讀焉。雖讀神仙不死之書。抑而不信。以為虛誕。是時靈帝崩後。天下擾亂。獨交州差安。北方異人咸來在焉。多為神仙辟穀長生之術。時人多有學者。牟子常以五經難之。道家術士莫敢對焉。比之於孟軻距楊朱墨翟。¹⁵

15. Nous nous référons ici à l'édition du *Congshu jicheng xinbian* 叢書集成新編, Taibei : Xinwenfeng chuban, vol. 25, p. 523.





L'interlocuteur remarque lui-même à plusieurs reprises que Mouzi ne fait pas appel au contenu même de la doctrine bouddhique, mais plutôt au corpus des Classiques confucéens :

Si les textes sacrés bouddhiques sont si profonds et si merveilleux, pourquoi ne les exposez-vous pas à la cour, ni ne les expliquez au prince, ni même ne les pratiquez chez vous ou avec vos amis? Pourquoi continuez-vous à étudier les Classiques et leurs commentaires et à lire les œuvres des maîtres¹⁶? (Vingtième argument)

問曰。若佛經深妙靡麗。子胡不談之於朝廷。論之於君父。修之於閨門。接之於朋友。何復學經傳讀諸子乎？

En expliquant la doctrine du Bouddha à l'aide des Classiques et de leurs commentaires, vous montrez une grande richesse d'expression qui fait apparaître clairement le sens général, un style brillant qui confère de la beauté à vos paroles. La seule chose que l'on en retire finalement est de la considération pour votre art du débat. Mouzi répond : mon art du débat n'est pas en cause. Ma vision est large et c'est pourquoi je ne m'égare pas.

(Vingt-cinquième argument)

問曰。吾子以經傳理佛說。其辭富而義顯。其文熾而說美。得無非其誠是子之辯也。牟子曰。非吾辯也。見博故不惑耳。¹⁷

Une telle démarche pourrait apparaître comme une technique assez transparente pour remporter l'adhésion de l'adversaire en utilisant et en détournant ses propres références. Mouzi explique en effet en réponse à la vingtième objection que dans cette confrontation avec un homme sourd à la doctrine bouddhique, il doit s'appuyer sur leur fond commun, donc les Classiques, mais aussi le taoïsme philosophique, en particulier le *Laozi*. Pourtant, dans le vingt-cinquième argument, la référence au corpus scripturaire classique n'est plus un simple outil rhétorique mais la manifestation d'une largeur de vue,

16. Expression désignant les maîtres de l'époque des Royaumes Combattants et des Han, possédant et exposant un savoir « privé » par opposition au savoir universel des Classiques, objet d'une exégèse complexe se scindant en différentes lignées.

17. *Congshu jicheng xinbian*, vol. 25, p. 526.





prônée par Mouzi en plusieurs occurrences de son texte comme le seul moyen de ne pas s'égarer et de ne pas se montrer vaincu dans le débat : À son interlocuteur qui se prévaut d'avoir réduit au silence les moines bouddhistes eux-mêmes¹⁸, il répond que ceux-ci se sont montrés vaincus et ont reculé « car leur étude n'avait pas encore atteint une dimension universelle et leur vision n'était pas encore assez large » (*xue wei qia jian wei bo* 學未洽見未博).

Cette particularité, un texte défendant la foi bouddhique sans pratiquement jamais exposer la doctrine, explique qu'après être devenu le premier chapitre du *Recueil pour la propagation du bouddhisme*, il se soit tout de même retrouvé classé dans certains catalogues bibliographiques officiels sous la catégorie « confucianisme » (*ru* 儒) ou « taoïsme » (*dao* 道). Ainsi dans le « Traité bibliographique » 經籍志 du *Sui shu* 隋書 (*Histoire des Sui*, chap. 34), le *Mouzi* est classé dans la catégorie des « Maîtres confucéens » (catégorie des *zi* 子 / sous-catégorie des *ru* 儒 : 牟子二卷後漢太尉牟融撰); dans le « Traité bibliographique » du *Jiu Tang shu* 舊唐書 (*Ancienne histoire des Tang*, chap. 47, p. 2030), il est classé cette fois-ci dans la catégorie des maîtres taoïstes, mais celle-ci comprend trois grandes parties : les textes rattachés au *Laozi* d'une part et au *Zhuangzi* d'autre part, et les textes combinant bouddhisme et taoïsme. C'est dans cette dernière partie qu'apparaît le *Mouzi* (丙部子錄 / 道家類 / 牟子二卷牟融撰). Le *Xin Tang shu* (*Nouvelle histoire des Tang*, chap. 59) affine la catégorie « Taoïsme » en y ajoutant les sous-catégories « Immortalité » (*shen xian* 神仙) et « Bouddhisme » (*shi* 釋) et n'intègre plus ce type de texte dans la catégorie « taoïsme » de son catalogue bibliographique, mais le *Mouzi* fait l'objet d'un traitement exceptionnel et n'est pas transféré dans la catégorie « Bouddhisme » : il demeure dans la catégorie « Taoïsme », au beau milieu donc de commentaires du *Laozi* et du *Zhuangzi*. D'autres textes qui dans le *Jiu Tang shu* se trouvaient dans son voisinage sont désormais classés dans la catégorie « Bouddhisme » ou « Immortalité ».

S'il est impossible donc de situer ce débat dans les catégories bibliographiques traditionnelles, tentons tout au moins de dégager

18. Argument 35, cité plus bas.





certaines caractéristiques formelles. Le *Mouzi* se présente comme un dialogue organisé en 37 échanges de question et de réponse. Malgré l'aspect très théorique de ce débat, il est précédé d'une préface¹⁹ qui se caractérise par sa volonté de donner un contexte historique et géographique précis et concret : la fin d'un empire, un territoire à la marge et relativement calme où se trouvent réunis des réfugiés de diverses régions. Le dialogue est discontinu, dans la mesure où l'on ne passe pas d'un argument à un autre en suivant une ligne de progression du débat, mais il présente cependant quelques grandes unités thématiques : ainsi, les arguments 5 à 11 tentent de réduire le conflit apparent entre la doctrine bouddhique et l'enseignement des Classiques, en particulier du point de vue de la notion de piété filiale, devenue fondamentale sous les Han orientaux²⁰. Les arguments 29 à 34 sont entièrement consacrés à une réfutation des pratiques de longue vie et d'immortalité. Contrairement aux dialogues des *Entretiens* entre le Maître et un disciple ou encore un souverain, qui se rapportent fondamentalement à une situation d'enseignement et où d'ailleurs la question posée ne sert le plus souvent qu'à introduire et situer la réponse du Maître, nous avons ici la confrontation entre un maître et un interlocuteur anonyme, son égal, le lettré contemporain. Cette situation rappelle fortement celle des dialogues du *Fayan*

-
19. Selon la présentation du *Hongmingji*. Il est possible cependant que cette préface soit en fait une postface, à la manière de la plupart des *xu* 序, paratexte s'apparentant d'une part à l'autobiographie et d'autre part à la présentation de l'œuvre à laquelle il est rattaché. Ce *xu* a soulevé de nombreuses questions. Il cite en effet des faits historiques précis et vérifiés dans d'autres sources, et permet ainsi de dater le texte; mais il se présente aussi comme une affirmation flamboyante des qualités de l'auteur, notamment de ses connaissances textuelles illimitées, ce qui a pu apparaître comme une marque d'inauthenticité, les auteurs chinois étant bien connus pour leur modestie : voir Erik ZÜRCHER, *op. cit.*, p. 15. On peut pourtant noter chez les fondateurs de ce genre littéraire qu'est le *xu* le même manquement à cette modestie légendaire. Ainsi, Sima Qian situe son œuvre dans la continuité des Classiques et de Confucius, Yang Xiong affirme qu'amoureux de l'étude depuis son enfance, il n'est aucun texte qu'il n'ait pas lu.
20. De cette importance croissante de la piété filiale dans la société chinoise témoigne l'intégration dans le corpus canonique du *Classique de la piété filiale* 孝經 à la fin des Han orientaux.





de Yang Xiong, seul précédent d'une forme dialoguée discontinue et opposant deux interlocuteurs égaux et anonymes²¹, où les questions des contemporains, certes brèves, se muent souvent en attaques. Le *Mouzi* va encore plus loin cependant, en ce que les questions sont suffisamment développées pour se constituer en objections et faire apparaître l'opinion raisonnée de l'interlocuteur, tout en conduisant le maître à développer plus amplement sa réponse. De fait, le ou les interlocuteurs de Mouzi ne cherchent pas auprès de lui un enseignement, mais plutôt à le faire revenir dans le droit chemin. Dans l'objection 35, l'interlocuteur de Mouzi donne quelques éléments très intéressants sur son identité :

Je me suis rendu par le passé dans le pays de Khotan²² et y ai rencontré à de nombreuses reprises des moines bouddhistes [*śramaṇa*]. Je me suis attelé à la tâche de les réfuter. Ils n'ont pu répondre et ont préféré prendre congé. Beaucoup se sont réformés et ont changé d'idée. Seriez-vous donc le seul à être si résistant à toute réforme ?

問曰。僕嘗遊于闐之國。數與沙門道人相見。以吾事難之。皆莫對而辭退。多改志而移意。子獨難改革乎²³。

Face à lui, Mouzi a également fait ses preuves de combattant. Comme la préface le souligne dans un passage déjà cité plus haut, il est réputé – trop à son goût – pour son talent rhétorique et a su mettre en déroute tous ses adversaires. Les deux interlocuteurs de cette controverse sont donc deux égaux, du point de vue de leur talent oratoire, mais aussi de leur expérience : tous les deux sont versés dans la culture littéraire classique et ont une connaissance du bouddhisme. Cependant, Mouzi, à la différence de son contradic-

21. Dans le *Lunheng* 論衡, Wang Chong présente parfois l'opinion commune en l'incarnant dans un interlocuteur anonyme. Mais ce procédé n'est que rarement utilisé et n'insuffle en rien son rythme et sa forme au texte, puisque la réponse de Wang Chong occupe en général tout le chapitre.

22. Royaume bouddhiste se situant sur la Route de la Soie, dans l'actuelle région du Xinjiang, qui fut un temps intégré dans l'empire des Han après sa conquête par le général Ban Chao 班超 (32-102).

23. *Congshu jicheng xinbian*, vol. 25, p. 527.





teur, n'a pas fait le voyage vers une terre bouddhiste²⁴. Mais, comme le souligne John Keenan, sa position géographique, qui le situe à la lisière entre mondes civilisé et barbare, et sa condition historique, dans un ordre au bord du chaos, sont inséparables de sa conversion à une religion alors associée à l'étranger ou au barbare²⁵.

Le débat ne se situe donc pas tant dans l'échange d'arguments que dans l'échange de questions acérées, prenant parfois plutôt la forme d'arguments massue, et de réponses qui visent à ménager un jeu, et finalement une place au bouddhisme dans un monde lettré dominé par l'étude des Classiques d'une part, et d'autre part habité par la recherche de l'immortalité et les pratiques de longue vie. Mouzi adopte alors une stratégie rhétorique profondément inspirée du *bian* 辨 confucéen, auquel il emprunte un double mouvement d'inclusion et d'exclusion : comme Mengzi et Yang Xiong²⁶ avant lui, qui pré-

24. L'interlocuteur se fait en effet un malin plaisir à souligner que Mouzi n'a jamais mis les pieds en terre bouddhique : « Vous qui vilipendez les immortels et méprisez le merveilleux, on a bien compris que vous ne croyez pas en l'existence d'une voie vers l'immortalité. Pourquoi alors réservez-vous votre confiance à la Voie bouddhiste censée nous permettre d'être délivrés du monde [du *shi* 度世 : l'expression est éminemment ambiguë ici car elle peut désigner le fait de parvenir à l'immortalité et de « dépasser le siècle », ou bien, dans un contexte plus strictement bouddhique le mouvement salvateur de « délivrance du monde »] ? Le Bouddha vivait dans un pays étranger que vos pieds n'ont jamais foulé ni vos yeux jamais aperçu. Vous vous contentez de contempler ses textes [wen 文] pour croire en ses actions. » (argument 34). Il est de plus à noter qu'ils n'ont pas forcément connaissance du même bouddhisme, l'interlocuteur ayant été en contact direct avec le bouddhisme tel qu'il s'est diffusé par la Route de la soie à l'intérieur des terres alors que Mouzi est en contact avec un bouddhisme « maritime », venu par le sud.

25. John P. KEENAN, *op. cit.*, p. 13.

26. Yang Xiong comparait lui aussi son œuvre à celle de Mengzi : « Auparavant, Yang Zhu et Mo Di ont obstrué la route et Mengzi l'a rouverte par son argumentation, lui rendant son ampleur. Par la suite, d'autres sont venus obstruer la route, et j'ose me comparer à Mengzi. » Cf. Béatrice L'HARIDON (trad.), *Maîtres mots*, Paris : Les Belles Lettres, 2010, chap. II.20, p. 20. Il en est de même pour Wang Chong : « La création de la *Balance des discours* est venue de ce que les textes s'accumulant ont perdu tout véritable contenu, et que les paroles creuses et fausses écrasent toute valeur authentique. Si l'on n'écarte pas les discours creux, alors les textes d'ornement ne cesseront de se répandre, et les





sentaient la Voie confucéenne comme une voie universelle, tout en se plongeant à leurs corps défendants dans l'arène du débat afin de lever les obstacles à sa diffusion et sa circulation, Mouzi cherche à montrer que la Voie bouddhiste n'est en rien contradictoire avec les autres doctrines, voire qu'elle en forme le cœur, tout en la débarrassant des confusions empêchant son développement. Sur ce dernier point, Mouzi exploite non seulement la forme du débat confucéen, mais aussi l'une de ses thématiques majeures, depuis Lu Jia, jusqu'à Yang Xiong et Wang Chong : la réfutation à la fois rationnelle, morale et politique de la recherche d'immortalité. À une époque où la recherche du *nirvāṇa* est souvent confondue avec les pratiques d'immortalité dominantes dans l'espace chinois²⁷, Mouzi doit montrer que sa défense du bouddhisme est sans rapport avec une acceptation de ces pratiques, bien au contraire. Cette défense du bouddhisme s'apparente donc en plusieurs passages à une critique sévère des pratiques taoïstes de longue vie, ce qui, on l'a vu dans la préface, est en droite ligne de l'« identité » lettrée de Mouzi, puisqu'avant même sa conversion au bouddhisme, il était déjà célèbre pour avoir bataillé contre ceux qui se mettaient à l'école des immortels.

faits authentiques ne seront plus reconnus. [...] [Je] distingue clairement le véridique du faux, et [mon] cœur s'afflige [de la diffusion des discours vides, jusqu'au sommet de l'État], comment pourrais-je ne pas en discourir (*lun* 論)? Mengzi s'était affligé de ce que les raisonnements de Yang Zhu et de Mo Di envahissaient le discours des lettrés, et s'armant de paroles impartiales, il loua le vrai et rabaissa le faux. Les gens de son temps crurent qu'il aimait à débattre, alors Mengzi s'écria : "Comment donc pourrais-je me plaire à débattre! C'est simplement que je n'ai pas le choix!" Aujourd'hui, moi non plus je n'ai pas le choix! » Cf. *Lunheng*, chap. « Dui zuo » 對作, Shanghai : Guji chubanshe, 1992, *juan* 29, p. 9.

27. Françoise WANG-TOUTAIN, « Entre spéculation métaphysique et dévotion. La doctrine bouddhique en Chine avant le VII^e siècle », in John LAGERWEY (dir.), *Religion et société en Chine ancienne et médiévale*, Paris : Les éditions du Cerf/Institut Ricci, 2009, p. 609-611.





Un débat situé dans la tradition confucéenne du *bian*

En plusieurs passages de son œuvre, Mouzi doit répondre, non à des objections formulées envers divers aspects de la doctrine et des pratiques bouddhiques, mais à l'accusation de n'être qu'un homme du verbe, accusation classique déjà formulée à l'encontre de Mengzi. Celui-ci est en effet l'inventeur d'une nouvelle forme de dialogue qui s'éloigne radicalement de l'échange entre un maître et des disciples, inscrit dans une pratique, un cheminement dans la Voie jamais achevé et pourtant toujours présent en filigrane des mots, pour s'apparenter au débat, où sont mis en œuvre avec une grande maîtrise différents procédés d'argumentation, mais soupçonné de s'éloigner de la Voie au moment même où il l'expose. Mengzi, célèbre à son époque pour sa maîtrise et son goût du débat (*hao bian* 好辯), le justifie par la nécessité de défendre la Voie de Confucius contre ses adversaires, Yang Zhu 楊朱 et Mo Di 墨翟 :

Le disciple Gongduzi demanda : « Les gens de l'extérieur vous considèrent tous comme un homme se plaisant à débattre. Puis-je vous demander ce qu'il en est ? »

Mengzi : « Comment pourrais-je me plaire à débattre ! C'est simplement que je n'ai pas le choix.

Depuis si longtemps que ce monde existe, il a traversé alternativement des temps d'ordre et de désordre. [...] Lorsque le siècle tomba en décadence et la Voie [des Zhou] s'affaiblit, ressurgirent discours faux et actes violents. Il arriva que des ministres assassinent leur souverain ou que des fils tuent leur père. Confucius, plein de frayeur, écrivit les *Annales des Printemps et Automnes*. [...] À cette époque, nul saint souverain ne survint, et les princes ne connaissaient plus aucune contrainte. Les lettrés sans poste se mirent à produire des discours contraires. Les doctrines de Yang Zhu et Mo Di emplirent le monde, à tel point qu'il n'y fut plus proféré aucune parole qui ne se rapportât à l'un ou à l'autre. Or, Yang Zhu ramenant tout au moi conduit à l'absence de souverain et Mozi prônant l'affection sans distinction conduit à l'absence de père. Être sans prince ni père, c'est se retrouver réduit à l'état de bête. Gongming Yi déclara : « Les cuisines du souverain abondent en viandes grasses. Ses écuries sont peuplées de chevaux bien nourris. Son peuple présente le visage de la famine. Ses terres sont jonchées de morts de faim : c'est donc que les hommes sont





livrés en pâture à ses bêtes.” Mais les doctrines de Yang Zhu et de Mozi continuèrent pourtant à se répandre, tandis que la Voie de Confucius restait dans l’ombre. Ainsi les discours faux continuent à tromper le peuple et à empêcher toute diffusion de l’humanité et du juste. Lorsque l’humanité et le juste ne circulent plus, les hommes sont livrés aux bêtes, et bientôt ils se mangeront entre eux. C’est à présent mon tour d’être empli de frayeur. Je dois défendre la Voie des anciens souverains et écarter Yang Zhu et Mo Di, chasser les paroles dévoyées et les discours faux afin qu’ils ne puissent plus revenir. Car une fois dans les esprits, ils enveniment les actions. Une fois dans les actions, ils enveniment le gouvernement. Si un Saint surgissait à nouveau, il ne changerait rien à mes paroles. [...] Comment donc pourrais-je me plaire à débattre! C’est simplement que je n’ai pas le choix. Qui par ses paroles est capable d’écarter Yang Zhu et Mozi est le disciple du Saint²⁸. »

公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。「天下之生久矣；一治一亂。(…)「世衰道微，邪說暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋(…)聖王不作，諸侯放恣。處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下；天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓莩；此率獸而食人也。』楊、墨之道不息，孔子之道不著：是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼。閑先聖之道，距楊、墨；放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。(…)豈好辯哉！予不得已也。能言距楊、墨者，聖人之徒也。」

Deux siècles plus tard, Lu Jia, lui-même réputé pour être un éminent rhéteur (*bian shi* 辯士), jugement formulé par l’historien Sima Qian 司馬遷 (c. 145-c. 87) à la lecture de ses *Nouveaux discours* (*Xinyu* 新語), présente l’art de l’argumentation tranchante comme la seule arme dont dispose l’homme lucide et seul pour éclaircir la confusion semée par la foule des flagorneurs²⁹. Chez Lu Jia, l’enjeu

28. MZ IIIB, 9. Cf. YANG Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Beijing : Zhonghua shuju, 1960, rééd. 2005, p. 154-155.

29. Cf. dans le chapitre 5, intitulé « Arguments pour dissiper la confusion » (*bian huo* 辯惑) : « Il faut d’abord châtier les factions constituées de sujets pervers et de fils voleurs, dissoudre les blocs d’erreur dans le monde et alors seulement





est politique, il s'agit de trancher dans la confusion et l'aveuglement où est maintenu le Prince pour préparer un juste exercice du pouvoir. Mouzi, bien que se situant sur un plan doctrinal, se présente aussi comme isolé face à ces « hommes du commun » qui les uns tiennent pour incompatibles la Voie du Bouddha et l'étude des Classiques, et les autres se fourvoient dans une assimilation abusive de la Voie du Bouddha avec la Voie des Immortels.

Il doit cependant répondre de son art du débat :

À vous écouter, il suffit d'étudier l'art de la discussion et de fourbir sa rhétorique. À quoi bon encore parfaire sa nature et pratiquer la Voie et sa vertu ?

Mouzi répondit : « Comme vous êtes dur à l'éveil ! Le discours et la discussion ont un temps. Qu Yuan [Qu Boyu] disait : "Quand le pays possède la Voie, je tiens droit mes principes. Quand le pays perd la Voie, je les enroule et les garde en mon sein." Ning Wuzi était sage en période d'ordre et fou en période de désordre. Confucius disait : "Ne pas parler à un homme avec qui on peut parler, c'est perdre un homme. Parler à un homme avec qui il est impossible de parler, c'est perdre ses mots." Comme sagesse et folie ont chacune leur temps, la discussion a sa propre portée. Comment pourrait-il s'agir de discuter seulement sans jamais pratiquer ? » (Vingt-troisième argument)

問曰。如子之言。徒當學辯達修言論。豈復治情性履道德乎？
牟子曰。何難悟之甚乎。夫言語談論各有時也。蘧瑗曰。國有道則直。國無道則卷而懷之。寧武子國有道則智。國無道則愚。孔子曰。可與言而不與言失人。不可與言而與言失言。故智愚自有時。談論各有意。何為當言論而不行哉！³⁰

Entrecroisant plusieurs citations des *Entretiens*, Mouzi suggère que, comme la Voie de l'homme de bien varie selon les temps entre deux pôles, le manifeste et le caché, la sagesse et la folie, la parole n'est qu'un pôle, en rien contraire à la pratique. Cependant, ce que Mouzi appelle ici « parole » est fondamentalement une « parole

les hommes droits et intègres pourront être acceptés par leur temps et ainsi prendre part au gouvernement. » (Stéphane FEUILLAS, Béatrice L'HARIDON (trad.), *Nouveaux discours*, Paris : Les Belles Lettres, 2012, p. 44).

30. *Congshu jicheng xinbian*, vol. 25, p. 526.





écrite », et ce medium qu'est l'écrit joue en fait un rôle déterminant dans le déroulement du débat lui-même.

Le débat et sa représentation littéraire

Alors que Mengzi n'a pas d'autre choix que de débattre avec ses contemporains, laissant probablement à ses disciples le soin de noter ces débats, Mouzi en revanche refuse la polémique directe. Il faudrait donc dire à son propos, pour paraphraser comme lui l'« absence de choix » (*bu de yi* 不得已) de Mengzi, qu'il n'a pas d'autre choix que d'écrire des débats fictifs.

Laozi rompit avec la sainteté et abandonna la science. Qui prend soin de sa vie et préserve son authenticité ne voit pas sa détermination troublée par les multiples choses extérieures. Perdre ou gagner un empire n'affecte en rien sa joie, le souverain ne peut en faire son ministre, ni les princes en faire leur ami. Voilà ce qui le rend précieux. [Considérant cela,] Mouzi se voua à l'étude de la Voie du Bouddha, tout en affinant sa compréhension des cinq mille mots du *Laozi*. Il buvait la liqueur du Mystère [la Voie taoïste] et jouait de la cithare des Classiques. Les hommes du commun réfutaient souvent une telle démarche, disant qu'elle empruntait une voie hétérodoxe et se détournait des Classiques. Polémiquer avec eux aurait été contraire à la Voie, et rester silencieux était impossible. Alors Mouzi se tourna vers l'écriture pour résoudre ces critiques, citant à l'appui les paroles des Saints et des Sages. Le titre de l'ouvrage ainsi conçu fut : *Les Doutes levés par Mouzi*.

老子絕聖棄智。修身保真。萬物不干其志。天下不易其樂。天子不得臣。諸侯不得友。故可貴也。於是銳志於佛道。兼研老子五千文。含玄妙為酒漿。翫五經為琴簧。世俗之徒。多非之者。以為背五經而向異道。欲爭則非道。欲默則不能。遂以筆墨之間。略引聖賢之言證解之。名曰牟子理惑云。³¹

Ici, l'écriture de la controverse qui l'oppose à ses contemporains est décrite comme une « troisième voie » entre la polémique et le

31. *Congshu jicheng xinbian*, vol. 25, p. 523.





silence. Cette mise par écrit n'emprunte donc pas, avec une immédiateté naïve, ses moyens au débat oral, mais s'affirme d'emblée comme un texte autonome, obéissant à son propre rythme et à ses propres lois. Il semble en effet que Mouzi considère que le temps de la persuasion directe et du prosélytisme aux différents niveaux de la société ne soit pas venu, et qu'il emprunte donc la voie de l'écriture comme persuasion différée.

Dès lors, la construction du texte trouve un sens profond. Nous avons vu que c'est à l'issue de la 38^e réponse, où Mouzi explique la raison pour laquelle il se limite à l'exposé de 37 arguments, que l'interlocuteur (ou plutôt le lecteur devrait-on dire désormais) est définitivement converti. Il apparaît touché par la forme littéraire du texte, inspirée à la fois de la doctrine bouddhique (les 37 éléments menant à l'Éveil) et du *Laozi* (37 étant le nombre de chapitres de son premier volet sur la Voie), plus encore que par la série d'arguments qui vient de se dérouler devant ses yeux. C'est le *wen* 文 lui-même qui est révélateur d'une « intégration » du taoïsme philosophique et du bouddhisme, parcourue par des motifs tirés des Classiques confucéens.

Cette défense du bouddhisme est donc habitée non seulement par la référence au corpus classique des lettrés confucéens, mais hérite de certaines de ses questions les plus centrales, celle même du rôle du débat et de la persuasion, mais aussi celle de la recherche d'immortalité, qui n'a pas pu être abordée dans le cadre de cet article.

En tant que premier chapitre du *Hongming ji*, le *Mouzi* constitue un modèle de débat visant à intégrer le bouddhisme au contexte chinois. Vu le réseau de références que nous avons mis en évidence, il apparaîtrait que, paradoxalement, il puise un grand nombre de ses moyens dans la tradition confucéenne, en héritant en même temps de son attitude ambivalente envers le débat et la persuasion, à la fois nécessaires et périlleux, risquant sans cesse de verser dans le règne du verbe au détriment de la pratique. Comme avant lui Mengzi, Lu Jia ou encore Yang Xiong, Mouzi prétend par son art du débat élargir et éclaircir la Voie plutôt qu'opposer une doctrine à une autre, et préparer ainsi la place à un bouddhisme chinois :

Quelqu'un opposa à Mouzi : « Cette Voie du Bouddha si excellente et si vaste, comment se fait-il que Yao, Shun, le Duc de Zhou et





Confucius ne l'aient pas pratiquée? On ne trouve rien à son propos dans les Sept Classiques. Vous qui adorez les *Odes* et les *Documents*, vous délectez des *Rites* et de la *Musique*, comment pouvez-vous pourtant vous attacher à la Voie du Bouddha et vous plaire à ses étranges doctrines? Comment pouvez-vous placer cette Voie au-dessus des Classiques et des commentaires et la trouver plus belle que l'œuvre du Saint? Mon humble avis est que vous ne devriez rien en garder. »

Mouzi répond : « "Tout texte ne doit pas forcément être fait des paroles de Confucius, toute médication ne doit pas forcément être composée selon la recette de Bian Que. Il nous suffit que le premier soit en accord avec le juste, et que la seconde soit efficace pour soigner³²." L'homme de bien embrasse largement tout ce qui est bon. C'est ce qui le soutient. Zigong dit [à propos de Confucius] : "Pourquoi aurait-il suivi un maître déterminé?" Yao servit Yin Shou, Shun servit Wu Cheng, le Duc de Zhou étudia auprès de Lü Wang et Confucius auprès de Laozi. Pourtant aucun d'eux n'apparaît dans les Sept Classiques! Bien que ces quatre maîtres soient des saints, les comparer au Bouddha reviendrait à comparer un cerf blanc à une licorne, ou encore une hirondelle à un phénix. Si Yao, Shun, le Duc de Zhou et Confucius se mirent à leur école, que devrait-il en être du Bouddha avec ses marques principales et secondaires, son don de métamorphose et sa puissance divine illimitée! Comment peut-on en arriver à le rejeter et à refuser de l'étudier? Les Cinq Classiques sont au service du juste, mais ne sont pas pour autant dénués de lacunes. Le fait que le Bouddha n'y fasse l'objet d'aucune mention ne doit pas nous étonner. » (Septième argument)

問曰。佛道至尊至大。堯舜周孔曷不修之乎。七經之中不見其辭。子既耽詩書悅禮樂。奚為復好佛道喜異術。豈能踰經傳美聖業哉。竊為吾子不取也。牟子曰。書不必孔丘之言。藥不必扁鵲之方。合義者從。愈病者良。君子博取眾善。以輔其身。子貢云。夫子何常師之有乎。堯事尹壽。舜事務成。且學呂望。丘學老聃。亦俱不見於七經也。四師雖聖。比之於佛。猶白鹿之與麒麟。燕鳥之與鳳凰也。堯舜周孔且猶學之。況佛身相好變化神力無方。焉能捨而不學乎。五經事義或有所闕。佛不見記。何足怪疑哉!

32. Citation du *Xinyu* de Lu Jia. Cf. *Nouveaux discours, op. cit.*, p. 21.



Dans ce passage, comme dans la préface, il semble cependant que Mouzi, en défendant la place du bouddhisme, propose en fait subrepticement non pas une simple coexistence avec le taoïsme philosophique et la doctrine des lettrés, mais une articulation complexe et nettement hiérarchisée, où Bouddha devient le cœur de la Voie, le *Laozi* la liqueur, et les Classiques l'ornement musical.