

# **L'ermite politique entre clair et obscur : le renoncement au pouvoir dans les textes historiques des deux dynasties Han <sup>1</sup>**

**Béatrice L'Haridon \***

*Abstract*

## **The political hermit between light and dark: Renunciation of power in the historical texts during the two Han dynasties**

Étienne Balazs, a historian and a central figure of European sinology, once described Chinese historiography as the “most massive monument erected to celebrate one social class, (...) written by scholar-officials and for scholar-officials. This implied that all the other social groups were condemned to silence or to a role of only secondary importance”. This article presents some reflections about the presence in Han historiography of strange persons: they ought to be, or they may have been officials, but they decided to retire, far away from the center of power. At a time when Han Empire was said to approach the ideal state of Great Peace, this kind of political eremitism raised some specific problems which were discussed in a good many of texts, especially in *Shiji*, *Fayan* and *Hanshu*. In these texts, political hermit is a very literary figure. The natural destiny of a hermit may be to go forgotten as he leaves political scene, but historian gives him his literary existence and his place in human memory as he discovers him and sheds light on him. In Han historiography, political hermit may represent the example of a civilizing influence which does not necessarily go through the exercise of administrative or political power, and the example of a potential mobility.

---

<sup>1</sup> Une première version de ce texte a été présentée à l'occasion du colloque intitulé « L'autre “utile”. Du bon usage de la singularité et de l'antagonisme en Chine », organisé par le Centre d'études chinoises de l'Institut national des langues et civilisations orientales (28 et 29 septembre 2009). L'auteur remercie la fondation Chiang Ching-kuo et le Centre d'études chinoises pour leur soutien, Valérie Lavoix pour son invitation et ses remarques et enfin les deux correcteurs anonymes d'*Études chinoises*. L'auteur reste bien entendu responsable des vues exprimées ici.

\* Béatrice L'Haridon est actuellement maître de conférence invité au Collège de France.

羅逸東

明暗間的居士：兩漢文獻中所見之拋卻權力行為

歐洲史學家兼漢學家白樂日關於中國史曾經寫道：“那是為一個社會階級的榮耀所豎立的最龐大的文物〔…〕，由士大夫為士大夫所撰寫的，也就是說，其他所有的社會群體則被判為沉默的群眾或者一個純粹的配角”。本文從這個觀察結論出發，試圖探討漢代歷史中政治隱士的地位，此處的隱士指的是那些決定一時或永遠不出仕的士人。大漢帝國理應盛世太平，並且以薦舉制度與尚在雛形階段的科舉制度來禮遇有才能者；這些有才之士事實上對政權造成問題，很多有關那個時代的史書裡，特別是《史記》、《法言》和《漢書》，都談論了該現象。史書中的隱士是一個凸顯的文獻人物。的確，在離開政治舞台之後，隱士的命運應該是被世人忘記，然而寫作歷史的史學家“發現”了隱士並把他公開於世，因而使他存在於文獻之中，也為他在集體記憶裡留了一席之地。在兩漢的歷史中，政治隱士代表了不經由政權或官僚體系而行“教化”的典範，體現了面對帝王政權的一種彈性運作。

Dans son article intitulé « La pérennité de la société bureaucratique en Chine », Étienne Balazs désigne l'historiographie chinoise comme « le monument le plus massif élevé à la gloire d'une classe sociale, ... écrite par des fonctionnaires lettrés pour des fonctionnaires lettrés, ce qui signifie que tous les autres groupes sociaux y sont condamnés au silence ou à un rôle purement accessoire »<sup>3</sup>, problème sur lequel il revient plus en détail dans « L'histoire comme guide de la pratique bureaucratique »<sup>4</sup>. Cette définition sans concession de l'historiographie chinoise est certes à ramener au projet propre d'Étienne Balazs, écrire une histoire économique de la Chine, projet dont la réalisation devait effectivement se confronter sans cesse au manque de sources dans les histoires traditionnelles. Il a cependant ainsi soulevé la question fondamentale de la capacité des histoires officielles chinoises à se détacher du point de vue du pouvoir central. Il

---

<sup>3</sup> Balazs Étienne, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris : Gallimard, 1968, p. 43.

<sup>4</sup> Cet article est d'abord paru dans William G. Beasley and Edwin G. Pulleyblank (ed.), *Historians of China and Japan*, London: Oxford University Press, 1961.

existe pourtant au moins un cas où l'historiographie chinoise rend compte d'un écart vis-à-vis du pouvoir, et où elle se fait presque le guide d'un renoncement à la pratique bureaucratique, lorsqu'elle narre les vies des lettrés retirés ou bien des lettrés-fonctionnaires qui à un moment ou à un autre de leur carrière renoncèrent à leur poste.

Nous voudrions ici proposer quelques réflexions sur le statut des « non-fonctionnaires » dans l'historiographie de l'époque des deux dynasties Han, entendant par cette expression inélégante non pas l'immense masse de la population chinoise qui n'a jamais eu accès aux précieux postes de l'administration impériale, mais des personnages étranges qui auraient dû devenir fonctionnaires, ou bien qui l'ont été, mais qui ont décidé de s'écarter de la sphère du pouvoir, passant ainsi à la marge. Ils se réfèrent à une tradition remontant aux deux frères Bo Yi 伯夷 et Shu Qi 叔齊 qui, au début de la dynastie des Zhou occidentaux (1121-771), refusèrent d'entrer au service du roi Wu 武王, désapprouvant sa conquête du pouvoir<sup>5</sup>, et préférèrent se laisser mourir de faim dans la montagne plutôt que d'être rétribués par la nouvelle dynastie. Cependant, ils ne commencent à apparaître dans les textes qu'à l'orée de la période des Royaumes combattants, avec Confucius, qui dans ses *Entretiens* (*Lunyu* 論語) mentionne plusieurs figures du retrait politique. Ils peuplent ensuite le *Zhuangzi* 莊子, comme le montre Jean Levi dans l'article qui ouvre le présent volume. À la veille de la fondation d'un empire unifié par les Qin, la figure du lettré retiré est discutée par Xunzi 荀子 (1<sup>re</sup> moitié du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), et vilipendée par Han Fei 韓非 (*fl.* 280-233 av. J.-C.).

Le choix d'un terme unique pour désigner ces lettrés retirés est délicat, car s'ils finissent par former une catégorie historiographique dans le *Livre des Han postérieurs* 後漢書 (composé par Fan Ye 范曄 au cours de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle de notre ère), ils sont d'abord remarquables par la diversité de leurs comportements comme nous le verrons plus loin. Les deux notions les plus fréquemment utilisées dans les travaux français ou anglo-saxons sont celles d'ermite (*hermit*) et de reclus (*re-*

---

<sup>5</sup> À la mort de son père le roi Wen 文王, le roi Wu paracheva la conquête de l'empire des Shang-Yin et fonda la dynastie des Zhou. D'après le récit rapporté par Sima Qian, Bo Yi et Shu Qi désapprouvent, autant que la conquête par la violence, le fait que le roi Wu n'ait pas accompli correctement le deuil de son père.

cluse)<sup>6</sup>. La première présente l'inconvénient d'être déjà très connotée, dans un contexte religieux notamment. On pourrait lui préférer le deuxième terme plus « neuf » de reclus, mais celui-ci indique un enfermement physique et manque de la polysémie nécessaire pour pouvoir recouvrir les formes variées de l'éremitisme dans la tradition politique chinoise. La langue chinoise elle-même a forgé plusieurs expressions différentes pour désigner cette réalité complexe : « les hommes cachés/retirés » (*yinzhe* 隱者), « les gens qui se sont échappés/mènent une vie retirée » (*yimin* 逸民), ces deux dernières expressions provenant des *Entretiens*, « les lettrés qui demeurent [chez eux] » (*chushi* 處士<sup>7</sup> ou plus rarement dans les textes que nous allons considérer *jushi* 居士). Dans les textes historiques des Han apparaissent deux expressions plus métaphoriques : « les lettrés des falaises et des grottes » (*yanxue zhi shi* 巖穴之士), expression du *Shiji* 史記 (*Mémoires historiques*)<sup>8</sup>, et « les lettrés des montagnes et des forêts » (*shanlin zhi shi* 山林之士), expression du *Hanshu* 漢書 (*Livre des Han*)<sup>9</sup>.

L'expression « lettré retiré » paraît d'abord plus neutre, mais nous préférons utiliser le terme d'« ermite politique », qui reflète mieux la

---

<sup>6</sup> Les deux sommes de référence sur les différents modes de retrait de la vie politique, ou de la vie sociale en général, proposent d'emblée cette alternative terminologique : cf. Aat Vervoorn, *Men of the Cliffs and Caves. The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1990 ; Alan J. Berkowitz, *Patterns of Disengagement: The Practice and Portrayal of Reclusion in Early Medieval China*, Stanford: Stanford University Press, 2001.

<sup>7</sup> On trouve ce terme une fois dans le *Xunzi* (chap. « Contre les douze maîtres » 非十二子), où il est distingué de *shishi* 仕士 (le lettré occupant une fonction) et plusieurs fois dans le *Han Feizi*, où le « lettré qui demeure » apparaît comme un parasite inutile, voire un gibier de potence. Yan Shigu, dans son commentaire philologique du *Hanshu*, nous propose la définition suivante : « le “lettré qui demeure” désigne celui qui, ne servant pas à la Cour, reste dans son foyer » (處士謂不官於朝而居家者也).

<sup>8</sup> SJ 61.2127. Les références au *Shiji* (abrégé en SJ) donnent le numéro de chapitre suivi de la pagination dans l'édition Zhonghua shuju de Beijing, 1972.

<sup>9</sup> HS 72.3097. Les références au *Hanshu* (abrégé en HS) donnent le numéro de chapitre suivi de la pagination dans l'édition Zhonghua shuju de Beijing, 1983.

transformation personnelle impliquée par un nouveau rapport au pouvoir. Dans le même temps, il faut par là signifier d'emblée que nous nous intéressons ici à un type particulier, l'ermite dont le retrait possède une valeur ou une fonction politique, un ermite ambigu donc, bien différent de l'ermite cherchant la Voie loin de ses semblables, car bien souvent il reste à la lisière du pouvoir, ou se cache au centre même du pouvoir, dans le cas de « l'ermite de Cour » dont Dongfang Shuo <sup>10</sup> 東方朔 a fourni le modèle à l'époque de l'empereur Wu 武 des Han (r. 141-87 av. J.-C.). L'érémisme implique donc une sorte de double jeu avec le pouvoir : en son temps, l'ermite politique cultive une distance plus ou moins grande avec le pouvoir en place, ce qui lui permet même dans certains rares cas de constituer un contre-pouvoir. Il arrive que son existence se perpétue dans les textes, et le jeu continue alors en d'autres temps <sup>11</sup>. Un problème fondamental, presque un piège, est ainsi posé par la tradition érémitique chinoise : comment distinguer l'ermite historique, qui compte tenu de son attitude de retrait a peu de chances de « rester dans les annales » de l'ermite littéraire dont la figure est magnifiée ou raillée dans les textes ? Ce problème est d'autant plus épineux que, comme nous le verrons, l'érémisme circonstanciel est un phénomène au moins aussi important que le refus définitif de participer aux affaires publiques <sup>12</sup>. Nous espérons, en concentrant le propos sur la

---

<sup>10</sup> À propos de ce personnage, voir *infra*, note 37.

<sup>11</sup> Les souverains de la seconde moitié des Han antérieurs se montrent eux-mêmes férus de ce jeu. Ainsi, le *Hanshu* rapporte que l'empereur Yuan (r. 48-33 av. J.-C.) refusa la demande de démission de Gong Yu (sur ce personnage, voir *infra*) en le comparant à Bo Yi. Plus tard, le ministre Wang Mang, dans sa conquête du pouvoir impérial, chercha aussi à se rallier des ermites célèbres et, éconduit par l'un d'eux, goûta fort la comparaison avec le saint souverain Yao éconduit par Xu You.

<sup>12</sup> Ce problème est au centre des comptes rendus croisés d'Aat Vervoorn et Alan Berkowitz : cf. A. Berkowitz, "Reclusion and 'the Chinese eremitic tradition'", *Journal of the American Oriental Society*, 1993-113 (4), p. 575-584, où Berkowitz reproche principalement à Vervoorn d'avoir confondu deux phénomènes distincts : « His study conflates two distinct phenomena: *bona fide* reclusion and topoi of reclusion conspicuous in the political and intellectual culture of the scholar-official. » ; dans son propre compte-rendu, A. Vervoorn considère quant à lui que la distinction entre « nominal reclusion » et « substantive reclusion » proposée par Berkowitz crée plus de problèmes qu'elle n'en résoud : cf. *Har-*

manière dont des historiens préoccupés à la fois par l'authenticité du récit et la justesse du jugement historique traitent des grandes figures de l'érémisme, souligner le rôle joué par l'historien dans le rapport complexe entre l'ermite et le pouvoir.

Sous les deux dynasties Han, l'érémisme politique pose un problème particulièrement intéressant car l'Empire est censé être tout proche de la Grande Paix et honorer comme il se doit les talents grâce à un système de recommandation allié à un système des examens encore embryonnaire. Les ermites ne peuvent donc guère arguer du désordre politique pour justifier leur retrait. De fait, leur comportement est alors vécu comme suffisamment étrange pour alimenter discussions et textes, admiratifs ou critiques, dont on retrouve de nombreuses traces dans les annales. Cependant, cette présence de l'ermite politique dans les textes de l'époque des Han est à rapporter non seulement à la situation contemporaine, mais aussi à une tradition intellectuelle et littéraire qui commence avec Confucius.

Dans les *Entretiens*, notamment au chapitre XVIII<sup>13</sup>, le maître évoque un ensemble de personnages qui mènent divers styles de vie retirée. Il est à remarquer que Confucius présente les ermites politiques de manière groupée ; ainsi Weizi 微子, Jizi 箕子 et Bi Gan 比干 forment un groupe car ils ont tous trois été confrontés à la déchéance de la dynastie Yin<sup>14</sup>, Shi Yu<sup>15</sup> 史魚 et Qu Boyu<sup>16</sup> 蘧伯玉 (contemporains de Confucius) forment un autre groupe selon le principe du contraste :

Quelle droiture est celle de Shi Yu ! Lorsque son pays possède la Voie,

---

*vard Journal of Asiatic Studies*, 2002-62 (1), p. 247-256 : « One problem is that, because Berkowitz wants to reserve the term “substantive reclusion” for those who practice it “as a way of life”, he declines to regard as “real” the sort of timely withdrawal advocated by Confucian thinkers. »

<sup>13</sup> Les références aux *Entretiens* (abrégés en LY) sont données dans l'édition de Yang Bojun 楊伯峻, *Lunyu yizhu* 論語譯注, Beijing : Guji chubanshe, 1958, rééd. Beijing : Zhonghua shuju, 1980.

<sup>14</sup> Cf. LY XVIII, 1.

<sup>15</sup> Dignitaire de Wei 衛, il se retira après avoir recommandé Qu Boyu auprès du souverain.

<sup>16</sup> Il fut ministre du duc Xian de Wei 衛獻公 et ami de Confucius. Cf. *Zuozhuan* 左傳, 14<sup>e</sup> et 26<sup>e</sup> année du duc Xiang.

il est aussi perçant qu'une flèche. Lorsque son pays la perd, il reste aussi perçant qu'une flèche. Quel homme de bien, ce Qu Boyu ! Lorsque son pays possède la Voie, il sert le Prince. Lorsque son pays la perd, il sait la replier et la garder en son sein [pour des temps meilleurs].<sup>17</sup>

Parmi les personnages qui forment ces divers groupes, les uns se retirent physiquement en s'éloignant géographiquement du souverain (Weizi, Bo Yi et Shu Qi), d'autres se retirent dans une folie feinte (Ning Wuzi<sup>18</sup> 甯武子 et Jizi), d'autres encore demeurent auprès du souverain malgré l'humiliation que cela comporte et se retirent dans la réserve (Liuxia Hui<sup>19</sup> 柳下惠 et peut-être Qu Boyu comme l'évoque le passage cité plus haut). Par cette évocation groupée de différents ermites, Confucius ouvre d'emblée un large éventail de réponses au problème du pouvoir. La seule réponse qu'il écarte explicitement est celle de l'ermite qui se retirerait loin des hommes, n'ayant plus que la société des bêtes<sup>20</sup>. Lui-même s'exila de son pays natal afin de partir à la recherche d'un bon souverain, et dit adopter une position d'équilibre (ou d'équilibrisme) entre intransigeance et adaptation<sup>21</sup>. La présence de ces personnages fait des *Entretiens* une exception remarquable à la distinction généralement fondée établie par Berkowitz, qui oppose une tradition antérieure aux Han où les figures d'ermites sont des archétypes non situés historiquement (comme Xu You 許由, Bo Yi et Shu Qi) et une tradition postérieure aux Han où les ermites commencent à être documentés historiquement<sup>22</sup>. S'il est vrai que Confucius donne ici surtout des noms, et peu de chair biographique, à ces quelques ermites qu'il a rencontrés ou bien dont il a entendu parler, il manifeste envers eux un intérêt particulier et va ainsi au-delà de l'évocation convenue et ha-

---

<sup>17</sup> Cf. LY XV, 7 : 子曰：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」

<sup>18</sup> Cf. LY V, 21.

<sup>19</sup> Ce sage du royaume de Lu 魯 apparaît trois fois dans les *Entretiens* (LY XV, 14 ; LY XVIII, 2 et 8).

<sup>20</sup> Cf. LY XVIII, 6.

<sup>21</sup> Cf. LY XVIII, 8 : « Je suis différent de ceux-là [des ermites représentant différents modèles de retrait politique], il n'est pour moi rien qui ne soit possible et rien qui ne soit impossible (無可無不可) ».

<sup>22</sup> Cf. Alan J. Berkowitz, *opus cit.*, p. 64-67.

giographique de Bo Yi et Shu Qi, pour se tourner en historien <sup>23</sup> vers les temps présent ou récent. Les *Entretiens* représentent donc le début d'une ère où ermites et historiens entretiennent une relation privilégiée. Sous les Han, pendant que les débats et les récits autour des ermites archétypiques continuent à se développer, l'idée selon laquelle ces personnages excentriques peuvent constituer une expérience historique prend forme. Nous allons ici analyser la manière dont les ermites, parfois historiques et parfois semi-mythiques semi-historiques, font leur entrée dans l'historiographie, en particulier à travers le *Shiji* de Sima Qian 司馬遷 (145 ?-86 ?) et le *Hanshu* de Ban Gu 班固 (32-92). En effet, si l'ermite vit caché d'une manière ou d'une autre, désertant la scène politique, parfois les villes, il prend le risque de se faire oublier. Son existence, puis son souvenir, sont liés à l'écrivain, et dans le contexte chinois avant tout à l'historien, qui le découvre et le met en pleine lumière dans ses écrits. C'est ainsi qu'est notamment conçu, chez des auteurs han comme Sima Qian et Yang Xiong 揚雄 (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.), le rôle joué par le Confucius des *Entretiens* envers les ermites de son époque.

De fait, le destin de l'ermite politique est inséparable de celui de l'historien, comme Sima Qian l'affirme en conclusion de son chapitre sur les « ermites fondateurs », Bo Yi et Shu Qi :

Bo Yi et Shu Qi furent certes deux sages, mais c'est grâce au maître [Confucius] que leur renom devint plus éclatant. Yan Hui se dévoua certes tout entier à l'étude, mais c'est parce qu'il fut entraîné dans la chevauchée du coursier [toujours Confucius] que sa pratique devint plus lumineuse. Les lettrés des falaises et des grottes savent s'engager et se retirer au moment opportun, mais voient leur nom se dissoudre comme fumée, quelle tristesse ! Et ces hommes des ruelles sombres, qui voudraient laisser un nom par la grandeur de leur conduite, comment leur souvenir pourrait-il être transmis à

---

<sup>23</sup> À l'époque des Han, Confucius est conçu comme l'auteur du *Chunqiu* 春秋, classique qui se présente comme une chronique laconique de 250 ans d'histoire des royaumes de la plaine centrale (entre 722 et 481 av. J.-C.), et comme l'auteur des *Entretiens*, recueil des propos qu'il a tenus avec ses disciples ou ses contemporains. Du fait de ses brèves remarques sur les personnalités les plus marquantes de son temps ou du temps passé, les *Entretiens* sont également considérés comme un ouvrage riche de sens historique, même si leur contenu est très éloigné d'une chronique comme le *Chunqiu*.



la postérité s'ils ne rencontrent pas un lettré céleste ?<sup>24</sup>

Nous voudrions donc non pas faire un inventaire thématique des différentes figures de l'ermite, mais nous situer plutôt sur le plan de l'élaboration littéraire de ces hommes de l'ombre que les plus grands textes de l'époque des Han antérieurs, le *Shiji*, le *Fayan* 法言 et le *Hanshu* se sont attachés à mettre en lumière.

## **L'historien face à l'ermite**

Une lecture du chapitre biographique sur les frères Bo Yi et Shu Qi dans le *Shiji* de Sima Qian, qui tient compte non seulement de son contenu mais aussi de sa position dans l'architecture de l'œuvre, suggère une sorte de face-à-face entre l'historien et les ermites légendaires, entre celui qui transmet la mémoire des hommes et ceux qui, s'ils pratiquent une retraite authentique<sup>25</sup>, s'effacent de leur mémoire. En effet, la biographie de Bo Yi et Shu Qi, deux ermites dont l'existence semi-légendaire a marqué la fin des Shang et le début de la dynastie des Zhou, ouvre l'ensemble des soixante-dix chapitres biographiques que compte le *Shiji*, tandis que l'autobiographie de l'historien le conclut. À la question de savoir pourquoi la biographie des deux ermites et l'autobiographie de l'historien ont été placées de manière à former deux pôles, différentes réponses ont été apportées, qui dépendent largement du sens que l'on donne à l'organisation générale du *Shiji* : selon certains, cette organisation démontre l'importance historique et l'admiration accordées par Sima Qian aux deux ermites<sup>26</sup>, mais

<sup>24</sup> Cf. SJ 61.2127. « Lettré céleste » traduit *qingyun zhi shi* 青雲之士, expression par laquelle Sima Qian désigne un lettré occupant une fonction officielle éminente, ou bien ayant atteint une grande renommée.

<sup>25</sup> L'authenticité de l'érémisme est attaquée avec une virulente ironie dans le *Zhuangzi*, comme le montre Jean Levi dans ce même dossier. À tel point que si l'on en croit Zhuangzi, il est impossible de connaître aucun ermite authentique, un ermite connu étant forcément un imposteur qui a su faire son profit d'une vénérable tradition.

<sup>26</sup> Telle est par exemple la position de Wang Shumin, qui par ailleurs réfute en bloc le bien-fondé de l'opinion de Ban Gu (citée *infra*, note 28), considérant qu'elle repose sur une mauvaise interprétation de la « Biographie des Chevaliers errants ». Cf. Wang Shumin 王叔岷, « Ban Gu lun Sima Qian shifei po miu yu

selon d'autres auteurs, elle souligne le contraste avec l'autobiographie, et ne révèle aucune admiration de la part de Sima Qian, voire implique un point de vue critique sur la tradition érémitique<sup>27</sup>. Enfin, pour un dernier groupe d'auteurs, on ne peut rien déduire de la position de la biographie de Bo Yi, l'idée même d'une organisation significative des chapitres du *Shiji* étant mise en doute<sup>28</sup>. Ban Gu est cité à l'appui : il reprochait à Sima Qian de « placer dans sa présentation des chevaliers errants les grands fauteurs de troubles avant les lettrés retirés »<sup>29</sup>, ce qui entrerait effectivement en contradiction avec l'admiration supposée de Sima Qian pour les ermites. Il est difficile en dernier recours d'attribuer à Sima Qian tel ou tel jugement de valeur, mais il est certain cependant que, du fait de sa position et de son contenu très particuliers, cette biographie de Bo Yi est le lieu où l'historien introduit certaines questions fondamentales. Si on ne trouve pas dans le *Shiji* d'autres chapitres biographiques consacrés à des figures d'ermites (il faut attendre le chapitre 72 du *Hanshu* et surtout la « Biographie des ermites » 逸民傳 du *Livre des Han Postérieurs* de Fan Ye pour voir véritablement se constituer un domaine historiographique spécifiquement

---

Shengren bian » 班固論司馬遷是非頗繆於聖人辯 (Ses jugements sont souvent en désaccord avec les Classiques : à propos de la critique de Sima Qian par Ban Gu), in Huang Peirong 黃沛榮 (dir.), *Shiji lunwen xuanji* 史記論文選集 (Choix d'études sur les *Mémoires historiques*), Taibei : Chang'an chubanshe, 1982, rééd. 1984.

<sup>27</sup> Cf. A. Vervoorn, *opus cit.*, p. 78-79 : « The primary reason Sima Qian began his exemplary lives with the biography of Bo Yi and Shuqi was not so much because of his unbounded admiration for their noble self-immolation on behalf of what is right, as to contrast their conduct with his own life and work. »

<sup>28</sup> Ces débats sont cités en détail dans l'édition critique de Takigawa Kametarō 瀧川龜太郎, *Shiki kaichū kōshō* 史記會注考證 (*Mémoires historiques*, édition critique avec commentaires), Taibei : Wanjuan lou, 1993, p. 845.

<sup>29</sup> Cf. HS 62.2738 : 序遊俠則退處士而進姦雄. Cette critique de Ban Gu fait allusion à un passage de la « Biographie des Chevaliers errants » : « Parmi ceux qui maintenant s'attachent à l'étude, certains emportent leur courte ambition loin du monde dans une longue solitude. Ceux-là ne valent pas les hommes qui savent se mettre au niveau de leur époque et nager au gré des courants du monde, obtenant ainsi un glorieux renom ! » Cependant, les « ermites » dont parle ici Sima Qian font partie d'une catégorie particulière, celle d'hommes dont l'érémisme n'est motivé par aucune vision profonde.

consacré aux ermites), le rôle de Sima Qian est cependant fondamental car il assigne pour tâche à l'historien de retenir ces êtres fuyants.

### *Une existence historique problématique*

Bo Yi et Shu Qi sont certes des archétypes de l'érémisme, mais ils sont aussi les plus anciens hommes du commun (*buyi* 布衣) à posséder une existence historique, attestée dans le corpus classique et dans les Entretiens. Or l'un des projets de Sima Qian en écrivant le Shiji est de donner un nom et une existence historiques à des hommes qui marquèrent leur époque mais qui ne furent pas des puissants issus des grandes lignées aristocratiques. Dans le même temps, l'existence historique des deux frères pose des problèmes difficiles à résoudre. Une première caractéristique de la biographie de Bo Yi et Shu Qi est le ton sceptique adopté par Sima Qian du début à la fin du chapitre. Il pose avant tout des questions, auxquelles les chapitres suivants, dans toute leur complexité et leur foisonnement, sont chargés de répondre : qu'en est-il du destin ? Pourquoi ces parangons de vertu finissent-ils si mal, alors que des criminels anthropophages comme le brigand Zhi meurent de leur belle mort ? Ont-ils exprimé quelque ressentiment face à leur destin ? L'historien n'offre-t-il pas un nouveau destin historique, et finalement une plus grande longévité à ces personnages malmenés par le destin céleste (naturel) ? Ainsi, Bo Yi et Shu Qi, grâce à Confucius notamment, sont-ils devenus des « maîtres pour plusieurs siècles », idée que Ban Gu réaffirme dans son chapitre 72. Les ermites ont donc la possibilité, malgré le retrait qui fut le leur pendant leur vie, d'exercer une influence sans commune mesure avec les puissants de leur temps à condition cependant qu'ils rencontrent « leur Confucius ». Sur ce point, nous nous écartons de Vervoorn lorsqu'il considère que Sima Qian est critique quant au manque d'influence exercée par les ermites<sup>30</sup>. En effet, en devenant des êtres de récit ou d'écriture, objets de pratiques commémoratives, leur influence transcende le passage du temps. À l'inverse l'historien dans ses pérégrinations ne retrouva souvent que des ruines là où régnerent les clans les plus puissants. Malgré leur existence évanescence, l'influence de ces ermites accomplis ne passe pas exclusivement par l'historien, mais c'est à coup sûr grâce à la rencontre avec l'historien qu'elle se perpétue.

<sup>30</sup> A. Vervoorn, *opus cit.*, p. 78-83.

### Récit fantastique et récit historique

Le caractère évanescent et semi-mythique des ermites en fait l'objet privilégié de récits fantastiques. Xu You, qui aurait vécu à l'époque de l'empereur mythique Yao 堯, est l'exemple-type de l'ermite à propos duquel se multiplient les récits douteux. Sans remonter à une aussi lointaine Antiquité, l'époque des Royaumes combattants abonde, au moins dans les textes, en ermites mystérieux. À l'époque des Han occidentaux, Sima Qian est le premier auteur à formuler explicitement un principe de sélection des récits transmis. De fait, la seconde caractéristique marquante de la biographie de Bo Yi et Shu Qi dans la *Shiji* est la place extrêmement réduite occupée par le récit biographique lui-même : il est la plupart du temps supplanté par une discussion que l'on pourrait qualifier de méthodologique. Sima Qian nous explique ainsi pourquoi il n'intègre pas dans ce chapitre une biographie de Xu You, personnage mythique incarnant un érémitisme radical, et dont les récits qui lui sont consacrés rapportent qu'il aurait refusé le trône offert par Yao :

Or certains disent que lorsque Yao céda l'empire à Xu You, celui-ci le refusa et, honteux (d'avoir entendu une telle proposition) s'enfuit et se cacha.<sup>31</sup>

Une autre histoire met même en scène Xu You se lavant les oreilles dans la rivière où s'abreuvent les bêtes de Chao Fu 巢父 : ici, non seulement le pouvoir mais aussi le langage du pouvoir sont à fuir. Dans d'autres récits encore comme celui du *Gaoshi zhuan* 高士傳 de Huangfu Mi 皇甫謐 (215-282), Xu You rencontre encore plus pur que lui ; et c'est Chao Fu qui se lave les oreilles après avoir entendu les paroles de Xu You relatant la volonté de Yao de lui céder l'empire et son refus, sous-entendant par là qu'un tel refus, devenu un récit, sombre déjà par sa gloriole dans une recherche de profit et de pouvoir. Mais Chao Fu est lui-même dépassé dans son désir de pureté par le propriétaire de l'étang où il vient de se laver les oreilles, celui-ci l'accusant d'avoir sali son eau.

Pour couper court à ce type de récit, Sima Qian fait appel aux Classiques, et montre ainsi que cette histoire édifiante présente une incohérence fondamentale en ce qu'elle présuppose que Yao ait offert à la légère le pouvoir à Xu You, sans même comprendre quel personnage il était.

---

<sup>31</sup> SJ 61.2121 : 而說者曰堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。

Or, dans le *Classique des documents*, la passation du pouvoir apparaît comme un acte si grave que Shun, puis Yu le Grand furent longtemps mis à l'épreuve avant d'accéder au trône. Pour ces raisons – absence de fondement dans les Classiques et méconnaissance du sens de la passation du pouvoir qui suppose une mise à l'épreuve – Sima Qian rejette les récits sur Xu You, ainsi que les récits concernant un autre ermite mythique, Wu Guang 務光.

En revanche, les personnages de Bo Yi et Shu Qi ont un peu plus de consistance historique, notamment parce qu'ils font l'objet de deux remarques importantes de Confucius. Par ailleurs, les « poèmes fugitifs » comprennent une pièce attribuée à Bo Yi <sup>32</sup>. Cependant, il reste selon Sima Qian une contradiction irrésolue entre les propos de Confucius et ce qu'évoque le poème attribué à Bo Yi :

Confucius disait à leur propos : « Bo Yi et Shu Qi ne gardaient nulle rancune des malheurs du passé et n'avaient ainsi que faire de la lamentation. Et en effet, cherchant l'humanité, ils la trouvèrent, pourquoi se seraient-ils donc lamentés ? » Profondément ému par la détermination de Bo Yi, je fus cependant surpris à la lecture du poème fugitif [qui lui est attribué]. (...) Voici ce qu'il dit : « J'ai gravi cette montagne et cueilli ses herbes sauvages. Celui qui à la violence répond par la violence ne s'est pas remis de son erreur <sup>33</sup>. Le divin laboureur, Shun et Yu le Grand <sup>34</sup> depuis longtemps ont disparu, et moi, où pourrais-je m'en retourner ? Hélas ! Partons ! Le décret est en déshérence. » Et plus tard, les deux frères moururent de faim au mont Shouyang. De ce point de vue, ne se sont-ils pas lamentés sur leur destin ? <sup>35</sup>

Nous nous apercevons donc que les ermites posent pour Sima Qian de nombreux problèmes épistémologiques, ce qui explique que tout ce chapitre soit marqué par le vocable du doute et par la forme interrogative.

<sup>32</sup> 逸詩 : Recueil de poèmes qui auraient été exclus du *Classique des odes*. La pièce dont il est question ici est intitulée : « En cueillant des herbes sauvages » (*cai wei* 采薇).

<sup>33</sup> La formule désigne le roi Wu, qui fonda la dynastie des Zhou par la conquête militaire.

<sup>34</sup> Ces souverains de l'Antiquité symbolisent l'esprit de renoncement au pouvoir, ou d'exercice du pouvoir par son renoncement.

<sup>35</sup> SJ 61.2123.

L'historien n'écrit donc pas seulement la biographie de Bo Yi et Shu Qi, il développe une réflexion à propos d'un phénomène historique, ce qui explique qu'il ait pensé remonter aux origines de l'érémisme politique à travers l'antique figure de Xu You, pour finalement y renoncer faute d'éléments fiables.

L'ermite fantastique Xu You, incarnant le refus radical du pouvoir, apparaît à nouveau dans le *Fayan* de Yang Xiong :

– Est-il vrai que Xu You n'éprouva que honte lorsque Yao voulut lui céder l'Empire ?

– Cette histoire a été forgée par des gens qui aimaient la surenchère. En ce qui concerne Xu You, il suffit d'observer qu'il n'avait aucun désir de s'illustrer en son temps. Et si l'on comprend pleinement avec quelle gravité Yao abdiqua en faveur de Shun, alors il ne peut pas l'avoir fait aussi légèrement en faveur de Xu You.

Les amoureux de la surenchère abondent et rivalisent. N'est-il pas très juste que Chao Fu s'en lave les oreilles ? Mais la vraie grandeur de la terrasse sacrée<sup>36</sup>, convient-il de la laisser dans la nuit ?<sup>37</sup>

Yang Xiong fait ironiquement allusion aux récits fantastiques vus précédemment, en considérant que Chao Fu se lavait en fait les oreilles d'avoir entendu ces absurdités. Il réaffirme avant tout l'importance à ses yeux du renoncement au pouvoir (la « grandeur de la terrasse sacrée »), que le refus du pouvoir incarné par Xu You ne permet pas de comprendre. Peut-être est-ce le refus même du pouvoir qui est « fantastique », d'où la surenchère dont il fait l'objet ?

Mais à l'époque de Yang Xiong, l'ermite qui suscite l'engouement et les fantasmes des contemporains est Dongfang Shuo<sup>38</sup>. Celui-ci a mis

---

<sup>36</sup> Lieu où Yao céda le pouvoir à Shun.

<sup>37</sup> FY VI, 20 : cf. Béatrice L'Haridon (trad.), *Maîtres Mots*, Paris : Les Belles Lettres, 2010, p. 56-57.

<sup>38</sup> Remarqué par l'empereur Wu pour ses mots d'esprits, Dongfang Shuo devint gentilhomme de la garde régulière et eut plusieurs fois l'occasion d'offrir ses conseils au souverain, mais ceux-ci furent moins écoutés que ses traits d'humour. Il apparaît de plus que, si ses conseils furent d'abord fondés sur des arguments d'inspiration confucéenne (nécessité de réduire le train de vie de la Cour, de développer le sens de l'humain et du juste etc.), ils puisèrent plus tard dans la plus pure

en pratique un nouveau concept, l'« érémitisme de Cour » (*chaoyin* 朝隱). L'existence de Dongfang Shuo est certes attestée, mais sa célébrité lui vaut une vie déjà complètement romancée, de nombreuses histoires fantaisistes ayant proliféré à son propos. Entre l'historien (Yang Xiong) et l'ermite (Dongfang Shuo) semble là aussi exister un effet de miroir, l'ermite étant cependant cette fois-ci l'ennemi intime de l'historien. Plus ironiquement, le fait que Yang Xiong ait lui-même été considéré par la postérité comme un ermite de Cour renforce l'effet de reflet.

Ce statut particulier de Dongfang Shuo se perçoit dans l'économie même du texte : dans un *Fayan* pourtant caractérisé par une extrême concision (notamment en ce qui concerne l'évaluation des personnages historiques, qui est souvent ramassée en quelques caractères), Yang Xiong consacre à l'ermite ce qui serait presque un discours-fleuve :

Notre temps fait grand cas de Dongfang Shuo, mais ses paroles ne se donnent aucun maître clair et sa manière d'agir ne se donne aucun modèle pur. Son influence et les textes qu'il a laissés sont mineurs.

– C'est un ermite <sup>39</sup>.

– Les ermites des temps anciens, je peux saisir leurs paroles et saisir leur manière d'agir.

– Il y a de nombreuses façons d'être un ermite.

– Certes ! Celui dont les paroles et la manière d'agir sont celles d'un homme saint, mais qui ne rencontre pas le moment opportun, devient un ermite saint. Celui dont les paroles et la manière d'agir sont sages, mais qui ne rencontre pas le moment opportun, devient un ermite sage. Celui dont les paroles et la manière d'agir sont celles d'un bonimenteur, mais qui ne rencontre pas le moment opportun, devient un ermite bonimenteur. Si dans les temps anciens, Jizi se peignit le corps et si Jieyu le fou dénoua sa chevelure <sup>40</sup>,

---

tradition légiste, citant Shang Yang et Han Fei. Cependant il ne parvint jamais à occuper un poste élevé. Dans l'un de ses discours, il tente de justifier ce fait par l'idée d'un « érémitisme de Cour ».

<sup>39</sup> L'interlocuteur de Yang Xiong croit comme nous naïvement qu'il est normal qu'un ermite, homme caché, laisse peu de traces.

<sup>40</sup> Jizi 箕子 était l'oncle du dernier souverain tyrannique de la dynastie Shang-Yin. Lorsqu'il perdit toute influence sur lui, il se retira dans une folie feinte et fut réduit en esclavage. Selon des sources comme le *Han Shi waizhuan* 韓詩外傳, il dénoua aussi sa chevelure ; cf. James R. Hightower (trad.), *Han Shih wai*

c'est qu'ils souhaitent se retirer mais craignent de se nuire. Jizi écrit le *Hongfan* ! Jieyu entonna le chant du phénix ! <sup>41</sup>

Dongfang Shuo apparaît ici comme un ermite qui échoue à constituer un modèle. Selon Yang Xiong, l'érmitisme politique consiste donc, non pas à se faire oublier ou à se retirer dans une forme de réclusion, mais à exercer une influence qui passe par une transformation bien visible (le corps peinturluré de Jizi ou la chevelure dénouée de Jieyu) et une transmission par l'écrit. Finalement, Yang Xiong préfère à la catégorie d'ermite les catégories traditionnelles d'homme saint, sage et homme de peu. Il apparaît que Dongfang Shuo est un ennemi intime précisément car il a dévoyé l'équilibre entre implication et retrait, ou entre lumière et obscurité, qui est celui recherché par Yang Xiong. Il a certes laissé des écrits et des paroles mais ceux-ci ne diffusent aucune lumière car ils tiennent du boniment. Le fait que Dongfang Shuo soit à l'époque de Yang Xiong un ermite célèbre et qu'il ait prétendu avoir adopté un nouveau style de vie érémitique, au sein même de la sphère du pouvoir, n'en fait pas moins de lui un ermite mineur.

Chez des auteurs Han aussi fondamentaux que Sima Qian et Yang Xiong, nous découvrons donc que l'historien et l'ermite sont dans un rapport de miroir, l'ermite apparaissant comme un problème historique majeur du fait de son existence évanescence dans le cas de Bo Yi et Shu Qi, ou bien du fait de son incohérence dans le cas de Dongfang Shuo.

---

*chuan*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1952, p. 191 [transcriptions modernisées par l'auteur] : « When Bigan was put to death for remonstrating [with the Tyrant Zhou], Jizi said : “To speak, knowing [one’s word] will not be put in use, is stupid. By sacrificing oneself to make the wickedness of one’s prince apparent, is not loyal. These are two things that should not be done. If, however, they are done, there is no greater misfortune.” Whereupon he let his hair down his back and, feigning madness, left. » Quant à Jieyu 接輿, dit le fou de Chu, il manifesta par sa folie son refus de servir le souverain du royaume de Chu.

<sup>41</sup> FY XI, 21 : cf. B. L'Haridon (trad.), *opus cit.*, p. 127. Les *Entretiens* rapportent les circonstances de la rencontre entre Confucius et Jieyu le fou. Cf. LY XVIII, 5.



## **Situation de l'ermite dans les textes : ombre et lumière**

À la fin des Han apparaissent plusieurs figures d'ermites bien connus, et Yang Xiong n'est donc pas confronté, en tant qu'historien, à la même situation que Sima Qian qui, écrivant la biographie des ermites archétypiques Bo Yi et Shu Qi, ne pouvait que déplorer la disparition du souvenir des ermites historiques. Cependant il faut d'emblée préciser que si nous avons l'impression que les ermites politiques se multiplient à cette époque, cela est aussi dû en partie au témoignage même de Yang Xiong, qui a exercé une influence importante sur les travaux historiques ultérieurs, au premier chef le *Hanshu* de Ban Gu. Ce double aspect est présent dans le *Fayan* : Yang Xiong fait l'éloge de ceux qui parviennent à diffuser leur propre lumière sans dépendre du pinceau d'un d'autre, tout en mettant lui-même en lumière les ermites obscurs qui lui sont chers. Le rôle joué par Yang Xiong dans cette affirmation de la position des ermites est déterminant. Cette oscillation entre lumière et obscurité qui caractérise la figure de l'ermite politique nécessite pour être mieux comprise l'analyse de plusieurs procédés littéraires : la place de l'ermite dans l'économie du *Fayan* puis du *Hanshu*, le récit et l'évaluation biographiques et enfin le procédé de rassemblement car ces ermites, qui ne sont guère solitaires<sup>42</sup>, apparaissent souvent en groupe.

### *L'élargissement du spectre des attitudes érémitiques à la fin des Han occidentaux*

Il y a dans le *Fayan* une empathie certaine de l'auteur pour les ermites, et ceux-ci sont les seuls personnages historiques à être traités non seulement dans les deux chapitres historiques X et XI (« ministres de la Terre et du Ciel » et « Yan Hui et Min Ziqian »), mais aussi dans d'autres parties, comme le chapitre XII, intitulé « L'homme de bien ». Dans un passage construit et placé comme un pendant au passage sur Dongfang Shuo<sup>43</sup>,

---

<sup>42</sup> Ils se retirent en général avec femmes, enfants et amis, voire disciples.

<sup>43</sup> L'organisation et la composition du *Fayan*, qui à première vue rassemble des fragments de dialogues à la manière des *Entretiens* de Confucius, font l'objet d'une thèse par Andrew Colvin, *Patterns of coherence in the Fayan of Yang Xiong*, Ph. D. dissertation, Honolulu: University of Hawai'i, 2001, 255 p., [publié par Ann Arbor: UMI n°3005202]. Voir aussi B. L'Haridon, *La Recherche du modèle*

nous pouvons voir Yang Xiong historien en action, donner une existence historique à un ermite inconnu de Shu <sup>44</sup> :

- Maître, vous venez de Shu, parlez-moi donc d'un homme de Shu ?
- Il y a un certain Li Zhongyuan <sup>45</sup>, c'est un homme.
- Quel genre d'homme est-il ?
- Il ne soumet pas sa volonté ni ne se cause du tort <sup>46</sup>.
- Alors il est le disciple de Bo Yi et Liuxia Hui.
- Il n'agit ni comme Bo Yi ni comme Liuxia Hui, il se situe entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas <sup>47</sup>.
- S'il en est ainsi, pourquoi son nom n'est-il pas connu ?
- Sans Zhongni [Confucius], qui aurait entendu parler des affamés de la

---

*dans les dialogues du Fayen de Yang Xiong (53 av. J.-C.-18 apr. J.-C.) : écriture, éthique et réflexion historique à la fin des Han occidentaux*, thèse de doctorat, Paris : Institut national des langues et civilisations orientales, 2006, p. 117-122. Dans le cas présent, les deux longs passages sur Dongfang Shuo et le maître inconnu de Shu concluent le chapitre XI et ne sont séparés que par une remarque ironique et lapidaire sur ceux qui font et défont les réputations : « Recommander à tort est traître à l'humanité. Condamner à tort est traître à la justice. Celui qui trahit l'humanité est proche de la bonne âme du village, celui qui trahit la justice est proche de l'inquisiteur du village. » (FY XI, 22).

<sup>44</sup> Ce passage pourrait être lu comme un équivalent, dans l'œuvre d'un maître « privé », du système officiel de recommandation locale. Le développement de ce système, notamment sous les Han orientaux, fera plus tard de l'érémisme une valeur aisément monnayable dans la recherche d'un poste officiel.

<sup>45</sup> D'après le *Huayang guozhi* 華陽國志 de Chang Qu 常璩 (291-361), Li Zhongyuan 李仲元 ou Li Hong 李弘, originaire de Chengdu, « fut nommé *Gongcao* 功曹 de la préfecture en raison de la valeur de sa conduite, mais il quitta son poste au bout d'un mois. Puis lorsqu'il reçut l'ordre de servir dans le gouvernement régional, il fut toujours déterminé à être inflexible sur l'intérêt public et les remontrances » : cf. *Huayang guozhi jiao bu tuzhu* 華陽國志校補圖注 (*Monographie des pays de Huayang*, édition critique avec cartes et commentaires), Shanghai : Shanghai guji, 1994, p. 533.

<sup>46</sup> 不屈其意，不累其身 : cette expression est modelée sur les mots de Confucius, proférés à propos de Bo Yi et Shu Qi : « ils ne cédèrent rien de leur détermination ni ne se rabaisèrent » 不降其志，不辱其身 (LY XVIII, 8).

<sup>47</sup> Cette expression est également inspirée des *Entretiens* : voir *supra*, note 15.

montagne de l'Ouest [Bo Yi et Shu Qi] et du ministre déchu du pays de l'Est [Liuxia Hui] <sup>48</sup> ?

– Wang Yang [Wang Ji] et Gong Yu <sup>49</sup> ont-ils eu besoin de rencontrer Zhongni ?

– La blanche clarté des étoiles est-elle due à la puissance de l'ornementation ?

– S'il en est ainsi, pourquoi Li Zhongyuan n'a-t-il pas cherché à s'élever ?

– La blanche clarté vient de soi. L'élévation vient du ciel. Et vous voudriez vous élever vous-même ? Zhongyuan est un maître de notre temps. Voyez sa prestance, quelle est sa gravité ! Écoutez ses paroles, quelle est sa vigilance ! Observez sa manière d'agir, quelle est sa justesse <sup>50</sup> ! J'ai d'abord appris de lui qu'il soumettait l'homme à la valeur morale, mais jamais qu'il soumettait la valeur morale à un homme. Li Zhongyuan en impose aux hommes.

– N'en est-il pas de même pour Xia Yu et Meng Ben <sup>51</sup> ?

– Les hommes sont impressionnés par leur force, mais méprisent leur valeur morale.

– Pouvez-vous distinguer les différents aspects [de la valeur morale de Li

---

<sup>48</sup> À propos de ce ministre du royaume de Lu, cf. LY XVIII, 2 : « Liuxia Hui fut plusieurs fois déchu de son poste. Quelqu'un lui dit : "N'est-il pas temps de partir ?" Liuxia Hui répondit : "Lorsque l'on sert avec droiture, il n'est nulle part où l'on n'encourt d'être plusieurs fois déchu ; et si l'on sert en tordant la Voie, à quoi bon quitter le pays de ses père et mère ?" ».

<sup>49</sup> Wang Ji et Gong Yu (†44 av. J.-C.), amis originaires de Langye et formés aux Classiques, obtinrent des postes importants mais conservèrent toujours leur indépendance, exerçant pleinement leur devoir de remontrance. Wang Ji chercha à renforcer le pouvoir impérial, mais se retira dans son pays natal devant le refus de l'empereur Xuan (r. 74-49 av. J.-C.) d'écouter ses conseils. Gong Yu le suivit dans sa retraite. Puis Wang Ji accepta de reprendre un poste lorsqu'il fut convoqué par l'empereur Yuan mais il mourut sur la route. Gong Yu entra au service de Yuan et parvint à imposer quelques réformes sous son règne.

<sup>50</sup> Cette manière de décrire les diverses expressions ou apparences d'un personnage revient très fréquemment dans les *Entretiens*, pour rendre compte de la maîtrise rituelle du maître (notamment au chapitre X) ou pour décrire le comportement des disciples.

<sup>51</sup> Deux athlètes légendaires pour leur courage physique.

Zhongyuan] ?

– Ni son regard, ni son écoute, ni ses paroles ni sa conduite ne vont à l'encontre de la droiture. Mon maître ancien trouvait imposant celui qui était capable de rectifier à la fois son regard, son écoute, ses paroles et sa conduite.<sup>52</sup>

L'apparition des deux célèbres ministres Wang Ji 王吉 et Gong Yu 貢禹 dans ce passage consacré à un obscur maître de la région de Shu, dont le mode de vie érémitique se distingue selon Yang Xiong à la fois de celui de Bo Yi et de Liuxia Hui, mais se rapprocherait plutôt de celui de Confucius, élargit d'emblée le spectre de l'érémitisme. Ban Gu hérite de cette réflexion lorsqu'à son tour, il place les biographies de Wang Ji et de Gong Yu dans le chapitre 72 consacré aux ermites politiques. Ici, Yang Xiong évoque l'éclat également pur des deux grands ministres et du maître inconnu, la différence résidant dans le fait que les uns brillèrent au moins un temps au firmament du pouvoir, alors que l'autre resta toute sa vie dans l'anonymat. Cependant les mots de Yang Xiong lui donnent à ce moment même un nom, une prestance et une voix.

En revanche, l'autre maître de Yang Xiong à Shu, Zhuang Junping, est un ermite qui déploie déjà sa propre lumière du fait que ses écrits sont diffusés et connus, notamment son célèbre commentaire du *Laozi* :

Qu'elle est claire, l'intégrité des deux Gong de Chu<sup>53</sup> !

Zhuang de Shu<sup>54</sup>, solitaire et profond, Zhuang de Shu dont la valeur est si

---

<sup>52</sup> FY XI, 23 : cf. B. L'Haridon trad., *opus cit.*, p. 158-159. La dernière phrase fait référence aux *Entretiens* (LY XX, 2) : « L'homme de bien rectifie ses vêtements et son bonnet et son regard est emplí de dignité. Les gens lui vouent une admiration craintive, n'est-ce pas être imposant sans être autoritaire ? » 君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！ Cette phrase des *Entretiens* semble être formulée dans un contexte politico-rituel où le charisme vient de la justesse de la posture et non du déploiement de la force. La nécessité de rectifier à la fois son regard, son écoute, sa parole et sa conduite est inspirée d'un autre passage des *Entretiens* (LY XII, 1) : « Le maître dit : “Que ni ton regard, ni ton écoute, ni tes paroles, ni tes mouvements n'aillent à l'encontre de l'esprit rituel.” » 子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

<sup>53</sup> Gong Sheng et Gong She, dont il sera question plus loin.

<sup>54</sup> Maître de Yang Xiong. Lettré retiré, il gagnait sa vie sur le marché de Chengdu grâce à la divination à travers laquelle il faisait passer un enseignement

précieuse, n'agit pas pour la reconnaissance ni ne s'engage pour un profit. Il demeure dans l'obscurité sans se départir de son style de vie. Même les bijoux de Sui et de He <sup>55</sup> n'ont pas plus de valeur que lui. S'il était élevé et employé, ne serait-il pas aussi précieux ? Ce que je chéris en Zhuang Junping, c'est sa manière de résider dans le difficile. Il ne prétend être ni Xu You, ni Bo Yi, comment en tirerait-il donc quelque profit ? <sup>56</sup>

Avec Yang Xiong, le tableau de l'érémisme politique s'enrichit donc singulièrement : il comprend des ministres puissants et intègres, prêts à se retirer s'ils ne sont pas écoutés, ce qui leur permet de tenir au souverain un discours sans complaisance <sup>57</sup>. Ceux-ci diffusent leur lumière du fait même de leur position élevée. Il comprend aussi des lettrés retirés refusant sans calcul d'entrer sur la scène politique, qui diffusent leur lumière par leurs écrits, et enfin des hommes entretenant un grand dessein dans leur sombre ruelle, qui quant à eux ont besoin de la lumière des mots de l'historien. À une époque où le pouvoir impérial légitime est en déliquescence, laissant place à l'ambition d'un ministre puissant, Wang Mang 王莽, le *Fayan* de Yang Xiong semble ouvrir aux lettrés de multiples voies de retrait.

---

civilisateur, fondé sur les valeurs confucéennes du respect filial et de la loyauté. Lorsqu'il avait gagné suffisamment d'argent pour se nourrir, il pliait son enseigne et partait enseigner le *Laozi*. Bien que son nom fut connu à la capitale du fait de la recommandation de son disciple Yang Xiong, il refusa toujours de servir.

<sup>55</sup> La perle du duc de Sui avait l'éclat de la lune. Elle lui fut offerte par un serpent auquel il avait sauvé la vie. Le jade du sieur He avait mauvaise allure et lorsque celui-ci l'offrit aux rois Wu puis Wen de Chu, un spécialiste du jade affirmant à chaque fois qu'il ne s'agissait que d'un vulgaire caillou, le sieur He fut amputé des deux jambes. Il revint à la charge une troisième fois, auprès du roi Cheng qui cette fois-ci prit la précaution de ne pas le châtier immédiatement et fit d'abord casser le caillou. Celui-ci se révéla être un jade à l'éclat nocturne, dont le roi fit un *bi* (disque de jade symbolisant le ciel).

<sup>56</sup> FY VI, 19 : cf. B. L'Haridon, *opus cit.*, p. 56.

<sup>57</sup> Le caractère direct, ou droit (*zhi* 直), du discours est régulièrement signalé à propos des ermites politiques de l'époque des Han. Précisons sans pouvoir développer plus avant ici que ce discours sans détour, souvent critique envers la personne même du souverain, semble cependant être devenu moins dangereux sous les Han (au moins dans leur seconde moitié), les empereurs d'alors étant soucieux de montrer leur clémence envers les ermites reconnus.

*Les débuts d'une typologie de l'érémisme*

Ces différents types d'érémisme évoqués par Yang Xiong commencent à faire l'objet d'une discrimination claire et argumentée dans le *Hanshu*. Ce grand œuvre de l'historiographie chinoise fut commencé par Ban Biao 班彪 (3-54) dans un contexte de restauration de l'autorité impériale, celle-ci affirmant sa continuité avec la dynastie des Han, et reléguant donc dans l'illégitimité l'épisode de la dynastie des Xin fondée par Wang Mang. Puis Ban Gu 班固 (32-92) continua et acheva cette œuvre, à titre personnel d'abord, puis à titre officiel<sup>58</sup>. Dans l'architecture d'ensemble, le fameux chapitre 72 fait office de « biographie des ermites » même s'il n'en a pas encore le titre, dans la mesure où il rassemble les personnages de la dynastie Han représentant différents types d'érémisme. Outre son thème spécifique, ce chapitre présente une structure bien particulière, très éloignée des canons habituels des chapitres biographiques. En effet, il contient une introduction et une conclusion exceptionnellement longues, discutant de divers personnages auxquels Ban Gu n'a pas pu, ou bien n'a pas voulu, consacrer une biographie complète. Nous proposons ci-dessous un tableau permettant de mettre en évidence cette structure car celle-ci est porteuse de sens, voire constitue une typologie complète. Nous faisons également apparaître dans ce tableau l'influence exercée par le *Fayan* de Yang Xiong dans le choix des personnages et la différence de traitement introduite par Ban Gu.

---

<sup>58</sup> Ses activités historiques d'abord considérées comme séditionnaires lui valurent d'être jeté en prison. Puis l'empereur ayant pris la peine d'examiner le futur *Hanshu*, et n'y ayant rien découvert qui puisse être défavorable à la dynastie, libéra Ban Gu et fit de lui son historien officiel.

<i>Hanshu</i> chap. 72 : « Biographies de Wang Ji, Gong Yu, des deux Gong et de Bao Xuan » (王貢兩龔鮑傳)		<i>Fayan</i> chap. V, VI, X et XI
<b>Introduction</b>	L'introduction commence par l'évocation des figures de Bo Yi et Shu Qi. S'ils refusèrent de servir, les souverains de la dynastie des Zhou n'en reconnurent pas moins leur valeur. Plus tard, ils furent loués par Confucius puis par Mengzi pour leur influence profonde et durable.	Bo Yi apparaît comme l'un des pôles de la vie érémitique, l'autre pôle étant représenté par Liuxia Hui (FY XI, 21 et 23). Li Zhongyuan serait parvenu à trouver une autre voie, devenant ainsi un « maître de notre temps » (FY XI, 23). Cependant il est absent du <i>Hanshu</i> .
	Le passage suivant nous transporte immédiatement au début de la dynastie des Han, avec la présentation des « Quatre Hommes » : selon Ban Gu, ceux-ci se sont retirés « dans une profonde montagne » sous la dynastie des Qin. Lorsqu'il fonda la dynastie des Han, Gaozu (r. 202-195 av. J.-C.) souhaite les faire entrer à son service, mais ils refusèrent. Ils resurgirent cependant à la Cour sur la demande d'un ministre pour apporter leur soutien décisif à l'héritier légitime du trône impérial. Ce court récit de Ban Gu montre avant tout le respect du fondateur des Han pour ces quatre ermites.	Les Quatre Vénérables apparaissent à deux reprises dans le <i>Fayan</i> : ils sont opposés tout d'abord à la figure de Shusun Tong, qui mit sa science du rituel au service de Gaozu (FY X, 26), puis loués à l'égal d'un Yan Hui (FY XI, 16).
	Ban Gu présente ensuite deux ermites qui vécurent à l'époque de l'empereur Cheng (r. 33-6 av. J.-C.), Zhuang Junping et Zheng Zizhen. Bien qu'invités avec tous les honneurs rituels, ils refusèrent toujours d'occuper un poste. Ban Gu donne une description assez précise du mode de vie de Zhuang Junping, puis cite <i>in extenso</i> les passages V, 25 et VI, 19 du <i>Fayan</i> .	Zhuang Junping est comparé à un joyau (FY VI, 19) ; Zheng Zizhen « cultivait la terre au pied d'une falaise et son renom ébranla jusqu'à la capitale. » (FY V, 25)
	Une phrase clôt cette introduction et forme une transition vers les biographies elles-mêmes : « Depuis Yuan Gong, Qili Ji, Xiahuang Gong et Sieur Luli [les Quatre Hommes] jusqu'à Zheng Zizhen et Zhuang Junping, aucun n'a jamais servi. Mais leur renommée et leur influence suffirent à réveiller les consciences et réformer les mœurs. Ils sont les ermites du passé récent. Passons à ceux qui comme Wang Ji, Gong Yu et les deux Gong surent s'engager et se retirer en accord avec le renoncement rituel. »	

<p>Biographies de Wang Ji et Gong Yu</p>	<p><b>1<sup>res</sup> biographies :</b> Wang Ji et Gong Yu sont deux amis originaires de Langye. Après une brillante carrière, ils se retirent sous le règne de l'empereur Xuan.</p> <p>Dans la biographie que Ban Gu consacre à Wang Ji, il apparaît qu'il exerça avant tout son devoir de remontrance, tout d'abord auprès du prince de Changyi 昌邑 puis auprès de l'empereur, devenant en quelque sorte le porte-parole de la « voie royale » (<i>wangdao</i> 王道). L'empereur Xuan se montrant irrité par ce discours, Wang Ji se retira dans son pays natal. Il fut rappelé par l'empereur suivant, Yuan, mais mourut sur la route. Cette alliance d'une carrière brillante et d'une attitude érémitique semble se transmettre de père en fils : suivent les biographies du fils de Wang Ji, qui refusa de servir un prince puis occupa un poste important dans l'administration impériale, et de son petit-fils, qui se retira sous le règne de Wang Mang.</p> <p>La carrière de Gong Yu suivit les mêmes aléas que celle de son ami. Retiré sous le règne de l'empereur Xuan, il devint conseiller de l'empereur Yuan. Il soumit à celui-ci un mémoire dénonçant le mauvais usage des ressources, consacrées en grande partie aux dépenses somptuaires<sup>1</sup>, et soulignant sans détour que la gabegie généralisée trouvait sa source dans la personne même de l'empereur. Ses conseils furent en partie écoutés. Il mourut comblé d'honneurs.</p>	<p>Wang Ji et Gong Yu ont « la blanche clarté des étoiles » (FY XI, 23), contrastée avec l'obscurité d'un ermite « local » comme Li Zhongyuan.</p>
<p>Biographies des deux Gong</p>	<p>Les deux Gong, nommés ainsi pour leur amitié et leur origine commune (l'ancien royaume de Chu), n'eurent pas la même attitude vis-à-vis du pouvoir : Gong She n'occupa jamais de poste, mais sa célébrité lui valut l'intérêt du prince de Chu. Gong Sheng, auquel Ban Gu consacre une biographie plus circonstanciée, servit sous le règne de l'empereur Ai et tenta de marcher sur les traces de Wang Ji et de Gong Yu. Il se retira plus tard suite à de nombreux conflits politiques, et continua à se tenir à l'écart après la mort de l'empereur Ai. Lorsque Wang Mang fonda une nouvelle dynastie, les Xin (9-23 apr. J.-C.), il invita Gong Sheng à venir à la Cour, avec une telle insistance qu'il accula celui-ci au suicide.</p>	<p>Gong Sheng et Gong She sont loués dans un passage consacré à Zhuang Junping (FY VI, 19).</p>
<p>Biographie de Bao Xuan</p>	<p>Bao Xuan, ministre chargé des remontrances sous le règne de l'empereur Ai, critiqua très sévèrement son népotisme et proposa pour idéal du fonctionnaire d'être « non pas fonctionnaire de votre majesté mais fonctionnaire de l'Empire » (非陛下之官爵, 乃天下之官爵). Il mourut en prison à l'avènement de Wang Mang.</p>	
<p>Conclusion</p>	<p>Dans une sorte de long complément, Ban Gu mentionne plusieurs « lettrés de pure renommée » (清名之士), certains ayant servi Wang Mang et d'autres ayant refusé les postes offerts, comme Xue Fang qui pour sauver sa peau affirma vouloir être comme un Xu You ou un Chao Fu à l'époque de Yao et Shun (堯舜在上, 下有巢由).</p> <p>Ban Gu termine en précisant que lorsque Liu Xiu fonda la dynastie des Han postérieures, il offrit un poste à Xue Fang ainsi qu'aux descendants des deux Gong, et de Bao</p>	<p>Absent du <i>Fayan</i></p>

<sup>1</sup> Notamment les ressources consacrées aux funérailles ; dans une formule saisissante, Gong Yu décrit une situation où les puissants « vident la terre pour remplir leurs tombeaux » (皆虛地上以實地下).



Xuan.	
Jugement de l'historien (zan 贊)	
Ban Gu renvoie dos à dos les inconditionnels de l'avancement et les inconditionnels de la retraite : « Le lettré des montagnes et des forêts s'éloigne sans pouvoir revenir, le lettré de Cour y entre sans plus pouvoir en sortir. L'un comme l'autre sont en défaut » <sup>2</sup> .	
Mais les lettrés qui ne se commettent pas avec le pouvoir présentent toutefois un avantage : « Depuis les grands potentats des royaumes de l'époque des Printemps et Automnes jusqu'aux généraux et célèbres ministres de l'empire des Han, nombreux furent ceux qui perdirent leur époque pour garder honneurs et émoluments ! De ce point de vue les lettrés soucieux de leur pureté sont précieux, même si la plupart ne savent que s'ordonner eux-mêmes et échouent à ordonner le monde » <sup>3</sup> .	

Il ressort du contenu et de la construction de ce chapitre que si Ban Gu nous donne à voir une grande diversité des modes de retrait vis-à-vis du pouvoir, héritant en cela de la réflexion de Yang Xiong, il propose également une hiérarchie entre ces différents modes. Wang Ji et Gong Yu, qui ont alterné au cours de leur carrière entre la faite du pouvoir et l'obscurité de la retraite, sont clairement placés au sommet de cette hiérarchie. L'ermite et le fonctionnaire apparaissent donc comme deux points entre lesquels il s'agit de savoir osciller. En revanche les ermites qui privilégient par trop l'éloignement se retrouvent confinés dans l'introduction du chapitre, alors qu'ils font l'objet chez Yang Xiong d'un éloge sans réserve.

De ce point de vue, les Quatre Vénérables représentent un problème intéressant, et sur eux se cristallisent les différences entre nos trois historiens. Ces quatre vieillards, qui auraient été projetés à leur corps défendant au cœur du problème de la succession de Gaozu et donc de la continuité et de la légitimité de la dynastie Han, fournissent un bon modèle de l'ermite sortant de l'ombre au moment opportun, et dont l'effet politique est démultiplié du fait-même de leur précédente retraite. Mais leur réticence à sortir de l'ombre est un premier élément troublant, le second élément troublant étant le fait qu'ils aient refusé de servir non seulement la dynastie Qin mais aussi Gaozu lui-même, voire, selon Sima Qian, qu'ils se soient retirés précisément sous le règne de Gaozu. Ces ermites ne sont

---

<sup>2</sup> Cf. HS 72.3097 : 山林之士往而不能反，朝廷之士入而不能出，二者各有所短。

<sup>3</sup> Cf. HS 72.3097 : 春秋列國卿大夫至漢興將相名臣，懷祿耽寵以失其世者多矣！

donc pas des êtres faciles à cerner dans le discours historique. Si Yang Xiong accorde un éloge sans partage aux Quatre Vénérables, considérant également comme fiable leur existence mystérieuse, et lui donnant même encore plus de solidité en leur conférant un nom, il n'en est pas de même pour Ban Gu. Il relègue les Vénérables parmi les ermites inconditionnels, donc incomplets, et insiste avant tout sur le respect que leur voue Gaozu : ce respect qui est la condition de leur efficacité politique, car il rejaillit sur l'héritier légitime au côté duquel ils se tiennent silencieusement, lui permettant de conserver sa position. Alors que chez Yang Xiong, ils sont placés sur le même rang que Yan Hui, le disciple préféré de Confucius.

Cette différence de point de vue sur les ermites de l'époque de Gaozu, c'est-à-dire d'une époque où un nouvel ordre se met en place, se confirme à travers l'évaluation d'un lettré résolument engagé comme Shusun Tong<sup>59</sup>. Dans le *Fayan*, Yang Xiong le qualifie de manière dépréciative d'« homme habile » et lui préfère les lettrés anonymes qui refusèrent d'entrer au service de Gaozu<sup>60</sup> (et cette fois-ci, leurs noms, perdus par les annalistes, n'ont pas pu être retrouvés) :

Autrefois il y eut deux grands ministres dans les régions de Qi et de Lu mais les annalistes ont perdu leurs noms.

– En quoi furent-ils grands ?

– Lorsque Shusun Tong souhaita établir des règles dans la relation entre souverain et ministres, il recruta des lettrés à Qi et à Lu, mais deux d'entre eux s'y refusèrent.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Shusun Tong fut d'abord recruté comme « lettré au vaste savoir » sous le second empereur des Qin, puis quittant le bateau avant le naufrage, finit par entrer au service de Liu Bang (futur Gaozu) comme conseiller en matière de rites. Après la fondation des Han, il proposa à l'empereur Gaozu, qui s'inquiétait des mœurs guerrières de son entourage, de mettre en place des rites impériaux simplifiés, inspirés à la fois de la tradition confucéenne et des rites en vigueur sous la dynastie des Qin.

<sup>60</sup> Ces deux lettrés réfractaires considéraient comme criminel de se préoccuper de rétablir des rites impériaux alors que le pays était encore à feu et à sang et les victimes des conflits pas même enterrées.

<sup>61</sup> FY VIII, 5 : cf. B. L'Haridon, *opus cit.*, p. 71. Cet épisode qui eut lieu au début du règne de Gaozu, premier empereur des Han, est relaté dans le SJ 99.2722.

À l'inverse, si la biographie de Shusun Tong dans le *Hanshu* fait bien place à ces ermites anonymes et à la critique qu'ils formulent par leurs paroles et incarnent par leur retrait, elle rend compte également de l'admiration que lui vouaient certains de ses contemporains, n'hésitant pas à le qualifier d'« homme saint » (*shengren* 聖人). L'évaluation en fin de chapitre, sans verser dans une telle admiration, est très positive, louant l'adaptation du personnage aux nécessités du temps. Or Shusun Tong, dans sa précipitation à servir un pouvoir encore plongé dans les limbes de la violence, est en quelque sorte l'envers des Quatre Vénérables.

Quelle est donc la fonction exercée par ces ermites que Sima Qian, Yang Xiong ou Ban Gu ont chacun à leur manière voulu placer sur le devant d'une scène qu'ils avaient quittée momentanément ou définitivement ? Ils semblent symboliser plusieurs préoccupations différentes : affirmer l'idée d'une « influence civilisatrice » (*jiao hua* 教化) qui ne passe pas forcément par l'exercice d'une fonction administrative ou politique, préserver une liberté de mouvement, au moins potentielle, au lettré-fonctionnaire pris dans les jeux dangereux du pouvoir.

Chez Sima Qian, l'ermite politique, en l'occurrence Bo Yi et Shu Qi, pose par sa disparition un défi à l'historien, et l'historien en le découvrant ou le redécouvrant exerce là une forme de pouvoir, le pouvoir de ses mots à transmettre une mémoire, mais aussi à créer des modèles à travers le récit historique. Yang Xiong hérite visiblement de ce défi, mais il nous donne à voir un tableau beaucoup plus varié et coloré de l'érémisme de l'époque des Han, suggérant qu'à son époque, le problème du rapport du lettré au pouvoir est devenu fondamental. Le *Hanshu* prend acte de cette importance croissante des ermites au cours de l'histoire des Han occidentaux en leur consacrant un chapitre collectif. Cependant ce chapitre, par sa structure inattendue, introduit une hiérarchie dans le vaste tableau des comportements érémitiques à l'époque des Han. De plus, la fin du chapitre est consacrée à des ermites dont le retrait a clairement valeur d'opposition à Wang Mang, comme les deux Gong de Chu, ce qui tend à faire de cette partie une étude de l'érémisme sous Wang Mang. Selon Ban Gu, l'érémisme ne semble avoir de valeur que dans la mesure où il rejoint d'une manière ou d'une autre la participation à l'exercice du pouvoir, sauf au cours de l'interrègne de Wang Mang où un érémitisme plus radical est reconnu, en tant qu'érémisme de protestation contre un pouvoir jugé indigne. Or

l'affirmation d'une attitude érémitique chez les lettrés et/ou fonctionnaires de la fin des Han occidentaux ne se réduit pas à l'opposition à Wang Mang, car le mouvement commence à prendre de l'ampleur bien avant. L'érémitisme dépasse donc la seule réaction à l'usurpation ou le malaise face à un changement dynastique. Il existe un érémitisme politique qui se développe en temps d'ordre, par exemple sous le règne des empereurs Xuan et Yuan.

Si Sima Qian, Yang Xiong et Ban Gu héritent tous trois du mythe et du problème posés par les ermites fondateurs que sont Bo Yi et Shu Qi, et si leurs œuvres respectives entretiennent des rapports étroits du fait de l'admiration de Yang Xiong pour Sima Qian et de Ban Gu pour Yang Xiong, ils ont en tant qu'historiens des rapports bien différents avec ces ermites : Sima Qian et Yang Xiong sont extrêmement sensibles à leur tâche de mettre en lumière ces êtres de l'ombre, mais chez Sima Qian l'ermite n'est en quelque sorte que l'exemple le plus parfait d'un destin historique qui se dérobe et disparaît et que l'historien doit retenir, il ne constitue pas un thème historique spécifique. Chez Yang Xiong en revanche, lui-même ayant cherché à cultiver une forme de retrait, les figures de ces fonctionnaires manqués<sup>62</sup> parcourent tout le *Fayan* et lui permettent de définir et de mettre en avant les valeurs de l'érémitisme. Ban Gu hérite en apparence de ce nouveau champ ouvert par Yang Xiong en écrivant un chapitre sur les ermites qui comprend la plupart des personnages traités dans le *Fayan* ainsi que plusieurs jugements formulés par Yang Xiong cités *in extenso*. Un examen plus attentif de la structure révèle que Ban Gu adhère à un sens plus étroit de l'érémitisme, l'érémitisme comme résistance à un pouvoir dévoyé, en l'occurrence au pouvoir de Wang Mang. Malgré la communauté des personnages traités, on est donc dans une manière de penser l'érémitisme bien différente de celle de Yang Xiong, peut-être parce que chez ce dernier, l'érémitisme n'est pas tant un comportement excentrique ou exceptionnel, que le cœur de l'action et des mots : l'érémitisme, l'obscurité, est le temps même où se prépare et où prend force le rayonnement de l'homme de bien.

---

<sup>62</sup> Fonctionnaires manqués au sens où ils ont manqué tout ou partie de leur carrière, mais aussi au sens où ils peuvent représenter un idéal du fonctionnaire plus pur encore que celui qui en possède tous les attributs officiels (à la manière du « garçon manqué »).

## **Les principaux ermites dans les textes historiques de l'époque des Han (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.)**

### *Ermites de l'Antiquité*

Xu You 許由 (époque de l'empereur mythique Yao)

Bo Yi 伯夷 et Shu Qi 叔齊 (fin de la dynastie des Shang-début des Zhou)

Jizi 箕子 (fin de la dynastie des Shang-début des Zhou)

Jie Yu 接輿 (époque de Confucius)

Liuxia Hui 柳下惠 (époque de Confucius)

### *Ermites de la fin de la dynastie des Qin et du début des Han*

Les « Quatre hommes » 四人 (époque des Han selon Sima Qian, époque des Qin et des Han selon Ban Gu) ; Yang Xiong leur donne l'appellation de Quatre Vénérables 四皓 et les nomme : Yuan Gong 園公, Qili Ji 綺裏季, Xiahuang gong 夏黃公 et Sieur Luli 用裏先生.

### *Ermites de l'époque des Han (du règne de l'empereur Wu jusqu'à Wang Mang)*

Dongfang Shuo 東方朔 (règne de l'empereur Wu ; occupe un poste mineur)

Wang Ji 王吉 et Gong Yu 貢禹 (règnes des empereurs Zhao, Xuan et Yuan ; se retirent sous l'empereur Xuan)

Zhuang Junping 莊君平 (règnes des empereurs Yuan et Cheng ; n'occupa jamais de poste)

Li Zhongyuan 李仲元 (règnes des empereurs Yuan et Cheng ; occupa brièvement un poste dans l'administration locale)

Zheng Zizhen 鄭子真 (règne de l'empereur Cheng ; refusa de servir le généralissime Wang Feng)

Gong Sheng 龔勝 et Gong She 龔舍 (règnes des empereurs Ai et Ping ; quittèrent la Cour sous la régence de Wang Mang)

Yang Xiong 揚雄 (règnes des empereurs Cheng, Ai, Ping et Wang Mang ; petit fonctionnaire).