

























symptômes visibles à la surface du corps<sup>6</sup>. » A de rares exceptions près, il ne tarit pas d'éloges à l'égard des physiognomonistes à qui il attribue la faculté de "connaître le destin" (*zhi ming* 知命). Les symptômes physiques de bonne ou de mauvaise fortune ne diffèrent pas pour lui des présages en général qu'il considère également comme des signes dotés d'une puissance augurale. Abolissant les limites qui séparent le corps humain de son environnement, il admet par exemple que les traits physiognomoniques d'un individu au destin particulièrement faste puissent s'étendre à son entourage par un phénomène de contamination naturelle qu'il explique par sa théorie de la propagation du souffle vital :

Dans une demeure prédestinée aux richesses et aux honneurs, on verra même des serviteurs et des animaux domestiques dotés de qualités peu communes : l'esclave présentera des symptômes externes de longue vie, la vache et la jument seront fécondes, les semences du laboureur vigoureuses et le négociant accumulera des marchandises d'excellente qualité et de bon rapport. Aussi, celui qui connaît le destin sait discerner la misère au sein même de la prospérité et faire la part entre l'honneur et la disgrâce<sup>7</sup>.

Ceci nous amène à parler de l'interprétation des calamités naturelles et des prodiges. Sous les Han, les textes abondent en récits qui rapportent la venue d'heureux présages à l'occasion de la naissance d'un empereur ou de son accession à la distinction suprême. Mais c'est sur le plan des calamités natu-

---

6. *Lunheng* 11 [1].

7. *Lunheng* 11 [7].

relles et des prodiges que les développements ont été les plus remarquables. Les érudits et les lettrés devins du deuxième et surtout du premier siècle avant notre ère se sont en effet approprié ce domaine des arts mantiques et ont élaboré une herméneutique divinatoire des désordres passés et à venir sur la base de doctrines exposées dans les Classiques. Ils en ont fait la pierre angulaire de leurs conceptions théologiques qui assignaient aux catastrophes naturelles la fonction de manifester les intentions célestes et, conséquemment, d'être des signes révélateurs d'un mauvais gouvernement. La critique de Wang Chong se fait très virulente sur la question de la providence, et sa dénonciation de l'intentionnalité du ciel se trouve précisément concentrée dans les chapitres sur les présages et les prodiges : le ciel n'est pas plus en mesure de communiquer avec les hommes que ceux-ci ne peuvent l'inciter par leur conduite à provoquer des désordres dans la nature. Il introduit toutefois une distinction entre, d'une part, les calamités naturelles dont le lien avec l'action politique repose en définitive sur une erreur d'appréciation du souverain qui, dans les moments de forte anxiété, tend à identifier le dérèglement des souffles saisonniers à un courroux céleste ; et, d'autre part, les heureux présages qui accompagnent la naissance ou l'avènement des hommes d'exception, depuis les rois-sages de l'antiquité jusqu'aux empereurs Gaozu (r. 206-195 BC) et Guangwu des Han : « Lorsqu'un homme a été investi par le ciel d'un destin glorieux, des phénomènes de bon augure se produisent nécessairement sur la terre. Il en va ainsi des décrets célestes<sup>8</sup>. » Wang Chong envisage ici le ciel sous son aspect de pourvoyeur des destins individuels

---

8. *Lunheng* 9 [1].

et non pas sous celui d'une puissance agissant de manière délibérée sur le cours des événements. C'est en définitive le destin de ces personnes qui détermine, sans l'avoir pour autant suscitée, la venue des heureux présages :

Les apparitions de choses et d'êtres fabuleux ne sont pas provoquées par le ciel, c'est leur caractère étrange et prodigieux qui suggère une influence divine et porte les gens à penser ainsi... La rencontre opportune entre un souverain éclairé et une de ces créatures fabuleuses ne diffère pas en espèce de la coïncidence fortuite entre un homme au destin faste et un signe de bon augure. La rencontre a effectivement eu lieu, mais elle n'a été suscitée ni par un côté ni par l'autre<sup>9</sup>.

L'approche de la divination traditionnelle par la tortue et l'achillée subit un traitement analogue. Wang Chong commence par réfuter le fait que ces formes de divination peuvent servir à communiquer avec les puissances augurales et que la tortue et l'achillée sont des instruments dotés d'un pouvoir merveilleux de prédiction du faste et du néfaste. Au lieu d'en rester là et de conclure à l'inutilité de la consultation des oracles, il lui concède un certain degré d'efficacité en faisant là aussi appel à sa théorie combinée du destin et des rencontres fortuites :

Les signes auguraux résultent naturellement de la manipulation de la tortue et de l'achillée à des fins divinatoires, leurs configurations seront d'elles-mêmes fastes ou néfastes. La fortune des

---

9. *Lunheng* 51 [16 et 10].

hommes s'y accorde de manière toute opportune, de sorte qu'à un destin faste répondront des signes favorables et à un destin néfaste des signes contraires<sup>10</sup>.

De même qu'un individu au destin funeste aura une prédisposition innée au malheur, il tendra aussi à obtenir des signes de mauvais augure s'il lui prenait de consulter la tortue ou l'achillée. Autrement dit, c'est le destin qui détermine naturellement et de manière fortuite l'issue d'une demande d'oracle, à la manière dont un souverain d'exception suscite l'apparition de prodiges sans que ceux-ci ne se manifestent en réponse à sa bonne fortune. Etant donné l'ambivalence foncière des signes auguraux, ce détour rhétorique porte Wang Chong à considérer que la justesse d'un pronostic repose en dernier ressort sur le talent des interprètes qui les formulent et que, par conséquent, l'inaptitude des devins à établir des pronostics efficaces ne prouve en rien que les signes auguraux eux-mêmes soient inopérants et qu'il faille proscrire les croyances et les usages attachés à cet art divinatoire.

Avec les chapitres de la *Balance des discours* qui traitent de l'hémérologie, des interdits calendaires, des tabous concernant les habitations, des exorcismes domestiques et des rites propitiatoires, on pénètre avec Wang Chong dans le domaine de la religion coutumière telle qu'elle se découvre à nous aujourd'hui au travers des *Livres des jours* (*ri shu* 日书), ces manuscrits sur bambou exhumés depuis près d'un demi-siècle de sépultures datant de la fin des Royaumes combattants et des Han. Rien ne résiste ici à sa verve critique. Prenant un malin plaisir à tourner ces pratiques en dérision, il en montre

---

10. *Lunheng* 71 [11].

le caractère absurde et fallacieux, tout juste bon à satisfaire l'ignorance de ceux qui s'y adonnent et les appétits des charlatans qui les propagent. La question destinale est peu présente, sinon sur un mode négatif, pour donner plus de force à son argumentation. Par exemple, il met en parallèle l'idée, développée dans les chapitres sur le destin, que « les honneurs et la richesse procèdent de la fortune et du destin, ils ne dépendent pas de la clairvoyance et du discernement <sup>11</sup> », avec celle de l'impossibilité d'infléchir le cours des événements par un respect méticuleux des prescriptions hémérologiques : « Le bonheur et la prospérité ne dépendent pas du choix de jours propices, pas plus que les épreuves qui nous affectent ne sont liées à la violation d'interdits calendaires <sup>12</sup>. » Le même raisonnement est appliqué à réfuter l'efficacité des rites propitiatoires et des exorcismes <sup>13</sup>. On peut donc dire que, à part une allusion dépréciative aux chamans et à leurs vaticinations qui les rendent capables de dévoiler le faste et le néfaste, Wang Chong considère que la divination populaire relève du domaine des superstitions et de la magie et, à ce titre, n'entre pas dans la perspective philosophique du destin.

## Conclusion

Aussi bref et incomplet soit-il, le survol qui vient d'être fait des opinions de Wang Chong sur les systèmes divinatoires de son temps dans leur rapport à sa conception du destin suffit largement à convaincre que ce rapport existe, mais sous des

---

11. *Lunheng* 3 [6].

12. *Lunheng* 72 [4].

13. *Lunheng* 75 [4, 5, 9].



formes variées et à des niveaux d'intensité différents. Trois groupes peuvent être dégagés. Vient en premier la physiognomie dont l'interaction avec la question destinale est la plus évidente et la plus forte. Wang Chong l'accepte et en admet l'efficacité sur la base de sa théorie du destin, de même qu'il prouve l'existence du destin en rapport avec la possibilité de prédire ce qui va arriver à un individu par l'analyse de son comportement et de sa conformation physique, à la manière dont un médecin se prononce sur l'état de santé d'un malade en examinant les symptômes extérieurs de sa maladie. La physiognomie revêt chez Wang Chong la dimension d'une étiologie destinale, et l'homme de l'art, pour peu qu'il possède les qualités nécessaires, se trompera rarement dans ses pronostics.

Le deuxième groupe comprend la science des présages et la divination par la tortue et l'achillée, arts mantiques hautement vénérables, consacrés par la tradition des Classiques et jouissant sous les Han d'un statut officiel. Sans être ambiguë, la critique de Wang Chong procède en deux temps. D'une part, un déni radical de la providence, de la responsabilité du ciel dans l'apparition d'un prodige, le déclenchement d'une catastrophe naturelle, ainsi que dans la production de signes auguraux par la méthode de la tortue et de l'achillée. A la notion d'intention céleste, il oppose celle de "voie céleste" (*tian dao* 天道), à la fois comme mouvement spontané des souffles vitaux et comme processus de régulation des cycles naturels. Autant dire que les attaques sont ici radicales et rendent obsolètes les techniques au travers desquelles les interprètes des présages et les augures entendaient précisément dévoiler les intentions du ciel. D'autre part, Wang se livre à une forme de réhabilitation de ces techniques en concédant aux heureux

présages et aux signes auguraux le pouvoir de s'accorder de manière fortuite au destin des individus et des collectivités. De même qu'un homme au destin faste sera naturellement porté à rencontrer des personnes de même destin que lui, de même il aura tendance à se voir gratifié d'un heureux présage ou à obtenir un signe augural favorable. Et puisque les prodiges naturels et les signes obtenus par divination ne sont ni foncièrement fastes, ni foncièrement néfastes, l'identification d'un heureux présage et la justesse d'un pronostic dépendront de la sagacité avec laquelle les interprètes sauront déceler dans les situations ou les individus concernés les indices d'un destin de bonne ou de mauvaise fortune.

Vient enfin le troisième et dernier groupe, celui des superstitions et de la magie que Wang Chong s'applique à réfuter avec un acharnement qui ne peut s'expliquer que par l'emprise qu'elles exerçaient alors sur ses contemporains. Il déconnecte totalement ces pratiques de la question destinale, avec la même détermination qu'il rejette la possibilité que le talent et la conduite morale influent sur la longueur de la vie et la réussite sociale.

De ceci, on peut déduire que chez Wang Chong les jugements portés sur les arts mantiques sont inséparables de sa conception du destin. Plus une technique s'inscrit dans la perspective destinale, plus elle obtient son assentiment. Il y a donc tout lieu de penser que les chapitres sur le destin furent composés avant ceux qui concernent la divination. C'est en effet sur les bases théoriques exposées dans ces chapitres qu'il développe les arguments pour ou contre telle ou telle méthode divinatoire. En revanche, il est beaucoup plus difficile de dire si la question de la prédictibilité du futur a eu une quelconque incidence sur l'élaboration de sa conception du destin, excep-

tion faite de la physiognomonie qui, sans doute pour cette raison, figure parmi les chapitres sur le destin placés au début de l'ouvrage, et non à la fin dans le groupe des chapitres sur la divination et la magie. Tout compte fait, la réflexion de Wang Chong sur le destin semble devoir être rattachée, comme on le fait souvent, à son histoire personnelle ; mais peut-être plus encore à un projet explicite de rendre compte, sous une forme synthétique et en l'incorporant à son vitalisme philosophique, des idées exposées par les lettrés des époques précédentes. Comme disait Yang Xiong 揚雄 (53 BC-AD 18) – un penseur qu'il considérait comme son maître – en réponse à quelqu'un qui l'interrogeait sur la notion de prescience (*gan wen xian zhi* 敢問先知) : « Je n'en sais rien (*yue bu zhi* 曰不知)<sup>14</sup>. »

Je terminerai en évoquant deux aspects plus généraux qui témoignent d'une interaction constante entre destin et divination dans la *Balance des discours*. En premier lieu, ce sont les notions de faste et de néfaste (*ji xiong*) dont on a vu qu'elles constituaient pour Wang Chong les déterminations fondamentales du destin. Ces notions ont leur origine dans la terminologie technique des devins de l'antiquité. Dans les inscriptions oraculaires des Yin (XIIIe-XIe siècles), elles ont pour fonction de marquer le caractère favorable ou défavorable (sous la forme *da ji* "hautement faste", *ji* "faste" et *bu ji* 不吉 "néfaste") des signes auguraux apparus sur l'écaille de tortue à l'issue de la procédure de brûlage. De ce contexte initial où elles indiquaient au devin si la proposition soumise à l'oracle avait ou non reçu l'assentiment des ancêtres et des dieux, leur usage s'est progressivement étendu à des contextes non divinatoires, pour qualifier les tendances propres à un indi-

---

14. *Fayan* 法言, 9, « De la prescience » (*xian zhi juan* 先知卷).

vidu ou à une situation donnée. Inversant pour ainsi dire le mouvement, Wang Chong subsume entièrement l'opposition faste/néfaste sous sa perspective destinale : « Le destin – écrit-il – est le gouverneur du faste et du néfaste »<sup>15</sup>. Il fait de la personne humaine le lieu d'un conflit intérieur et jamais résolu entre la détermination faste ou néfaste de son destin et ses dispositions au bien ou au mal (*shan e* 善惡) liées à son tempérament naturel. Du point de vue qui nous intéresse ici, il faut ajouter qu'on assiste avec Wang Chong à la première théorisation de la notion de *ben ming* 本命 (destin fondamental) qui deviendra monnaie courante à partir de la période médiévale jusqu'à nos jours pour désigner l'horoscope de naissance des individus dans l'astrologie calendaire et la religion chinoise en général.

En second lieu, le lecteur de la *Balance des discours* ne manque pas d'être frappé par la similitude des procédés rhétoriques et des exemples utilisés par l'auteur pour développer ses arguments sur les questions de divination et de destin. Ceci lui permet d'établir des liens implicites entre des domaines au demeurant distincts, mais que le recours systématique au parallélisme littéraire impose comme l'évidence même. Le cas de la ville de Liyang engloutie par les eaux en une nuit, provoquant le décès de l'ensemble de ses habitants, est ainsi mis à contribution dans un chapitre où il s'agit de réfuter les thèses de ceux qui nient l'existence du destin, et dans un autre où Wang Chong tourne en dérision les hémérologues en leur demandant si les infortunés habitants de Liyang ont connu un sort comparable parce qu'ils avaient tous bravé

---

15. *Lunheng* 10 [1].

un même interdit calendaire<sup>16</sup>. Bien qu'on puisse, à la suite de ses détracteurs anciens et modernes, reprocher à Wang Chong un style par trop alambiqué et un certain manque de rigueur dans ses raisonnements, il n'en demeure pas moins que le regard critique qu'il porte sur les arts divinatoires de son temps s'articule parfaitement à ses conceptions de la providence et du destin.

Il reste maintenant à conclure en revenant sur Cicéron et les stoïciens. Quelle est la proportion de comparable et d'incomparable dans les thèses avancées par Wang Chong et celles défendues par Cicéron et, à travers lui, par les philosophes du Portique ? La grande difficulté de l'exercice est que nous avons, d'une part, un penseur chinois qui se considère lui-même comme appartenant à la tradition des lettrés. Sa critique procède de l'intérieur, souvent de manière allusive, mettant en scène des débats dans lesquels les opposants sont simplement désignés par des termes anonymes comme "certains disent que" (*huo yue* 或曰), ou par des expressions dépréciatives telles que "les lettrés vulgaires" (*su ru* 俗儒). En face, nous avons un auteur qui présente sous forme de dialogues les thèses contradictoires défendues, d'un côté, par l'école stoïcienne qu'il réprovoque et, de l'autre, par celles de la Nouvelle Académie qui perpétuait la tradition du doute socratique et à laquelle il adhère pleinement. Au regard des questions abordées dans cet article, il en résulte que Wang Chong se trouve tantôt en accord avec les uns, tantôt avec les autres, tantôt encore en désaccord avec les deux parties. La situation est donc extrêmement complexe et ne permet pas de rendre compte des positions adoptées par chacun

---

16. *Lunheng* 6 [1, 2, 15] et *Lunheng* 72 [12].

sous forme d'un tableau comparatif simple et univoque.

Sur la question du déterminisme d'abord, Wang Chong va dans le sens des stoïciens en admettant l'existence d'une fatalité absolue du destin. Toutefois, la similitude s'arrête là puisque la dimension biologique des arguments avancés par l'un participe d'un champ conceptuel très différent de ceux défendus par les autres. Chez ces derniers, le discours destinal s'inscrit dans le cadre d'un débat sur la causalité qui constituait depuis Aristote le fondement de la physique. Alors que, pour le philosophe chinois, le problème à résoudre est celui du conflit existant entre le destin et le tempérament naturel comme source de la morale et de la responsabilité de l'homme face à l'action, tel qu'il avait été initié au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère par Mengzi et d'autres. Il y a donc bien, chez Wang Chong, une forme de déterminisme, mais très atténué du fait de sa théorie du déploiement destinal qui fait que le destin d'un individu peut ou non se réaliser compte tenu des circonstances et des rencontres. Alors que l'intégration par les stoïciens des causes confatales (*confatalia*) dans la perspective du destin ne fait, au contraire, que renforcer l'emprise de la causalité sur le cours des choses et des événements.

Sur la question de la providence ensuite, Wang Chong prend très clairement le contrepied des positions stoïciennes puisqu'il réfute de manière catégorique la doctrine de l'intentionnalité céleste et rejette l'idée que le ciel puisse communiquer avec les hommes autrement qu'au travers du destin dont il les a pourvus à la naissance. Il ne se range pas pour autant du côté de Cicéron étant donné que ce dernier affiche une attitude beaucoup plus modérée à cet égard, notamment dans le *De natura deorum*, où il admet

l'existence d'une intelligence supérieure, d'une bienveillance divine qui veille sur le devenir des hommes sans pour autant s'immiscier dans chaque détail de leur vie quotidienne.

Enfin, sur la question du rapport entre destin et divination, si l'axiome stoïcien énoncé au début de l'article se vérifie pleinement pour ce qui est de la physiognomonie, Wang Chong partage par contre le point de vue de Cicéron, aussi bien sur les superstitions et la magie que sur la divination traditionnelle romaine. Comme pour le polémiste latin, la divination officielle par la tortue et l'achillée et la science des présages ne sont pas pour lui les véhicules de messages divins, pas plus qu'ils ne possèdent un quelconque pouvoir prédictif : à ses yeux, un bon devin ressemble plus à un philosophe de la nature qu'à un interprète de l'avenir. Ces pratiques doivent être néanmoins préservées en raison de leur caractère ancestral, de l'autorité des textes qui les légitiment, de leur utilité dans les prises de décisions politiques, et pour le bien du peuple.

De manière plus générale, les modes d'argumentation mis en oeuvre par les deux penseurs dans leurs réfutations font appel à des procédés rhétoriques et à un traitement des *exempla* traditionnels qui participent au fond de formes de rationalités tout à fait comparables. Sans aller plus loin sur ce dernier point, j'espère avoir montré dans ce qui précède tout ce que le comparatisme culturel, envisagé dans des situations concrètes et sur des questions soumises à débat dans chaque contexte particulier, peut apporter de matières nouvelles et inattendues pour nous aider à mieux comprendre des notions et des pratiques qui, en raison même de leur universalité, peuvent facilement nous conduire à des généralisations hâtives et réductrices.

