



Destin et divination chez Wang Chong (27 - ca. 97)

Marc Kalinowski

Je voudrais d'abord exprimer toute ma gratitude à Michael Lackner et aux organisateurs du programme de recherche pour le lancement duquel nous sommes aujourd'hui réunis de m'avoir fait l'honneur de m'y convier. L'originalité de ce programme dont nous avons tous pu mesurer l'intérêt en lisant le document de présentation qui nous a été envoyé réside à mon sens, pour parler comme les linguistes, dans sa double articulation. La première articulation est celle d'une problématisation de la question du destin qui la fait sortir du champ de la philosophie où elle se trouve le plus souvent embusquée pour la confronter aux pratiques de divination et aux sciences prédictives en général. Si j'ai bien compris, nous aurons d'abord à nous confronter dans nos domaines respectifs, non seulement à des notions et à des pratiques envisagées indépendamment les unes des autres, mais aussi et surtout à leurs interactions, à leurs rapports de dépendance mutuelle. La deuxième articulation réside dans la dimension transculturelle du projet qui va permettre à des spécialistes provenant d'horizons différents de comparer les résultats de leurs travaux afin de préciser et d'enrichir nos connaissances

sur le lien ayant existé, dans des situations et des contextes spécifiques, entre le questionnement destinal et les arts divinatoires. Les difficultés soulevées par une telle approche ont été largement soulignées par les auteurs du document de présentation. Plutôt que de les commenter ou d'en ajouter d'autres, j'ai choisi pour mon intervention de partir d'un exemple concret.

Il se trouve que, par le plus grand des hasards (à moins que ce ne soit par un effet du destin), l'auteur sur lequel je travaille actuellement se prête parfaitement à cet exercice. Wang Chong 王充 (AD 27-ca. 97), un philosophe chinois du I^{er} siècle de notre ère, est en effet le premier penseur chinois à s'être penché sérieusement à la fois sur la question du destin et sur celle de la divination. Son seul ouvrage qui nous soit parvenu, la *Balance des discours* (*Lunheng* 論衡), contient une dizaine de chapitres traitant du destin, tout autant pour la divination et la magie, et encore une autre dizaine portant sur la providence et la science des présages. Wang Chong fait partie d'un courant de pensée sceptique interne à la tradition des lettrés. Formé à l'étude des Cinq Classiques, imprégné des enseignements de Confucius (551-479 BC) mais ne dédaignant pas d'emprunter aux auteurs taoïstes quand nécessaire, il se livre dans son ouvrage, d'une part, à une critique implacable des illusions et des dérives doctrinales de ses pairs et, d'autre part, à une mise à nu du caractère illégitime et absurde de la divination et de la magie. Voilà pour la première articulation.

Pour la deuxième articulation, je m'appuierai sur les écrits de Cicéron (106-43 BC) en raison du terrain favorable qu'ils présentent pour une comparaison avec ceux du philosophe chinois. Les deux hommes sont en effet quasi-contemporains,

l'un meurt l'année ayant suivi l'assassinat de César en 44 avant notre ère, l'autre naît deux ans après la restauration de la dynastie des Han par l'empereur Guangwu (r. 25-57). Cicéron est également l'auteur de trois traités clairement articulés les uns aux autres : le *De natura deorum*, le *De Divinatione* et le *De Fato*, composés dans cet ordre peu avant sa mort. Dans ces trois écrits, Cicéron expose en long et en large les positions des stoïciens (et incidemment des épicuriens) sur la providence, la divination et le destin en adoptant un regard critique éclairé par le scepticisme des philosophes de la Nouvelle Académie.

Les stoïciens sont sans doute les premiers à avoir donné un sens philosophique à la question du rapport entre la divination, définie dans le *De divinatione* comme « le pressentiment et la connaissance de l'avenir », et le destin (*fatum*, traduisant le grec *heimarmenê*) comme « l'ordre et la série des causes selon lesquelles une cause enchaînée à une autre produit d'elle-même un événement »¹. C'est en effet de la divination qu'ils tiraient, comme d'une donnée d'expérience, une de leurs preuves de la détermination du futur et, par conséquent aussi, de l'existence du destin. Selon Albert Yon, le *De Divinatione* a été écrit pour dénoncer la croyance stoïcienne dans les arts mantiques et réfuter du même coup leur conception du déterminisme destinal². Autrement dit, l'efficacité de la divination prouve l'existence du destin et, en retour, l'existence du destin légitime la pratique divinatoire.

En me concentrant sur cet axiome, je me propose de

1. *De Divinatione*, I, 1 et 125.

2. Cicéron, *Traité du destin*, trad. Albert Yon. Paris, Les Belles Lettres, 2002, Introduction, p. I-II.

commencer par exposer rapidement la théorie du destin de Wang Chong, puis de voir comment cette théorie influe ou n'influe pas sur sa position à l'égard de la divination et, enfin, de prendre la mesure du comparable et de l'incomparable dans les conceptions du penseur chinois et les thèses stoïciennes telles qu'elles sont présentées par le philosophe latin.

Le destin chez Wang Chong

La question destinale se cristallise en Chine autour du mot *ming* 命 dont le sens premier est “ordonner, commander, décret, mandat”. Entre l'apparition de l'expression “mandat céleste” (*tian ming* 天命) dans le cadre de la légitimation religieuse du pouvoir royal au début des Zhou occidentaux (1050-771) et la période des premiers empires Qin (221-210 BC) et Han (206 BC-AD 220), le terme revêt progressivement sa signification courante que l'usage sinologique traduit par “destin”. Suite à son entrée dans le champ des spéculations et des débats des philosophes de la fin de l'époque seigneuriale (771-481) et des Royaumes combattants (481-221), à commencer par Confucius lui-même, la notion de *ming* s'est agrégée à plusieurs autres tout aussi fondamentales pour former une sorte de nébuleuse conceptuelle qui, réduite à sa plus simple expression, constitue ce qu'on peut définir comme une quadrature destinale :

Destin et divination chez Wang Chong (27 - ca. 97)



Héritier des traditions préimpériales et des Han occidentaux (206 BC-AD 9), Wang Chong place la question du destin au centre de ce dispositif et réfléchit en profondeur sur son rapport à la nature humaine, à la providence céleste, et sur le rôle des circonstances extérieures dans le déroulement d'une vie. Il est également le premier à inscrire le destin dans un cadre théorique précis, celui d'une physique vitaliste centrée sur la notion de *qi* 气 "souffle vital". Substrat commun à toute forme d'existence, le *qi* s'actualise selon une progression qui va des étendues célestes aux flux saisonniers pour pénétrer par imprégnation l'ensemble des êtres animés et inanimés. Le *qi* est aussi le lien subtil, la cause dernière pour parler comme les stoïciens à propos du *pneuma*, qui assure l'unité et la cohésion de la nature perçue comme un corps vivant. Sur cette base théorique, Wang Chong développe une conception du destin originale dont les grandes articulations peuvent être résumées comme suit.

Le destin est conféré aux hommes à la naissance par le ciel, il s'instille en eux au moment où ils reçoivent leur souffle vital. Il ne peut être ni changé, ni renouvelé en cours d'existence. On ne réinitialise pas son destin, celui d'un simple individu mais aussi celui des souverains d'exception, des fondateurs de dynastie, dont le règne est suspendu à l'obtention du "mandat céleste". Pour Wang Chong, le ciel est avant tout le "pourvoyeur du destin", son unique et ultime source ; un ciel qu'il identifie à la nature elle-même, à la manière d'un *deus sive*

natura. Sa critique radicale de l'intentionnalité céleste (*tian yi* 天意) domine l'ensemble de son oeuvre et l'amène à rejeter toute intervention du ciel dans les affaires humaines autrement que sur un mode impersonnel et non finaliste, au travers des mouvements du souffle vital dont il est lui-même constitué, des conditions atmosphériques et des cycles naturels.

Ensuite, reprenant une idée déjà présente en filigrane dans les Entretiens de Confucius, il affirme l'existence de deux destins, l'un et l'autre conférés par le ciel à la naissance : le "destin vital" qui détermine la conformation physique et la durée de vie ; et le "destin social" qui détermine l'honneur et le déshonneur, la richesse et la pauvreté. Autant le destin vital s'articule très bien aux conceptions physiques de Wang Chong, autant le destin social, par son caractère inné et irréductible, revêt un aspect dogmatique prononcé. Mais l'originalité de son approche réside surtout dans sa dimension physiologique, on dirait aujourd'hui génétique, qui débouche en dernier ressort sur une forme de fatalisme destinal qui n'implique pas que celui-ci contient en germe l'ensemble des événements constitutifs d'une vie, à la manière stoïcienne d'un enchaînement nécessaire et pré-déterminé de causes et d'effets. Le destin ne représente qu'une tendance générale que Wang Chong identifie, en empruntant à la terminologie divinatoire, aux catégories du faste (*ji* 吉) et du néfaste (*xiong* 凶). "Un homme au destin faste – dit-il – qui n'agit pas selon le bien ne sera pas forcément malheureux et un homme au destin néfaste ne connaîtra pas nécessairement le bonheur même s'il s'exerce à la pratique du bien³". L'autre originalité de son approche est qu'elle affirme l'existence d'une pluralité des destins. Il n'y a

3. *Lunheng* 6 [9].

pas un destin qui gouverne le monde et détermine le cours des événements humains, mais une multitude de destins, individuels et collectifs, qui cohabitent, se heurtent et se réalisent chemin faisant les uns par rapport aux autres.

Autour de ce noyau théorique dur, se construisent les deux thèmes majeurs de la démarche critique de Wang Chong. Premièrement, celui de l'absence d'un lien quelconque entre le plan de l'éthique et les figures du destin. La conduite de vie, les qualités morales, l'intelligence et le talent reposent sur le tempérament naturel et sont sans prise sur le fatalisme génétique qui porte les individus à devenir ce qu'ils sont. Fondée sur son expérience personnelle qu'il partageait avec beaucoup de lettrés du début des Han orientaux écartés du pouvoir, sa critique se pose aussi en alternative aux arguments développés par les exégètes des *Annales des printemps et des automnes* (*Chunqiu* 春秋) pour expliquer que le ciel ne punit pas toujours les vicieux en les précipitant dans l'infamie et le désespoir, et ne récompense pas inmanquablement les vertueux par l'honneur et le succès. Au plan des existences individuelles, cette dé-moralisation du destin n'aboutit pas à une impasse, à une forme d'*argos logos* incitant à la paresse, au désœuvrement et au rejet de toute action volontaire. Au contraire, elle permet au philosophe de détourner l'homme de la soif des honneurs et du profit pour le réorienter vers une éthique du détachement, vers un idéal de vie qui est au cœur de l'enseignement confucéen : la recherche de la sagesse par l'étude et le perfectionnement de soi :

S'adonner à l'étude avec assiduité et ne pas espérer en tirer une quelconque gloire, entreprendre avec ardeur sans se soucier des profits

qui pourraient en résulter, c'est alors qu'honneurs et richesses surviennent d'eux-mêmes⁴.

Le deuxième thème, étroitement lié au précédent, est celui de l'intégration des conditions extérieures qui déterminent l'existence des hommes dans la perspective globale de leur destin. Plutôt que d'ériger une opposition absolue entre contingence et fatalisme, entre hasard et nécessité, déterminisme aveugle et liberté d'action, Wang Chong associe le destin et les conditions extérieures en un couple de forces complémentaires qui, à l'intérieur d'une situation donnée, permettent à ceux qui s'y trouvent impliqués de voir leurs destinées s'accomplir. Si le destin est donné une fois pour toutes à la naissance, son déploiement dans le temps s'effectue progressivement, au gré de circonstances et de rencontres fortuites. Il y a donc, d'une part, un fatalisme génétique qui ressort de sa conception innéiste du destin et, d'autre part, un déploiement destinal déterminé par les circonstances (*shi*) et par l'ensemble des notions auxquelles l'auteur de la *Balance des discours* consacre de longues considérations : la rencontre (*yu* 遇), la coïncidence au sens de "coïncider avec" (*ou* 偶), la chance (*xing* 幸) et celle, nouvelle pour l'époque, de fortune (*lu* 祿) qui rend l'idée d'une temporalité – tantôt propre à l'homme tantôt appliquée au cours naturel des choses – marquée par l'alternance de périodes d'essor (*sheng* 盛) et de déclin (*shuai* 衰).

Toutes ces notions sont d'une façon ou d'une autre les instruments du destin. Elles concourent de manière fortuite et spontanée, opportune ou inopportune, à tisser la trame des existences humaines selon le plan destinal fixé pour chacun

4. *Lunheng* 3 [15].

à la naissance. Si bien qu'un individu au destin faste pourra ne pas connaître la gloire attendue si son existence prend place durant une période de déclin ou s'il ne rencontre pas un destin qui coïncide avec le sien. Ainsi, les hommes se réalisent de façon concomitante mais fortuite, par un phénomène d'attraction et de contagion mutuelles entre les tendances fastes et néfastes de leurs destins réciproques. Tout individu se trouve en quelque sorte seul face à son destin, mais en même temps ce destin est soumis aux conditions extérieures et a besoin des autres pour se réaliser. Contradiction à la limite du tragique que Wang Chong exprime très joliment quand il écrit :

Les rencontres, la chance et les coïncidences s'accordent ou ne s'accordent pas à la fortune et au destin. Quand elles s'y accordent de manière opportune, les choses s'accomplissent d'elles-mêmes ; dans le cas contraire, les échecs s'accumulent, tout finit par tourner court, ce qui au départ était faste devient néfaste. Ainsi, l'existence humaine est soumise non seulement aux aléas de la fortune et aux vicissitudes du destin, mais aussi aux contingences qui résultent de rencontres opportunes ou inopportunes, à coup de chance et de coïncidence. Rares sont ceux qui parviennent dans le cours d'une vie à parfaire leur conduite morale et à réaliser leurs intentions profondes⁵.

5. *Lunheng* 6 [19].

Les arts mantiques dans la perspective du destin

La littérature d'époque Han fourmille en anecdotes et récits qui font état d'activités divinatoires dans des situations très diverses, telles que la légitimation du pouvoir impérial, les décisions politiques et militaires, les conflits de succession, le choix des impératrices et des femmes du gynécée, les séditions et les révoltes paysannes, les rites et les sacrifices, les mariages, les enterrements, les maladies, les conditions climatiques et le destin personnel. Ces activités étaient exercées dans un cadre officiel par des devins appointés, à la capitale comme dans les provinces, ainsi que par des devins professionnels ou amateurs, là aussi à tous les niveaux de la société. Durant cette période, on assiste à la consolidation de la divination officielle et de ses institutions, à une adaptation de la science des oracles et des prodiges aux conceptions contemporaines de la nature et du divin, à un vaste processus de systématisation des écrits divinatoires et, enfin, à une participation de plus en plus large de cercles lettrés à la transmission et à la diffusion des savoirs mantiques.

La plus ancienne classification connue des sciences prédictives, dont fait partie la divination, fut accomplie à l'occasion de la refonte des bibliothèques impériales à la fin du I^{er} siècle avant notre ère. Les six catégories dégagées pour l'occasion témoignent de l'importance prise par la divination astro-calendaire qui figure en tête du classement, alors que les techniques traditionnelles d'auguration par le brûlage d'écaïlle de tortue et le tirage au sort de tiges d'achillée héritées des périodes précédentes n'apparaissent qu'en qua-

trième position, juste devant d'autres techniques en vogue sous les Han comme l'oniromancie et la physiognomonie.

1. Astrographie, astromancie, météoromancie.
2. Astronomie calendaire, gnomonique, mathématiques, chronologies.
3. Divination astro-calendaire, présages, hémérologie.
4. Divination par la tortue et l'achillée.
5. Oniromancie, prodiges, rites propitiatoires, exorcismes.
6. Physiognomonie, topomancie, zooscopie.

Wang Chong est, on l'a vu, le premier auteur ancien à s'être sérieusement intéressé à la divination, notamment aux pratiques populaires, qu'il aborde dans une perspective critique plus ou moins affichée selon les contextes. La *Balance des discours* constitue à ce titre notre principale source non-officielle sur les arts mantiques à l'époque Han et sur les opinions des lettrés à leur égard. Dans l'optique qui est celle du présent exposé, je me limiterai aux éléments les plus révélateurs de la manière dont le philosophe exprime le rapport entre la pratique divinatoire et la question du destin.

Il convient de commencer par la physiognomonie où le lien apparaît avec le plus d'évidence. Etant donné sa conception particulière du destin, Wang défend la légitimité de cet art de prédire l'avenir d'un individu par l'observation de sa conformation physique : « A ceux qui disent que le destin est imprévisible, je répondrai qu'il n'en est rien : il suffit pour cela d'observer la conformation physique des êtres humains. En effet, le destin qu'ils ont reçu du ciel se manifeste par des

symptômes visibles à la surface du corps⁶. » 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 disgrâce⁷.

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 célestes⁸. » 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'autre⁹.

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 contraires¹⁰.

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 ¹¹ », 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 ¹². » Le même raisonnement est appliqué à réfuter l'efficacité des rites propitiatoires et des exorcismes ¹³. 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)¹⁴. »

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 »¹⁵. 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 calendaire¹⁶. 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^e 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.

