

Zeitschrift:	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber:	Schweizerische Asiengesellschaft
Band:	70 (2016)
Heft:	3
Artikel:	Les "Hommes singuliers" (duxing) dans le Livre des Han postérieurs (Hou Hanshu, 5e s. apr. J.-C.)
Autor:	Zufferey, Nicolas
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-696852

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Nicolas Zufferey*

Les « Hommes singuliers » (*duxing*) dans le Livre des Han postérieurs (*Hou Hanshu*, 5^e s. apr. J.-C.)

DOI 10.1515/asia-2016-0050

Abstract: Fan Ye's *Hou Hanshu* ("The Book of Later Han", 5th AD) devotes a (collective) biographical chapter to the *duxing*, i.e. "[men of] singular conduct" (ch. 81, "Duxing liezhuan"), namely twenty-four men singled out for their infallible loyalty, strong sense of friendship or filial piety. This paper attempts to grasp the nature of these moral figures, notably in relation to other biographic categories like hermits and knight-errants, with whom the *duxing* share a number of traits: to some extent, the *duxing* can be understood as tamed variations of such political outsiders; notably, several *duxing* refused employment out of loyalty for the Han regime, in ways reminiscent of hermits or recluses declining to accept office out of moral reasons. The *duxing* chapter is also potentially informative of the moral values of lower social strata such as the regional nobility or even local servants, in supposed contrast with the higher, "Confucian" values of the court and the central administration. A conclusion is that the *duxing* represent a transition category between (late) Han dynasty values and medieval categories. The *duxing* chapter is also instructive in historiographical terms, because the nature of the materials collected gives clues to the methods of the historian.

Keywords: Later Han dynasty, *Hou Hanshu*, historiography, *duxing*, hermits, recluses, knight-errants, Confucianism, loyalty

1 Introduction

Le *Hou Hanshu* 後漢書 (Livre des Han postérieurs), compilé par Fan Ye 范曄 (398–445), est la troisième des anciennes histoires officielles chinoises ; comme son nom l'indique, elle couvre l'époque des Han postérieurs (ou orientaux, 25–220 apr. J.-C.). En ce qui concerne l'organisation et la structure, cette œuvre s'inspire des deux premières histoires dynastiques, le *Shiji* 史記

*Corresponding author: Nicolas Zufferey, Département d'études est-asiatiques, Université de Genève. E-mail: nico.zufferey@unige.ch

(Mémoires historiques) de Sima Qian 司馬遷 (145?–86? av. J.-C.) et le *Hanshu* 漢書 (Livre des Han [antérieurs]) de Ban Gu 班固 (32–92). On constate cependant des différences, notamment dans le choix des biographies thématiques ou collectives (*hezhuan* 合傳), c'est-à-dire des chapitres consacrés à un type particulier de personnages, comme les eunuques ou les lettrés. Ainsi Fan Ye ne propose-t-il pas de biographie des *xia* 俠 (ou *youxia* 遊俠), ces chevaliers-errants¹, preux ou justiciers qui faisaient l'objet d'un chapitre collectif à la fois dans le *Shiji* et le *Hanshu*². A l'inverse, on trouve dans le *Hou Hanshu* des biographies collectives qui n'existaient pas dans ces œuvres, et notamment le chapitre « Biographies des hommes singuliers » (chap. 81 : « Duxing liezhuan » 獨行列傳), consacré à vingt-quatre personnages remarquables par leur piété filiale, leur loyauté ou leur courage ; c'est ce chapitre biographique qui va nous intéresser dans le présent article.

En proposant une biographie de ces hommes singuliers (*duxing* 獨行) et en refusant cet honneur aux *xia*, le *Hou Hanshu* crée deux précédents. Les histoires dynastiques postérieures n'incluront plus jamais de biographies de chevaliers-errants, et elles proposeront régulièrement, sous des noms divers, des chapitres biographiques à la thématique proche du « *Duxing liezhuan* ». Ainsi, des biographies de « Fils pieux » apparaissent dans presque toutes les histoires dynastiques (« *Xiao yi zhuan* » 孝義傳, « *Xiao xing zhuan* » 孝行傳, etc.), et des biographies d'hommes loyaux ou justes se retrouvent dans un peu moins d'une dizaine d'histoires officielles. L'exemple de la « Nouvelle histoire des Tang » (*Xin Tangshu* 新唐書) est révélateur de l'héritage laissé par le *Hou Hanshu* : on y trouve cinq chapitres qui recoupent la matière du « *Duxing liezhuan* » : les trois premiers sont intitulés « Biographies de fidèles et de justes » (« *Zhong yi zhuan* » 忠義傳) ; le quatrième porte un nom proche de celui du « *Duxing liezhuan* », « Biographies d'hommes au comportement éminent » (« *Zhuo xing liezhuan* » 卓行列傳) ; et le cinquième se nomme « Biographies de fils pieux et d'amis » (« *Xiao you zhuan* » 孝友傳). Ces chapitres qui se suivent forment donc un tout dont la matière correspond à celle du « *Duxing liezhuan* » du *Hou Hanshu*.

L'expression *duxing* signifie, littéralement, « marcher seul », et c'est dans ce sens qu'elle apparaît le plus communément dans les sources pré-impériales et

1 Le mot *xia* (ou *youxia*) est difficile à rendre en langues occidentales ; quelques traductions françaises possibles sont « chevalier-errant », « justicier », « redresseur de tort », « hors-la-loi », mais aucune ne correspond parfaitement à un type de personnage qui, nous le verrons ci-dessous, a connu des déclinaisons variées en Chine ancienne.

2 Cf. *Shiji*, chap. 124, « *Youxia liezhuan* » 游俠列傳, et *Hanshu*, chap. 92, « *Youxia zhuan* » 游俠傳.

Han, ce déjà dans le poème « Le sorbier solitaire » du *Livre des odes* : « Je m'en vais seul et sans compagnon » (*du xing juju* 獨行踽踽)³. Le mot apparaît également avec cette signification dans le *Shiji*, où il est dit de l'assassin Nie Zheng 鄭政 (3^e s. av. J.-C.) qu'après avoir refusé toute aide, « il prit congé et s'en alla seul »⁴. Un sens dérivé est celui, figuré, d'aller son propre chemin : le *Han Feizi* 韓非子 (3^e s. av. J.-C.) critique ainsi « ceux qui, ayant commis des erreurs, n'écoutent pas les conseils de leurs loyaux sujets et s'entêtent seuls dans leurs desseins » (*duxing qi yi* 獨行其意)⁵. De façon plus abstraite, l'expression qualifie aussi un comportement particulièrement vertueux. Mencius (env. 372–289 av. J.-C.) indique que « lorsque [le sage] ne peut réaliser ses ambitions, il suit, solitaire, sa propre voie (*duxing qi dao* 獨行其道) »⁶. Et le *Han Feizi* constate que « les hommes qu'on loue comme des héros sont ceux qui s'écartent de la multitude et suivent leur voie propre (*li zhong du xing* 離眾獨行), se singularisant par leurs convictions, et proposant de nouvelles doctrines »⁷. Sous les Han postérieurs, les « comportements singuliers » deviennent même un critère pour des recommandations à des postes officiels, ce au même titre que la simplicité (*dunpu* 敦朴), la franchise (*zhi yan* 直言) ou la pureté (*qingbai* 清白), ce qui montre bien la dimension morale de la notion.

Dans l'introduction au « *Duxing liezhuan* », l'historien précise les motivations qui l'ont amené à proposer ce chapitre :

Confucius a dit : « A défaut de tenants du milieu juste, il faut bien se rabattre sur les impétueux et les timides », car « au moins les impétueux ont de l'élan, et les timides, de la réserve »⁸. Cela décrit assez bien ces comportements qui s'écartent de la morale parfaite des Zhou parce qu'ils sont excessifs. Mais il est certain qu'on trouvera toujours à la fois des hommes qui refusent d'agir, et d'autres qui agissent quelles que soient les circonstances ; qu'en ce qui concerne la carrière officielle, certains acceptent des postes, et d'autres n'en veulent pas. C'est que par nature, les hommes diffèrent les uns des autres, et ne s'accordent pas sur ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire. Durant les Han⁹, les exemples de

3 *Shijing*, 119, « Di du » 枝杜.

4 *Shiji*, chap. 86, « Cike liezhuan » 刺客列傳.

5 *Han Feizi*, chap. 10, « Shi guo » 十過.

6 *Mengzi*, 3B.7.

7 *Han Feizi*, chap. 51, « Zhong xiao » 忠孝. Le texte original écrit *sui zhong du xing* 離眾獨行, nous suivons les commentateurs qui lisent 離 à la place de 雖.

8 *Lunyu*, 13.21, trad. Ryckmans 1987 : 75 ; le texte du *Lunyu* tel qu'il nous est parvenu diffère dans le détail de celui cité par Fan Ye ici.

9 « Durant les Han », littéralement, « l'âge du milieu », « l'époque intermédiaire » (*zhongshi* 中世) ; selon les contextes, l'expression peut désigner des périodes très différentes ; dans le *Hou Hanshu*, elle désigne généralement la dynastie Han, ou éventuellement la période médiane de cette dynastie.

personnages solitaires qui se sont fait un nom grâce à un comportement radical ne manquent pas. Certains se montrèrent plus durs que la pierre, et l'emportèrent sur les puissants ; d'autres firent preuve d'une rigueur aussi pure que le givre, manifestant une loyauté sans la moindre faille ; d'autres encore nouèrent des amitiés qui les unirent dans la vie comme dans la mort ; et plusieurs furent prêts à périr pour une juste cause, prenant tous les risques et gardant la même fermeté jusque dans la mort¹⁰. Même si on peut trouver à redire à certaines de leurs actions¹¹, leur comportement exemplaire mérite qu'on en fasse l'éloge et qu'on en garde la mémoire. Mais ce qui nous est parvenu de leurs histoires est épars et hétéroclite, avec pour résultat qu'il est difficile d'organiser la matière ; les mots qui les racontent sont trop lacunaires pour faire la part des choses. Laisser de côté quelques-uns d'entre eux, c'est risquer de les condamner à l'oubli ; les inclure tous, c'est risquer l'incohérence. Même s'ils diffèrent pour ce qui est de la réputation ou le type de mérites, tous se sont illustrés par des comportements extraordinaires, et donc je les ai rassemblés dans ce chapitre sur les hommes singuliers, en espérant ainsi compléter et corriger des vides et des omissions.¹²

L'historien souligne que la nature épars et hétéroclite des matériaux lui pose problème. Il renonce à proposer une définition des *duxing*, se contentant d'indiquer de façon emphatique quelques-uns de leurs mérites : la fermeté morale, la loyauté, la fidélité en amitié, le courage. S'il prend manifestement le concept de *duxing* dans un sens moral fort, c'est plus l'intransigeance ou la fermeté que la moralité en tant que telle qui rassemble ces hommes : il est question de leur « frénésie » (*kuang* 狂), de leur « comportement outré » (*pianxing* 偏行) ou extrême (*duan* 端), de leur caractère inflexible « comme le métal ou la pierre » (*zhi gang jin shi* 志剛金石), de leurs « motivations pures et rigoureuses comme le givre » (*yi yan dong shuang* 意嚴冬霜), ou encore de leur indifférence devant la mort (*sheng si deng jie* 死生等節). Comme le montre la citation qui ouvre le texte, la référence est au confucianisme, même si ces hommes ne correspondent pas à l'idéal de modération proné par Confucius. On notera également, dans ce passage, l'allusion à la carrière officielle, au fait d'accepter ou au contraire de refuser des postes : nous verrons que si certains *duxing* occupent des fonctions importantes, d'autres préfèrent se retirer et font preuve d'un comportement proche de celui des ermites.

Nous traduisons *duxing*, « conduite singulière », par « hommes singuliers », de façon métonymique, ce qui s'accorde avec les usages du chinois ancien¹³

¹⁰ Ces caractérisations peuvent être rapportées concrètement à plusieurs des *duxing* traités dans le chapitre, par exemple Fan Shi pour l'amitié jusque dans la mort.

¹¹ Précisément parce que leur comportement fut parfois excessif.

¹² *Hou Hanshu*, chap. 81.

¹³ Ainsi l'expression *jianghu* 江湖, littéralement, « rivières et lacs », désigne-t-elle de façon métonymique les hors-la-loi, bandits, rebelles et autres personnages vivant en marge de la société.

et découle du titre même du chapitre, « *Duxing liezhuan* », à comprendre littéralement dans le sens de « biographies [d'hommes] au comportement singulier ». Mais notons que, dans les sources anciennes, l'expression *duxing* n'est pas employée ainsi : on trouve plutôt les composés *duxing zhi shi* 獨行之士, *duxing zhi jun* 獨行之君, etc., soit littéralement « hommes » ou « gentilshommes » au « comportement singulier ».

Dans cette étude, nous nous proposons de mieux comprendre les *duxing*, d'un point de vue historique et historiographique – de les cerner à la fois comme personnages historiques et comme « type » pour l'historien, par rapport à d'autres catégories de personnages. Il s'agira donc de mettre ces hommes singuliers en contexte : d'un point de vue historiographique, nous verrons comment le « *Duxing liezhuan* » s'intègre au sein des biographies collectives du *Hou Hanshu* en général (partie 1) ; nous tenterons ensuite de parvenir à une meilleure compréhension de ce qui fait l'unité de ces personnages, par-delà leur diversité, en insistant aussi sur quelques caractéristiques du chapitre qui sont révélatrices d'un point de vue historiographique (2) ; puis nous situerons les *duxing* par rapport à des figures proches comme les ermites (3) et les chevaliers-errants (4) ; nous aborderons enfin la question des *duxing* dans le contexte plus large des rapports parfois tendus entre normes légales (ou officielles) et normes sociales en Chine ancienne (5).

2 Le *Hou Hanshu* et ses biographies collectives

Au-delà du cas spécifique des *duxing*, l'un de nos buts dans cette étude est de montrer qu'il est important de considérer le *Hou Hanshu* comme un *texte*, au sens structuraliste du terme, c'est-à-dire comme un tout dont les parties s'éclairent les unes les autres, plutôt que simplement comme une source, une collection de chapitres, de documents, voire d'extraits, dans lesquels on se contente de puiser des informations, en oubliant l'organisation générale et le contexte de l'œuvre. Que les histoires dynastiques soient généralement utilisées comme de simples sources plutôt que comme des œuvres à part entière est compréhensible étant donné la nature collective de ces textes, souvent composés à partir de sources préalables, et largement selon la méthode du « copier-coller ». Le *Hou Hanshu* ne fait de ce point de vue pas exception, et à vrai dire cette dimension y est exacerbée par l'important laps de temps qui sépare son auteur de la période dont il traite. Alors que la plupart des anciennes histoires dynastiques furent rédigées quelques décennies après la période

qu'elles couvraient¹⁴, ce qui permettait à leurs auteurs un accès facilité à des documents, voire à des témoins de première main, le *Hou Hanshu* fut composé plus de deux siècles après la fin des Han postérieurs. Fan Ye dut donc se reposer sur des sources antérieures, potentiellement nombreuses, puisqu'une vingtaine d'ouvrages historiques avaient été consacrés aux Han postérieurs avant son propre *Hou Hanshu*, certaines d'entre elles déjà durant la période elle-même.¹⁵ La plupart de ces œuvres sont aujourd'hui perdues, mais Fan Ye y eut sans doute partiellement accès ; peut-être utilisa-t-il également des sources de nature différente, comme l'almanach *Fengsu tongyi* (Somme sur les moeurs et les coutumes, rédigé vers 195), ou l'histoire locale *Huayang guozhi* (Chroniques des royaumes de Huayang, milieu du 4^e siècle), consacrée pour l'essentiel au sud-ouest de la Chine, voire le recueil d'anecdotes *Shishuo xinyu* 世說新語 (Nouveaux propos sur les histoires du monde) composé par Liu Yiqing 劉義慶 (403–444), l'un de ses contemporains.

Fan Ye put donc recourir à des textes déjà rédigés, et dans la composition du *Hou Hanshu* il fut sans doute moins un auteur qu'un compilateur. Cela s'accorde avec la nécessité, étant donné son éloignement par rapport à des sources « primaires » : comme le remarque H. Bielenstein, dans ce type de situation, l'historien n'a d'autre choix que d'emprunter à ses devanciers¹⁶. Cela tient par ailleurs aux priorités de Fan Ye, telles qu'elles apparaissent dans la lettre qu'il laisse avant sa mort, dans laquelle il indique clairement que les textes qui comptent pour lui sont les introductions (*xu* 序), les jugements (*lun* 論)

¹⁴ Sans s'attarder sur le cas particulier de Sima Qian, contemporain de certains des événements qu'il rapporte, on rappellera que le *Hanshu* fut commencé par Ban Biao (3–54) quelques décennies après la fin des Han antérieurs, son fils Ban Gu reprenant le flambeau dès les années 60. Un exemple encore plus frappant de proximité entre la période de composition d'une histoire dynastique et les événements rapportés est le *San guo zhi* (Chronique des Trois royaumes) de Chen Shou (233–297), qui vécut une grande partie de sa vie durant la période des Trois Royaumes (220–280).

¹⁵ H. Bielenstein (1953 : 13) recense 22 ouvrages sur les Han postérieurs rédigés avant le *Hou Hanshu* de Fan Ye. La seule de ces œuvres à nous avoir été transmise de façon relativement complète est le *Hou Han ji* 後漢紀 (Annales des Han postérieurs) de Yuan Hong 袁宏 (328–376). Nous avons par ailleurs conservé 24 chapitres du *Dongguan Hanji* 東觀漢記 (Annales Han de la Bibliothèque de l'Est), rédigé de façon collective et par étapes durant les Han postérieurs, soit une petite partie du total (le *Dongguan Hanji* comptait encore 143 chapitres au 7^e siècle) ; cette œuvre fut sans doute l'une des principales sources de Fan Ye (cf. Bielenstein 1953 : 15). Pour les autres œuvres, nous n'avons plus que des fragments qui ont donné lieu à des reconstitutions très partielles, la principale étant le *Qijia Hou Hanshu* 七家後漢書 de Wang Wentai 汪文臺 (19e s.), œuvre reprise et augmentée par l'historien contemporain Zhou Tianyou (1986). Fan Ye lui-même mentionne le *Dongguan Hanji* et le *Hou Han shu* de Hua Qiao 華嶠 (?–293), cf. Qu 2002 : 234 ; Du 2002 : 241.

¹⁶ Bielenstein 1953 : 13–14.

et les éloges (*zan* 賛) qu'il rédige pour un certain nombre de chapitres.¹⁷ Et les emprunts sont évidents lorsqu'on compare le texte de certaines des biographies de son *Hou Hanshu* avec les biographies conservées dans des sources antérieures. Cette façon d'écrire l'histoire correspond d'ailleurs à l'habitude relativement courante du recyclage textuel en Chine ancienne, où la collection, l'anthologie, et le commentaire avaient une autorité certaine, tout en permettant de dépasser les limites matérielles de la création individuelle.

Vraisemblablement donc, Fan Ye se contente pour l'essentiel de recueillir des matériaux existants, de les trier, de les organiser, parfois de les résumer ou les toiletter, toutes tâches évidemment importantes, qui presupposent des compétences d'historien, mais pas forcément de l'originalité. Il reprend également la plupart des catégories de ses prédécesseurs : dans son organisation, le *Hou Hanshu* se calque manifestement sur la structure du *Hanshu*. Et soulignons que même lorsque cette œuvre s'écarte de ce modèle, par exemple en mettant en avant de nouveaux types de personnages, cela n'est pas forcément à imputer à la créativité de Fan Ye lui-même ; nous verrons ainsi que les *duxing* existaient sans doute déjà en tant que catégorie ou type de personnages dans des œuvres historiques antérieures.

Même si les histoires dynastiques sont en partie des compilations, il n'en demeure pas moins qu'à un moment donné elles sont organisées et présentées sous une forme qui est considérée comme satisfaisante. C'est particulièrement vrai dans le cas du *Hou Hanshu*, à qui la postérité a reconnu suffisamment de qualités pour laisser se perdre presque toutes les autres histoires des Han orientaux : selon le commentaire de H. Bielenstein, le *Hou Hanshu* est donc « bien plus qu'une simple collection de documents », et il convient de le lire comme « une histoire de plein droit »¹⁸, beaucoup plus instructive lorsqu'on la considère comme une œuvre à part entière, organisée selon une structure, des méthodes et des conventions, linguistiques ou autres, qui sont en elles-mêmes *signifiantes*.

Remarquons ainsi la correspondance entre l'organisation du *Hou Hanshu* et l'histoire de la période couverte, telle évidemment que la conçoit l'historien : l'histoire écrite devient un miroir des événements et de l'espace des Han postérieurs, un miroir essentiellement infidèle étant donné les limites de l'exercice et surtout des préjugés de l'historien, ou pour dire les choses de façon plus positive, un miroir selon les conceptions historico-philosophiques de la Chine ancienne, un peu à la manière des « encyclopédies » (*leishu* 類書) dont l'organisation était censée refléter le monde et ses hiérarchies. Dans le *Hou Hanshu*, la nature et la suite des

¹⁷ Cette lettre figure dans la biographie de Fan Ye dans le *Songshu* 宋書 (Livre des [Liu] Song), chap. 69. Pour une traduction de cette lettre, cf. Egan 1979 : 339–342.

¹⁸ Bielenstein 1953 : 23.

chapitres reflètent la vision traditionnelle de la société en Chine ancienne, mais ils correspondent aussi à la vision que l'historien se fait de la fondation et du déclin de la dynastie. L'œuvre s'ouvre en effet avec les « annales impériales » (*ji* 紀) et se termine avec les six « biographies » consacrées aux « barbares », dans un mouvement allant du centre aux marges, de l'intérieur vers l'extérieur, ce qui s'accorde avec la vision hiérarchique de la civilisation et de la politique en Chine ancienne. L'ordre des biographies (*liezhuan* 列傳) colle au déroulé de l'histoire selon l'interprétation de l'historien : les 14 premières sont consacrées à des généraux, et les 8 suivantes à des « grands lettrés », une progression qui correspond à la façon dont l'Empire est conquis, puis organisé (d'abord la guerre, puis la politique), et qui plus fondamentalement reflète l'idée selon laquelle la violence doit s'effacer devant la civilisation pour qu'une dynastie puisse durer. L'organisation des dernières biographies de l'ouvrage est également révélatrice : avant les chapitres sur les peuples « barbares », on trouve des chapitres consacrés, respectivement, à des généraux, à des fonctionnaires, à des eunuques, à des femmes, à des « magiciens », dans une séquence de plus en plus centrifuge par rapport au pouvoir central.

Le « Duxing liezhuan » appartient à ces biographies collectives, qui ont un statut particulier dans les histoires dynastiques. Le *Hou Hanshu* compte 80 chapitres biographiques (par opposition aux annales impériales ou aux « traités »), qui comme dans les autres histoires dynastiques, sont individuels ou collectifs : les chapitres individuels traitent d'un petit nombre de « protagonistes » (*zhuanzhu* 傳主), dont le nom figure en entier ou partiellement dans le titre du chapitre ; il s'agit donc de biographies *nominales*, évidemment consacrées aux personnages que l'historien considère comme les plus importants. Les autres personnages sont traités, souvent plus sommairement, dans des biographies collectives *thématiques* (*leizhuan* 類傳), comme les « Biographies des fonctionnaires impitoyables », ou les « Biographies des ermites ». Dans ces chapitres, l'historien choisit de mettre en avant un certain type de personnages, en fonction des événements historiques eux-mêmes, mais aussi parfois pour des raisons plus subjectives. Le *Hou Hanshu* consacre par exemple l'un de ses chapitres thématiques aux eunuques, ce qui paraît objectivement compréhensible étant donné le rôle que ces personnages jouent à la fin des Han. Mais il est plus difficile de dire si les biographies de « fonctionnaires impitoyables », ou celles consacrées aux ermites, sont imposées par l'histoire ou, au contraire, par l'historien. Le chapitre « Biographies des hommes singuliers » entre dans cette dernière catégorie : si l'historien a choisi de leur faire une telle place dans son œuvre, alors que la grande majorité d'entre eux n'ont guère pesé sur le destin de la dynastie, c'est sans doute moins pour des raisons objectives qu'en fonction d'un certain idéal moralo-politique, par exemple pour contraster leur comportement avec celui des ambitieux et des corrompus qui finissent par entraîner la chute de la dynastie.

Le *Hou Hanshu* propose les biographies collectives suivantes:

- Chap. 67 : « Biographies des partisans proscrits » (« Danggu liezhuan » 黨錮列傳)
- Chap. 76 : « Biographies des fonctionnaires cléments » (« Xunli liezhuan » 循吏列傳)
- Chap. 77 : « Biographies des fonctionnaires impitoyables (« Kuli liezhuan » 酷吏列傳)
- Chap. 78 : « Biographies des eunuques » (« Huanzhe liezhuan » 宦者列傳)
- Chap. 79 : « Biographies des classicistes » (« Rulin liezhuan » 儒林列傳)¹⁹
- Chap. 80 : « Biographies des hommes de lettres » (« Wenyuan liezhuan » 文苑列傳)
- Chap. 81 : « Biographies des hommes singuliers » (« Duxing liezhuan » 獨行列傳)
- Chap. 82 : « Biographies des hommes à techniques » (« Fangshu liezhuan » 方術列傳)
- Chap. 83 : « Biographies des ermites » (« Yimin liezhuan » 逸民列傳)
- Chap. 84 : « Biographies des femmes exemplaires » (« Lienü zhuan » 列女傳)

Ces chapitres sont suivis de ceux sur les peuples étrangers ou « barbares » (chap. 85–90), qui ferment l’ouvrage.

D’un point de vue structurel, les chapitres 76 à 90 du *Hou Hanshu* reflètent la vision centralisée et hiérarchique de l’espace et de la politique en Chine ancienne : en tant que groupe, nous l’avons dit, ils sont placés à la fin de l’œuvre, c’est-à-dire à l’opposé des annales impériales (chap. 1–10) qui ouvrent les histoires dynastiques, et qui représentent le centre par excellence. Et ils sont placés après les biographies individuelles ou semi-individuelles, consacrées à des hommes importants du point de vue de l’historien et qui pour la plupart d’entre eux entretiennent une relation importante avec le pouvoir central : princes, généraux, ministres, grands lettrés, etc. Ces biographies individuelles suivent un ordre qui est pour l’essentiel chronologique, alors que les biographies collectives sont clairement placées à la fin de l’œuvre pour des raisons hiérarchiques.²⁰ Le chapitre 67, consacré aux partisans qui se dressent contre les eunuques à la fin de la dynastie, est séparé des autres biographies collectives,

¹⁹ Littéralement, « Biographies de la forêt des lettrés », c'est-à-dire des *ru*, mot qui ici désigne les spécialistes des classiques : les *ru* y sont en effet classés selon le Classique dont ils sont les spécialistes. Dans les publications anglophones, le mot *ru* est parfois rendu par « classicist » (cf. Nylan 1999 : 18–19) ; cette traduction a le mérite de signaler une caractéristique fréquente des *ru* sous les Han, comme le montre la matière de ce chapitre ; elle ne convient cependant pas dans tous les contextes.

²⁰ Cette différence avait déjà été notée en Chine ancienne, par exemple par le lettré Zhao Ji 趙翼 (1727–1814) dans son *Ershier shi zhaji* 二十二史劄記 (Notes critiques sur les vingt-deux histoires dynastiques, chap. 4) : « En ce qui concerne la séquence des chapitres, les biographies des fonctionnaires cléments, des fonctionnaires impitoyables, des eunuques, des classicistes, des hommes de lettres, des hommes singuliers, des hommes à techniques, ou des clans extérieurs sont ordonnées selon le type de personnages, alors que les autres biographies sont ordonnées selon un ordre chronologique ; mais [même dans ces chapitres] le *Hou Hanshu* de Fan Ye sait prendre des libertés avec l’ordre chronologique pour mettre ensemble des personnages proches par la vie. » (Zhao 1987 : 47)

parce que sa matière est liée à des événements précis, à savoir les luttes et la défaite des lettrés contre les eunuques entre 159 et 169 de notre ère, et qui concernent évidemment au premier chef la cour²¹ ; il s'agit donc d'un chapitre collectif d'une nature particulière.

Les chapitres 76 à 90 manifestent pour leur part un mouvement centrifuge évident, à la fois géographique, politique et social. La matière des chapitres 76 à 79, consacrés à des fonctionnaires, aux eunuques, aux lettrés, conserve un lien fort avec le centre, mais on se trouve déjà en quelque sorte à la périphérie de celui-ci : les fonctionnaires relativement subalternes qui sont présentés dans les chapitres 76 et 77 sont nommés par le gouvernement central, mais ils sont le plus souvent actifs en province ; les eunuques du chapitre 78 jouent un rôle politique capital, et dans la mesure où ils vivent dans le palais impérial lui-même, leur « centralité » est incontestable – mais du point de vue de l'orthodoxie, ils se situent hors des circuits normaux du recrutement et de l'administration impériale. Quant aux lettrés « classiques » qui sont l'objet du chapitre 79, ils sont définis par leurs rapports aux classiques et à l'Académie impériale plutôt que par leur appartenance au gouvernement. Avec le chapitre 80, consacré aux « hommes de lettres » (poètes, historiens, commentateurs, etc.), on s'éloigne encore un peu plus du centre, dans la mesure où ces personnages sont définis selon un critère (l'écriture) qui n'a plus rien d'officiel, même si certains d'entre eux occupent également des fonctions dans l'administration impériale ; ils se distinguent également des *ru*, au sens où ils ne sont pas définis par leur maîtrise des Classiques, ce qui n'empêche pas que certains d'entre eux soient aussi des spécialistes des Classiques. Le mouvement vers la province et les couches moins élitaires de la société s'approfondit avec les chapitres suivants, consacrés à nos hommes singuliers, aux « hommes à techniques » (*fangshi* 方士) versés dans des savoirs ésotériques, puis aux ermites qui, se définissant par le refus de se commettre avec le pouvoir, représentent l'anti-centre par excellence. Le placement des biographies de femmes exemplaires à la fin de ces chapitres collectifs correspond bien évidemment aux préjugés en matière de genre en Chine ancienne. Avec les chapitres 85 à 90, consacrés aux « barbares », on sort de l'espace « chinois » et de sa civilisation.

Soulignons que si ces biographies collectives nous éloignent de la cour et de ses élites, il ne s'agit pas d'une coupure complète, dans la mesure où nombre de leurs protagonistes gardent des contacts avec le centre (et parfois avec l'empereur lui-même) et occupent à un moment ou un autre des postes dans l'administration impériale (même si c'est au niveau local) ; les ermites

²¹ Le pouvoir des élites actives à la capitale s'appuie aussi sur des ramifications dans les provinces, cf. Ebrey 1983 : 537.

eux-mêmes se positionnent par rapport au gouvernement impérial, puisque c'est le refus de servir celui-ci qui les définit. Même si ces chapitres traitent majoritairement de personnages qui n'appartiennent pas au premier cercle du pouvoir, ils ne s'intéressent donc que marginalement au peuple, aux bas-quartiers ou aux campagnes : à quelques exceptions près, les personnages présentés dans ces biographies appartiennent au moins aux élites locales ; et si quelques-uns ont des origines modestes, voire très modestes, ils finissent toujours par se faire un nom, jouir d'une certaine considération et souvent obtenir des postes officiels.

Les biographies collectives ne sont d'ailleurs pas les seules à offrir quelques perspectives sur les élites locales, la province, plus rarement la vie et les conceptions dans les campagnes ou les quartiers « populaires ». Si des matériaux de ce type apparaissent ponctuellement dans toutes sortes de chapitres, nous en mentionnerons quatre qui sont particulièrement intéressants de ce point de vue:

- Chap. 31 («Guo Du Kong Zhang Lian Wang Su Yang Jia Lu liezhuan » 郭杜孔張廉王蘇羊賈陸列傳), consacré à une dizaine de fonctionnaires locaux ;
- Chap. 39 («Liu Zhao Chunyu Jiang Liu Zhou Zhao liezhuan » 劉趙淳于江劉周趙列傳), consacré à des vertueux de province relativement humbles) ;
- Chap. 53 («Zhou Huang Xu Jiang Shentu liezhuan » 周黃徐姜申屠列傳), consacré comme le chapitre 83 à des ermites, mais plus importants que ceux de la biographie collective) ;
- Chap. 68 («Guo Fu Xu liezhuan » 郭符許列傳), consacré pour l'essentiel au célèbre lettré Guo Tai 郭泰 (également écrit 郭太, 127?–169) et à ses protégés.

Notons que si ces chapitres sont individuels (ou semi-individuels) au sens où leurs titres se réfèrent explicitement aux personnages dont ils traitent, on peut les considérer comme semi-collectifs étant donné le nombre relativement important de protagonistes qu'ils présentent.

3 Le « *Duxing liezhuan* » : typologie et questions d'historiographie

Le « *Duxing liezhuan* » doit donc se comprendre dans le contexte des biographies collectives du *Hou Hanshu*, voire dans le contexte des biographies collectives des autres histoires dynastiques, en particulier le *Shiji* et le *Hanshu* : nous verrons que les *duxing* entretiennent des liens avec les ermites, auxquels le *Hou Hanshu* consacre, on l'a vu, deux chapitres ; mais aussi avec les chevaliers-errants, auxquels le *Hou Hanshu* ne consacre *pas* de chapitre, contrairement au *Shiji* et au *Hanshu*.

Le « Duxing liezhuan » consiste en la présentation de vingt-quatre personnages²², dont le tableau ci-contre résume les principales données biographiques.

Commençons par relever que certaines de ces informations sont sans doute instructives d'un point de vue historiographique : le « Duxing liezhuan » nous donne en effet des indices quant aux sources utilisées par Fan Ye, quant à sa manière de travailler et quant à son originalité en tant qu'historien.

Sur les 24 *duxing* traités dans la biographie, seuls 3 n'apparaissent pas dans des œuvres antérieures : 9 apparaissent dans le *Dongguan Hanji*, 13 dans le *Hou Hanshu* de Xie Cheng 謝承, et 5 dans le *Xu Hanshu* 續漢書 de Sima Biao 司馬彪. Fan Dan apparaît dans toutes ces sources, ainsi que dans le *Hou Hanshu* de Yuan Shansong 袁山松 et dans le *Hou Hanji* 後漢紀 de Zhang Fan 張璠. Fan Shi apparaît dans le *Hou Hanshu* de Xie Cheng et dans celui de Hua Qiao 華嶠.²³ Quatre personnages sont par ailleurs mentionnés dans le *Huayang guozhi* 華陽國

Nom	Dates	Origine	Milieu	Ru ²⁴	Carrière ²⁵	Distinction	Sources ²⁶
1 Qiao Xuan 謙玄 (m. 35)		Ba	élites centrales	oui	centrale	loyauté	SMB, HYGZ
2 Li Ye 李業 (m. 30?)		Guanghan	élites centrales	oui	centrale	loyauté	DGHJ, SMB, HYGZ
3 Liu Mao 劉茂 (fl. -10+30)		Taiyuan	élites locales	oui	centrale	loyauté, piété filiale	DGHJ

²² Sont en outre intercalées des informations biographiques très courtes sur neuf autres *duxing*, qu'on peut considérer comme des digressions.

²³ Fan Shi apparaît également sur une stèle datant de 235 de notre ère, la « Stèle de Fan Shi » (*Fan Shi bei*) 范式碑, également appelée *Lujiang taishou Fan Shi bei* 廬江太守範式碑, « Stèle de Fan Shi, préfet de Lujiang », ou encore *Fan Juqing bei* 範巨卿碑, « Stèle de Fan Juqing »). La stèle avait été à l'origine érigée à Rencheng 任城 (près de la ville de Jining 濟寧 dans l'actuel Shandong), avant d'être déplacée et perdue ; deux fragments en sont visibles aujourd'hui au temple Tieta (Tieta si 鐵塔寺) de Jining. Fan Shi était originaire de la commanderie de Shanyang 山陽 (actuel Shandong), voisine de celle de Rencheng à l'époque Han.

²⁴ Nous considérons comme *ru* tout personnage pour lequel une formation aux Classiques est mentionnée ou vraisemblable.

²⁵ Nous décrivons comme « centrale » toute carrière menée au moins en partie à la capitale, ou présupposant une nomination par l'administration centrale (par exemple les postes de préfet ou d'inspecteur régional).

²⁶ Sont indiquées dans cette colonne les œuvres antérieures au *Hou Hanshu* de Fan Ye qui proposent des biographies recouvrant celles du « Duxing liezhuan » et qui ont donc pu servir de source à Fan Ye, soit le *Dongguan Hanji* (DGHJ), le *Hou Hanshu* de Xie Cheng (XC), le *Xu Hanshu* de Sima Biao (SMB), le *Hou Hanshu* de Hua Qiao (HQ), le *Hou Hanshu* de Yuan Shansong (YSS), le *Hou Hanji* de Zhang Fan (ZF), le *Sanguo zhi* de Chen Shou (SGZ), ainsi que le *Huayang guozhi* de Chang Qu (HYGZ).

	Nom	Dates	Origine	Milieu	Ru	Carrière	Distinction	Sources
4	Wen Xu 溫序	(m. 30?)	Taiyuan	élites locales		centrale?	loyauté	DGHJ, SMB
5	Peng Xiu 彭修		Kuaiji	élites locales		locale	loyauté	XC
6	Suolu Fang 索盧放	(fl. 30–50)	Dong	élites locales	oui	centrale	loyauté	DGHJ
7	Zhou Jia 周嘉	(fl. 20–30)	Runan	élites locales		centrale	loyauté	DGHJ, XC
8	Fan Shi 范式		Shanyang	élites locales	oui	centrale	fidélité en amitié	XC, HQ
9	Li Shan 李善	(fl. 40–60)	Nanyang	(peuple)	oui	centrale	loyauté	DGHJ, XC
10	Wang Chun 王惲		Guanghan	élites locales	oui	locale	honnêteté	HYGZ
11	Zhang Wu 張武	(fl. 60)	Kuaiji	élites locales	oui	locale	piété filiale	XC
12	Lu Xu 陸續	(fl. 70)	Kuaiji	élites locales		locale	loyauté, piété filiale	XC
13	Dai Feng 戴封	(fl. 100)	Jibei	élites locales	oui	centrale	fidélité en amitié	XC
14	Li Chong 李充	(m. 125?)	Chenliu	(peuple?)		centrale	piété filiale	DGHJ, SMB, XC
15	Miao Tong 纓彤	(m. 120?)	Runan	(peuple?)		centrale?	loyauté, piété filiale	
16	Chen Zhong 陳重	(fl. 100–120)	Yuzhang	élites locales	oui	centrale?	fidélité en amitié	XC
17	Lei Yi 雷義	(fl. 100–120)	Yuzhang	élites locales	oui	centrale?	fidélité en amitié	XC
18	Fan Dan 范丹 (Ran冉)	(112–185)	Chenliu	élites locales	oui	centrale	ermite	DGHJ, SMB, XC, YSS, ZF
19	Dai Jiu 戴就	(fl. 150)	Kuaiji	élites locales		centrale?	loyauté	XC
20	Zhao Bao 趙苞	(fl. 170–180)	Ganling	élites locales		centrale	loyauté, piété filiale	
21	Xiang Xu 向栩	(m. 184)	Henei	élites locales	oui?	centrale	ermite	
22	Liang Fu 諒輔		Guanghan	élites locales		locale	sacrifice pour la communauté	HYGZ
23	Liu Yi 劉翊	(fl. 180–190)	Yingchuan	élites locales	oui?	centrale	sacrifice pour la communauté	DGHJ, XC
24	Wang Lie 王烈	(fl. 190)	Pingyuan?	élites locales	oui	locale	honnêteté	SGZ

誌 de Chang Qu 常璩 (milieu du 4^e siècle), l'une des plus anciennes chroniques locales (*difangzhi* 地方志) qui nous soit parvenues, consacrée pour l'essentiel à l'histoire du Sichuan. Wang Lie fait pour sa part l'objet d'une biographie dans le *Sanguo zhi* 三國志 (3^e siècle).

L'importante corrélation entre le *Hou Hanshu* de Fan Ye et celui de Xie Cheng, avec treize personnages en commun, peut être instructive quant à la genèse des *duxing* en tant que catégorie biographique, et quant aux sources utilisées par Fan Ye. Xie Cheng a sans doute composé son œuvre vers 200, c'est-à-dire durant cette période troublée qui annonce la période des Trois Royaumes (220–280). Il venait de Kuaiji 會稽, dans la région historique de Wu 吳²⁷, et si son *Hou Hanshu* s'attira parfois des éloges²⁸, un des reproches qui lui sera fait est sa perspective relativement locale, et trop favorable au pays de Wu. Xie Cheng éprouvait manifestement un intérêt pour sa région natale, comme en témoigne le titre d'une autre de ses œuvres, le *Kuaiji xian xian zhuan* 會稽先賢傳 (Biographies des anciens sages de Kuaiji). Il était d'ailleurs étroitement lié au pouvoir du pays de Wu : sa sœur aînée était l'une des concubines de Sun Quan 孫權 (182–252) qui règne de fait sur la région depuis 200²⁹ : on peut imaginer qu'à des fins de légitimation, il était important pour l'historien de mettre en avant les personnages importants de la région ; et bien entendu, en cette période de division, Xie Cheng avait plus facilement accès aux sources (écrites ou orales) concernant le pays de Wu, et plus précisément sa région de Kuaiji, qu'à celles d'autres régions. Quoi qu'il en soit, six des treize personnages considérés comme relevant des *duxing* chez Xie Cheng viennent de la région de Wu (au sens large), dont quatre de la commanderie de Kuaiji, qui est donc très surreprésentée par rapport au reste de l'Empire dans cette œuvre (du moins telle que nous la connaissons aujourd'hui)³⁰.

²⁷ Encore sous les Han, le mot *Wu* peut désigner, de façon vague, le territoire de l'ancien royaume de Wu, correspondant au bassin inférieur du Fleuve Yangzi (actuel Jiangsu), avec l'une de ses capitales historiques près de l'actuelle Suzhou (Jiangsu). Sous les Han, le territoire fait partie de la commanderie de Kuaiji, qui au début des Han postérieurs recouvrait des parties des pays historiques de Wu (actuel Jiangsu) et de Yue (Zhejiang et partie septentrionale du Fujian), avec son siège près de l'actuelle Suzhou. En 129 de notre ère, cette vaste commanderie est divisée en deux : la partie sud, qui conserve le nom de Kuaiji, a son siège près de l'actuelle Shaoxing (Zhejiang) ; la partie nord forme la commanderie de Wu, avec à nouveau son siège près de l'actuelle Suzhou. A partir de la fin du 2^e siècle, la région échappe au contrôle de la dynastie Han ; de 222 à 280, elle est l'un des Trois royaumes de la période éponyme.

²⁸ Cf. Du 2002 : 113, qui cite notamment le commentaire très positif du *Shitong* 史通 sur ce *Hou Hanshu*. L'écrivain Lu Xun 魯迅 (1881–1836), qui travailla à en collecter les extraits et qui, incidemment, venait de la même région que Xie Cheng, note aussi l'œuvre de pionnier de ce dernier (cf. « Xie Cheng *Hou Hanshu* xu » 謝承後漢書序).

²⁹ Sun Quan prendra le titre de roi de Wu en 222, et celui d'empereur de Wu en 229.

³⁰ Peng Xiu, Zhang Wu, Lu Xu et Dai Jiu viennent de Kuaiji ; Chen Zhong et Lei Yi viennent de Yuzhang, qui relevait également de la province de Yang à l'époque Han, puis du pays de Wu à l'époque des Trois royaumes ; Chen Zhong fut par ailleurs nommé préfet de Kuaiji, mais il démissionna rapidement de ce poste.

Ce fait est sans doute explicable de diverses manières, mais la patrie de l'auteur a vraisemblablement joué un rôle prépondérant.

Fait révélateur, ces six personnages se retrouvent dans le « *Duxing liezhuan* » de Fan Ye, avec donc dans ce chapitre également une surreprésentation des *duxing* de la région de Wu, même si elle est moindre que chez Xie Cheng.³¹ Une hypothèse est que Fan Ye ait repris un peu passivement ces matériaux, soit directement chez Xie Cheng lui-même, soit chez un autre historien influencé par ce dernier. Cela suggère également que contrairement à ce que soutiennent un peu rapidement quelques interprètes contemporains³², la catégorie de *duxing* ne serait pas une invention de Fan Ye, mais qu'il l'aurait héritée d'un historien antérieur, peut-être Xie Cheng lui-même.

D'autres éléments semblent accréditer l'hypothèse d'un emprunt de Fan Ye à Xie Cheng, que ce soit directement ou indirectement. Tout d'abord, alors que la majorité des *duxing* traités dans le *Hou Hanshu* de Fan Ye connaissent une belle carrière officielle, souvent au niveau central, plusieurs des *duxing* de Kuaiji et de Wu ont une destinée très modeste. On est par exemple frappé par la relative banalité de la biographie de Zhang Wu:

Zhang Wu venait de Youquan dans la commanderie de Wu.³³ Son père, Zhang Ye, était employé à un poste subalterne dans la commanderie. Alors qu'il accompagnait l'épouse et les enfants du préfet qui rentraient chez eux, et qu'ils arrivaient à un relais dans le Henei³⁴, la nuit, des brigands les attaquèrent, et Zhang Ye mourut en se battant contre eux ; son cadavre disparut. A cette époque, Zhang Wu était encore jeune et il ne connut pas son père. Par la suite, il alla à l'Académie impériale pour y étudier [les Classiques] ; à chaque fête, il se rendait à l'endroit où son père avait disparu pour y faire des libations³⁵,

³¹ Sur les 24 protagonistes du « *Duxing liezhuan* » de Fan Ye, 6 viennent donc du pays de Wu (au sens large), dont 4 de la région de Kuaiji (commanderries de Kuaiji et de Wu), ce qui est clairement disproportionné. Rappelons à titre indicatif que la population cumulée des commanderries voisines de Kuaiji (env. 480'000 habitants selon le recensement de 140) et de Wu (env. 700'000 habitants) représentait un peu plus d'un million d'habitants, soit à peu près le quarantième de la population totale de l'Empire (env. 49 millions). Pour les chiffres exacts, cf. de Crespigny 2007 : 1204.

³² Cf. par exemple Yi 1994 : 88 ; Yu 2015 : 5, 9. Mais plusieurs sommes historiographiques voient plutôt dans le « *Duxing liezhuan* » (et d'autres biographies collectives) un emprunt de Fan Ye à Xie Cheng, cf. Qu 2002 : 234 ; Du 2002 : 112.

³³ A l'époque de Zhang Wu (la mention de Diwu Lun dans la suite du texte indique qu'il vécut au début des Han postérieurs), nous l'avons dit, la commanderie de Wu n'existe pas encore en tant que telle ; Youquan se trouvait près de l'actuelle Suzhou.

³⁴ Henei : commanderie dans l'extrême nord de l'actuel Henan, au nord du fleuve Jaune.

³⁵ L'Académie impériale était située à la capitale, Luoyang ; la commanderie de Henei, où le père de Zhang Wu avait disparu, était voisine, de l'autre côté du fleuve Jaune.

avec à la main l'épée laissée par ce dernier, puis il rentrait en pleurant. Le préfet Diwu Lun, admirant son comportement, le recommanda comme « fils pieux et homme intègre ». Quand sa mère mourut, il fut dévasté; encore affligé par le fait qu'il n'avait pu faire revenir l'âme de son père [au pays natal], il mourut de chagrin.³⁶

Zhang Wu fait certes preuve d'une grande piété filiale, mais sa biographie n'apporte rien à la typologie des *duxing*. Il s'agit d'une histoire susceptible d'intéresser un chroniqueur local plutôt qu'un historien « national ». Zhang Wu venait du pays de Wu, et on peut comprendre que Xie Cheng ait tenu à lui faire une place dans son œuvre. Et si sa biographie se retrouve dans le *Hou Hanshu* de Fan Ye, c'est peut-être simplement parce qu'elle avait le mérite d'être à sa disposition.

Un autre indice allant dans le même sens est une autre surreprésentation géographique dans le « *Duxing liezhuan* », celle des « hommes singuliers » du Sichuan : trois personnages, en effet, viennent de Guanghan, et un de Ba, ce qui à nouveau paraît beaucoup étant donné la population de cette région par rapport à la population totale de l'Empire³⁷ ; et deux de ces personnages connaissent également une carrière très locale. Or ces hommes apparaissent dans le *Huayang guozhi*, ce qui est compréhensible étant donné la dimension régionale de cette œuvre, largement consacrée à l'histoire du Sichuan : par analogie avec ce qui précède, on peut imaginer que Fan Ye (ou un historien antérieur l'ayant inspiré) ait puisé dans cette œuvre pour enrichir sa collection de *duxing*. Et si des régions entières de l'Empire ne sont pas représentées dans le « *Duxing liezhuan* », c'est tout simplement parce que l'historien ne disposait pas pour ces régions de sources analogues au *Hou Hanshu* de Xie Cheng ou au *Huayang guozhi*.

Le « *Duxing liezhuan* » du *Hou Hanshu* partage neuf personnages avec le *Dongguan Hanji*, personnages qui pour la majorité d'entre eux viennent des régions centrales, et qui tous connaissent une carrière d'envergure « nationale »: le *Dongguan Hanji*, entreprise très officielle, semble avoir privilégié des personnages « centraux », dans tous les sens du terme. Une conclusion vraisemblable est que les historiens postérieurs, de Xie Cheng à Fan Ye, se soient reposés sur deux sortes de textes pour enrichir leur collection de *duxing* : des œuvres reflétant une perspective officielle, comme le *Dongguan Hanji*, pour les personnages les plus importants ; et des sources plus régionales pour les figures locales, avec

³⁶ *Hou Hanshu*, 81.

³⁷ Toujours selon le recensement de 140, la commanderie de Guanghan comptait environ 500'000 habitants, et celle de Ba, un peu moins de 1.1 million d'habitants. Cf. de Crespigny 2007 : 1205.

forcément des déséquilibres dans la représentation géographique étant donné la disponibilité très variable de ce type de sources.³⁸

Pour une majorité de nos hommes singuliers, nous avons donc plusieurs sources, et la possibilité de comparer entre différentes versions de leur biographie. Ces versions sont souvent incomplètes, mais lorsqu'elles permettent la comparaison, elles sont trop proches, parfois au mot près, pour imaginer autre chose qu'une source de départ unique. Les différences relèvent dans la majorité des cas du simple travail d'édition (variations de caractères, omissions, résumé), ou éventuellement d'une transmission corrompue. La version de la biographie de Zhang Wu dans le *Hou Hanshu* de Xie Cheng paraît ainsi moins complète que celle de Fan Ye.³⁹ Dans le cas de Fan Shi, la version de Xie Cheng est très proche de celle de Fan Ye, mais avec une partie finale très ramassée ; la partie finale telle que nous la donne Fan Ye se retrouve en revanche presque mot à mot chez Hua Qiao : Fan Ye s'est peut-être inspiré directement de ce devancier, qu'il mentionne d'ailleurs comme l'une de ses sources. De façon générale, il paraît impossible, en comparant les différentes versions des biographies de *duxing*, de tirer des conclusions probantes quant à la filiation des versions ou quant aux sources effectivement utilisées par Fan Ye. La forte corrélation entre son « *Duxing liezhuan* » et les biographies de *duxing* du *Hou Hanshu* de Xie Cheng peut s'expliquer, on l'a dit, par un emprunt direct à ce dernier, ou indirectement par une autre source antérieure (par exemple le *Hou Hanshu* de Hua Qiao) qui se serait elle reposée sur l'œuvre de Xie Cheng et sur sa conception des *duxing*.⁴⁰

38 Il serait utile de procéder à des observations analogues pour tout le *Hou Hanshu*, de façon systématique, afin de mieux cerner la façon de travailler de Fan Ye. Une première impression est cependant que le manque d'homogénéité géographique du « *Duxing liezhuan* » représente un cas particulier. On ne constate par exemple pas de surreprésentation des régions de Wu et de Kuaiji dans les biographies en général. Le *Hou Hanshu* propose la biographie d'environ 630 personnages (sans tenir compte des biographies consacrées aux « barbares », qui sont de nature différente ; à noter que H. Bielenstein parvient à un total de 558 « proper biographies », notamment parce qu'il ne prend pas en compte les empereurs et les impératrices, cf. Bielenstein 1953 : 25). Sur ces 630 personnages, une vingtaine seulement viennent de Wu ou de Kuaiji, proportion qui correspond à peu près au poids démographique de ces commanderies par rapport à la population totale de l'Empire – et rend donc la surreprésentation des *duxing* de ces régions d'autant plus frappante. La répartition géographique paraît également homogène pour d'autres types de personnages, par exemple les ermites ou les eunuques.

39 Cf. Wang 1987 : 88.

40 Les commentateurs infèrent parfois trop rapidement des rapports de filiation à partir de ressemblances textuelles. Ainsi un interprète récent (Liu 2006 : 71) conclut-il de passages très proches du *Hou Hanshu* de Xie Cheng et du *Shishuo xinyu* que ce dernier a utilisé le premier comme source. Si cela était le cas, cela conforterait évidemment l'idée que le *Hou Hanshu* de Fan Ye, composé à la même époque que le *Shishuo xinyu*, ait pu lui aussi s'appuyer sur le *Hou*

Au-delà de ces questions historiographiques, qui compliquent la question en y ajoutant une dimension conjoncturelle, est-il possible d'établir une « typologie » des *duxing*, en identifiant des caractéristiques communes à tous ces personnages?

Notons tout d'abord, pour en finir avec la géographie, que la catégorie de *duxing* ne paraît pas liée à une région particulière, à part pour le motif de nature historiographique qui vient d'être suggéré. Une moitié des hommes singuliers (12) viennent de la grande plaine du nord (sud du Hebei, ouest de l'actuel Shandong, Henan), ce qui est statistiquement cohérent étant donné la population de cette région⁴¹ ; deux viennent de Taiyuan (actuel Shanxi). De grandes régions de l'Empire ne sont certes pas du tout représentées, comme le nord, le nord-est, ou le sud lointain, mais l'origine géographique des *duxing* paraît cependant trop variée pour lier le phénomène à une région particulière.

Si au plan géographique le « *Duxing liezhuan* » n'est guère homogène, il l'est plus au plan temporel, avec un tiers des personnages actifs sous l'usurpateur Wang Mang (r. 9–23 apr. J.-C.) et au début des Han postérieurs, un autre tiers vivant durant le dernier quart des Han postérieurs, et un dernier tiers réparti entre ces deux extrémités : les *duxing* ne paraissent donc pas plus liés à une époque qu'à une région particulière. Les moments de crise, la restauration des Han d'une part, la fin de la dynastie d'autre part, sont naturellement propices à la révélation de caractères d'exception, d'où sans doute le poids de ces périodes dans le « *Duxing liezhuan* » : plusieurs des *duxing* du début et de la fin de la dynastie sont effectivement confrontés à des événements historiques qui les dépassent. Cette répartition correspond par ailleurs à l'une des priorités des anciennes histoires dynastiques, qui est justement de légitimer les transitions entre dynasties : les événements qui marquent la fondation d'une dynastie, et ceux qui font de même pour sa chute, possèdent souvent une importance démesurée dans les histoires officielles, et le *Hou Hanshu* ne fait pas exception.⁴²

Hanshu de Xie Cheng. Mais malheureusement, la proximité textuelle peut s'expliquer par des emprunts indirects, par l'intermédiaire d'autres œuvres historiques aujourd'hui perdues. Dans le cas du *Shishuo xinyu*, la question est d'autant plus complexe que son auteur, Liu Yuqing, est également l'auteur d'un *Hou Hanshu* (aujourd'hui perdu), ce qui presuppose que, comme Fan Ye, il avait sans doute plusieurs sources sur les Han postérieurs à sa disposition.

⁴¹ Avec environ vingt millions d'habitants (selon le recensement de 140), cette région concentre environ le 40% de la population de l'Empire.

⁴² Sur les quelque 600 personnages qui font l'objet d'une biographie dans le *Hou Hanshu*, 170 environ peuvent être rattachés aux règnes de Wang Mang ou de Guangwu, et 230 à ceux des empereurs Huandi (r. 147–167), Lingdi (r. 168–189) et Xiandi (189–220). Les règnes intermédiaires, qui représentent environ la moitié de la durée de la dynastie des Han

En ce qui concerne la classe sociale, si la majorité des *duxing* peuvent se prévaloir d'une carrière ou d'une influence « nationale », tous: à l'origine à des élites régionales ou locales, principalement celles des fonctionnaires de province, et dans quelques cas de familles riches. Par rapport à cette dimension élitaire, on note trois exceptions : Li Shan est au départ un domestique ; Li Chong est décrit comme venant d'une famille pauvre, et celle de Miao Tong ne paraît pas riche non plus. Si ces trois exceptions confirment que les chapitres collectifs des histoires dynastiques sont parfois un peu plus informatifs quant aux réalités de milieux moins privilégiés, il n'en reste pas moins que, fondamentalement, les *duxing* ne viennent pas de milieux populaires. Cette dimension élitaire est renforcée par le fait que pour la moitié des personnages,⁴³ on est informé d'une éducation aux Classiques, avec dans plusieurs cas un passage par l'Académie impériale ; nombre de *duxing* sont donc des « classicistes », et même pour quelques-uns d'entre eux de « grands lettrés » (*da ru* 大儒), bénéficiant d'une large réputation et attirant des disciples par centaines. Au-delà de cette dimension relativement élitaire, normale dans une histoire traditionnelle qui met en avant les « grands hommes », il paraît difficile d'identifier un statut commun aux *duxing*.

En ce qui concerne maintenant les valeurs et comportements qui distinguent ces personnages, ils sont variés : nous avons vu que Fan Ye, dans son introduction, met en avant le caractère excessif de leur conduite. Les traits qu'il indique pour les caractériser relèvent plus de l'exemple ou de l'esquisse impressionniste que de la typologie à proprement parler. Concrètement, la moitié des comportements valorisés dans le « Duxing liezhuan » relèvent de la loyauté (*zhong* 忠) ou de la fidélité (*xin* 信), que ce soit envers la dynastie ou, le plus souvent, envers des supérieurs hiérarchiques immédiats ; quatre des « hommes singuliers » se signalent par une indéfectible fidélité en amitié, trait qu'on peut aussi rapporter à la loyauté. Trois biographies relèvent de la piété filiale (*xiao* 孝) ou de vertus familiales analogues. Enfin, plusieurs biographies valorisent l'honnêteté et le

postérieurs, ne sont donc représentés que par un tiers des personnages. Cf. aussi Bielenstein 1953 : 25, qui dans le même sens considère que 150 biographies (sur le total de 558 de son décompte) relèvent du seul règne de Guangwu. Tous ces chiffres sont bien entendu sujets à interprétation dans le détail, mais ils confirment l'importance du début (et de la fin) de la dynastie pour l'historien.

43 Nous ne savons rien de la formation de Liu Yi (23), mais il est capable de citer le *Rituel*, et il paraît donc raisonnable de le considérer comme un lettré. Xiang Xu a également reçu une éducation, puisqu'il est présenté comme un spécialiste du *Laozi*, mais cela suggère un positionnement différent par rapport à l'orthodoxie : Xiang Xu est d'ailleurs décrit comme une sorte d'ermite excentrique (cf. Vervoorn 1990 : 184, 186), et c'est le seul des 24 personnages sur lequel l'historien laisse planer un soupçon de duplicité.

service à la communauté. Cette répartition est sujette à interprétation, nombre d'hommes singuliers s'illustrant par plusieurs qualités ; la piété filiale, par exemple, apparaît comme valeur secondaire chez plusieurs d'entre eux. Si on devait ramener toutes ces biographies à un trait fondamental, ce serait l'abnégation, le dévouement, voire le sacrifice, pour une cause jugée supérieure, que ce soit la dynastie ou les supérieurs, les amis, la famille ou la collectivité, cela avec ce jusqu'au-boutisme noté par Fan Ye dans son introduction : tous les *duxing* sont prêts à laisser de côté leurs intérêts personnels, leur carrière, leurs richesses, leur vie même, pour obéir à des impératifs moraux en quelque sorte catégoriques.

Au-delà de cet esprit commun, les comportements mis en exergue varient selon les périodes, tout simplement parce que des temps différents commandent des comportements différents. Pour le règne de Wang Mang et le règne de l'empereur Guangwu (r. 25–57), c'est surtout par leur fidélité aux Han que les *duxing* s'illustrent, en refusant leur allégeance à l'usurpateur Wang Mang ou au « renégat » Gongsun Shu 公孫述 (?–36 apr. J.-C.). Durant la période intermédiaire, soit en gros du milieu du 1^{er} siècle jusqu'au milieu du 2^e siècle, époque durant laquelle la dynastie est bien installée et où les loyautés officielles ne posent plus problème, les qualités des *duxing* sont plutôt privées : la piété filiale, la fidélité en amitié et dans une moindre mesure la loyauté envers les supérieurs hiérarchiques, souvent aux échelons inférieurs de l'administration. Dans le dernier quart de la période, la déliquescence du gouvernement central rend l'allégeance au pouvoir plus difficile : les valeurs illustrées sont plutôt l'honnêteté dans les fonctions, les services rendus à la communauté en période de crise, le sens du sacrifice pour autrui. D'autres sources que le « *Duxing liezhuan* », notamment épigraphiques, montrent que cette dernière époque, avec le retour forcé de certains lettrés en province, et plus généralement le besoin de se reposer sur les autorités locales, contribuent à mettre en avant les comportements utiles pour la communauté.⁴⁴

Le « *Duxing liezhuan* » rassemble des personnages largement hétéroclites, comme le reconnaît Fan Ye lui-même dans son introduction, et il paraît difficile de tirer de ces biographies beaucoup d'éléments supplémentaires pour les caractériser en tant que type. En revanche, la comparaison avec des figures parfois proches, comme les ermites ou les chevaliers-errants, peut être instructive ; un rapprochement de ce type montrera également, on l'espère, l'importance du contexte (le *contexte* du *texte* du *Hou Hanshu*) pour enrichir notre vision d'une catégorie de personnages manifestement considérée comme importante par l'historien.

⁴⁴ L'érection de stèles commémoratives paraît par exemple augmenter fortement durant le dernier quart des Han postérieurs, cf. Ebrey 1980 : 332, 352–353.

4 Duxing et ermites

Si l'ermite chinois se définit en principe, comme dans d'autres traditions, par la pratique de la réclusion, il est moins une figure religieuse ou mystique qu'une posture politique⁴⁵: beaucoup d'ermites chinois se signalent avant tout par un rejet du pouvoir, rejet qui prend la forme concrète d'un refus de tout poste officiel. Ce refus peut être absolu ou conjoncturel : les ermites les plus intransigeants refusent toute carrière officielle par principe, quel que soit le pouvoir auquel ils ont affaire ; d'autres ne se retirent que devant des souverains ou des dynasties qu'ils considèrent comme illégitimes ou corrompus.⁴⁶

Sous les Han, l'érémétisme devient un indicateur de la qualité d'un gouvernement : que l'ermite accepte de sortir de sa retraite pour prendre un poste, et la légitimité du souverain qu'il accepte de servir s'en trouvera augmentée ; qu'il s'entête dans sa réclusion, et certains y verront une condamnation implicite du pouvoir. Il est donc utile pour les souverains de gagner les ermites à leur cause, et ceux-ci sont régulièrement courtisés jusqu'à ce qu'ils acceptent de rentrer dans le rang. Ces sollicitations peuvent être plus ou moins insistantes, et la façon dont un souverain traite les refus devient elle-même un indice de sa qualité morale : ainsi l'empereur Guangwu tolère-t-il sans les inquiéter les reclus qui s'entêtent à refuser les postes qu'il leur propose, tandis que son rival Gongsun Shu recourt volontiers à la menace pour les soumettre, attitude considérée en elle-même comme une autre indication de son manque de légitimité.

Une conséquence de cette dimension politique de l'érémétisme est que la réclusion en tant que telle devient superflue. On a donc sous les Han, outre les reclus « inconditionnels » et les reclus « conjoncturels », un troisième type d'érémétisme, à savoir l'ermite « de marché » ou « de cour », c'est-à-dire des personnages qui refusent des postes, mais demeurent à la capitale, avec parfois même l'idée que c'est cet « érémétisme » qui est le plus valeureux et le plus efficace.⁴⁷ Cette position équivaut dans certains cas à une forme courageuse de

⁴⁵ Les dimensions philosophiques et mystiques de l'érémétisme chinois ont cependant été sous-estimées, notamment après la chute des Han, dans le contexte du bouddhisme et du taoïsme religieux. Sur l'érémétisme en Chine ancienne, cf. les travaux incontournables de A. Vervoorn (1990) et de A. Berkowitz (2000). En ce qui concerne l'évolution des discours sur les ermites durant la dynastie Han, cf. B. L'Haridon (2010).

⁴⁶ A. Vervoorn (1990 : 95, 104) parle de « unconditional eremitism » et « timely withdrawal » pour distinguer ces deux types d'érémétisme.

⁴⁷ Comme le dit un proverbe sans doute tardif, « les grands ermites se cachent à la cour, les ermites moyens se cachent au marché, les petits ermites se cachent à la campagne ». L'opposition entre « grands ermites », « petits ermites » et « ermites moyens » fait l'objet d'un célèbre poème de Bai Juyi (772–846), « L'ermite moyen » (*Zhong yin* 中隱).

dissidence ou de critique, à proximité immédiate de la cour et de ses policiers ; mais dans bien des cas, cette « réclusion » de proximité n'est qu'une posture tactique qui a l'avantage de signaler celui qui l'adopte comme vertueux, sans lui faire perdre le confort d'une vie en ville et les bénéfices du voisinage de la cour.⁴⁸

A la fin de la dynastie Han, le pouvoir déliquescent cherche à recruter ou promouvoir des personnages vertueux, parfois sincèrement pour tenter de moraliser sa politique, le plus souvent pour se donner bonne conscience ou à des fins idéologiques. Il sollicite régulièrement les administrations régionales pour qu'elles recommandent à la nomination des personnes vertueuses, par exemple des fils pieux, des hommes honnêtes, ou encore des ermites. Etant donné la dimension assez subjective de ce type de recommandations, certains esprits peu scrupuleux comprennent l'intérêt de postures exagérément vertueuses (*guo li* 過禮) pour se faire une réputation de moralité et obtenir rapidement des postes ou de l'avancement : certains « ermites » refusent manifestement des sollicitations dans un esprit de surenchère, avec l'espoir que leur esprit de renoncement (*rang* 讓) sera en fin de compte payé de charges et d'honneurs beaucoup plus importants.

Le *Hou Hanshu* consacre, nous l'avons vu, deux chapitres biographiques aux ermites, le premier « nominal », intitulé « Biographies de Zhou [Xie], Huang [Xian], Xu [Zhi], Jiang [Gong] et Shentu [Pan] » (chap. 53) ; le second collectif, « Biographies des ermites » (« *Yimin liezhuan* » 逸民列傳, chap. 83).⁴⁹

Les commentaires introductifs de Fan Ye dans ces chapitres peuvent suggérer une différence essentielle entre les ermites présentés dans ces deux biographies : ceux du chapitre 53 seraient plutôt des ermites « conjonctionnels », c'est-à-dire refusant de servir de mauvais souverains, alors que leurs homologues du chapitre 83 seraient des ermites par essence, refusant toute compromission avec le pouvoir, quel qu'il soit. Cette distinction est reprise par plusieurs interprètes contemporains⁵⁰, mais elle ne correspond pas à la réalité des

48 A. Berkowitz (2000 : 5) parle de « abstract nominal reclusion » pour désigner cette forme d'érémisme. B. L'Haridon (2010: 72) propose pour sa part de nommer « ermites politiques » ces personnages.

49 Etant donné le nombre des personnages traités dans le chapitre 53 (qui d'ailleurs présente encore d'autres ermites que ceux annoncés dans le titre), ce chapitre n'est pas beaucoup moins collectif que le chapitre 83.

50 Pour A. Berkowitz (2000 : 169), le chapitre 53 traiterait d'ermes pratiquant une réclusion conjonctionnelle, tandis que le chapitre 83 traiterait d'ermes « par nature »; A. Berkowitz note cependant à juste titre que « it is difficult to discern [Fan Ye's] rationale » dans la répartition des ermites entre ces deux chapitres. Cf. aussi le jugement de Jennifer W. Jay (2002 : 1335), selon lequel « the recluses are grouped under separate sections in [the] *Hou Hanshu*, with one chapter reserved for withdrawal due to adverse times and the other for reclusion motivated by inner nature ».

biographies : d'une part, il paraît difficile de considérer les ermites du chapitre 53 comme de simples ermites de circonstance, la plupart d'entre eux, à commencer par le premier, Zhou Xie 周燮, ne paraissant pas plus enclins à accepter des postes que leurs homologues du chapitre 83. Quant à ces derniers, ils ne forment pas non plus un groupe très homogène pour ce qui est de l'attitude vis-à-vis du pouvoir ou de la société: si certains sont des reclus au sens plein du terme, vivant dans des grottes et refusant tout contact avec la société, parfois selon un idéal qui semble inspiré des critiques fondamentales du *Zhuangzi* vis-à-vis de la politique et de la carrière officielle, plusieurs autres sont des spécialistes des Classiques, entretiennent de nombreux disciples, et ne dédaignent pas de vivre à la capitale. Et quelques-uns occupent même des postes à tel ou tel moment de leur vie, ce qui montre bien qu'ils ne refusent pas par principe la carrière officielle.⁵¹

En fait, la majorité des ermites des chapitres 53 et 83 paraissent également réticents à entrer dans la carrière officielle, et la différence entre les deux chapitres est à chercher ailleurs, peut-être dans le statut, les ermites du chapitre 53 paraissant plus proches du pouvoir ou de la capitale : plusieurs ont reçu une formation dans les Classiques, et tous paraissent bénéficier d'une grande réputation dans les milieux lettrés ; tous sont convoqués, à un moment ou à un autre, à la capitale. On notera également la proximité d'une majorité de ces ermites avec l'influent Guo Tai 郭泰 (ou 郭太, 127?–169) et le grand ministre Chen Fan 陳蕃 (?–168), d'ailleurs proches l'un de l'autre : ce lien avec deux des grandes figures de la lutte contre la corruption et de la résistance aux eunuques, dans les années 160, suggère une sorte d'identité de groupe qui est vraisemblablement l'une des principales raisons du rassemblement de ces ermites dans la même biographie.⁵²

A l'inverse, les ermites du chapitre 83 paraissent plus humbles, et surtout plus hétéroclites ; contrairement aux ermites du chapitre 53 qui, on l'a dit, vivent

51 C'est le cas de Xiang Chang 向長 et de Wang Ba 王霸.

52 Le seul des cinq ermites principaux traités dans le chapitre 53 pour lequel aucun lien n'est mentionné avec Guo Tai et/ou Chen Fan est Zhou Xie 周燮 (110–159), actif quelques décennies auparavant, sous le règne de l'empereur Andi. On notera cependant que Zhou Xie vient de la même commanderie que Chen Fan. D'autres liens sont vraisemblables : ainsi, Zhou Xie bénéficie d'une recommandation de la part de Chen Zhong 陳忠 (?–125), ministre de la justice sous le règne de l'empereur Andi ; or Chen Zhong et Chen Fan paraissent tous deux avoir été alliés à une autre famille, celle du lettré Zhou Xing 周興: Chen Zhong écrit une recommandation pour Zhou Xing, et le fils de ce dernier, Zhou Jing 周景 (?–168), en fait une pour Chen Fan. La famille de Zhou Xing représente donc un pont possible entre Zhou Xie et Chen Fan. Au passage, puisqu'il est question de Zhou Xie, notons que cet ermite est un parent éloigné de Zhou Jia, l'un des « hommes singuliers » traités dans le « *Duxing liezhuan* »: tous deux ont en effet pour ancêtre Zhou Yan, un petit fonctionnaire vertueux actif durant le règne de l'empereur Xuandi (r. 74–49 av. J.-C.), sous les Han antérieurs.

surtout à la fin de la dynastie, ils se répartissent assez également entre toutes les époques des Han postérieurs. Et même si certains sont convoqués à la capitale, voire courtisés par des empereurs, la plupart ont un destin local, voire complètement caché. Nous avons vu que cette opposition entre personnages centraux, traités dans des biographies nominales, et personnages plus humbles présentés de façon plus collective, correspond à l'organisation des histoires dynastiques en général, et du *Hou Hanshu* en particulier.

Entre les ermites et les hommes singuliers du « *Duxing liezhuan* », des points communs sont indubitables, à commencer par l'intransigeance morale : par certains de leurs comportements, les *duxing*, ou au moins ceux de la fin de la dynastie, participent de cet esprit de « moralité excessive » (*guoli* 過禮) identifié comme une caractéristique de l'époque. Plus concrètement, les *duxing* se signalent fréquemment par un refus de la carrière qui rappelle celui des ermites. Ainsi, sur les vingt-quatre protagonistes du « *Duxing liezhuan* », quatorze déclinent ou abandonnent à un moment ou un autre de leur vie un poste officiel ; le vocabulaire indiquant le refus de servir est aussi stéréotypé qu'abondant⁵³. Une conséquence de ce refus de servir est que plusieurs des hommes singuliers mènent au moins temporairement une vie de reclus, avec des caractérisations qui sont celles-là mêmes qui sont utilisées dans les biographies d'ermes à proprement parler.⁵⁴

⁵³ Ainsi, Qiao Xuan « ne va pas [prendre son poste] malgré des convocations répétées » 連聘不詣; Fei Yi « ne consent pas à prendre un poste auprès de Gongsun Shu » 不肯仕述; Li Ye « quitte son poste pour maladie, s'enferme chez lui et ne répond plus aux ordres venant de la province ou de la commanderie » 病去官, 杜門不應州郡之命, « persistant à ne pas prendre de poste en prétextant la maladie » 固疾不起; Liu Mao « abandonne son poste » 奢官; Suolu Fang « convoqué à nouveau, ne va pas prendre son poste » 復徵不起; Zhou Jia « invoquant une grave maladie, ne consent pas à exercer ses fonctions » 嘉稱病篤, 不肯當; Fan Shi « ne répond pas aux sollicitations des trois ministères » 三府並辟不應; le fils de Lu Xu « ne se rend pas à des convocations répétées » 連徵不就; Li Chong « ne se rend pas » 不就, « n'y va pas » 不行 lorsqu'on lui propose des postes ; Chen Zhong « décline au profit de Lei Yi » 重以讓義, puis « est démis de ses fonctions pour cause de maladie » 亦以病免; Lei Yi « ne répond pas à la convocation » 不應命; Fan Ran « ne se rend pas à son poste » 不到官; Xiang Xu « n'y va dans aucun cas » 皆不到, et « ne réagit pas » 不應 lorsqu'on veut l'employer ; Liu Yi « ne cède pas aux convocations » 不屈聘命, « il n'y va pas » 不就; Wang Lie « ne va à aucune [convocation] » 皆不就 et « parvient à être démis de ses fonctions » 得免 et « n'y va pas malgré les sollicitations répétées » 遣徵不至, Wang Lie, qui vit tout à la fin de la dynastie, à une époque très importante dans l'évolution des ermites, « se réfugie dans le Liaodong » 避地遼東, puis s'humilie en devenant marchand 為商賈自穢 pour ne pas prendre de postes.

⁵⁴ Qiao Xuan « fuit et vit dans la retraite » 因以隱遁 et « se cache comme reclus dans la campagne » 隱藏田野; Li Ye « vit en reclus, se cachant dans les vallées, effaçant toutes traces de son nom »; Fan Ran « s'enfuit » 遁去, « se cachant et fuyant aux confins des régions de Liang et de Pei, marchant vêtu de haillons sur les chemins, pratiquant la divination sur les marchés »

Nous avons vu qu'à la fin des Han, il est tentant pour des hommes peu scrupuleux de se faire passer pour des ermites, une attitude de renoncement par rapport aux postes ou aux honneurs permettant un peu paradoxalement de se faire remarquer et de se faire nommer à des fonctions parfois importantes. Xiang Xu (?-184), qui fait l'objet d'une biographie dans le « *Duxing liezhuan* », pourrait être un exemple de cette attitude : descendant d'un ermite célèbre du début des Han postérieurs, il a étudié le *Laozi* et se comporte de façon excentrique, n'hésitant pas à mendier pour survivre. Admiré pour son caractère, il est l'objet de diverses recommandations et finit par être nommé chancelier du royaume de Zhao ; mais il exerce cette fonction de façon paresseuse, et on le soupçonne de n'avoir été qu'un hypocrite.⁵⁵

Certains des « hommes singuliers » se rapprochent donc clairement des ermites, à tel point que dans son ouvrage sur l'érémisme, A. Vervoorn présente cinq des *duxing* comme des ermites, sans faire de ce point de vue de différence entre le « *Duxing liezhuan* » et les deux chapitres sur les reclus en tant que tels.⁵⁶ Si l'on accepte ce point de vue, il convient de préciser que les « ermites » du « *Duxing liezhuan* » ne sont pas des reclus par principe, mais bien plutôt des ermites de circonstance : en effet, les hommes singuliers acceptent quasiment tous des fonctions dans l'administration impériale à un moment ou à un autre, et lorsqu'ils déclinent des nominations, voire se réfugient dans la réclusion, c'est simplement parce qu'ils considèrent que les pouvoirs qui les sollicitent sont infréquentables⁵⁷.

因遁身逃命於梁沛之間徒行敝服賣卜於市；à un autre moment de sa vie, il « se fabrique une chaumière et y réside » 乃結草室而居焉；se signalant par un comportement excentrique, il admire les ermites Min Gong et Liang Hong (qui font l'objet de biographies dans les chapitres consacrés aux ermites). Liu Mao « s'éloigne du monde pour enseigner dans les monts Hongnong » 避世弘農山中教授；et des personnages secondaires de la biographie « se font passer pour aveugles pour éviter les maux du temps » 皆託青盲以避世難. On notera encore que l'un des *duxing*, Li Chong, qui n'est sans doute pas lui-même un ermite, est recruté suite à une promotion « d'ermes et de grands lettrés » (*yinshi daru* 隱士大儒), et qu'il profite d'un banquet pour « discourir sur les hommes du monde vivant en ermites et en cultivant la voie ».

55 A vrai dire, le personnage est difficile à évaluer, puisque dans ses postes suivants il est décrit comme intransigeant ; il finit exécuté, après avoir recommandé de lire des passages du *Classique de la piété filiale* (*xiaojing* 孝經) pour venir à bout de la révolte des Turbans jaunes...

56 Il s'agit de Qiao Xuan, Li Ye, Li Chong, Xiang Xu et Wang Lie, cf. Vervoorn 1990 : 142–143, 142–143, 288, 184–186 et 169, respectivement.

57 Qiao Xuan occupe des postes importants à la cour à la fin des Han antérieurs, mais il refuse de servir Wang Mang ; de la même manière, Li Ye, qui occupe un poste avant le règne de Wang Mang, quitte son poste au moment de l'usurpation de ce dernier, et refuse jusqu'à la mort les sollicitations de l'illégitime Gongsun Shu ; Liu Mao quitte une fonction officielle pour ne pas servir Wang Mang, mais accepte à nouveau des postes au début du règne de Guangwu ; Wen Xu sert Guangwu, mais refuse de servir le rebelle Wei Ao.

Cela confirme ce que nous avons dit plus haut sur les ermites dans le *Hou Hanshu* en général, à savoir que l'opposition n'est pas tant entre le chapitre 53, qui traiterait d'ermites conjoncturels, et le chapitre 83, qui présenterait de vrais reclus – mais entre ces deux chapitres et le « *Duxing liezhuan* »: ce serait dans ce dernier chapitre que seraient présentés des personnages proches de l'érémitisme par leur attitude politique, voire leur intransigeance morale, mais qui ne sont pas essentiellement des reclus. Cette répartition suggère que sous les Han postérieurs, au moins selon les conceptions de l'historien, il demeure une différence fondamentale entre reclus véritables et ermites de circonstance, ces derniers n'étant pas encore reconnus comme une catégorie suffisamment claire ou importante pour faire l'objet d'un chapitre à part entière.

Pour terminer, soulignons qu'un bon tiers des hommes traités dans le « *Duxing liezhuan* » n'ont rien à voir avec l'érémitisme ou le refus de postes : on ne poussera donc pas trop loin l'analogie entre *duxing* et ermites. Car c'est en définitive par leurs qualités morales extrêmes, et non pas en raison d'une certaine posture par rapport à la politique ou à la carrière officielle, que se définissent les hommes singuliers.

5 Hommes singuliers, chevaliers-errants et « lettrés célèbres »

Si ce que nous venons de dire est juste, le chapitre biographique consacré aux *duxing* serait le seul du *Hou Hanshu* dont la thématique serait d'ordre moral plutôt qu'un trait objectif comme la profession, le statut, le sexe, l'appartenance à un clan ou l'ethnie. Dans le *Shiji* et le *Hanshu*, les seuls chapitres collectifs comparables sont ceux qui présentent les « chevaliers-errants »⁵⁸ (*xia* ou *youxia*), dont nous avons déjà mentionné qu'ils n'ont pas d'équivalent dans le *Hou Hanshu*. La catégorie de *xia* n'est pas non plus précise – comme le dit un commentateur, « les *youxia* ne sont pas un groupe social relativement fixe, défini par un critère comme le statut ou la profession ; ils sont avant tout un certain type de comportement social. »⁵⁹

⁵⁸ Les chapitres consacrés aux « flatteurs » dans le *Shiji* (chap. 125) et dans le *Hanshu* (chap. 93), ainsi que le chapitre consacré aux « bouffons » dans le *Shiji* (chap. 126), ne traitent pas non plus de personnages au statut bien défini, mais dans leur précision thématique ils ont un caractère d'objectivité que n'a pas le « *Duxing liezhuan* » du *Hou Hanshu*.

⁵⁹ Qing 2011 : 134.

Le fait que Fan Ye ait renoncé à proposer une biographie collective de *youxia* a généralement été interprété comme un indice de leur déclin : l'historien n'aurait pas jugé utile de leur accorder la même place que ses prédécesseurs parce qu'ils n'auraient pas joué sous les Han postérieurs un rôle aussi important qu'aux époques précédentes.⁶⁰ Quelques interprètes, cependant, estiment que ce sont les *duxing* qui auraient repris l'héritage des *xia*, le « *Duxing liezhuan* » devenant une sorte de biographie de substitution pour les chapitres sur les *youxia* du *Shiji* et du *Hanshu*. Ainsi le très érudit 錢穆 (Ch'ien Mu, 1895–1990) avait-il jugé dans son *Guoshi dagang* 國史大綱 (Aperçu de l'histoire nationale, 1939) que « les personnages des biographies de chevaliers-errants et de marchands des Han antérieurs se retrouvent dans les biographies des *ru* et des *duxing* »⁶¹ du *Hou Hanshu*. Un auteur plus récent, Yang Ying, l'un des rares à avoir consacré une étude aux *duxing*, va dans le même sens :

Le « *Duxing liezhuan* » du *Hou Hanshu* [...] continue dans une grande mesure les « Biographies de *youxia* » que l'on trouve dans les histoires dynastiques antérieures : il transforme et reconstruit les *youxia* en se conformant aux évolutions de mentalité de l'époque, et c'est ce chapitre qui entraîne la véritable disparition des « Biographies de *youxia* ».⁶²

Pour Yang Ying, les *duxing* seraient un avatar confucianisé des *youxia* : le « *Duxing liezhuan* » refléterait les évolutions sociales sous les Han postérieurs, tout en contribuant à faire entrer dans le rang les « chevaliers-errants », en rognant dans leur comportement les aspects les plus subversifs et en rendant leurs valeurs en quelque sorte solubles dans l'orthodoxie impériale.

A vrai dire, un éventuel rapprochement entre « hommes singuliers » et « chevaliers-errants » dépend beaucoup de la vision que l'on se fait des *xia*, ce mot ayant des significations très variables selon les textes ou les époques. Une abondante littérature a été consacrée au sujet, surtout en chinois, intérêt qui s'explique pour plusieurs raisons, la première étant l'importance des chevaliers-errants dans la littérature chinoise ancienne, mais aussi dans la culture contemporaine, avec la fortune du roman d'arts martiaux (*wuxia xiaoshuo* 武俠小說) et du cinéma d'arts martiaux (*wuxia pian* 武俠片) au 20^e siècle. Les *xia* sont par ailleurs considérés comme typiquement « chinois », ce qui explique également l'intérêt qu'ils ont suscité récemment en Chine populaire, dans un contexte de

60 Cf. Sun 1975.

61 Qian 1996 : 22.

62 Yang 2011 : 49. Cf. aussi Qing Lei (2011 : 134–135), selon lequel après le règne de l'empereur Wudi (r. 141–87), les *xia* seraient de plus en plus des fonctionnaires, certains d'entre eux étant même recrutés par concours.

fièvre culturelle ou de « nationalisme culturel ». Mais malgré les nombreux travaux qui leur ont été consacrés, ils paraissent échapper à la définition.

En ce qui concerne leur origine, la majorité des interprètes considèrent les *xia* comme issus de la classe des « officiers », *shi* 士, plus précisément des *wushi* 武士, les « guerriers »⁶³ ; mais le concept de *shi*, qui selon les contextes désigne des gentilshommes de basse noblesse, des officiers, des fonctionnaires, ou encore des lettrés, paraît lui-même trop polysémique pour nous apprendre grand-chose sur les *xia*. Si à l'époque ancienne le *Han Feizi* opposait les « lettrés » (*ru*) aux *xia*, plusieurs historiens contemporains rapprochent au contraire ces deux types de personnages, étant donné la proximité de nombre de leurs valeurs (nous y revenons ci-dessous) ; plusieurs commentateurs rappellent qu'il n'y a pas de contradiction entre confucianisme et entraînement militaire, et que l'une des huit factions confucianistes qui se seraient développées après la mort de Confucius, celle de Qidiao (*Qidiao zhi ru* 漆雕之儒), était très martiale⁶⁴. D'autres auteurs préfèrent rapprocher les *xia* des moïstes – selon la fameuse formule de l'écrivain Lu Xun, « les adeptes de l'école des *ru* devinrent les *ru*, les adeptes de l'école moïste donnèrent les *xia* » ; et on peut également trouver des points communs entre *xia* et taoïsme⁶⁵. Si tous les auteurs s'accordent sur l'importance des *xia* à l'époque des Royaumes combattants, quelques-uns situent leur apparition dès la période des Printemps et Automnes, voire au début des Zhou ; quelques interprètes compliquent les choses en insistant sur un possible ancrage régional des *xia*, qui sous les Han antérieurs au moins paraissent surtout actifs dans les villes du nord de l'Empire.⁶⁶

La définition et le statut des *xia* ne sont pas plus faciles à établir que leur origine. Le *Han Feizi*, en indiquant que « les *xia* violent les interdits en raison de leurs valeurs martiales » faisait de ces valeurs un trait spécifique de ces personnages, l'autre étant celui de privilégier une « justice privée » (*siyi* 私義), ce au détriment du bien public : on pourrait voir là une sorte de caractérisation générale des *xia*, mais qui en définitive demeure bien vague. Chez Sima Qian, la catégorie de *xia* est en tout cas loin d'être univoque, puisqu'à lire le *Shiji* et certains des commentaires de l'historien lui-même, on semble pouvoir ranger sous cette étiquette des personnages divers : « assassins » (*cike* 刺客, littéralement : « clients qui transpercent »), « chevaliers-errants (de) ministres » (?) (*qingxiang zhi xia* 卿相之俠), « chevaliers-errants oppresseurs » (*haobao* 豪暴) et, à l'inverse, « chevaliers-errants populaires » (*pifu zhi xia* 匹夫之俠).

⁶³ Zhao 2001 : 59 ; Lu 2001 : 61 ; Li 2011 : 104.

⁶⁴ Zhao 2001 : 64–65.

⁶⁵ Sur les rapports entre *xia* et écoles de pensée anciennes, cf. Zhao 2001.

⁶⁶ Yang 2011 : 51.

Certaines sources anciennes suggèrent d'ailleurs qu'à l'époque pré-impériale, le mot *xia* désigne les patrons ou protecteurs qui entretiennent des hommes de main armés, plutôt que ces derniers en tant que tels, appelés pour leur part « clients », « protégés » (*ke* 客)⁶⁷, comme dans l'expression *cike*, « assassins ». Ce qui est certain, c'est que les relations interpersonnelles, les liens patron/client, ou plus généralement les réseaux jouent un rôle fondamental dans la culture des *xia*, et certains en font même la caractéristique essentielle de ces personnages ; cela n'est pas indifférent pour notre propos, étant donné l'importance des relations patron/client, des cliques, des réseaux locaux à la fin de la dynastie Han.⁶⁸

Il paraît à première vue plus facile de s'accorder sur les valeurs partagées par les *xia* : sens de la justice (*yi* 義), loyauté (*zhong* 忠) envers le protecteur ou l'ami, fidélité à la parole donnée (*xin* 信), sens de l'honneur, assistance aux personnes dans le besoin, mépris de la mort. Mais même sur ce plan, on note un contraste net entre les *youxia* du *Shiji*, qui sont généralement des personnages positifs, et certains des *xia* qui apparaissent dans la biographie correspondante du *Hanshu*, où ils sont plutôt présentés comme imprévisibles, colériques, et surtout mal entourés ; l'un d'entre eux trahit un ami, faute qui en tant que telle rend incompréhensible sa présence dans un chapitre consacré à des personnages pour lesquels la fidélité, précisément, est une valeur en quelque sorte consubstantielle⁶⁹. De la même façon, les valeurs martiales et la maîtrise de l'épée paraissent moins essentielles aux *youxia* du *Hanshu* qu'à ceux du *Shiji*.

Il est important de ne pas confondre les *xia* de l'époque Han avec l'image des *xia* telle qu'elle s'est imposée par la suite dans la littérature. Après les Han, les *xia* subissent plusieurs changements : ils perdent de l'importance dans le monde « réel » pour en gagner dans la littérature⁷⁰. Dans les récits et « contes » médiévaux, ils se professionnalisent, les techniques de combat devenant l'une de leurs caractéristiques essentielles. Au plan moral, ils évoluent dans deux directions : les figures vertueuses tendent à rentrer dans le rang, abandonnant leurs valeurs privées pour se mettre au service de l'Etat et de l'orthodoxie ;

⁶⁷ Cf. Tan : 1937 ; Qian : 2004 ; Mou 2011. Dans les mots de Qian Mu : « Les *xia* sont ceux qui entretiennent des bretteurs privés (*sijianzhe* 私劍者), les bretteurs privés entretenus de la sorte ne sont pas eux-mêmes des *xia*. » Concrètement, pour Qian Mu, les *xia* typiques sont donc les « quatre grands seigneurs » (*zhanguo si gongzi* 戰國四公子) Menchang, Chunshen, Pingyuan et Xinling, réputés pour leur importante clientèle de protégés – à savoir les *qingxiang zhi xia* de Sima Qian.

⁶⁸ Sur l'importance des réseaux à la fin de la dynastie Han, cf. Ebrey 1983 ; Nylan 1996.

⁶⁹ Il s'agit de Lou Hu 樓護, qui afin de s'attirer les faveurs de Wang Mang livre aux autorités son ami Lü Kuan 呂寬, venu se réfugier chez lui ; cf. *Hanshu*, chap. 92.

⁷⁰ Cf. Lin Muyang 2014.

les moins vertueux se transforment en simples bandits, ne conservant éventuellement de l'exigeante morale des *xia* anciens que le courage et la loyauté envers les comparses : dans le nouveau roman d'arts martiaux du milieu du 20^e siècle (*xin wuxia xiaoshuo* 新武俠小說), le combattant (*wuxia* 武俠) a certainement pris le pas sur le « juste » (*xiayi* 俠義) si important dans la littérature antérieure. Il est important de conserver ces évolutions à l'esprit, afin de ne pas projeter des caractéristiques tardives sur les *xia* des époques anciennes.

Les « hommes singuliers » et les « chevaliers errants » ont indiscutablement des valeurs communes, au premier rang desquelles le sens de la justice et la loyauté; le mot « justice » (*yi*), si important pour les *youxia*, apparaît vingt fois dans le « *Duxing liezhuan* ». Comme les *youxia*, les *duxing* tiennent leurs promesses, viennent au secours des nécessiteux et vont jusqu'au bout de leurs devoirs de loyauté, souvent au mépris de la mort. Le rapprochement entre *youxia* et *duxing* est suggéré par Sima Qian lui-même, qui dans la préface à sa biographie des chevaliers-errants décrit certains d'entre eux comme « possédant la vertu de l'homme de bien qui se comporte de façon solitaire » (*huai duxing junzi zhi de* 懷獨行君子之德) : même si le mot *duxing* ne désigne pas ici un type précis de personnages, l'usage de cette expression tout au début de la biographie des *youxia* n'en est pas moins révélatrice d'une proximité naturelle entre « chevaliers-errants » et « hommes singuliers ».

A l'inverse, force est de constater que le mot *xia* (ou *youxia*) n'apparaît pas dans le « *Duxing liezhuan* », alors qu'il est loin d'être rare dans le reste du *Hou Hanshu*.⁷¹ Plus fondamentalement, les *duxing* ne ressemblent guère aux *youxia* mentionnés ou traités dans la biographie du *Shiji*, qui pour la plupart se signalent par des prouesses martiales et (ou) le recours à la violence. Ils diffèrent également des *youxia* du *Hanshu*, dont on a vu le comportement parfois trouble et les importants réseaux de partisans : les *duxing* sont au contraire des figures largement solitaires (comme le suggère le sens original du mot) ; et pour ce qui est de la moralité, ils sont bien plutôt dans l'excès que dans l'insuffisance.

Mais la différence la plus importante entre *xia* et *duxing* est sans doute le rapport de ces personnages au pouvoir : alors que les *xia* étaient des francs-tireurs mus par un sens de la justice très personnel, la majorité des hommes singuliers occupent des postes officiels, et plusieurs se sacrifient pour la dynastie, leurs supérieurs hiérarchiques ou le bien commun ; ils paraissent également beaucoup plus sédentarisés que les chevaliers-errants : les *duxing* relèveraient donc d'un espace intermédiaire entre le monde de la cour (*miaotang* 廟堂) et

71 Le caractère *xia* apparaît 40 fois dans le *Hou Hanshu* (contre 54 fois dans le *Hanshu*).

celui des « fleuves et des lacs » (*jianghu* 江湖)⁷². Alors que les *xia*, en privilégiant des valeurs personnelles, représentent un défi pour l'Etat, les *duxing* sont largement intégrés au système ; lorsqu'ils refusent de servir ou d'obéir, c'est en fonction d'une vision de l'Etat qui est en définitive très orthodoxe ; et même lorsqu'ils agissent en fonction de valeurs privées, comme la piété filiale ou la fidélité envers un ami, cela n'interfère qu'exceptionnellement avec l'ordre public ou les lois. On ajoutera dans le même sens que l'éducation dans les Classiques de nombre de *duxing* tranche avec la « culture des *xia* » telle qu'elle apparaît dans le *Shiji* ou le *Hou Hanshu*. En résumé, même s'il y a indubitablement des points communs entre *xia* et *duxing*, l'idée selon laquelle les seconds représenteraient un avatar standardisé des premiers paraît difficilement acceptable, tout simplement parce qu'une telle standardisation paraît incompatible avec ce qui fait l'essence même des chevaliers errants en tant que type social.

Certains auteurs ont également fait des liens entre les « hommes singuliers » et les « lettrés remarquables » (*mingshi* 名士) de la fin des Han, qui critiquent la politique corrompue de l'époque, notamment à l'occasion du mouvement de « critique pure » (*qingyi* 清議) et en marge de la lutte contre les eunuques. Durant les dernières décennies de la dynastie Han, la bonne réputation, voire la célébrité, est très importante pour obtenir une promotion, comme l'avait déjà remarqué l'historien Zhao Ji 趙翼 (1727–1814) :

Lors des recommandations et des recrutements, on choisissait nécessairement les hommes en fonction de leur renommée, avec la conséquence que tous ceux qui pouvaient se faire un nom s'efforçaient de le faire, et le fait de se soumettre à des épreuves devint la coutume.⁷³

Un interprète récent voit dans ce trait un lien avec les *duxing* :

Pour rendre compte de ce trait caractéristique de l'époque, et dans le but de louer les lettrés (*shiren* 士人) qui faisaient tant de cas de leur réputation et de la morale (*shang mingjie* 尚名節), Fan Ye composa des biographies pour faire l'éloge de ces « hommes singuliers », même si ceux-ci ne pouvaient guère se prévaloir d'exploits brillants, et n'avaient que quelques paroles ou actes dignes d'être rapportés.⁷⁴

Plusieurs *duxing* participent de cet état d'esprit typique de la fin des Han en s'opposant aux eunuques : ainsi Zhao Bao se distancie-t-il de son cousin, le puissant eunuque Zhao Zhong (?–189). L'ambigu Xiang Xu, déjà rencontré, est

72 Yang 2011 : 52.

73 Zhao 1987 : 61, chap. 5.

74 Yi 1994 : 3.

présenté par le *Zizhi tongjian* comme un opposant aux eunuques et il est exécuté à l'instigation de l'un d'entre eux, Zhang Rang (?–189).⁷⁵

Mais à nouveau, si on ne peut nier certaines ressemblances entre les *mingshi* de la fin des Han et les *duxing*, les deux catégories de personnages ne peuvent être confondues, tout simplement parce que les *mingshi* correspondent à un moment précis de l'histoire, celui de la déliquescence du pouvoir à la fin des Han, tandis que la catégorie de *duxing* renvoie à une gamme beaucoup plus large de comportements, dont l'historien trouve des exemples du début à la fin de la dynastie. Et même si certains des *duxing* de la fin des Han adoptent une posture critique vis-à-vis de la vie politique de l'époque, il paraît dans la règle impossible de les lier à des figures centrales dans la lutte contre les eunuques ; et plus généralement, ils ne jouent guère de rôle à la capitale. Soulignons encore que la quête d'une bonne réputation, qui, on l'a vu, est un trait important à la fin des Han, n'est pas du tout un thème dans le « *Duxing liezhuan* » : les hommes singuliers ne paraissent guère se soucier de leur renommée.

Pour conclure ces deux parties sur de possibles rapprochements entre hommes singuliers et d'autres types de personnages comme les ermites, les chevaliers-errants ou certains lettrés de la fin des Han, reconnaissons que si on ne saurait les confondre, on ne peut nier des convergences, ou peut-être une certaine confusion, que ce soit pour les intéressés eux-mêmes ou dans le regard de l'historien.

Nous avons montré les points communs entre *duxing* et ermites, et entre *duxing* et *youxia*. En ce qui concerne les *mingshi*, nombreux d'entre eux sont forcés à la retraite et sont parfois rapprochés des ermites ; mais ils sont aussi souvent comparés aux *xia*. Nous avons parlé plus haut d'une éventuelle « confucianisation des *xia* » à la fin des Han, certains interprètes parlant même de *ruxia* (« chevaliers-errants lettrés ») pour décrire le phénomène⁷⁶ ; mais certains auteurs mettent aussi en avant une forme de martialisation des lettrés, parlant à l'inverse de *xiaru* pour décrire les *mingshi*. Ce vocabulaire composé est révélateur de l'hybridité des catégories sous les Han postérieurs, tout particulièrement dans les derniers règnes de la dynastie.⁷⁷

Le célèbre Guo Tai symbolise parfaitement cette hybridité: s'il est surtout connu comme « juge de caractères », il est au départ un lettré spécialiste des Classiques, enseignant des centaines, voire des milliers de disciples. Il est l'un des piliers du mouvement de « critique pure », et il est proche des lettrés qui se dressent contre les eunuques : son amitié avec Li Ying (?–169), l'un des leaders

75 De Crespigny 2007 : 888.

76 Sur ces *ruxia*, cf. Mou 2011.

77 Cf. Qing Lei 2011 : 135, où il est question de « fusion entre *ru* et *xia* » (*ru xia heliu* 俠儒合流).

de cette lutte, ou sa peine lors de la mort de Chen Fan et d'autres partisans, le prouvent sans nul doute possible. Mais Guo Tai refuse toute sa vie des postes, admirant d'ailleurs Shentu Pan, l'un des grands reclus de l'époque. Dès le début de l'époque médiévale, il est considéré comme un ermite ; A. Vervoorn en fait même « le sommet de l'érémétisme confucéen durant le dernier siècle des Han »⁷⁸. A l'inverse, le *Baopuzi* 抱朴子 (4^e s.), qui consacre un chapitre critique à Guo Tai, préfère le rapprocher des *xia*⁷⁹. Et même si les sources anciennes ne le présentent pas ainsi, il mérite assurément d'être considéré comme un « homme singulier » étant donné sa fidélité en amitié.

6 *Duxing, confucianisme et officialité sous les Han*

Dans son introduction au « *Duxing liezhuan* », Fan Ye, en citant Confucius, rapprochait les « hommes singuliers » du confucianisme. Plusieurs des *duxing* s'illustrent par une grande piété filiale, valeur centrale du confucianisme ; et une moitié des *duxing* ont été formés aux Classiques. Il est donc tentant de voir dans les *duxing* une autre indication de cette confucianisation de la société volontiers présentée comme caractéristique de la dynastie Han.

Cette dynastie, en effet, a souvent été décrite comme marquant une « victoire du confucianisme ».⁸⁰ Ce jugement semble conforté par plusieurs faits : l'adoption de la « doctrine des lettrés » comme seule idéologie officielle (*duzun rushu* 獨尊儒術) durant le règne de l'empereur Wudi ; la valorisation des Classiques, avec la multiplication de chaires de docteurs (*boshi* 博士) à l'Académie impériale ; la mise en avant de vertus comme la piété filiale lors du recrutement de fonctionnaires ; ou encore la contamination de l'administration et en particulier du droit pénal, par des valeurs confucianistes⁸¹.

Il convient cependant de ne pas surestimer cette « victoire du confucianisme » : sous les Han, ce qu'on dénomme improprement « confucianisme » ne touche que certaines élites et certains discours officiels, et ce d'une façon encore relativement diffuse.⁸² Une certaine « confucianisation » de l'administration

⁷⁸ Vervoorn 1990 : 178.

⁷⁹ *Baopuzi*, « Zheng Guo ». Cf. aussi Yu 1998 ; Qing 2011 : 132–133.

⁸⁰ Voir par exemple Dubs 1938 ; Kramers 1986 : 753.

⁸¹ Cf. Goldin 2012.

⁸² Rappelons que la notion même de « confucianisme » est problématique : elle est tardive, cf. Jensen 1997, Standaert 1999 ; et les mots chinois qu'elle est censée traduire, comme *ru* ou *rujia*

n'est vérifiable, et seulement dans une certaine mesure, que pour les élites centrales, en priorité les grands fonctionnaires ; étant donné les mécanismes de promotion et la circulation des hauts fonctionnaires, elle est également plausible au sein des élites régionales. Mais loin de la capitale, des sièges de commanderies, des cours locales, cette « confucianisation » paraît douteuse. Les textes comme les données archéologiques indiquent la permanence de conceptions et de pratiques qui n'ont rien de confucianiste ou d'orthodoxe, et ce y compris dans des tombes de fonctionnaires.⁸³ De façon générale, il paraît difficile de contraster « rationalité confucianiste » et « croyances populaires » sous les Han, tout simplement parce que la pensée de l'époque ne fonctionne pas selon ce type d'oppositions et ne dispose pas du vocabulaire pour le faire.

Une éventuelle confucianisation des mœurs est d'autant plus difficile à établir que des valeurs comme la piété filiale, couramment associées au confucianisme, paraissent naturellement présentes dans la société, parfois y compris dans des milieux très populaires – et ce *avant* la confucianisation de ceux-ci. De ce point de vue, quelques-unes des biographies d'hommes singuliers sont instructives, comme celle de Peng Xiu:

Peng Xiu, dont le prénom social était Ziyang, venait de Piling dans la commanderie de Kuaiji. Alors qu'il avait quinze ans, son père, qui était fonctionnaire dans la commanderie, obtint un congé et se mit en route avec lui pour rentrer chez eux. Mais en chemin, ils furent attaqués par des bandits ; Peng Xiu, ainsi pressé par le danger, dégaina sa dague et se saisit du chef des brigands : « Je suis prêt à mourir pour éviter une humiliation à mon père. Mais vous, n'avez-vous pas peur de la mort ? » Les bandits se dirent : « Ce garçon est un juste, il vaut mieux ne pas se dresser contre lui. » Ils s'excusèrent alors et les laissèrent. Les gens du village louèrent le nom de Peng Xiu.⁸⁴

Peng Xiu paraît venir d'un milieu relativement modeste (son père est un fonctionnaire local), et pourtant il invoque les devoirs de la piété filiale. Plus révélateur, il invoque ces devoirs pour convaincre des bandits, ce qui suggère qu'ils partagent ces valeurs, même si évidemment c'est plutôt le courage de ce

sont eux-mêmes vagues et susceptibles d'acceptations très diverses selon les époques et les contextes ; cf. Zufferey 2003. Sur la confucianisation de la société sous les Han, cf. Loewe 2012 : 29–30; voire aussi Wallacker 1978. Sur l'attitude des souverains de la dynastie Han vis-à-vis du confucianisme, cf. Nylan 1999 : 18.

83 Nul besoin d'insister ici, tant les preuves archéologiques ou épigraphiques abondent, y compris pour les dernières décennies de la dynastie Han, avec par exemple des préfets supervisant des cultes locaux (cf. Ebrey 1980 : 337), ou des chefs de districts dont les tombes témoignent de croyances qui dans l'esprit ne diffèrent guère de celles de l'époque des Royaumes combattants ou du début des Han (cf. Tseng 2012 : 118).

84 *Hou Hanshu*, 81.

« juste » qui les frappe⁸⁵. On trouve dans d'autres biographies collectives du *Hou Hanshu* des indications que le respect des parents était une valeur largement partagée, ce bien au-delà (bien en dessous) des sphères des *ru* ou du confucianisme. Ainsi le célèbre découvreur de talents Guo Tai tombe-t-il un jour dans la campagne sur un homme très respectueux de sa mère:

Mao Rong 茅容, alors âgé de plus de quarante ans, labourait les champs. Un jour, il s'était abrité sous un arbre avec ses compagnons pour se protéger de la pluie ; tandis qu'ils étaient tous nonchalamment accroupis les uns face aux autres, il se tenait assis bien droit, avec une grande dignité. [Guo Tai], qui passait par là, jugea ce comportement remarquable et engagea la conversation avec l'homme, qui l'invita à séjourner chez lui. Le lendemain matin, Mao Rong fit tuer un poulet pour le repas. Guo Tai pensa qu'il le faisait pour lui, mais Miao Rong présenta le plat à sa mère, lui-même et son hôte se partageant un simple plat de légumes. Guo Tai se leva et s'inclina devant lui : « Vous êtes vraiment un sage ! »⁸⁶

L'un des devoirs de la piété filiale est la « vengeance de sang »: venger le père tué ou humilié est selon les textes confucianistes une obligation morale, avec l'idée radicale qu'« un homme qui ne venge pas la mort de son père n'est pas un fils »⁸⁷. Mais à nouveau, cette conception n'est pas l'apanage du confucianisme, elle semble avoir été largement partagée, et ce indépendamment de tout processus de « confucianisation » de la société. Dans le passage suivant, on voit le célèbre ermite Shentu Pan prendre la défense d'une jeune femme qui a tué des proches de son mari pour venger la mort de son père:

Yu, une fille de la famille Gou, avait tué un membre du clan de son mari pour venger son père. Les fonctionnaires se saisirent d'elle et rapportèrent l'affaire à Liang Pei, chef du district de Waihuang. Liang Pei était d'avis de la mettre à mort, mais Shentu Pan, à l'époque étudiant, âgé de quinze ans seulement, s'avança et adressa au sous-préfet la remontrance suivante : « La moralité et le sens de la justice de Gouyu sont propres à émouvoir les gamins les plus éhontés, et à encourager les enfants à endurer les pires humiliations. Même en des temps peu brillants, on érigerait une inscription sur sa tombe ! Vous qui êtes quelqu'un de clairvoyant, comment pouvez-vous ne pas prendre cette fille en pitié ? » Liang Pei, convaincu par ces bonnes paroles, parla en faveur de Gou Yu, et obtint sa grâce ; en conséquence de quoi les indigènes louèrent Shentu Pan.⁸⁸

⁸⁵ Le mot que nous avons traduit par « juste », *yishi* 義士, peut désigner un homme moralement droit dans des contextes plus confucianistes, mais il relève plutôt du vocabulaire martial dans ce passage.

⁸⁶ *Hou Hanshu*, 68.

⁸⁷ *Liji*, « Quli shang »; cf. aussi *Mengzi*, 7B.7 et *Chunqiu fanlu*, « Wang dao ». Sur la vengeance en Chine ancienne, cf. Yang 1957 ; Dalby 1991 ; Cheng 1997 ; Cheng 2004. Sur la vengeance sous les Han, cf. Zufferey 2009.

⁸⁸ *Hou Hanshu*, 53.

A nouveau, ce qui est révélateur pour notre présente discussion, ce n'est pas la vengeance de Gou Yu ou l'argumentaire de Shentu Pan : s'il est impossible de déterminer le statut et l'éducation de la jeune femme, il est vraisemblable que Shentu Pan, décrit dans le texte comme « étudiant » (*zhusheng* 諸生), était malgré son jeune âge déjà bien au fait des devoirs du confucianisme. Ce qui est instructif dans ce passage, c'est l'attitude approbatrice des « indigènes » (*xiangren* 鄉人), attitude qui montre que la vengeance par piété filiale était considérée comme normale bien au-delà de certains cercles « confucianistes ». Ce passage et d'autres du même genre donnent à penser que les lettrés et les couches moins éduquées de la population se retrouvaient naturellement sur les devoirs de la piété filiale, et sans doute sur d'autres valeurs comme la loyauté ou la fidélité à la parole donnée.

Dans le même ordre d'idées, ce que certains interprètes chinois contemporains appellent « culture des chevaliers-errants » (*xia wenhua* 俠文化)⁸⁹ peut se comprendre comme un système de valeurs proches du confucianisme, mais moins élitaire. En effet, si certains *xia* viennent des couches les plus élevées de la société, il est indéniable qu'une partie d'entre eux sont issus de milieux plus modestes, comme ces « chevaliers-errants du peuple » (*pifu zhi xia* 匹夫之俠) sur lesquels Sima Qian regrettait d'être si peu informé⁹⁰. Sans aller jusqu'à considérer « que la culture des *xia* est une production de la conscience populaire » ou une manifestation typique de « *grassroots culture* » (*caogen wenhua* 草根文化)⁹¹, on doit reconnaître que les *xia* incarnent, jusqu'à un certain point, une morale largement partagée, ce bien au-delà des élites. Or il y a une proximité évidente entre certaines des valeurs des *xia* et les valeurs du confucianisme, comme cela est souligné par de nombreux auteurs : les « trois traits du confucianiste officiel » que sont la droiture (*yi* 義), le courage (*yong* 勇) et le respect de la parole donnée (*xin* 信) « étaient également des éléments importants de la personnalité des *xia* »⁹².

⁸⁹ L'idée d'une « culture *xia* » ou « culture des *xia* » possède une dimension idéologique, et exagère sans doute l'importance des *xia* en Chine ancienne. Même en prenant le mot « culture » dans un sens large, le concept ne va de toute façon pas de soi étant donné l'hétérogénéité des « chevaliers-errants » ; il est cependant d'un emploi courant dans les études sur les *xia*, cf. par exemple l'ouvrage de Cao Zhengwen, *Zhongguo xia wenhua shi*, soit « Histoire de la culture des *xia* en Chine » (Cao 1994).

⁹⁰ Pour certains auteurs, l'apparition de *xia* « populaires » serait tardive : ils ne seraient apparus qu'à la fin de la période Qin, dans le contexte du mécontentement vis-à-vis de la politique de cette dynastie et des guerres civiles qui précèdent la dynastie Han, cf. Mou 2011 : 7.

⁹¹ Li 2011 : 104.

⁹² Zhao 2001 : 60–61.

Tous ces traits confortent l'idée que les valeurs mises en avant dans le « *Duxing liezhuan* » ne doivent pas forcément s'expliquer par une prétendue confucianisation de la société: en ce qui concerne le respect de l'autorité et des hiérarchies, la piété filiale, la loyauté, le respect de la parole donnée, il y a une continuité manifeste entre les textes confucianistes, les valeurs des *xia* et celles des *duxing*, voire les valeurs « populaires », telles qu'elles transparaissent parfois dans les textes. Cela n'a à vrai dire rien d'étonnant : Confucius a beau renouveler la morale traditionnelle, il ne s'en appuie pas moins sur des valeurs largement présentes dans la société depuis des temps anciens. Plus fondamentalement encore, ces valeurs possèdent une dimension « naturelle », et c'est d'ailleurs l'une des caractéristiques de la morale confucianiste que de se fonder sur des caractéristiques essentielles de la nature humaine (*qing* 情) : pour le confucianisme, le respect pour les parents et la piété filiale découlent naturellement de l'amour qu'on leur porte spontanément.⁹³ Il est donc normal de retrouver ces valeurs dans la société chinoise en général (et même sans doute universellement, au-delà de modulations culturelles différentes), ce indépendamment de tout processus de confucianisation.

La défense que Shentu Pan fait de la vengeresse Gou Yu dans le passage ci-dessus montre par ailleurs que malgré l'époque tardive (la deuxième moitié du 2^e siècle de notre ère), la loi pénale, ou du moins son application, ne s'est pas encore « confucianisée »: en effet, le chef de district chargé d'instruire l'affaire compte d'abord faire exécuter la coupable, en conformité avec le système des peines hérité de la dynastie Qin, qui fait peu de cas des motifs ou d'éventuelles circonstances atténuantes.⁹⁴ C'est cette pratique de la loi qui suscite la remontance de Shentu Pan, qui lui oppose une conception beaucoup plus moralisante qui s'accorde à la fois avec la vision de la piété filiale selon le confucianisme et avec les valeurs des indigènes qui admirent le comportement de la jeune

⁹³ C'est sans doute Mencius, avant l'époque pré-impériale, qui développe le mieux cette idée ; cf. Jullien 1995.

⁹⁴ Sur la confucianisation du droit pénal à l'époque Han, et l'opposition entre la vision très « objective » et pragmatique du droit Qin et celle, beaucoup plus morale, de la loi selon le confucianisme, cf. Goldin 2012. Sous les Han, la loi se « confucianise » peu à peu, mais c'est un processus lent et complexe, avec des résistances et des débats ; même sous les Han postérieurs, des juristes se font les apôtres d'une vision objective de la loi, héritée du légisme et du système pénal des Qin. La punition de la vengeance par piété filiale donne lieu à des discussions fondamentales sur le rôle de l'Etat (cf. Zufferey 2009). La déliquescence politique à la fin du 2^e siècle encourage même un retour à certaines conceptions légistes, notamment dans le domaine juridique, avec par exemple un penseur comme Xu Gan 徐幹 (170–217) qui prône une application systématique et rigoureuse des peines – tout en demeurant très proche du « confucianisme » pour le reste ; sur Xu Gan, cf. McLeod 2015 : 362–363.

vengeresse. Ce passage suggère donc une tension entre officialité et réalités sociales, entre loi et morale ordinaire, et dans une certaine mesure entre les priorités de l'Etat et des intérêts plus locaux, voire privés.⁹⁵

On trouve des traces de cette tension entre officialité et morale « privée » dans plusieurs biographies du « *Duxing liezhuan* », notamment dans la réticence de certains des hommes singuliers à accepter des postes, ou dans leur refus de se soumettre à une autorité supérieure si cela va contre leurs convictions. La biographie de Zhao Bao est particulièrement instructive dans ce contexte, parce qu'elle thématise de façon explicite l'opposition entre devoirs familiaux et devoirs publics:

Zhao Bao occupa d'abord des postes [subalternes] au niveau de la région et de la commanderie. A la suite d'une recommandation de fils pieux et d'hommes intègres, il fut promu par deux fois, pour être finalement nommé chef du district de Guangling. Il occupa cette fonction durant trois ans, s'illustrant par un gouvernement éclairé, et s'attirant les éloges du préfet de la commanderie. Il fut ensuite nommé préfet de Liaoxi⁹⁶, où il fit preuve d'autorité et de fermeté, et sa réputation suffit à transformer les mœurs de cette région frontière. L'année suivant sa nomination, il dépecha une escorte pour aller à la rencontre de sa mère, de son épouse et de ses enfants ; alors qu'ils arrivaient aux frontières de la commanderie, ils passèrent à Liucheng⁹⁷, où ils tombèrent sur une troupe de plus de dix mille Xianbei⁹⁸ qui avaient franchi les passes pour piller la région ; les Xianbei prirent en otage la mère, l'épouse et les enfants de Zhao Bao ; ils les mirent dans un char, et attaquèrent le siège de la commanderie. Zhao Bao leur fit face, à la tête de vingt mille fantassins et cavaliers en ordre de bataille. Les bandits firent sortir du rang la mère de Zhao Bao et la lui montrèrent. Zhao Bao s'exclama, accablé de chagrin : « Je suis un mauvais fils ! Si j'ai convoité les émoluments d'une fonction officielle, c'était pour assurer votre subsistance matin et soir, et jamais je n'aurais imaginé qu'au contraire je causerais votre perte ! Autrefois j'étais le fils d'une mère, mais aujourd'hui je suis le sujet de mon prince ! La justice commande qu'on laisse de côté les faveurs privées ! Celui qui trahit son prince mérite dix mille fois la mort, et aucun châtiment ne suffirait à le punir ! » Sa mère lui dit au loin : « Zhao Bao, tout est décidé par le destin : comment pourrais-tu faire cas de moi ? Tu violeras les devoirs de la justice et de la loyauté ! Autrefois, la mère de Wang Ling, pour affirmer la résolution de ce dernier, s'est jetée sur son épée devant l'émissaire des Han⁹⁹ ! Que cela te serve d'inspiration ! » Alors Zhao Bao lança l'assaut, et les brigands furent écrasés jusqu'au dernier. Mais la mère de Zhao Bao, ainsi que son épouse et ses

⁹⁵ Cf. Li Xiaojing 2011 : 105. Cet auteur parle également d'une bipolarisation politique (二元政治格局) entre l'Etat (*guojia* 國家) d'une part, la société (*shehui* 社會) de l'autre (106).

⁹⁶ Liaoxi 遼西: commanderie correspondant à des régions des actuelles provinces du Hebei et du Liaoning, aux confins nord-est de l'Empire.

⁹⁷ Liucheng 柳城: district dans la commanderie de Liaoxi.

⁹⁸ Xianbei 鮮卑: peuple proto-mongol contrôlant (à la fin de la dynastie Han) des régions du nord et du nord-est de la Chine actuelle, ainsi qu'une large part de la Mongolie actuelle.

⁹⁹ Wang Ling 王陵 (?-180 av. J.-C.): après la chute des Qin, lors de la guerre pour le contrôle de l'Empire entre Xiang Yu 項羽 (232-202) et Liu Bang 劉邦 (256-195), futur fondateur de la

enfants, furent tués. Zhao Bao mit provisoirement le corps de sa mère en bière, puis il demanda la permission de rentrer [au pays natal] pour l'enterrer. L'empereur Lingdi envoya ses condoléances avec une liste de présents pour les funérailles ; il nomma Zhao Bao Marquis de Yu. Mais une fois que Zhao Bao eut enterré sa mère, il dit à ses compatriotes : « Toucher un salaire et fuir le danger, c'est enfreindre les devoirs de la loyauté; mais laisser sa mère mourir pour respecter les devoirs de la justice, c'est pécher contre la piété filiale. Dans ces conditions, je n'ai plus aucun honneur à vivre dans ce monde ! » Il cracha du sang et mourut.¹⁰⁰

Zhao Bao est confronté à un dilemme entre devoirs publics et devoirs privés, et il sacrifie les seconds pour remplir les premiers ; il viole les devoirs de la piété filiale, et ce manquement entraîne la mort de sa mère. Par son suicide, cependant, il prouve qu'il est un bon fils, un fils prêt à mourir pour sa mère : il s'agit d'une sorte de transaction, au sens où en se donnant la mort il *rachète* le crime qu'il a commis contre la piété filiale. Zhao Bao parvient donc, en sacrifiant sa mère, puis en se sacrifiant lui-même, à résoudre l'opposition entre justice publique et justice privée, mais au prix de sa vie, ce qui montre évidemment l'importante tension entre contraintes privées et contraintes publiques. Cette tension est une constante de la vie politique sous les Han. On en trouve un exemple éclatant dans la biographie du lettré Zhi Yun 鄭惲, au début des Han postérieurs :

Zhi Yun avait un ami, Dong Zizhang, dont le père avait été tué par un homme de son village. Comme Dong Zizhang était très malade, Zhi Yun alla lui rendre visite. Dong Zizhang était sur le point de mourir ; trop faible pour parler, il poussa un long soupir en voyant Zhi Yun. Ce dernier lui dit : « Je sais que ce n'est pas le destin [qui commande aujourd'hui ta mort] qui te désole, mais le fait que tu n'as pas pu venger la mort de ton père. Tant que tu étais là, je ne pouvais que m'affliger pour toi, mais je ne pouvais pas agir [à ta place]. Maintenant que tu vas mourir, je peux agir [à ta place] et ainsi me libérer de ce souci ! » Dong Zizhang ne put que lui répondre d'un regard appuyé. Zhi Yun s'en alla ; il rassembla des hommes de main, tendit une embuscade à l'ennemi de Dong Zizhang [et le tua], puis il présenta la tête de ce dernier au mourant. Voyant la tête, Dong Zizhang rendit son dernier soupir. Zhi Yun alla alors aux bureaux du district pour se rendre aux autorités. Le chef de district faisant traîner la procédure [parce qu'il admirait Zhi Yun], celui-ci lui dit : « Venger mon ami, c'était une affaire privée qui ne concerne que moi ; juger des affaires judiciaires en toute impartialité, c'est votre devoir. Je ne vais certainement pas vous embarrasser pour sauver ma vie ! » Il se retira et gagna la prison. Le chef de district le poursuivit sans réussir à le retenir ; il se rendit en personne à la prison, tira son épée, menaçant de se tuer pour faire pression sur Zhi Yun : « Si vous ne sortez pas d'ici avec moi, je mourrai pour vous montrer ma détermination ! » Alors Zhi Yun sortit, puis s'en alla, prétextant la maladie.¹⁰¹

dynastie Han, la mère de Wang Ling, alors aux mains de Xiang Yu, se serait suicidée pour pousser Wang Ling à faire allégeance à Liu Bang. Cf. *Shiji*, chap. 8 ; *Hanshu*, chap. 40.

100 *Hanshu*, chap. 81.

101 *Hou Hanshu*, 29.

La transaction de Zhi Yun est de même type que celle de Zhao Bao, avec cependant deux différences. Premièrement, il s'agit d'une situation inversée : tandis que Zhao Bao attendait aux exigences de la morale privée pour respecter ses obligations publiques, Zhi Yun viole la loi pour régler une affaire personnelle ; en d'autres termes, alors que Zhao Bao mettait en avant la « justice publique » (*gongyi*), Zhi Yun privilégie la « justice privée » (*siyi*), ce qui le rapproche des *xia* et de ces comportements jugés éminemment dangereux par les légistes. Deuxièmement, même si Zhi Yun, en confessant son crime, offre sa vie pour payer sa faute, cette compensation lui est refusée, puisque le chef de district n'accepte pas de le punir. Soulignons que, contrairement à Zhao Bao, Zhi Yun ne peut pas se suicider, parce qu'il violerait une nouvelle fois la loi (la justice publique), en s'arrogant le droit de (se) juger et de (se) condamner, ce qui est l'apanage du pouvoir officiel.

Le chef de district est lui-même confronté à un dilemme analogue : s'il punit Zhi Yun, il enfreint ses valeurs personnelles et agit à l'encontre de son admiration pour l'acte de Zhi Yun ; s'il ne le punit pas, il enfreint les devoirs de sa charge. Mais à la différence de Zhi Yun, il ne va pas au bout de la démarche : selon la logique de Zhao Bao ou de Zhi Yun, il aurait dû se dénoncer ou démissionner pour payer sa faute contre les devoirs de sa charge – il aurait aussi pu accepter de punir Zhi Yun, satisfaisant ainsi à sa responsabilité publique, puis démissionner.

Zhi Yun n'est ni un chevalier-errant, ni un « homme exceptionnel », c'est un *ru*, un spécialiste des Classiques : son cas montre que la tension entre justice privée et justice publique transcende les milieux et les classes sociales, et qu'elle concerne à la fois un grand lettré comme lui-même et un fonctionnaire régional comme Zhao Bao.

Une autre indication de la tension entre officialité et société est la méfiance, sans doute largement partagée, des milieux plus modestes vis-à-vis des fonctionnaires, de l'administration ou des procédures légales. Déjà sur le fond, l'application abstraite de la loi paraît faire trop peu de cas des sentiments naturels (*qing* 情) ou de la face (*mian* 面), si importants socialement. Plusieurs interprètes notent par ailleurs à quel point les tribunaux pouvaient être intimidants, les Chinois éprouvant selon certains une forme de « peur des procédures légales » (*ju song* 懼訟), voire manifestant une « mentalité de répulsion pour les procès » (*yansong xinli* 厥訟心理).¹⁰² Dans ce contexte, en cas de difficulté ou de litige, le recours à des figures plus proches comme des « héros » locaux ou tout simplement la famille paraît plus naturel que la

102 Cf. Li 2011 : 105.

mobilisation des autorités officielles.¹⁰³ De fait, en marge de l'officialité, des tribunaux, des fonctionnaires, il existe d'autres instances de jugement, beaucoup plus familiaires. Les sources suggèrent ainsi l'importance de la famille, du clan, des voisins, qu'on sollicite volontiers pour arbitrer, obtenir réparation ou simplement servir de témoins.¹⁰⁴ On en trouve un bon exemple dans le « *Duxing liezhuan* »:

La famille de Li Chong était si pauvre que les frères se partageaient nourriture et vêtements. L'épouse de Li Chong lui dit en cachette : « Une telle pauvreté, ça ne peut plus durer! Comme j'ai mes propres biens¹⁰⁵, je propose qu'on se sépare du reste de la famille. » Li Chong feignit d'accepter : « Si nous décidons de partir, il faut organiser un banquet pour inviter les voisins, proches et éloignés, afin de discuter de tout cela. » L'épouse obéit et organisa un banquet, invitant les convives. Pendant le banquet, Li Chong s'avança vers sa mère et s'agenouilla : « Mon épouse n'a aucune moralité: elle me demande de me séparer de vous et de mes frères ! Une telle faute mérite la répudiation ! » Et il houspilla son épouse, la forçant à quitter la salle ; elle s'en alla, retenant ses larmes. Toute l'assemblée était abasourdie, et les convives se dispersèrent.¹⁰⁶

L'histoire suivante, tirée de la biographie de Guo Tai, renvoie à des conceptions et pratiques sociales analogues:

Le Ministre de l'éducation, Yuan Wei, souhaitait trouver un mari pour sa nièce. Lorsqu'il vit Huang Yun, il soupira : « Voilà un homme qui ferait certainement un bon époux ! » Informé de ce commentaire, Huang Yun répudia sa femme, une dame du clan Xiahou. Celle-ci dit à sa belle-mère : « Cette répudiation signifie que je vais être séparée pour toujours de vous. Je souhaiterais rassembler les membres et alliés de la famille, afin de témoigner de mes sentiments au moment de prendre congé. » Elle fit alors organiser une grande réunion, avec plus de trois cents invités. Se tenant au milieu de l'assemblée, remontant ses manches [par indignation], elle énuméra quinze fautes privées et particulièrement odieuses de son mari. Une fois qu'elle eut fini de parler, elle monta dans sa voiture et s'en alla. Huang Yun perdit dès lors toute crédibilité dans le monde.¹⁰⁷

Même si Li Chong vient d'une famille pauvre, il ouvre par la suite une école, puis après quelques tribulations connaît une belle carrière officielle ; Huang Yun, pour sa part, fréquente un ministre, et sa femme a les moyens d'organiser un grand banquet. On n'a donc certainement pas affaire dans ces histoires à des

103 Cf. Li 2011 : 105.

104 Rappelons que la loi pénale selon le légisme ne s'applique en principe pas aux affaires privées, cf. Goldin 2012.

105 Sans doute la dot, qui sous les Han demeurait propriété de l'épouse.

106 *Hou Hanshu*, 81.

107 *Hou Hanshu*, 68.

milieux populaires. Il n'empêche que la répétition de cette sorte de tribunal privé suggère une coutume bien établie, qui correspond d'ailleurs à une gestion des problèmes dont on trouve encore des traces en Chine contemporaine : il existait des façons non officielles de régler les différends, qui témoignent de l'existence d'une morale de proximité, proche par certaines valeurs du « confucianisme », mais incarnées dans des instances moins intimidantes que les administrations ou tribunaux impériaux.

Un autre problème est que, loin de la cour et des administrations régionales, les autorités officielles n'étaient pas toujours suffisamment présentes. Si les valeurs « privées » des *xia* et des *duxing* résistent, c'est aussi parce qu'elles sont nécessaires aux franges de la société, dans les ruelles et les campagnes, loin de la bureaucratie et de ses juges : les valeurs des *duxing* sont précisément ces valeurs de solidarité indispensables pour l'individu ou la communauté, lorsqu'il n'y a pas d'autre recours, particulièrement dans une société « traditionnelle » qui ne connaît pas de protection sociale. Il est emblématique du « Duxing liezhuan » que plusieurs des hommes singuliers qui vivent durant les temps troublés de la fin des Han se sacrifient pour les autres : un exemple frappant est Liu Yi, qui vient d'une famille extrêmement riche, mais qui distribue sa fortune aux nécessiteux ; au moment de la révolte des Turbans jaunes, il sauve des centaines de personnes, et finance les funérailles des défunt ; il finit par mourir de faim avec ceux qu'il a aidés. Deux commentaires qu'il fait sont révélateurs dans notre contexte : il juge « que les montagnes célèbres et les grands lacs ne doivent pas être donnés en fiefs parce qu'ils servent au peuple », ce qui est une critique implicite de la corruption de l'époque ; et il résume sa philosophie en disant que « ne pas venir en aide à ceux qu'on voit dans le danger n'est pas digne de l'honnête homme ». ¹⁰⁸

On comprend aussi l'importance des thèmes de la fraternité et de l'amitié dans le « Duxing liezhuan », les frères et les amis étant les premiers recours en cas de besoin. Deux des biographies d'hommes singuliers insistent sur l'importance de l'entraide entre frères – nous avons vu ci-dessus celle de Li Chong, qui répudie sa femme parce que, précisément, elle menace l'entente familiale. Et plusieurs biographies illustrent des amitiés indéfectibles, par exemple celle, devenue légendaire, entre Fan Shi et Zhang Shao ; l'amitié prend même ici une dimension surnaturelle, puisque lorsque Zhang Shao meurt, il apparaît en rêve à Fan Shi pour le convier à ses funérailles. Le passage le plus intéressant de cette biographie est celui dans lequel Zhang Shao fait une distinction entre deux types d'amitié :

108 *Hou Hanshu*, 81.

Plus tard, Zhang Shao tomba gravement malade et dut garder le lit, et ses compatriotes Zhi Junzhang et Yin Zizheng le veillaient jour et nuit. Lorsque la fin approcha, Zhang Shao soupira : « Quel malheur que je ne puisse voir mon ami à la vie à la mort ! » Yin Zizheng dit : « Zhi Junzhang et moi, nous faisons tout notre possible pour toi ; si nous ne sommes pas tes amis à la vie à la mort, alors de qui s'agit-il ? » Zhang Shao répondit : « Vous deux, vous êtes mes amis pour la vie. Mon ami à la vie à la mort, c'est Fan Shi de Shanyang. » Peu de temps après, il mourut.¹⁰⁹

Zhi Junzhang et Yin Zizheng viennent de la même commanderie que Zhang Shao : on sait l'importance des réseaux régionaux sous les Han et plus généralement en Chine ancienne, et on peut imaginer que c'est l'une des raisons pour laquelle ils prennent soin du malade. En d'autres termes, leur amitié possède une dimension qui recoupe partiellement la catégorie plus moderne de « relations sociales » (*guanxi* 關係). On sent dans la biographie une forme d'opposition entre deux types d'amitié: l'amitié « pour la vie » est l'amitié utile de compatriotes, de condisciples, de collègues dans la carrière officielle ; l'amitié « à la mort » est beaucoup plus fondamentale : elle relève de la relation personnelle forte, et implique le sacrifice sans calcul, notamment en cas d'urgence.¹¹⁰

7 Conclusion

En tant que biographie « collective », le « *Duxing liezhuan* » nous livre quelques informations sur des couches sociales moins bien représentées dans les biographies individuelles ou semi-individuelles du *Hou Hanshu*, principalement les élites locales ; plus rarement, il lève un coin de voile sur des couches sociales plus modestes. Des grands lettrés « confucianistes » aux fonctionnaires locaux, et éventuellement jusqu'à ces milieux plus modestes, on constate une continuité en ce qui concerne des valeurs comme la piété filiale, la loyauté ou le sens de la justice, même si bien entendu les références diffèrent : les lettrés citent Confucius et les Classiques, alors que les gens plus simples respectent (ou ne respectent pas) des valeurs qui ont implicitement un statut de devoirs naturels. La véritable tension n'est pas entre des élites « confucianisées » et des masses qui ne le seraient pas encore, mais entre normes officielles et normes sociales. Dans cette opposition, les confucianistes, même s'ils participent aussi de

109 *Hou Hanshu*, 81.

110 L'amitié entre Fan Shi et Zhang Shao est devenue légendaire en Chine ancienne, comme en témoigne l'allusion proverbiale du « poulet et du millet » (*ji shu* 雞黍), préparés avant l'arrivée de l'ami. Leur histoire a donné lieu à plusieurs récits, avec beaucoup d'embellissements, et ce jusqu'au Japon.

l'orthodoxie, paraissent sur des points fondamentaux plus proches des valeurs populaires que de la rationalité inspirée du légisme qui continue à inspirer la pratique du gouvernement.

La biographie des hommes singuliers est également instructive d'un point de vue historiographique, parce qu'elle nous livre quelques possibles indices quant au travail de l'historien : sa façon de collecter les matériaux, sa manière de les ventiler entre les diverses biographies, ses catégories explicites ou implicites. Redisons la nécessité de lire ces textes en contexte, par rapport aux autres chapitres de l'histoire dynastique, mais également en les confrontant à des chapitres similaires dans les autres chroniques officielles, pour mieux cerner des notions qui se définissent en grande partie les unes par rapport aux autres : on ne peut espérer comprendre les intentions de l'historien, et dans le cas présent la catégorie de *duxing*, sans comparer ces hommes singuliers avec d'autres personnages comme les chevaliers-errants ou les ermites.

Un certain nombre de questions demeurent ouvertes, et notamment celle de la paternité des *duxing* en tant que catégorie historiographique. Nous avons mentionné le possible rôle précurseur de Xie Cheng, auteur vers 200 d'un *Hou Hanshu* aujourd'hui perdu mais qui a pu servir de source à Fan Ye deux siècles plus tard, lorsqu'il compose sa propre histoire des Han postérieurs. L'époque très troublée de Xie Cheng paraît à vrai dire s'accorder assez bien avec l'esprit du « *Duxing liezhuan* », non seulement parce les périodes de crise révèlent et valorisent volontiers des figures morales fortes, mais aussi parce que la mise en avant de la catégorie de *duxing* correspond bien au contexte de transition entre la fin des Han et le début du moyen âge qui suit. Les *duxing* en tant que tels apparaissent en effet comme une catégorie de transition, au sens où, comme le reconnaît l'introduction au chapitre, les matériaux sont épars et les critères de sélection, peu cohérents ; dans les histoires dynastiques suivantes, les chapitres correspondants seront intitulés de manière plus précise, en renvoyant explicitement à des vertus comme la piété filiale, la justice ou la fidélité. Mais le « *Duxing liezhuan* » peut également se comprendre comme une étape dans le développement de la mode du « jugement des caractères » (*qingyi pinping* 清議品評, *renwu pinping* 人物品評, *timu* 題目) qui se développe à partir de la fin des Han. On ajoutera que le comportement excessif des hommes « singuliers » annonce à certains égards la valorisation de l'excentricité du début du 3^e siècle. Plus généralement, la matière parfois anecdotique ou croustillante des biographies de *duxing* annonce la matière du *xiaoshuo* 小說, telle qu'elle se développera également durant les siècles suivants. Bref, à de nombreux égards, le « *Duxing liezhuan* » participe autant de l'esprit de la fin des Han que du moyen âge qui commence.

Bibliographie

- Berkowitz, Alan (2000): *Patterns of Disengagement: The Practice of Reclusion in Early Medieval China*. Stanford: Stanford University Press.
- Bielenstein, Hans (1953): *The Restoration of the Han Dynasty, with Prolegomena on the Historiography of the Hou Hanshu*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Cao, Zhengwen 曹正文 (1994): *Zhongguo xia wenhua shi* 中國俠文化史 (Histoire de la culture des chevaliers-errants en Chine). Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe.
- Cheng, Anne (2004): “Filial Piety with a Vengeance.” In Alan Kam-leung Chan (ed.), *Filial Piety in Chinese Thought and History*. London: Routledge Curzon, 29–43.
- Csikszentmihalyi, Mark (1996): “Michael Loewe, *Divination, Mythology and Monarchy in Han*” (review article). *Early China*, 21: 201–211.
- Dalby, Michael (1981): “Revenge and the Law in Traditional China.” *American Journal of Legal History*, 25: 267–307.
- De Crespigny, Rafe (2007): *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD)*. Leiden and Boston: Brill.
- Du, Weiyun 杜維運 (2002): *Zhongguo shixue shi* 中國史學史 (Histoire de l'histoire chinoise), vol. 2. Taipei: Sanmin shuju.
- Dubs, Homer H. (1938): “The Victory of Han Confucianism”. *Journal of the American Oriental Society*, 58: 435–449.
- Ebrey, Patricia (1980): “Later Han Stone Inscriptions.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 40: 325–353.
- Ebrey, Patricia (1983): “Patron-Client Relations in the Later Han.” *Journal of the American Oriental Society*, 103: 533–542.
- Egan, Ronald C. (1979): “The Prose Style of Fan Yeh.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39: 339–401.
- Goldin, Paul. R. (2012): “Han Law and the Regulation of Interpersonal Relations: ‘The Confucianization of the Law’ Revisited.” *Asia Major*, 25: 1–31.
- Jay, Jennifer (2002): “Alan Berkowitz, *Patterns of Disengagement: The Practice of Reclusion in Early Medieval China*” (review article). *The Journal of Asian Studies*, 61: 1334–1335.
- Jensen, Lionel M. (1997): *Manufacturing Confucianism*. Durham and London: Duke University Press.
- Jullien, François (1995): *Fonder la morale: Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*. Paris: Grasset.
- Kramers, Robert P. (1986): “The Development of the Confucian Schools.” *The Cambridge History of China*, vol. 1. *The Ch'in and Han Empires (221 B.C. - A.D. 220)*, Cambridge: Cambridge University Press, 747–765.
- L'Haridon, Béatrice (2010): “L'Ermite politique entre clair et obscur: le renoncement au pouvoir dans les textes historiques des deux dynasties Han”. *Etudes chinoises*, 29: 69–97.
- Li, Xiaojing 李晓婧 (2011): “Zhongguo xia wenhua yu fazhi” 中國俠文化与法治 (La culture des chevaliers-errants en Chine et le système légal). *Zhongnan daxue xuebao (shehui kexue ban)*, 17.1: 104–109.
- Lin, Muyang 林木阳 (2014): “Han Wei Jin Nanbeichao wenxue de renxia xingxiang miaoshu shangxi” 汉魏晋南北朝文学的人侠形象描述赏析 (Analyse des représentations de

- chevaliers-errants dans la littérature des Han et des Six dynasties). *Wenxue yishu*, 135: 87–88.
- Liu, Qiang 劉強 (2006): “*Shishuo xinyu* et *Hou Hanshu* bijiao yanjiu” 世說新語與後漢書比較研究 (Etude comparée du *Shishuo xinyu* et du *Hou Hanshu*). “*Journal of Tianzhong*” 天中學刊, 21: 69–71.
- Loewe, Michael (2012): “‘Confucian’ Values and Practices in Han China.” *T'oung Pao*, 98: 1–30.
- Lu, Decai 魯德才 (2001): “*Lishi zhong de xia* et *xiashuo zhong de xia*: Lun gudai wenhua guannian zhong wuxia xingge bianqian” 歷史中的俠與小說中的俠: 論古代文化觀念中武俠性格的變遷 (Chevaliers-errants dans l'histoire et dans le roman: de l'évolution de la nature des chevaliers-errants dans les conceptions culturelles anciennes). *Nankai xuebao*, 1: 61–67.
- Lu, Xun (1937): “*Xie Cheng* *Hou Hanshu* xu” 謝承後漢書序 (Préface au *Hou Hanshu* de Xie Cheng, disponible sur <http://www.bwsk.net/mj/l/luxun/gjxb/002.htm>).
- Mou, Fasong 牟發松 (2011): “*Ru xia lun: danggu mingshi de yuanyuan yu liubian*” 儒俠論: 黨錮名士的淵源與流變 (Les chevaliers-errants confucianisés: origines et évolutions des lettrés partisans). *Wen shi zhe*, 4.
- Mcleod, Alexus (2015): “Philosophy in Eastern Han Dynasty China.” *Philosophy Compass*, 10: 355–368.
- Nylan, Michael (1996): “Confucian Piety and Individualism in Han China.” *Journal of the American Oriental Society*, 116: 1–27.
- Nylan, Michael (1997): “Han Classicists Writing in Dialogue about Their Own Tradition.” *Philosophy East and West*, 47: 133–188.
- Nylan, Michael (1999): “A Problematic Model: The Han ‘Orthodox Synthesis’, Then and Now.” Chow Kai-wing, Ng On-cho, and John B. Henderson (eds.), *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, Albany: State University of New York Press, 17–56.
- Qian, Mu 錢穆 (2004): “*Shi xia*” 釋俠 (Explications sur les chevaliers-errants) [1942]. Reed. *Zhongguo xueshu sixiang shi luncong* 中國學術思想史論從 (Collection d'articles sur l'histoire de la pensée et de l'érudition en Chine), 2, Hefei: Anhui jiaoyu chubanshe, 116–120.
- Qian, Mu 錢穆 (1996): *Guo shi da gang* 國史大綱 (Aperçu de l'histoire nationale) [1939]. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Qing, Lei 卿磊 (2011): “*Ruxia yu Hanmo qingyi*” 儒俠與漢末清議 (Les chevaliers-errants confucianisés et le mouvement des purs de la fin des Han). *Zhonghua wenhua luntan* 中華文化論壇, 2: 132–138.
- Qu, Lindong 翟林東 (2002): *Zhongguo shixue shi gang* 中國史學史綱 (Aperçu d'historiographie chinoise). Taipei: Wunan 五南.
- Ryckmans, Pierre (trad.) (1987): *Les Entretiens de Confucius*. Paris: Gallimard.
- Standaert, Nicolas (1999): “The Jesuits Did NOT Manufacture ‘Confucianism’”. *East Asian Science, Technology and Medicine*, 16: 115–132.
- Tao, Xisheng 陶希聖 (1937): “*Xi Han shidai de ke*” 西漢時代的客 (Les clients à l'époque des Han occidentaux). *Shihuo* 食貨, 5.
- Vervoorn, Aat (1990): *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.

- Wallacker, Benjamin (1978): “Han Confucianism and Confucius in Han.” In David T. Roy and Tsuen-hsui Tsien (eds.), *Ancient China Studies in Early Civilization*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 215–228.
- Wang, Wentai 汪文臺 (1987): *Qijia Hou Hanshu* 七家後漢書 (Les sept Histoires des Han postérieurs). Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe.
- Yang, Lien-sheng (1957): “The Concept of *pao* as a Basis for Social Relations in China.” In John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: Chicago University Press, 291–309.
- Yang, Ying 楊穎 (2011): “*Hou Hanshu* ‘Duxing liezhuan’ yu zhengshi zhong de ‘Youxia liezhuan’ chuantong” 後漢書獨行傳與正史中的游俠列傳傳統 (Le “Duxing liezhuan” du Livre des Han postérieurs et la tradition de biographies de chevaliers-errants dans les histoires officielles). *Xinan daxue xuebao (shehui kexue ban)*, 37: 49–54.
- Yi, Mengchun 易孟醇 (1994): “*Hou Hanshu* de ‘Zheng yidai deshi’” 後漢書的正一代得失 (La critique positive et négative dans le Livre des Han postérieurs). *Changsha shuidian shiyuan shehui kexue xuebao*, 4: 87–89, 48.
- Yu, Yingshi 余英時 (1998): “Xia yu Zhongguo wenhua” 俠與中國文化 (Les chevaliers-errants et la culture chinoise). In Liu Shaoming, Chen Yongming (eds.) 劉紹銘, 陳永明編, *Wuxia xiaoshuo lun juan* 武俠小說論卷 (Recueil d'études sur le roman d'arts martiaux), vol. 1 上冊. Hong Kong: Ming He she 明河社, 4–76.
- Yu, Zhanghua, Yu, Fangfang 俞樟华, 虞芳芳 (2015): “Lun Fan Ye *Hou Hanshu* xin zeng qi pian leizhuan” 論範曄後漢書新增七篇類傳 (Des sept biographies thématiques ajoutées dans le Livre des Han postérieurs de Fan Ye). *Jingchu ligong xueyuan xuebao* 荊楚理工學院學報, 2: 5–10.
- Zhao, Ji 趙翼 (1987): *Ershier shi zhaji* 二十二史劄記 (Notes sur les 22 histoires dynastiques). Beijing: Zhongguo shudian, 1987.
- Zhao, Jian (2001): “Historical Development of the Xia and its Relationship with other Social Groups in the Pre-Qin Period.” *Journal of Asian History*, 35: 59–91.
- Zhou, Tianyou 周天游 (1986): *Bajia Hou Hanshu ji zhu* 八家後漢書輯注 (Edition annotée des huit Livres des Han postérieurs). Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Zufferey, Nicolas (2003): *To the Origins of Confucianism: The Ru in pre-Qin times and during the early Han Dynasty*. Bern: Peter Lang.
- Zufferey, Nicolas (2009): “Debates on Filial Vengeance during the Han Dynasty.” In Roland Altenburger, Martin Lehnert und Andrea Riemenschneider (Hrsg.), *Dem Text ein Freund (Robert H. Gassmann gewidmet)*, Bern: Peter Lang, 77–90.

