



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

CANADIAN THESES

THÈSES CANADIENNES

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

LA NOTION JURIDIQUE DE L'ETAT
SELON LES CONCEPTIONS CHINOISES
ANCIENNES ET MODERNES

par

LE KIM NGAN

Thèse présentée à l'Ecole des études
supérieures de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention d'une maîtrise
en droit public

OTTAWA, ONTARIO

FEVRIER 1983

RECONNAISSANCE

La première personne que nous voudrions tenir à remercier tout particulièrement est Monsieur le Professeur André JODQUIN qui nous a encouragé à suivre nos études supérieures et qui a dirigé cette thèse.

Nous remercions également Monsieur le Professeur Jean-Paul LACASSE qui nous a aidé beaucoup dans nos études supérieures.

Nos remerciements s'adressent aussi aux personnes responsables du Département du Prêt entre bibliothèques de la Bibliothèque Morisset qui nous ont fourni les livres nécessaires à la rédaction de cette thèse.

A MA CHÈRE FEMME

HOANG NGOC THANH DUNG

A MA CHÈRE FILLE

LÊ HOANG THIEU DUONG

ABREVIATIONS

A.A.N.B.	Actes de l'Amérique du Nord Britannique
A.C.	Appeal Cases
Ap. J.C.	Après Jésus Christ
Av. J.C.	Avant Jésus Christ
C.	contre
Ch.	chapitre
- ibid -	ibidem
- id -	idem
liv.	livre
n.	note
Op. cit.	opere citate
p.	page
P.G.	Procureur général
R.C.S.	Rapports de la Cour suprême
t.	tome
trad.	traduction
vol.	volume

INTRODUCTION

QU'EST-CE QUE L'ETAT

Il est difficile et complexe de définir l'"Etat". Pour bien comprendre ce mot, il nous faut d'abord connaître son étymologie et l'évolution de son sens à travers différentes époques en Occident et en Orient.

En Occident, le mot "Etat" ("State" en anglais) tire son origine du mot latin "Status". Au IV^e siècle, en Grèce, on commença à étudier la société politique organisée (1): l'unité d'étude était la polis (citée). Puis les Romains, en adoptant les idées politiques grecques, les appliquèrent à une unité territoriale plus grande: la "respublica" (2); status rei publicae signifiait l'état des affaires publiques (3). Le mot

-
1. Les deux premiers auteurs grecs qui ont étudié ce sujet furent Platon et Aristote. Platon (428-327 Av. J.C.), dans son oeuvre La République, Paris, Garnier, Flammarion, 1975 étudia les éléments de l'Etat organisé: le devoir, les classes... Aristote (384-322 Av. J.C.), dans son oeuvre Politique, (traduction française de THUROT, Paris, Garnier, 1926), étudia une forme de l'Etat organisé: la Cité.
 2. Respublica ou res publica signifie la chose publique; on l'assimilait au sens du mot "empire". Respublica a pris le sens d'"empire romain", puis le même sens que le mot "Etat".
 3. D'après Encyclopaedia Britannica, vol. 21, p. 148.

"Etat" en français et le mot "State" en anglais ont donc comme source ce mot latin "Status". Au début du XVI^e siècle, Machiavel utilisait dans ses oeuvres le mot "Etat" (Stato en italien) au sens actuel.

A partir du XVIII^e siècle, à cause du développement des sciences humaines (économie politique, histoire, science sociale, etc.), la définition du mot "Etat" devint de plus en plus compliquée, de sorte qu'aujourd'hui les définitions de l'Etat sont innombrables. Selon leur point de vue, les auteurs ont donné à l'Etat une définition différente:

Le géographe identifie l'Etat à un territoire, le sociologue y voit le fait de la différenciation entre gouvernants et gouvernés, l'historien l'assimile à un système de normes (H. Kelsen), le philosophe le tient pour "la substance éthique consciente d'elle-même" (Hegel), l'économiste, selon l'école dont il se réclame, le considère comme l'autorité planificatrice suprême... (4).

Enfin, il semble que les auteurs se contentent de définir l'Etat en se basant sur ses éléments constitutifs: la population, le territoire et la puissance de domination (le gouvernement).

4. Encyclopaedia Universalis, vol. 6, p. 582.

R. CARRE DE MALBERG l'a constaté et définit l'Etat
comme:

une communauté d'hommes, fixée sur un territoire propre et possédant une organisation d'où résulte pour le groupe envisagé dans ses rapports avec ses membres une puissance supérieure d'action, de commandement et de coercition.
(5)

KELSEN a accepté cette définition et s'en est servi pour démontrer que l'Etat est un ordre juridique (6):

En tant que collectivité sociale, l'Etat se compose, d'après la théorie traditionnelle de l'Etat, de trois éléments: le peuple, le territoire et la puissance publique qui est exercée par un gouvernement d'Etat indépendant. Ces trois éléments ne se laissent les uns comme les autres définir que juridiquement; autrement dit, on ne peut les concevoir que comme les données concernant la validité et les domaines de validité d'un ordre juridique (7).

5. R. CARRE DE MALBERG, Contribution de la théorie générale de l'Etat, Paris, Librairie de la société du Recueil Sirey, 1920, p. 7.
6. H. KELSEN, Théorie pure du droit, traduction française de la 2e édition de la "Reine Rechtslehre" par Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, p. 380.
7. D'après H. KELSEN, op. cit. n. 6, p. 43, un ordre est un système de normes dont l'unité repose sur le fait que leur validité à toutes a le même fondement: et le fondement de la validité d'un ordre normatif est une norme fondamentale de laquelle se déduit la validité de toutes les normes appartenant à cet ordre. Une norme donnée est une norme juridique en tant qu'elle appartient à un ordre juridique, et elle fait partie d'un ordre juridique déterminé si sa validité repose sur la norme fondamentale de cet ordre. Les normes de l'ordre juridique règlent la conduite d'êtres humains.

Voir explication plus ample sur l'ordre juridique de KELSEN, op. cit. n. 6, p. 42-78.

En Orient, les chinois, depuis bien longtemps, ont conçu l'Etat comme étant constitué par ces mêmes trois éléments: la population, le territoire et la puissance dominante. En effet, en caractère chinois, Etat s'écrit ; ce signe est composé de trois parties:  (territoire),  (bouche qui représente la population) et  (lance qui représente l'armée, la puissance dominante).

En réalité, l'écriture du mot "Etat" en caractères chinois a évolué à travers les siècles. Au XIIIe - XIIe siècle Av. J.C. environ, les chinois écrivaient  en désignant l'Etat. Ce caractère se compose de trois parties:  (bouche qui désigne la population), — (un qui symbolise le territoire unitaire), et  (lance qui représente l'armée, la puissance dominante).

Quand l'Etat fut reconnu et encadré par ses frontières, les chinois ajoutèrent le signe  pour désigner les frontières. Le caractère "Etat" devint donc: 

A l'époque de la monarchie absolue, on remplaça le signe  (lance  , bouche  , un —) par celui de  (Empereur); on écrivait alors  , cela veut dire que l'Etat est un espace encadré par des frontières où règne l'Empereur.

Après 1911, c'est-à-dire après la révolution démocratique en Chine, le signe  (Empereur) fut remplacé par  (le peuple); l'Etat fut décrit par le caractère  : l'Etat est considéré comme un territoire entouré par des frontières, dans lequel le peuple gouverne, ou dont le peuple est maître.

Sous le régime communiste (après 1949), les communistes ont simplifié les caractères 國 et 邦 en les remplaçant par le caractère 王 pour désigner l'Etat. Ce caractère a un double sens: premièrement, il signifie que l'Etat est un territoire (□) qui contient des ressources naturelles précieuses (représentées par le signe 王; 王: pierre précieuse); deuxièmement, il exprime que l'Etat est un territoire (□) dans lequel le prolétariat exerce exclusivement son pouvoir étatique (王 signifie également: noble, honorable, adjectif utilisé exclusivement pour l'Empereur, par exemple: 王言 = la parole de l'Empereur).

Actuellement, la plupart des chinois, par habitude, emploient le caractère ancien 國 pour représenter le mot "Etat".

Voilà comment, en Occident, ainsi qu'en Orient, on a défini l'Etat comme étant établi par trois éléments essentiels: la population, le territoire et la puissance dominante.

La définition de l'Etat fondée sur les éléments constitutifs n'est guère utile pour les juristes. La question pour les juristes est de définir la notion juridique de l'Etat.

En Occident, beaucoup d'auteurs ont présenté des théories sur ce sujet; parmi eux, nous pouvons citer les plus fameux: Hans Kelsen, Radomir Lukic, Jean Dabin, R. Carre de Malberg.

Après avoir reconnu trois éléments essentiels de la constitution d'un état (la population, le territoire, la puissance dominante), Kelsen a démontré que ces trois éléments, eux

aussi, sont de l'ordre juridique étatique (8). Il argumente:

En tant qu'organisation politique, l'Etat est un ordre juridique. Mais tout ordre juridique n'est pas un Etat: ni ordre juridique pré-étatique des sociétés primitives, ni ordre juridique international, supra étatique ou inter-étatique, ne représente un Etat. Pour être un Etat, il faut que l'ordre juridique ait le caractère d'une organisation au sens plus étroit et plus spécifique de ce mot, c'est-à-dire qu'il institue pour la création et l'application des normes qui le constituent des organes spécialisés; il faut qu'il présente un certain degré de centralisation. L'Etat est un ordre juridique relativement centralisé (9).

...En tant que collectivité sociale, l'Etat se compose d'après la théorie de l'Etat traditionnelle, de trois éléments: le peuple, le territoire, et la puissance publique qui est exercée par un gouvernement d'Etat indépendant. Ces trois éléments ne se laissent les uns comme les autres définir que juridiquement; autrement dit, on ne peut les concevoir que comme des données concernant la validité d'un ordre juridique. (10)

...On affirme que l'on ne peut considérer un appareil d'organes exerçant la puissance publique comme un gouvernement étatique que s'il est indépendant; il faut entendre par là qu'il faut qu'il ne soit pas juridiquement lié par aucun autre ordre juridique étatique, et que si l'ordre juridique étatique est subordonné à quelque autre ordre juridique, c'est uniquement et exclusivement à l'ordre juridique international (11).

8. H. Kelsen, op. cit. n. 6.

9. H. Kelsen, op. cit. n. 6, pp. 378-379.

10. H. Kelsen, op. cit. n. 6, p. 380.

11. H. Kelsen, op. cit. n. 6, p. 383.

Et enfin, Kelsen est arrivé à la définition suivante:

Ainsi, l'Etat dont les éléments sont le peuple, le territoire et le pouvoir, se définit comme un ordre juridique relativement centralisé, limité dans son domaine de validité spatial et temporel, soumis immédiatement au droit international et efficace dans l'ensemble et généralement (12).

Radomir Lukic, influencé par la doctrine marxiste, fondée sur la lutte des classes sociales, a défini l'Etat comme:

L'organisation de la force, l'organisation d'un pouvoir fondé sur la force, l'organisation au sein de laquelle une partie de la société gouverne, dirige, l'autre partie se contentant d'obéir en se soumettant (13).

Tenant compte du but de l'Etat, Jean Dabin l'a décrit comme une société ayant trois caractères:

L'Etat, société ayant pour fin le bien public, présente trois caractères qui découlent de sa définition même. D'abord, comme tout groupement organisé en vue d'une fin, l'Etat est personne morale, au sein de sujet de droit et d'obligations. Ensuite, à cause de la nature de sa fin, l'Etat est, dans l'ordre du temporel, la société suprême, à laquelle sont subordonnés tous les individus et tous les groupes qui en sont les ressortissants: c'est le principe dit de la souveraineté.

12. Ibid.

13. R. LUKIC, Théorie de l'Etat et du droit, traduction française de Marc Gjidara, Paris, Dalloz, 1974, p. 186.

Cependant, comme tout groupement social, même suprême, est ordonné à son but social, à la fois règle de son action et limite de sa compétence, l'Etat est soumis à une norme objective, dont il s'agira d'ailleurs d'assurer l'"effectivité" par tous procédés adéquats: c'est le principe de la soumission au droit. (14)

R. Carre de Malberg considère l'Etat comme une personne juridique. Il a écrit: (15)

Or, au point de vue juridique, l'essence propre de toute communauté étatique consiste d'abord en ceci que, malgré la pluralité de ses membres et malgré les changements qui s'opèrent parmi eux, elle se trouve ramenée à l'unité par le fait de son organisation: en effet, par suite de l'ordre juridique statutaire établi dans l'Etat, la communauté nationale, envisagée soit dans la collection de ses membres présentement en vie, soit même dans la série successive des générations nationales, est organisée de telle façon que les nationaux forment à eux tous un sujet juridique unique et invariable, comme aussi ils n'ont à eux tous, en ce qui concerne la direction des affaires publiques, qu'une volonté unique, celle qui est exprimée par les organes réguliers de la nation et qui est la volonté collective de la communauté. Tel est le fait juridique capital dont la science du droit doit tenir compte, et elle ne peut en tenir compte qu'en reconnaissant dès lors à l'Etat, expression de la collectivité unifiée, une individualité globale distincte de celles de ses membres particuliers et transitoires, c'est-à-dire en définissant l'Etat une personne juridique.

-
14. J. DABIN, L'Etat ou la politique, essai de définition, Paris, Dalloz, 1969, p. 213.
15. R. CARRE DE MALBERG, op. cit. n. 5, pp. 8-9.

En Orient, comment les chinois ont-ils conçu l'Etat au point de vue juridique? La réponse à cette question est l'objectif de notre thèse.

A vrai dire, les conceptions chinoises sur la notion juridique de l'Etat ont évolué à travers les siècles. Avant 1911 (16), la Chine a été profondément influencée par la philosophie de l'école confucianiste et celle des auteurs classiques non-confucéens. C'était la période de la Chine ancienne. Depuis 1911 jusqu'à nos jours, deux courants de pensée ont bouleversé la Chine moderne: le nationalisme et le communisme.

Par conséquent, nous pouvons prendre la date 1911 comme borne-limite pour diviser l'histoire de la Chine en deux périodes: avant 1911, la Chine ancienne et après 1911, la Chine moderne.

Pour bien comprendre la notion juridique de l'Etat selon les conceptions chinoises, il nous faut les étudier au cours des deux périodes mentionnées. Cette thèse, en conséquence, est divisée en deux Titres:

Titre I : La notion juridique de l'Etat en Chine ancienne (avant 1911).

Titre II : La notion juridique de l'Etat en Chine moderne (depuis 1911 à nos jours).

16. Le 11 octobre 1911, la révolution démocratique fut victorieuse à Wou-tch'ang. Les provinces du Sud se détachèrent ensuite du Gouvernement central de la dynastie manchoue des Ts'ing (1644-1911). Sun Yat Sen établit un gouvernement républicain à Nankin. Depuis lors, le régime monarchique n'existe plus en Chine.

TITRE I

LA NOTION JURIDIQUE DE L'ETAT SELON LES CONCEPTIONS CHINOISES ANCIENNES

Chapitre préliminaire:

- Aperçu général sur l'histoire de la Chine ancienne.
- L'origine et la classification de la philosophie classique chinoise ancienne.

Chapitre I: L'école du "gouvernement par la bienveillance"

- Confucius et Mencius.
- Mo-tseu et l'école Moïste.

Chapitre II: L'école du "gouvernement par la loi"

- La notion juridique de l'Etat selon l'école Taoïste.
- La notion juridique de l'Etat selon l'école des légistes.

Chapitre préliminaire

Comme nous l'avons écrit dans l'introduction, la date qui divise l'histoire de la Chine en deux périodes est l'an 1911. Avant 1911, la Chine a été profondément influencée par la philosophie confucianiste et celle des auteurs non-confucéens sur tous les aspects (culturel, social, économique, politique...). Ces Sages (17) vécurent environ du Xe au IIIe siècle Av. J.C., c'est-à-dire sous la dynastie des Tcheou, 1122-256 Av. J.C., ou plus exactement, ce fut du VIe au IIIe siècle Av. J.C., c'est-à-dire à partir de la période de Confucius et de Lao-tseu jusqu'au début de la dynastie des Ts'in (255-207 Av. J.C.).

Au point de vue idéologique, on peut dire qu'alors, les conceptions des philosophes confucianistes et celles des Sages classiques non-confucéens étaient considérées comme fondamentales, principales et officielles en Chine ancienne jusqu'à l'an 1911.

Pour bien comprendre leurs conceptions, surtout la notion juridique de l'Etat, il nous faut d'abord connaître

17. Les Chinois ont appelé leurs grands philosophes classiques (la plupart à la période de Tcheou) en un mot respecté: tseu 子 que nous traduisons en Sage ou Maître, par exemple: K'ong-tseu 孔子 (Confucius), Lao-tseu 老子.

sommairement l'histoire de la Chine ancienne et ensuite, les circonstances qui ont inspiré ces notions.

La section traite donc de deux questions:

- Aperçu général de l'histoire de la Chine ancienne
- L'origine et la classification de la philosophie classique en Chine ancienne.

Section I - Aperçu général de l'histoire de la Chine ancienne

A. Les périodes préhistoriques

D'après l'Histoire Générale de la Chine (18), les Princes antérieurs à la première dynastie de la Chine furent:

- Yeou-Tsao-Chi 有巢氏: sous son règne les Chinois passèrent de la vie nomade à une existence sédentaire.

D'après la légende, il est à l'origine de la construction des habitations (19) de bois.

- Soui-Gin-Chi 燧人氏 découvrit et transmit le secret du feu (20).

- Fou-hi 伏羲 fut le premier qui tressa des filets pour la chasse et la pêche. Il apprit aussi à ses peuples la

18. L'Histoire Générale de la Chine, ou Annales de cet Empire, Taipei, Ch'eng-wen Publishing Co., 1969, traduites du Tong-kien Kang-Mou, par le Père de Mailla, Jésuite français. Tong-Kien Kang Mou est un grand ouvrage historique rédigé par Tcheou Hi comprenant 59 tomes couvrant l'histoire des 20 premières dynasties impériales de la Chine.

19. Id., p. 2.

20. Id., p. 3.

manière de nourrir les animaux et d'entretenir des troupeaux (21).

- Chin-nong 神農 apprit à ses peuples à labourer la terre, à semer les grains...

- Hoang-ti 黃帝 fut l'inventeur de briques et de la manière de faire la charpente d'une maison. Il s'occupait de la religion et fit publier dans tous les Etats de sages règlements et des instructions admirables pour la conduite de son peuple, afin de le retenir dans les bornes du devoir (22).

- Chao-Hao 少昊

- Tchuen-Hio (Tchouen Hiu) 顓頊

- Ti-Ko 帝嚳

- Ti-Tchi 帝摯

- Yao (2359-2259 Av. J.C.) 堯 fut un excellent Empereur.

L'empereur Yao n'avait de tranquillité sur le trône que lorsqu'il savait que son peuple était content et s'appliquait à remplir ses devoirs. Cet amour pour ses sujets le rendait extrêmement vigilant sur tous leurs besoins; souvent il allait lui-même visiter ses provinces et s'informait avec soin des pauvres, des veuves et des orphelins, qu'il secourait efficacement dans leur misère. (23)

Ultérieurement Confucius l'a pris comme un Empereur modèle dans ses Entretiens et ses ouvrages.

21. Id., p. 5.
22. Id., p. 20-21.
23. Id., p. 50-51.

- Chun (Chouen) 舜 (2259-2208 Av. J.C.). L'Empereur Yao ne confirme pas sa succession à son fils Tan Tchou, mais à Chun, fils de Kou Seou, descendant de Houang-ti, parce que Chun était considéré comme un archétype de piété filiale.

L'unique désir de Chouen, dit Mencius, était de faire plaisir à ses parents, et de les amener à partager ses bons sentiments, à aimer la vertu. Car il considérait que celui qui n'est pas agréable à ses parents, ne mérite pas le nom d'homme et que celui dont les sentiments ne sont pas conformés aux leurs, ne mérite pas le nom de fils. Chouen remplit parfaitement ses devoirs de fils; et (son père) Kou Seou satisfait, aime la vertu. Kou Seou satisfait, aime la vertu, et tout l'Empire fut transformé. Kou Seou satisfait, aime la vertu, et dans tout l'Empire, les pères et les fils connurent leurs devoirs mutuels. Cela s'appelle une grande piété filiale (24).

De même que Yao, les Confucianistes le reconnurent comme le meilleur Empereur, un Saint-roi, qui négligea son propre intérêt pour s'occuper de son pays et de son peuple.

Chouen, lui non plus, ne choisit pas son fils pour succéder au trône mais il céda l'Empire à Yu qui, après sa mort, pour la première fois, laissa le trône à son fils K'i, fondant la première dynastie, les Hia.

Que ces Princes-Sages (saints-rois) aient vécu ou non, que leurs exploits aient été véridiques ou de simples

24. MENCIOUS, Oeuvres de Meng-tseu, traduit par S. COUVREUR, Siem Hsien, Imprimerie de la Mission catholique, 1969, t. IV, ch. 1, p. 484.

légendes, il peu importe (25). Ce qui est important, c'est qu'ils ont figuré dans les oeuvres philosophiques chinois, à titre de modèles.

25. W. EBERHARD, par exemple, dans son Histoire de la Chine, des origines à nos jours, traduction de Georges Deniker, Paris, Payot, 1952, p. 11-12, a observé: Il n'y a pas si longtemps que pour nous faire une idée de ce qu'avait pu être la Chine aux premiers temps de son histoire, nous en étions réduits à la tradition écrite de ce pays. D'après cette tradition, l'histoire chinoise aurait commencé, tantôt vers 4000 av. J.C. tantôt vers 2700 av. J.C., par une série d'Empereurs-Sages, lesquels, après avoir "découvert" les éléments fondamentaux de la civilisation, à savoir: l'art de se vêtir, de préparer les aliments, les rites du mariage et l'organisation de l'Etat, en auraient instruit leurs peuples et auraient, dès le troisième millénaire avant notre ère, porté cette civilisation à un niveau étonnamment élevé. Or, toutes nos connaissances sur la formation des civilisations en général, rendent ces assertions assez peu plausibles. Aucune civilisation au monde n'a commencé de cette manière. Des recherches ont montré que dans les documents les plus anciens, il n'est question d'aucun de ces souverains d'avant 2400 av. J.C., et même qu'aucun nom de souverain n'y figure. Ce n'est que dans des documents datant d'environ 400 av. J.C., que des noms commencent à être mentionnés, et plus tard encore, des hauts-faits qu'on attribue aux dits souverains, ou des dates qu'on assigne à leurs règnes. Et plus l'on avance dans le temps, plus les historiens deviennent prolixes sur ces époques reculées. Finalement, tous ces récits ont été condensés dans une sorte d'Histoire générale de la Chine, dont une édition nouvelle a paru au début de l'époque mandchoue, c'est-à-dire dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Cette histoire a été traduite en français et c'est sur cette traduction que se sont appuyés presque tous les ouvrages composés jusqu'à ces derniers temps, dans nos langues. La sinologie moderne a montré que toutes ces chroniques avaient été rédigées à des époques beaucoup plus récentes; elle a aussi expliqué pourquoi de telles chroniques avaient été rédigées. On a pu ainsi se rendre compte que l'antique chronologie parvenue jusqu'à nous était erronée et qu'il fallait envisager une nouvelle chronologie dans laquelle tous les événements antérieurs à 900 av. J.C., apparaissent avec des dates moins anciennes qu'auparavant. En fait, l'archéologie moderne qui, grâce aux fouilles exécutées au cours des récentes années, a porté le coup de grâce à tous ces récits et chroniques concernant le passé de la Chine. L'archéologie a montré qu'il n'existe aucune trace d'une civilisation remontant au troisième millénaire avant notre ère et que pour pouvoir parler d'une civilisation véritablement "chinoise", il faut attendre l'an 1000 av. J.C..

Les commentaires des grands auteurs classiques sur les gestes et les paroles de ces archétypes de l'autorité politique chinoise sont la source d'une réflexion politique et juridique.

L'utilisation de la légende des origines politiques de la Chine constitue une sorte de forme littéraire, comme l'histoire de la Création, une fiction qui permet de trouver des archétypes comparables aux premiers rois romains figurant dans les ouvrages de Cicéron et qui rendent plus concrètes les idées juridiques et politiques exprimées par les philosophes.

L'utilisation de ces princes-sages comme archétypes par les philosophes chinois classiques nous rappelle Cicéron dans ses ouvrages philosophiques et politiques. Dans Re Publica II (26), Cicéron a cité, d'après Scipion, Romulus, fils de Mars, un homme légendaire, comme fondateur de Rome.

Nous devons, en effet, écrit Cicéron, respecter une tradition qui a le privilège de l'antiquité et qui surtout est pleine de sagesse, et penser avec nos ancêtres que les bienfaiteurs du genre humain méritent la réputation non pas seulement d'avoir un esprit divin, mais d'être issus du sang des Dieux (27).

-
26. CICERON, De la République - Des Lois, traduction, notices et notes par Appuhn, ch. Paris, Garnier-Flammarton, 1965, p. 1, 38, 64.
27. CICERON, Oeuvres complètes de Cicéron, collections des auteurs latins, avec la traduction en français, publié sous la direction de M. Nisard, Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie., 1840, vol. I, p. 303.

D'après Cicéron, dans les discours, il faut prendre des exemples pour éclairer notre notion; et pour faire apparaître clairement la notion, l'exemple doit être emprunté au passé (28). L'histoire doit servir d'enseignement et d'exemple. Elle est le fondement, ou plutôt la garantie de la morale. Cicéron l'a dit dans le Pro Archia:

Mais il y a, remplissant tous les livres, remplissant la bouche des sages, remplissant l'antiquité des faits qui nous servent d'exemples, et ils seraient gisant tous dans les ténèbres, si la littérature ne leur apportait son flambeau... (VI, 14)

Cette conception de l'utilisation de l'histoire, est la même que celle des philosophes classiques chinois.

B. Les périodes historiques

La première dynastie des périodes historiques est celle des Hia (2205-1766).

La dynastie des Hia comprend 17 empereurs successifs régnant sur la Chine. Le dernier empereur, Liu Kouei 桀, fut cruel. Le peuple, dirigé par T'ang 湯, se révolta contre lui. Il fut défait et exilé.

28. M. RAMBAUD, Cicéron et l'histoire romaine, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1953, p. 36.

La dynastie des Chang ou Yin 商 ou 殷
(1776-1122 Av. J.C.)

Après avoir défait Liu Kouei, T'ang le remplaça sur le trône. Il établit la dynastie des Chang (ou Yin). Cette dynastie comprend 30 empereurs. Le dernier, Cheou 紂 ou Cheou Sin 紂新, fut mauvais et cruel. Il tua beaucoup d'hommes innocents. Il ne s'intéressa pas aux affaires publiques. Wou Wang un chef des fiefs de l'Ouest, rassembla les nobles indignés et prenant la tête de l'armée, se révolta contre Cheou. Il défit l'armée de Cheou et entra dans la capitale. Cheou Sin se suicida.

La dynastie des Tcheou 周 (1122-256 Av. J.C.)

Wou Wang remplaça Cheou Sin sur le trône de l'empire chinois. Il fut le premier empereur de la dynastie des Tcheou. Cette dynastie comprend 34 empereurs. Le dernier, Nan (Yen) mourut en 256 Av. J.C., l'année même où les Ts'in s'emparèrent du pays de Tcheou.

C'est sous la dynastie des Tcheou que tous les grands philosophes classiques chinois ont vécu. Cette civilisation a eu de fortes répercussions sur celles des périodes ultérieures.

Fong Yeou-Lan, en effet, a confirmé cette observation en écrivant dans son ouvrage, A History of Chinese Philosophy (29):

29. FONG YEOU-LAN, A History of Chinese philosophy, by Fung Yu-Lan. Translated by Derk Bodde, with introduction, notes, bibliography and index, Princeton, Princeton University Press, 1952-1953, vol. I, p. 9.

In Chinese history, the age extending from the Ch'un Ch'iu period (722-481 B.C.) (30) down to the beginning of the Han dynasty (206 B.C. - A.D. 220) is one of general emancipation, in which political institutions, social organization, and economic structure all undergo fundamental changes.

- La dynastie des Ts'in 秦 (221 - 206 Av. J.C.)

Les Ts'in conquièrent tous les Etats de la Chine et réunifièrent la Chine. Le Grand Empereur de Ts'in, Ts'in Che Houang-Ti 始皇帝 fut le premier de cette dynastie.

La dynastie des Ts'in ne dura que 43 ans. Le dernier empereur, Eul Che Houang-ti fut assassiné (207 Av. J.C.). La Chine tomba alors dans le désordre. Hiang Yu mena les Seigneurs qui se révoltèrent contre les Ts'in. Les Ts'in furent défaits. Hiang Yu se proclama "Roi Suprême" (Pa Wang). Mais il fut ensuite battu par Lieou Pang, le chef des Han 漢.

Lieou Pang établit la dynastie des Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.). C'était la cinquième dynastie de l'époque historique de la Chine.

- Période des Trois Royaumes (222-265) 三 國

En 222, l'empire chinois fut divisé en trois Royaumes: Han, Wei et Wou. En 265, les Tsin réunifiaient la Chine sous une

30. Sous la dynastie de Tcheou, la période du commencement du règne de l'Empereur P'ing Wang (722 Av. J.C.) jusqu'à l'an 481 Av. J.C. est appelée celle de Ch'un-Chiu (Tch'ouen-Ts'ieou). Ce nom est celui d'un ouvrage historique de Confucius qui raconte l'histoire de la principauté de Lou, pays natal de Confucius, de 722 à 481 Av. J.C.

seule dynastie.

- La dynastie des Tsin (265-420) 晉

- Epoque Nord et Sud (Nan Pe Tch'ao 南北朝)

A la chute des Tsin commence l'époque connue dans l'histoire de Chine sous le nom de Nord-Sud, Nan Pe Tch'ao. Au Sud, les Soung règnent à Kien K'ang (Nan King); au Nord, la Chine est divisée entre six Royaumes ou Principautés. En 589, Yang Kien réalisa de nouveau l'unité de la Chine, et établit la dynastie des Souei.

- La dynastie des Souei (589-617) 隋

En 617, l'Empereur des Souei fut tué par les T'ang, et la dynastie des Souei fut remplacée par celle des T'ang.

- La dynastie des T'ang (618-907) 唐

A la fin de la dynastie des T'ang, la Chine tomba dans une période d'anarchie de 53 ans, que l'on nomme la période des Cinq Dynasties (Wou Tai 五代), parce que, durant cette période, les cinq familles qui n'ont d'ailleurs exercé l'autorité que sur une petite partie de la Chine se succédèrent pour régner sur le pays. Ce sont les Heou Leang, Les Heou T'ang, les Heou Tsin, les Heou Han et les Heou Tcheou.

La période des Cinq Dynasties dura 53 ans, de 907 à 959.

- La dynastie des Soung 宋 (960-1278)

En 960, Tchao K'ouang-Yin, un général de l'Empereur Heou Tcheou, prit le pouvoir, vainquit les révoltés et inaugura la grande dynastie des Soung.

- La dynastie des Mongols (Youen 元) (1280-1341)

Les Mongols envahirent la Chine et occupèrent tout le pays. Le dernier empereur des Soung, Touan Tsoung, s'enfuit et mourut dans la petite île déserte de Kang Tch'ouan en 1278. K'oublai, empereur des Mongols, devint alors Maître de la Chine de 1280 à 1341.

Les Chinois, sous la direction de Houng Wou, se révoltèrent contre la domination des Mongols. Houng Wou devint l'Empereur de la Chine, le premier empereur de la dynastie des Ming.

- La dynastie des Ming 明 (1368-1644)

Au milieu du XVIIe siècle, encore une fois, la Chine fut envahie par les Mandchous. Les Ming furent battus. L'Empereur des Mandchous, Chouen Tche, resta maître de la Chine. Ce fut le début de la dynastie des Ts'ing.

- La dynastie des Ts'ing 清 (1644-1911)

Cette dynastie régna sur la Chine jusqu'à la révolution démocratique de 1911. Depuis lors, le régime monarchique n'existe plus en Chine.

Au cours de l'histoire de la Chine ancienne, les différentes dynasties se sont succédées. Chaque changement de dynastie s'est fait par la révolution sanglante. Ces faits historiques ont conduit les philosophes chinois à élaborer des doctrines juridiques concernant le droit du peuple de se révolter.

En effet, puisque chaque dynastie prenait naissance dans la violence on a dû trouver le mécanisme selon lequel la violence était légitime. La notion de mandat céleste, qui permettait de faire échec aux règles de succession par le sang, offrait cette succession de légitimer tour à tour chaque nouvelle dynastie, même si la guerre civile avait présidé à son instauration.

Section II: L'origine et la classification de la philosophie classique chinoise

A l'époque classique de la philosophie chinoise, du Ve au IIIe siècle Av. J.C., il y eût plusieurs écoles. Les chinois ont appelé cette période, la période des "Cent écoles" (百家).

Pour avoir une vue générale sur le système de la philosophie chinoise ancienne, les auteurs chinois essaient de trouver l'origine de ces "cent écoles" et tentent de les classer selon quelques grandes tendances philosophiques. Les classifications de trois auteurs devraient retenir notre attention, il s'agit de: Sseu-ma T'an 司馬談, Lieou Hin 劉何 et Fong Yeou Lan.

A. La classification de Sseu-ma T'an

Sseu-ma T'an (mort en 110 Av. J.C.) est le père de Sseu-ma Ts'ien (environ 145 - 86 Av. J.C.) qui est l'auteur de la première grande histoire dynastique de Chine, le Che-ki 史記 (Mémoires historiques). Dans le dernier chapitre de Che-ki, Sseu-ma Ts'ien introduit un essai écrit par son père, intitulé "Sur les idées essentielles des Six Ecoles" 論六家之要指 dans lequel les philosophes chinois de plusieurs siècles

précédents sont classés en six écoles majeures (31).

1. Le Yin-yang-kia 陰陽家 ou école du Yin-yang, école des cosmologies. Dans la pensée chinoise, Yin est le principe femelle, Yang est le principe mâle. Tous les phénomènes universels résultent des combinaisons et des interactions de ces deux principes Yin et Yang.

2. Le Jou-kia 儒家 ou école des Lettrés. C'est l'école confucianiste.

3. Le Mo-kia 墨家 ou école Moïste. Mo-tseu est le fondateur de cette école.

4. Le Ming-kia 名家 ou école des Noms. Cette école s'intéressait aux distinctions et aux relations entre ce qu'elle appelait les "noms" et les "réalités".

Fong Yeou-Lan, dans son Précis d'histoire de la philosophie chinoise (32), a expliqué les "noms" et les "réalités" d'après la philosophie de l'école des Noms comme suit:

En termes de logique, le contraste entre ming et che dans la philosophie chinoise ancienne est quelque chose de semblable à celui qui existe entre sujet et prédicat en Occident. Par exemple, quand nous

31. SSEU-MA TS'IEN, Le chapitre 130 du Che-ki, traduction avec notes par Yves Hervouet, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

32. FONG YEOU-LAN, Précis d'histoire de la philosophie chinoise, d'après le texte anglais édité par D. BODDE, traduction de Guillaume Dunstheimer, Paris, Payot, 1952, p. 49-50.

disons: "Ceci est une table" et "Socrate est un homme", "ceci" et "Socrate" sont des che ou réalités, tandis que "table" et "homme" sont des ming ou noms. Essayons, toutefois, d'analyser plus exactement ce que sont le che et le ming, ainsi que leurs relations (33).

"Ceci est une table". Ici, le mot "ceci" se réfère à une réalité concrète qui est non permanente et qui peut aller et venir. Mais le mot "table" se réfère à une catégorie abstraite au nom, qui est invariable et demeure toujours ce qu'il est. Le "nom" est absolu, mais la réalité est relative. Ainsi "beauté" est le nom de quelque chose d'absolument beau, mais "une belle chose" ne peut être que belle relativement... (34).

5. Le Fa-kia 法家 ou école des Légistes. Cette école est constitué par un groupe d'hommes d'Etat qui voulait fonder le gouvernement sur un code législatif fixe et non sur des institutions morales.

6. Le Tao-tü-kia 道家 ou école de la Voie et de sa puissance. Tao est la Voie, c'est le concept du non-être de cette école. Tü est la concentration de Tao dans l'individu comme vertu naturelle de l'homme. Cette école est appelée par Sseu-ma T'an, école de Tao-tü, connue ultérieurement sous le nom de Tao-kia (école de Tao ou école Taoïste).

33. Id., p. 98.

34. Id., p. 101.

B. La classification de Lieou Hin

Lieou Hin (environ 46 Av. J.C. - 23 Ap. J.C.) (35), un historien qui s'intéressait à la classification des philosophes chinois avait essayé de classer les "cent écoles" en 10 groupes (36):

1. Le Jou-kia 儒家 (L'école des Jou)

Les membres de l'école des Jou eurent pour origine le Ministère de l'Éducation... Cette école se comptait à l'étude des lieou yi (les six classiques ou six arts libéraux) et elle accorda son attention aux sujets qui concernaient la bonté humaine et la justice. Ses disciples considèrent Yao et Chouen (deux sages empereurs de l'antiquité qui auraient vécu au XXIV^e et XXIII^e siècles Av. J.C.), comme les ancêtres de leur école et les rois Wen (de la dynastie des Tcheou, 1120? - 1108? Av. J.C.) et Wou (son fils), comme de brillants modèles. Pour donner de l'autorité à leur enseignement, ils honorèrent Tchong-ni (Confucius), comme un maître hors ligne. Leur enseignement est la vérité suprême. Ce qu'on admire doit être mis à l'épreuve! La gloire de Yao et de Chouen, la prospérité des dynasties des Yin et des Tcheou et les réalisations de Tchong-ni sont les résultats manifestes de leur enseignement.

35. Lieou Hin était un haut fonctionnaire sous la dynastie des Han. Il eût, avec son père Lieou Hiang, la charge de collationner les livres de la bibliothèque impériale. Ils dressèrent un catalogue descriptif de celle-ci intitulé "Sept Sommaires". Pan Kou (32-92 Ap. J.C.) 班固 l'a pris comme base du chapitre Yi wen tche 藝文志, (Traité sur la littérature) de son Ts'ien Han-chou. (Histoires des Han antérieures, chapitre 30).
36. PAN-KOU 班固, Ts'ien Han-chou 前漢書, Yi wen tche 藝文志 chapitre 30, dans la collection 四庫全書 p. 871-873. Traduction de G. Dunstheimer, dans Précis d'histoire de la philosophie chinoise, de Fong Yeou-Lan, op. cit. n. 32, p. 51-53.

2. Le Tao-kia 道家 (L'école Taoïste)

Les membres de l'école Taoïste ont pour origine les historiens officiels. En étudiant les exemples historiques de succès et d'échec, de conservation et de destruction, de calamité et de prospérité, depuis les temps anciens jusqu'aux époques récentes, ils apprirent à retenir l'essentiel et à saisir le fondamental. Ils veillèrent sur eux-mêmes dans la pureté et la vacuité, et avec humilité et soumission ils s'affermirent eux-mêmes. C'est là le point fort de cette école.

3. Le Yin-yang kia 陰陽家 (L'école du Yin-yang)

Les membres de l'école du Yin-yang ont pour origine les astronomes officiels. Ils observent respectueusement le ciel lumineux, les symboles successifs du soleil et de la lune, les étoiles et les constellations et les divisions des temps et des saisons. C'est là le point fort de cette école.

4. Le Fa kia 法家 (L'école des Légistes)

Les membres de l'école des Légistes ont pour origine le Ministère de la Justice. Ils insistent sur une grande rigueur en ce qui concerne les récompenses et les châtiments, afin de maintenir un système de gouvernement correct. C'est là le point fort de cette école.

5. Le Ming kia 名家 (L'école des Noms)

Les membres de l'école des Noms ont pour origine le Ministère des cérémonies. Chez les anciens, là où les titres et les positions étaient en désaccord, les cérémonies correspondantes étaient en désaccord aussi. Confucius dit: "Si les noms ne sont pas corrects, le discours n'est pas conforme à sa suite naturelle. Si le discours n'est pas conforme à sa suite naturelle, rien ne peut s'exécuter." C'est là le point fort de cette école.

6. Le Mo kia 墨家 (L'école Moïste)

Les membres de l'école Moïste ont pour origine les Gardiens du temple. Le temple était bâti de chevrons de bois simple et couvert de toits de chaume; c'est pourquoi leur enseignement insiste sur la frugalité. Le temple était le lieu où les Trois anciens et les Cinq hommes expérimentés furent honorés; c'est pourquoi ils insistèrent sur l'amour universel. La cérémonie du choix des fonctionnaires civils et celle des exercices militaires avait aussi lieu dans le temple; c'est pourquoi leur enseignement insiste sur le progrès de la vertu et de l'habileté. Le temple était l'endroit où l'on sacrifiait aux ancêtres et où l'on révérait les pères; c'est pourquoi leur enseignement insista sur l'honneur dû aux esprits. Ils acceptèrent l'enseignement traditionnel selon lequel la conduite de chacun devait se conformer aux quatre saisons; c'est pourquoi leur enseignement était opposé au fatalisme. Ils acceptèrent l'enseignement traditionnel selon lequel on doit faire preuve de piété filiale à travers le monde; c'est pourquoi ils enseignèrent la doctrine selon laquelle il faut être d'accord avec le supérieur. C'est là le fort de cette école.

7. Le Tsong-heng kia.
(L'école des Diplomates)

從橫家

Les membres de l'école des Diplomates ont pour origine le Ministère des ambassades. ... (Ils enseignèrent l'art de) suivre des ordres généraux (dans la diplomatie) au lieu de suivre des instructions littérales. C'est là le point fort de leur enseignement.

8. Le Tsa kia
(L'école des (Eclectique)

雜家

Les membres de l'école des Eclectiques ont pour origine les Conseillers. Ils empruntèrent à la fois aux confucianistes et aux moïstes et ils harmonisèrent l'école des Noms et celle des Légistes. Ils démontrèrent que les hommes avaient besoin les uns des autres et ils dirent que le gouvernement royal ne devrait pas manquer de les unir tous. C'est là le point fort de cette école.

9. Le Nong kia
(L'école des Agrariens)

農家

Les membres de l'école des Agrariens ont pour origine le Ministère des terres et des céréales. Ils enseignèrent l'art de semer les différentes sortes de céréales et ils exhortèrent le peuple à labourer et à cultiver le mûrier pour que les vêtements et la nourriture fussent en quantité suffisante... C'est là le point fort de cette école.

10. Le Siao Chouo kia 小說家
(L'école des conteurs)

Les membres de l'école des conteurs ont pour origine les Offices subalternes. Cette école fut créée par ceux qui recueillaient les conversations dans les rues et les ruelles et qui répétaient ce qu'ils avaient entendu partout où ils allaient... Même si dans leur enseignement on ne peut trouver qu'un seul mot, encore y a-t-il là quelque apport.

C. La classification de Fong Yeou-Lan

Fong Yeou-Lan (1895 - ?) a proposé de reviser la théorie des origines des écoles Lieou Hin. Il accepte la tentative de Lieou Hin de faire remonter l'origine des écoles à des circonstances politiques et sociales, mais il envisage les choses sous un autre angle. Et, enfin, il arrive à la conclusion qu'il faut reprendre la classification de Sseu-Ma T'an, c'est-à-dire classer les philosophes classiques chinois en 6 écoles équivalentes aux 6 différentes sortes de personnages dans la société chinoise antique: (37)

1. Le Jou kia 儒家 . L'école des lettrés.
2. Le Mo kia 墨家 . L'école des chevaliers.
3. Le Tao-kia 道家 . L'école des ermites
4. Le Ming kia 名家 . L'école des argumentateurs.

37. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 56.

5. Le Yin-yang kia 陰陽家. L'école des praticiens des arts occultes.

6. Le Fa kia 法家. L'école des Légistes.

D. Observations sur les trois classifications et le plan de la Partie I.

Sseu-Ma T'an n'explique pas pourquoi il classe les "cent écoles" en 6 groupes principaux. Il le fit, se fondant peut-être, sur les "idées essentielles" (要指) de ces groupes comme il l'indique le titre de son livre: "Sur les idées essentielles des six écoles" 論六家之要指.

Lieou Hin tenta d'élaborer une théorie des origines des écoles et, proposa de classer les "cent écoles" en dix groupes. Fong Yeou-Lan avoua que l'inspiration de Lieou Hin était intéressante; mais il prétendit que la classification de Lieou Hin était arbitraire et insuffisante (38).

En étudiant les classes sociales de la société chinoise antique d'où provient l'inspiration de Lieou Hin dans sa théorie des origines, Fong Yeou-Lan a confirmé la réalité et la logique de la classification de Sseu-Ma T'an.

38. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 53: Son interprétation de leur signification est insuffisante et leur attribution à certains "ministères" est arbitraire dans quelques cas. Ainsi dans sa description de l'enseignement des taoistes, il ne fait allusion qu'aux idées de Lao-tseu, et il omet totalement Tchouang-tseu. En outre, il ne paraît y avoir aucune ressemblance entre l'enseignement de l'école des Noms et les fonctions du Ministère des cérémonies, sauf que tous les deux insistaient sur l'idée des distinctions à faire.

Les classifications de la philosophie chinoise mentionnées ci-dessus sont générales. Au point de vue juridique, en combien d'écoles pourrions-nous classer les philosophes classiques chinois ayant exprimé une notion juridique de l'Etat?

Très souvent, les philosophes introduisent d'abord leur notion juridique de l'Etat, et ensuite, en se basant sur cette notion, ils proposent les manières de gouverner convenables aux notions conçues. C'est pourquoi, pour bien comprendre la notion juridique de l'Etat de ces philosophes, il faut connaître leur conception du gouvernement (la manière de gouverner). Nous pourrions alors distinguer deux écoles principales:

- L'école du "gouvernement par la bienveillance" comprend l'école confucianiste et celle des Moïstes.

- L'école du "gouvernement par la loi" (L'école des Légistes) comprend l'école des Légistes et celle des Taoïstes.

Les autres écoles ne se sont pas intéressées à la conception juridique de l'Etat.

CHAPITRE I - La notion juridique de l'Etat selon l'école
du "gouvernement par la bienveillance"

La conception du "gouvernement par la bienveillance" est soutenue par l'école confucianiste et celle des Moistes.

Dans ce chapitre, nous étudions la notion juridique de l'Etat selon l'école confucianiste (section I) et selon l'école moiste (section II).

Section I - La notion juridique de l'Etat selon l'école
confucianiste.

Pour bien comprendre la notion juridique de l'Etat préconisée par l'école confucianiste, il faut d'abord avoir une vue générale sur cette école, puis sur sa théorie fondamentale en vue d'en déduire finalement sa notion juridique de l'Etat.

Nous étudions dans cette section trois points:

- A. L'école confucianiste en général
- B. L'idée directive et fondamentale de l'école confucianiste
- C. La notion juridique de l'Etat selon l'école confucianiste.

A. L'école confucianiste en général.

Le fondateur de l'école confucianiste est Confucius et son second Sage (39) est Mencius.

Le nom personnel de K'ong-tseu (40) (Maître K'ong) était K'iou 丘, son nom de famille était K'ong 孔. Confucius est son nom latinisé. Il naquit en 551 Av. J.C. dans l'Etat de Lou, partie méridionale de l'actuelle province du Chantong en Chine orientale. A l'âge de cinquante ans, il était nommé à une haute charge officielle dans le gouvernement de Lou. Par suite d'une intrigue politique, K'ong-tseu dut démissionner de ce poste et s'exiler. Enfin, il rentra chez lui dans l'Etat de Lou où il mourut en 479 Av. J.C. (41).

Le second Sage de l'école confucianiste est Mencius. Mencius est le nom latinisé (en chinois: Meng-tseu 孟子). Son nom personnel est K'a 軫 et son nom de famille, Meng 孟. Il est né en 371 Av. J.C. dans l'Etat de Tseou, appartenant à la province actuelle du Chantong, en Chine orientale. Il rédigea les sept Livres du Meng-tseu avec ses disciples. Ces livres furent pris plus tard par les confucianistes comme base de l'éducation confucianiste. Meng-tseu mourut environ en 289 Av. J.C. (42)

39. Voir la note 17.

40. Tseu 子 signifie maître. Ce suffixe est celui de politesse ajouté aux noms de la plupart des philosophes de la dynastie des Chou. On peut traduire ce mot en Maître ou Sage.

41. SSEU-MA TS'IEN, Le chapitre 47 du Che-ki, op. cit., n. 31. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 57.

42. SSEU-MA TS'IEN, Le chapitre 74 du Che-ki, op. cit., n. 31. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 86.

L'influence de la philosophie de l'école Confucianiste sur la pensée et la vie du peuple chinois est très grande. En réalité, la philosophie confucianiste, encore appelée la philosophie Jou, a dominé la pensée chinoise pendant 25 siècles, du VI^e siècle Av. J.C. au XIX^e siècle Ap. J.C. Elle a pénétré tous les domaines de l'activité humaine et transformé l'existence sous tous ses aspects, moraux, politiques et sociaux (43).

B. La cosmologie confucianiste et la philosophie de l'homme

La philosophie de Confucius comprend une cosmologie, une philosophie de l'homme et une philosophie de l'Etat. Les trois sphères se touchent. La philosophie de l'Univers est reflétée dans la conception de l'homme, la conception de l'Etat est le contexte concret où s'harmonisent^{les} rapports entre l'homme et l'Univers.

1. La cosmologie confucianiste.

D'après les philosophes chinois anciens, l'origine de l'Univers est une Masse, une Obscurité. Cette Obscurité était pleine de substance que l'on ne peut comparer à rien dans le monde éclairé. Mais on peut la connaître par son activité particulière produisant le mouvement. Cette activité elle-même devait être produite par deux activités opposées qui s'attiraient (44).

43. Voir la grandeur de cette influence dans LIU WU-CHI, La philosophie de Confucius; le courant le plus marquant de la pensée chinoise, Paris, Payot, 1963, p. 7.

44. Georges OHSAWA, Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 25.

Ce mouvement est appelé par Confucius Yi 易 (45).

Du système du mouvement de l'Obscurité naquit le T'ai ki 太極 (46)

Confucius croyait que le T'ai ki est unique et absolu, mais il est si mystérieux qu'on ne peut connaître sa nature. On ne peut qu'étudier son mouvement. Par conséquent, Confucius a considéré le mouvement du T'ai ki comme un point de départ pour étudier les changements et les transformations du Ciel et de la Terre, et de tous les êtres dans l'Univers (47).

45. D'après Chouen-wen 周 文, édition chinoise ancienne, t. 10, p. 87-89; Yi 易 comprend deux caractères: ☰ et ☷ (soleil) représente facteur mâle et ☾ (lune) symbolise facteur femelle. Yi 易 signifie donc le changement et la transformation produits par l'attraction des facteurs mâle et femelle.

46. T'ai ki 太極: T'ai 太 signifie le plus grand du grand (大 grand, le point indique que ce mot a la signification "plus grand que le mot 太"); et Ki 極 représente l'extrémité, le pôle. T'ai ki signifie donc "ce qui est le plus grand du grand, le plus extrême de l'extrême". La traduction anglaise "grand terminus" du T'ai ki n'est pas fidèle à son idée originale.

47. Confucius a dit:

Texte original en chinois dans l'Annexe III;
Traduction en anglais de James Legge:

in (the system of) the Yi there is the Grand Terminus, which produced the two elementary Forms. Those two Forms produced the Four emblematic Symbols, which again produced the eight trigrams. The eight trigrams served to determine the good and evil (issues of events) and from this determination was produced the (successful prosecution of the) great business (of life)

(J. LEGGE, *The Yi king*, Taipei, Taiwan Cheng-wen Pub. Co., 1971, p. 373).

Comment donc décrire ce mouvement? T'ai ki produit deux formes élémentaires (elementary Forms), c'est-à-dire deux activités In ㄣ (activité négative ou facteur femelle) et Iāng (Yo) ㄣ (activité positive ou facteur mâle). C'est la polarisation de T'ai ki, Univers-éther. Ces deux facteurs s'attirent l'un l'autre sans cesse et sans fin. Et par cette attirance, tous les phénomènes, les êtres vivants et inertes sont produits.

2. L'homme confucianiste.

L'homme confucianiste est un être intelligent qui peut connaître la Vraie Voie du Ciel, et sa nature est bonne.

En réalité, d'après Confucius, l'homme est né par le processus du mouvement du T'ai ki, ou à vrai dire, de l'attraction de deux activités In et Iāng. Par conséquent, l'homme peut connaître le mouvement du T'ai ki. Parce que le mouvement du T'ai ki dirige tout le changement de l'Univers et toutes les activités des êtres, l'homme doit l'étudier afin de savoir vivre correctement, conformément au mode de vie qui lui est destiné par le mouvement du T'ai ki. Quelle est le mode de vie destiné par le mouvement du T'ai ki? C'est la Voie du Ciel que l'on appelle en chinois Tao 道 et que l'homme est capable de découvrir à cause de sa capacité plus "intelligente", plus "divine" que les autres êtres vivants dans l'Univers. Grâce à cette capacité, d'après Confucius, chaque homme a dans

son intérieur une Connaissance Naturelle appelée 明德 (Eminente Vertu) ou 良知 (Conscience parfaite) que l'on peut nommer l'Intuition. Cette intuition possède la faculté d'étudier et de connaître l'esprit et la vérité de tous les êtres. Elle est située dans notre conscience (cœur). Plus notre conscience (cœur) est calme (pas ambitieuse), plus notre intuition est clairvoyante et capable de connaître facilement le mode de vie destiné par le mouvement du T'ai ki, ou autrement dit, le Tao 道 (la Voie). L'homme qui a l'intuition clairvoyante et qui a la capacité de découvrir la Voie du Ciel 天道 a la responsabilité de diriger les autres à suivre cette Voie (48).

48. Confucius a dit sur ce sujet:

- Texte original en chinois dans l'Annexe III;
- Traduction de James LEGGE, Li ki, Taipei, Taiwan Cheng Wen Pub. Co., 1971, p. 381:
- Man is (the product of) the attributes of Heaven and Earth, (by) the interaction of the dual forces of nature, the union of the animal and intelligent (souls), and the finest subtle matter of five elements.
- James Legge fait une note suivante sur "five elements": Callery's translation of this paragraph is the following: L'homme émane, (pour le moral), de la vertu du Ciel et de la Terre; (pour le physique il émane) de la combinaison de (deux principes) Yin et Yang; (pour la partie spirituelle, il émane) de la réunion des esprits et des Dieux; et pour la forme qui lui est propre, il émane de l'essence la plus subtile des cinq éléments. To this he subjoins the following notes: Il m'est difficile de croire que les Chinois eux-mêmes aient jamais rien compris à ces théories androgénésiques, dont tout le mérite gît dans le vague de l'énoncé. The Khien-lung editors say: The characteristic attributes of Heaven and Earth are blended and hid in the two forces of nature; and this is called the truth that is unlimited. If we speak of those forces in their fundamental character, we call them the Yin and Yang. If we speak of them as they develop their power, we call them Kwei and Shan. If we speak of them as they become substantial, we call them the five elements. And this is what is called the essence of what is meant by the second and fifth lines of the Khien hexagram.

Quelle est la Voie du Ciel? Confucius exposa sa doctrine sur la Voie du Ciel comme suit: Les deux activités In et Iang qui s'attirent l'une et l'autre sans cesse et sans fin produisirent tous les êtres dont l'homme. Cela signifie que le changement, la transformation (que Confucius appelle Yi 易) produit la naissance (la production). Yi représente donc la production (49).

Ainsi, la production (la naissance) est le facteur le plus important selon la philosophie confucéenne. Confucius étudia le principe de la production et prétendit qu'elle est un principe naturel de l'Univers. Selon lui, au cours de la production, l'Univers suit quatre directives principales, ce sont:

49. Confucius a dit:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;

- Traduction de James LEGGE, op. cit., n. 47, p. 356:
Production and reproduction is what is called (the process of) change.

- M. GRANET, La pensée chinoise, Paris, A. Michel, 1968, p. 270, a traduit:

"Des productions alternantes (cheng cheng) voilà ce que sont les mutations" et a noté le sens littéral de l'expression "cheng cheng" 生生 est: (le) produit produisant (à son tour son producteur)

et:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III

- Traduction:

La grande contribution du Ciel et de la Terre est celle de la Production.

James LEGGE, op. cit., n. 47, p. 381, a traduit cette phrase comme suit: "The great attribute of Heaven and Earth is the giving and maintaining the life".

- Iuên 元 : l'action du Ciel et de la Terre donne l'accroissement à ce qui est bon (50). la puissance productrice du Ciel et de la Terre.
- Hiāng 亨 : la pénétration, se dit spécialement de l'influence du Ciel qui pénètre toutes les choses et leur donne l'accroissement. (51)
- Li 利 : avantage, se dit de l'influence du Ciel qui fait croître l'utilité de toutes les choses
- Tch'eng 貞 : la partie la plus ferme d'une chose; droit et ferme (52); se dit de l'influence du Ciel qui donne la forme de toutes les choses

Autrement dit, nous trouvons quatre étapes ou quatre caractères de la production de l'Univers, ce sont:

- Iuên 元 est le commencement de la production;
- Hiāng 亨 est la transformation de la production;
- Li 利 est l'harmonie de la production;
- Tch'eng 貞 est la formation de la production.

Le commencement de la production, d'après Confucius, est la bonne volonté de l'Univers; ou autrement dit, la production est le commencement de la bonté (善).

50. S. COUVREUR, Dictionnaire classique de la langue chinoise, Taipei, Taiwan Book World Co., 1966.

51. Ibid.

52. Ibid.

Confucius développa ses idées sur les quatre directives mentionnées ci-dessus en les appliquant à l'homme.

D'après Confucius, l'homme est un des êtres produits par l'Univers. Il doit être matériellement changé selon la loi naturelle du changement. Mais la vie morale de l'homme, d'après l'école confucianiste, est indépendante de la loi de la production matérielle de l'Univers. La partie morale ou intellectuelle de l'homme a la capacité de s'améliorer jusqu'à l'extrémité de la Bonté et de la Beauté (至善 至美). Pour vivre aisément et correctement, être digne d'être appelé homme, l'homme doit diriger sa vie morale dans le respect de la loi naturelle du changement de l'Univers au cours de sa production; c'est-à-dire, l'homme doit conduire sa vie morale dans le respect des quatre caractéristiques de la production de l'Univers, Iuên 元, Hiāng 亨, Li 利, Tcheng 貞. S'il se conduit conformément à ces quatre caractères, c'est la bonne Voie, la conduite de la Bonté; s'il fait autrement, c'est la mauvaise Voie, celle de la Cruauté.

Mais comment l'homme doit-il se conduire conformément aux quatre caractéristiques de la production de l'Univers? D'après Confucius, la Voie de l'Univers est dirigée par quatre caractères de la production Iuên 元, Hiāng 亨, Li 利, Tcheng 貞, et ces quatre caractères peuvent être introduits à l'homme par quatre caractères humains: Jên (Yen) 仁, Li 礼, I 義 et Tchêu 知.

La Voie de l'Univers: Iuên 元, Hiâng 亨, Li 利, et Tcheng 貞

La Voie de l'homme: Jênn 仁, Li 禮, I 義 et Tchêu 智

La Voie de l'Univers

La Voie de l'homme

Iuên 元 : Le commencement de la production

Hiâng 亨 : La transformation de la production

Li 利 : L'harmonie de la production

Tcheng 貞 : La formation de la production

Jênn 仁 : Le commencement de la bonne vie morale: la bonté

Li 禮 : Les modalités de la bonne vie morale: rite, cérémonie religieuse, politesse... la beauté

I 義 : L'harmonie de la bonne vie morale: la justice, le devoir, la vertu qui nous porte à faire ce qui est juste ou convenable.

Tchêu 智 : Le succès de la bonne vie morale: la sagesse, la prudence, celui qui sait apprécier les choses à leur juste valeur.

Si quelqu'un s'améliore jusqu'à avoir tous les quatre caractères au-dessus mentionnés, il atteint la Voie de l'homme et est appelé "l'homme-sage" (ou l'homme supérieur) (53).

53. Le mot chinois est 老子. James LEGGE, op. cit., n. 47, p. 408 l'a traduit en anglais par "superior man".

Ultérieurement, Mencius approfondit les idées de Confucius; surtout sur la conception de Jënn. — Mencius soutenait que la bonté est innée chez l'homme. Cela ne veut pas dire, d'après Mencius, que chacun est, de naissance, un sage. Cela signifie seulement qu'il y a de bons éléments dans la nature de l'homme, et il y en a aussi d'autres ni bons ni mauvais en soi et pouvant aboutir au mal s'ils ne sont pas dûment contrôlés. C'est la responsabilité de l'éducation qui doit faire conserver aux hommes la bonté dans leur nature (54).

54. Mencius avait invoqué de nombreux arguments pour soutenir cette théorie:

- Texte original en chinois dans COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 375-376;
- Traduction de Guillaume DUNSTHEIMER dans FONG YEOU LAN, op. cit., n. 32, p. 89-90:

Tous les hommes ont un esprit qui ne supporte pas (de voir souffrir) les autres... En voyant soudain un enfant sur le point de tomber dans un puits, tout homme, sans exception, éprouvera un sentiment d'angoisse et de détresse... On peut voir, par là, que celui à qui le sentiment de commisération fait défaut n'est pas un homme; que celui à qui un sentiment de honte d'horreur du mal fait défaut n'est pas un homme; que celui à qui un sentiment de modestie et d'humilité fait défaut n'est pas un homme; que celui à qui le sens du juste et de l'injuste fait défaut n'est pas un homme. Le sentiment de commisération est le commencement de la bonté humaine. Le sentiment de honte et d'horreur du mal est le commencement de la justice. Le sentiment de modestie et d'humilité est le commencement de la bienséance. Le sens du juste et de l'injuste est le commencement de la sagesse. L'homme possède ces quatre commencements de même qu'il a quatre membres... Dès lors que tous les hommes possèdent ces quatre dispositions innées, il faut leur apprendre à les développer et à les compléter. Le résultat en sera comparable au feu qui commence à brûler, ou à la source qui commence à jaillir. Assurez-en le développement complet, et elles suffiront à protéger tout ce qu'il y a entre les quatre mers. Si ce développement leur est refusé, elles ne permettront même pas de servir ses parents.

C. La notion juridique de l'Etat selon l'école confucianiste

En étudiant la notion juridique de l'Etat, nous pouvons chercher à comprendre d'abord la conception confucéenne de l'Etat, et ensuite, le rôle du droit dans l'Etat.

1. La conception confucéenne de l'Etat.

Pour soutenir la notion juridique de l'Etat, l'école confucianiste commence à exposer son point de vue sur l'origine de l'Etat; puis, de son point de vue sur l'origine de l'Etat, elle déduit les obligations et les responsabilités de l'Etat envers le peuple; enfin elle explique comment l'Etat doit être organisé politiquement pour exercer ses obligations et ses responsabilités.

Nous verrons donc les trois points suivants:

a) L'origine de l'état

Selon l'école confucianiste, l'origine de l'Etat et de la société repose sur les rapports de parenté entre les personnes dans l'Etat. En effet, l'Etat ne fut établi que lorsque l'homme connut les liens familiaux (père-mère-fils) et qu'il reconnut les liens sociaux (souverain-sujet) et que ces liens

furent liés par les disciplines morales et spirituelles (55).

Ainsi, L'Etat est une institution d'ordre morale(56),
et par conséquent, le chef de l'Etat doit être un homme sage
et vertueux.

b) Les obligations et les responsabilités de
l'Etat.

Parce que l'Etat est une institution d'ordre moral,
les devoirs et les pouvoirs de l'Etat doivent être basés éga-
lement sur le critère de la moralité.

55. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 91.

Mencius a dit sur ce sujet:

- Texte original en chinois est dans COUVREUR, op. cit.,
n. 24, p. 424-425.

- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 424-425:

L'homme a la loi naturelle gravée dans son
coeur; mais s'il est bien nourri et bien
vêtu, s'il demeure dans l'oisiveté et ne
reçoit aucune instruction, il se rapproche
de la bête. Les très sages Empereurs (lao
et Chouen) eurent à coeur l'instruction du
peuple. Ils nommèrent Sie ministre de l'Ins-
truction, et le chargèrent d'enseigner les
devoirs mutuels, afin qu'il y eût affection
entre le père et le fils, justice entre le
prince et le sujet, distinction entre le mari
et la femme, gradation entre les personnes
de différents âges, fidélité entre les amis.

(Le mari s'occupe des affaires extérieures,
et la femme, des affaires domestiques; le
mari commande, et la femme obéit. Les plus
jeunes témoignent leur respect à ceux qui
sont plus âgés qu'eux, et leur cèdent les
premières places.

56. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 91.

L'Etat a, d'abord, le pouvoir d'éduquer le peuple, de le diriger vers la Vraie Voie des Sages. Pour accomplir ce devoir, selon Confucius, les autorités de l'Etat doivent étudier les Six Livres rédigés par lui, et les utiliser pour enseigner au peuple. Ces Six Livres sont le Shih (Che, Cheu) 詩, le Shu (Chou) 書, le Li 禮, le Yüeh (Yo) 樂, le I (Yi) 易 et le Ch'un Ch'iu (Tch'ouen Ts'ieou) 春秋 (57).

L'éducation doit être considérée non seulement un pouvoir, mais aussi comme le devoir le plus important de l'Etat (58).

C'est pourquoi, selon Mencius, les Empereurs antérieurs durent établir des écoles pour enseigner au peuple à bien comprendre les lois naturelles (morales) afin de s'aimer et de pratiquer la piété filiale et le respect des aînés. Cette éducation aura des conséquences visibles dans la société: l'ordre

57. FONG YEOU-LAN, A History of Chinese Philosophy, translated by Derk Bodde, with introduction, notes, bibliography and index. Princeton, Princeton University Press, 1952-1953, vol. 1, p. 47.

58. Mencius a souligné l'importance de ce devoir étatique en citant les paroles de l'Empereur-Sage Yao:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 425:

Encouragez-les, attirez-les, redressez-les, corrigez-les, aidez-les, fortifiez-les. Faites qu'ils reviennent à leur perfection naturelle. Ensuite, continuez à les exciter et à leur faire du bien.

social est établi, les vieillards sont respectés et bien soignés (59).

Mais avant d'éduquer le peuple pour le diriger vers la Vraie Voie, il faut d'abord qu'il puisse manger et s'habiller. Quand le peuple est matériellement à l'aise, il est prêt à obéir aux leçons morales des autorités de l'Etat. Sinon, il peut se révolter. Dans ce cas-là, ce n'est pas sa faute, mais celle du Gouvernement qui ne s'occupe pas matériellement du peuple (60).

59. Mencius a dit sur ce sujet:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 305-306:

S'il veille sur l'éducation donnée dans les écoles, principalement en ce qui concerne la piété filiale et le respect dû à l'âge, on ne verra pas dans les chemins les hommes à cheveux gris porter de fardeaux ni sur les épaules ni sur la tête. Un prince au soin duquel les vieillards de soixante-dix ans doivent de porter des vêtements de soie et de manger de la viande

(Ces images représentent l'ordre et la prospérité de la société).

60. Mencius a argumenté sur ce sujet:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 412-413:

Ordinairement quand le peuple a des biens stables, il est constant dans la vertu; s'il n'a pas de biens stables, sa vertu n'est pas stable. Si sa vertu n'est pas stable, il tombe dans la licence, quitte la voie du devoir, commet le mal, ne connaît plus de frein; il n'est rien qu'il ne se permette. Le punir ensuite, s'il commet des crimes, c'est en quelque sorte prendre dans un filet. Un prince humain se permettrait-il de tendre des pièges à ses sujets?

Quand l'Empereur impose des taxes, il doit tenir compte du niveau de vie du peuple, de sorte que le peuple puisse aisément contribuer aux impôts tout en continuant à avoir une vie matérielle agréable. Quand ce but est atteint, le peuple pratique facilement la vertu (61).

En somme, l'école confucianiste prétendit que les individus sont des subordonnés de l'état; l'Etat a la supériorité ontologique sur les individus. Mais l'individu est la fin de l'Etat, au point de vue matériel et intellectuel à la fois. C'est pourquoi, pour accomplir les devoirs étatiques à l'égard

61. Mencius a dit:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 322;

Un prince sage, en imposant des taxes sur les terres à cultiver (a), faire en sorte que chacun ait de quoi servir (b), ses parents et nourrir sa femme et ses enfants, que dans les années de fertilité il ait toujours des vivres en abondance et que, dans les mauvaises années il ne meure pas de faim. Ensuite il excite ses sujets à cultiver la vertu; et tous pratiquent la vertu sans difficulté.

- a. Les mots soulignés sont ceux traduits par moi-même, en remplaçant les mots suivants de Couvreur: "en distribuant les terres à cultiver". Le caractère chinois 稅 (tchéou) dans cette phrase signifie "imposer des taxes", pas "distribuer". James Legge traduit ce mot en anglais par le mot "regulate" et la première partie de cette phrase a été traduite en anglais comme suit: "An intelligent ruler will regulate the livelihood of the people, so as to make sure that...".
- b. Couvreur a traduit le mot chinois 事 par le mot "entretenir". Ce n'est pas fidèle, je pense. James Legge utilise le mot anglais "serve" pour traduire ce mot chinois. C'est plus fidèle que le mot "entretenir".

des individus, les autorités gouvernantes doivent éduquer le peuple et pratiquer une politique généreuse.

Les idées confucéennes sont analogues à celles de Saint Thomas d'Aquin (1225-1274). En effet, selon la conception thomiste, l'individu est subordonné à la société; la société jouit sur l'individu d'une supériorité ontologique, grâce à laquelle, l'homme peut vivre, épanouir les ressources de sa nature, et développer ses qualités individuelles. Mais l'individu est la subordination finale de l'institution sociale: par conséquent, la société n'est qu'un moyen, qui doit fournir les conditions matérielles et spirituelles nécessaires à l'individu pour qu'il puisse vivre agréablement dans la société (62).

c) L'organisation politique de l'Etat

Pour que l'éducation confucéenne du peuple soit effectuée, afin que le peuple puisse pratiquer la morale confucéenne, il faut avoir une conception exacte (d'après l'école confucianiste, naturelle) de l'organisation politique de l'Etat.

Selon l'école confucianiste, quand les hommes se rassemblent et établissent une société, ils ont nécessairement besoin d'un pouvoir suprême pour maintenir l'ordre de la société.

62. J. Th. Delos, o. p., a expliqué cette conception de St-Thomas d'Aquin dans SAINT THOMAS D'AQUIN, Somme Théologique La justice. Traduction française par M.S. Coillet, o. p., Paris, Tournai, Rome, 1948, p. 222-225.

Ce pouvoir suprême peut être appelé "le pouvoir royal".

1) L'Empereur

Celui qui tient ce pouvoir royal est le Roi (ou l'Empereur), Chef suprême du gouvernement et de l'Etat. Selon l'école confucianiste, (surtout Mencius), il y a deux sortes de gouvernements: celui de Wang 王 (du Sage-roi) et celui du Pa 霸 (Seigneur de guerre).

La politique du Sage-roi est basée sur l'enseignement moral et l'éducation tandis que celle du Seigneur de guerre est fondée sur la force et la contrainte. Le pouvoir du gouvernement du Wang est d'ordre moral, celui du Pa est d'ordre physique (63).

Lorsqu'un Sage reçoit le mandat du Ciel et devient Roi, il est appelé Wang ou Sage-roi. Les écrits confucéens utilisent le terme "Wang" pour désigner les Rois légitimes, vertueux. En chinois, Wang s'écrit 王. D'après Chouo Wên, trois traits horizontaux 三 représentent consécutivement le Ciel, l'homme et la Terre; et le trait vertical | symbolise la liaison et l'harmonie de ces trois éléments (Ciel, Homme, Terre). Cela signifie que Wang 王 est un Chef de l'Etat qui est assez intelligent pour connaître par intuition la Voie du Ciel (天道) pour guider son peuple à la Vraie Voie, qui pratique la Voie humaine (人道), qui donne l'exemple à son peuple

63. FONG YEQU-LAN, op. cit., n. 32, p. 92.

et qui le gouverne en harmonisant ses intérêts avec ceux de l'Etat. Il connaît la Voie du Sol (地運) pour le faire fructifier. Il incite le peuple à l'exploiter afin d'enrichir l'Etat.

On désigne également ce mot Wang 王 par un autre mot: 天子 (Fils du Ciel). A la dynastie de Ts'in (221-206 Av. J.C.) le Premier Empereur de Ts'in a choisi le titre Houang-ti (64) pour désigner Empereur. Depuis lors, tous les Empereurs chinois des dynasties postérieures utilisent ce nom comme titre honorifique de l'Empereur.

Qui peut être considéré comme un Sage et digne de recevoir le mandat du Ciel pour devenir Roi? Selon Mencius, c'est le Ciel qui choisit le Roi parmi les Sages et qui lui transmet son mandat. Comment connaissons-nous la volonté du Ciel concernant ce choix? La volonté du Ciel est la même que celle du peuple, d'après l'école confucianiste. C'est pourquoi quand un Sage est respecté, obéi et suivi réellement par le peuple, il est un être choisi par le Ciel pour tenir le pouvoir royal.

64. D'après Chouo Wen, édition chinoise ancienne, 皇 (Houang) se compose de deux caractères 白 (bad) et 王 (way). 皇 provient du caractère 皇 (premier); 王 Roi. 皇 signifie donc les Rois premiers dans l'histoire de la Chine. Ce sont trois Rois premiers (Yeou-Tasao-Chi, Soui-Gin, et Fou-hi) qui furent les premiers Sages enseignant au peuple chinois la vie civilisée. Ultérieurement, 皇 signifie très grand, grandiose. 皇 signifie l'homme dont la connaissance peut couvrir toutes les affaires humaines et dont la vertu est égale à celle du Ciel.

Mencius a exposé cette thèse comme suit: (traduction de S. Couvreur) (65); "Wan Tchang (66) dit: "N'est-il pas vrai que Iao (Yao) a donné l'empire à Chouenn? Le passage suivant est suffisamment important pour qu'on le cite en entier:

"Non, répondit Meng tzeu; l'empereur ne peut donner l'empire à personne." "Mais Chouenn a eu l'empire, reprit Wan Tchang; qui le lui a donné?" "Le Ciel, dit Meng tzeu". Wan Tchang dit: "Le Ciel, pour lui donner l'empire, lui a-t-il fait connaître sa volonté par des avis réitérés?" "Non, répondit Meng tzeu; le Ciel ne parle pas. Il a fait connaître sa volonté à Chouenn en l'aidant à régler parfaitement sa conduite et son administration."

Wan Tchang dit: "Comment le Ciel a-t-il manifesté sa volonté à Chouenn en l'aidant à régler parfaitement sa conduite et son administration? Meng tzeu répondit: "L'empereur peut proposer quelqu'un au Ciel (pour la dignité impériale); mais il n'a pas le pouvoir d'obliger le Ciel à lui donner l'empire. Un prince peut présenter quelqu'un à l'empereur (pour la dignité du prince); mais il n'a pas le pouvoir d'obliger l'empereur à la lui donner. Un grand préfet peut présenter quelqu'un au prince (pour la dignité de grand préfet); mais il n'a pas le pouvoir d'obliger le prince à la lui donner. Iao proposa Chouenn au Ciel, et le Ciel l'agréa; il le présenta au peuple, et le peuple l'agréa. C'est pourquoi j'ai dit que le Ciel ne parle pas, qu'il a fait connaître sa volonté à Chouenn en l'aidant à régler parfaitement sa conduite et son administration."

Wan Tchang dit: "Permettez-moi de vous demander de quelle manière Iao proposa Chouenn au Ciel et le présenta au peuple, et comment le Ciel et le peuple ont manifesté qu'ils l'acceptaient." Meng tzeu répondit: "Iao ordonna

65. S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 519-522.

66. Wan Tchang est un disciple de Mencius.

à Chouenn de présider aux sacrifices, et tous les esprits agréèrent ses offrandes; le Ciel manifesta ainsi qu'il l'acceptait. Iao lui ordonna d'administrer les affaires publiques; les affaires furent bien réglées, et le peuple eut confiance en lui; c'est ainsi que le peuple manifesta son acceptation. Le Ciel donna l'empire à Chouenn; les hommes aussi le lui donnèrent. Comme je l'ai dit, l'empereur ne peut donner l'empire à personne."

"Chouenn aida Iao à gouverner durant vingt-huit ans; c'est ce qu'un homme n'aurait pu faire; ce fut l'œuvre du Ciel. Après la mort de Iao, quand les trois ans de deuil furent accomplis, Chouenn s'éloigna du fils de Iao (pour lui laisser le pouvoir souverain) et se retira au sud de la rivière méridionale. Les princes de l'empire, qui étaient obligés de se rendre à la cour et de saluer l'empereur, allèrent trouver Chouenn, et non le fils de Iao. Les plaideurs s'adressèrent à Chouenn, et non au fils de Iao. Ceux qui exécutaient des chants, célébrèrent les louanges de Chouenn, et non celles du fils de Iao. C'est pour quoi j'ai dit que ce fut l'œuvre du Ciel. Chouenn alla ensuite à la capitale, et occupa le trône impérial. S'il était resté dans le palais de Iao, et qu'il eût fait violence au fils de Iao, il aurait eu l'empire par usurpation, et non par la faveur du Ciel. Il est dit dans la Grande Déclaration: "Le Ciel voit comme mon peuple voit, le Ciel entend comme mon peuple entend." Ces paroles confirment ce que j'ai dit."

Ainsi, selon l'école confucianiste, l'Empereur reçoit un mandat du Ciel, et le Ciel ne transmet ce mandat qu'à celui qui est choisi par le peuple. C'est donc le peuple qui a plein pouvoir pour choisir son Empereur et l'obliger à obéir à sa volonté.

Ultérieurement, en pratique, les Empereurs chinois respectaient souvent ce principe: ils considéraient la volonté et le bonheur du peuple comme loi fondamentale et suprême en exerçant leur pouvoir royal. En effet, quand ils choisissaient leurs successeurs, ils se demandaient souvent si ces hommes étaient éclairés et si ils s'occuperaient du bonheur du peuple. Quand l'Empereur Hong-vou (1368-1398), par exemple, allait mourir, il dicta à son secrétaire ses dernières volontés en ces termes:

Ce qui me console en quittant la vie
c'est de laisser l'empire entre les
mains de Tchu-ouen, mon petit-fils.
Quoique jeune, il est éclairé, doux,
et rempli des sentiments que la vertu
inspire; je ne doute point qu'il ne
fasse le bonheur de ses peuples et que
l'Empire ne jouisse de la paix (67)

Si l'Empereur devenait arbitraire, exerçait le pouvoir royal à son gré et non dans l'intérêt du peuple, qui aurait le droit de l'empêcher de ce faire? C'étaient les mandarins. Dans l'histoire de la Chine, nous avons beaucoup d'exemples concernant le droit des mandarins de s'opposer aux actes injustes des Empereurs. Un des exemples remarquables est le récit d'un mandarin, Ki-Ngan, sous le règne de l'Empereur Man Ou-ti (140-87 Av. J.C.).

67. JOSEPH ANNE MARIE DE MOYRIAC DE MAILLA, Histoire générale de la Chine, Cheng Wen publishing Company, Taipei, 1967, Tome X, p. 104.

Ki-Ngan n'était qu'un simple mandarin de province. Il exécutait ponctuellement les ordres de l'Empereur lorsqu'ils étaient conformes à la justice. Il s'y opposait fortement lorsqu'il les croyait contraires au bonheur du peuple. Un officier avertit Ki-Ngan de prendre garde à lui, et d'avoir plus de complaisance pour les volontés de l'Empereur. Mais Ki-Ngan répondit fermement:

L'Empereur ne nous prend à son service, que pour l'aider à gouverner son peuple. On est coupable de l'induire, par une basse adulation, à commettre une injustice: notre devoir est d'empêcher qu'il ne fasse du tort à sa réputation. (68)

On répéta à l'Empereur ces paroles de Ki-Ngan. L'Empereur loua les qualités de fermeté et de fidélité aux principes de Ki-Ngan en disant:

C'est par rapport à ces qualités que je m'en sers et que je le conserve dans l'emploi. (69)

Si le souverain n'exerce pas ses devoirs à l'égard du peuple, c'est-à-dire, si le souverain exerce le pouvoir royal à son gré, pour son propre intérêt et n'obéit pas à la volonté du peuple, cela signifie qu'il n'obéit pas à la volonté du Ciel. Dans ce cas, il ne peut être considéré comme un vrai souverain.

68. Ibid. p. 18.

69. Ibid.

ayant reçu le mandat du Ciel pour gouverner le peuple; le peuple a le droit de se révolter contre ce souverain. Autrement dit, l'école confucianiste a accordé au peuple le droit de révolution contre les mauvais Empereurs, comme les Empereurs cruels Liu Kouei (le dernier Empereur de la dynastie des Hia, 2205-1766 Av. J.C.) et Tcheou Sin (le dernier Empereur de la dynastie des Chang, 1776-1122 Av. J.C.) dans l'histoire de la Chine. (70)

2) Le mandarinat

L'Empereur gouverne le peuple avec l'aide des mandarins. Les mandarins doivent être choisis parmi les intellectuels vertueux au sein du peuple. Les critères du choix des mandarins sont la sagesse, le talent et la vertu des hommes choisis, non pas les liens de parenté ou d'amitié de ces hommes

70. Mencius a réitéré cette conception dans son oeuvre Mencius, Ia, 8:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 311:

Siuen, roi de Ts'i demanda s'il était certain que T'ang eût exilé Kie (Kouéi), et Ou Wang eût attaqué Tcheou. Les Annales le racontent, répondit Meng tzeu. Le roi reprit: "Est-il permis à un sujet de tuer son prince?" Meng tzeu répondit: "Celui qui viole la vertu d'humanité, s'appelle malfaiteur; celui qui viole la justice, s'appelle scélérat. Un malfaiteur, un scélérat (eût-il le titre roi) n'est qu'un simple particulier. J'ai entendu dire que Ou Wang punit de mort Tcheou (qui devait être traité comme) un simple particulier; je n'ai pas entendu dire qu'il eût tué son prince.

avec le souverain (71).

Les mandarins, une fois choisis par le souverain, doivent être dévoués et loyaux au pouvoir royal, non pas au souverain personnellement. Le pouvoir royal est celui qui sert l'intérêt du peuple, et non l'intérêt du roi. C'est pourquoi, quand les mandarins sont au service du souverain, cela signifie qu'ils doivent l'amener à la Vraie Voie, au service du peuple (72).

Les mandarins forment la Cour présidée par le Roi pour gouverner l'Etat. Dans l'exercice de son gouvernement, la Cour doit respecter certains principes de droit. Nous étudions dans la partie suivante le rôle du droit dans l'Etat.

71. Mencius a dit sur ce sujet:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 635-636:

Si le prince n'a pas confiance en ceux qui se distinguent par leur vertu et leur sagesse, l'Etat n'aura pas d'appui. Si l'urbanité et la justice font défaut, les rangs, les offices seront confondus. Si les principes et les règlements administratifs font défaut les revenus de l'Etat ne seront pas suffisants.

72. Mencius a dit:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 599:

Un ministre sage s'efforce d'amener son prince à rester dans la voie de la vertu, et à tendre toujours à la perfection.

Les Empereurs chinois des dynasties postérieures, surtout depuis la dynastie des Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.), acceptèrent la conception confucéenne quant au mandat céleste.

Les décrets impériaux chinois sous ces dynasties débutaient souvent par la phrase suivante:

承天受命皇帝曰

(Par la grâce du Ciel, l'Empereur obtient le mandat céleste et décrète que...)

Et sur le Sceau impérial, on lit ces mots:

皇帝受命之寶

(Le Sceau de l'Empereur recevant le mandat céleste).

En Occident selon la doctrine théologique contemporaine (période franque, IXe siècle) le pouvoir royal émane de Dieu comme l'a préconisé l'école confucianiste en Chine au VIe siècle

Av. J.C... Charlemagne (742-814) est probablement

le premier à s'être intitulé Roi par la grâce de Dieu (73).

A cause du concept "Roi par la grâce de Dieu", le pouvoir royal n'est pas un droit héréditaire. Le roi, d'après la conception théologique européenne de la même époque doit être reconnu par l'Eglise, représentante de Dieu dans le monde temporel. Mais, dans un autre sens, le pouvoir royal, en raison de son origine divine, est théoriquement justifié comme le pouvoir absolu (74) au contrôle de l'Eglise et non pas du peuple.

73. P. VIOLLET, Histoire des institutions politiques et administratives de la France, Paris, 1890, p. 271-272, fait la note suivante: On a cru jusqu'à Sickel que Pépin le Bref avait employé cette formule par la grâce de Dieu; mais elle n'apparaît que dans des copies de diplômes de ce prince et non dans les originaux; elle a donc été, suivant Sickel et les critiques qui adoptent tous ses conclusions, ajoutée dans ces copies. Il me reste quelques doutes. La formule pourrait, à la rigueur, avoir été quelquefois employée par Pépin le Bref; chez les Anglo-Saxons d'où nous vient cette formule, comme on le verra plus loin, elle n'était pas d'un usage constant. Je remarque qu'elle figure précisément dans une lettre de Pépin le Bref dont l'ensemble est remarquablement pieux; ce qui rend particulièrement acceptable l'emploi de ces mots gratia Dei, où il faut voir exclusivement à cette époque une idée religieuse (Boretius, Cap. I, p. 42, n. 17). Ajoutons qu'un diplôme de 667 dont nous n'avons plus l'original débute ainsi dans la copie qui nous est parvenue: "Childericus rex Francorum, Emnehildis et Bilihildis, gratia "Dei reginae". A la fin: "Signum Emnehildis reginae, Signum Bilihildis gratia Dei "reginae". On considère ces mots gratia Dei comme une addition de copiste. Je remarque qu'ils ne figurent pas après le nom du roi et qu'à la fin de l'acte, l'une des deux reines en fait seule usage. Faudrait-il retenir déjà cette formule et la considérer ici comme l'expression d'un pieux sentiment féminin? (Pertz, Diplomata, t. 1^{er}, pp. 23, 29, no. 29). Cf. Tardif admet encore que la formule remonte à Pépin le Bref, dans Musée des archives nat., pp. 26, 30; Sickel, Acta regum et imperatorum Karolinorum, t. 1^{er}, Wien, 1867, pp. 241, 242; Sickel, Beiträge zur Diplom. III, p. 182, 183.

74. P. VIOLLET, op. cit., n. 73, p. 274.

Jusqu'au XIII^e siècle, l'Eglise reconnut le pouvoir de contrôle du peuple sur les actes royaux en confirmant le droit de révolution du peuple contre les tyrans, en vertu de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin. En effet, selon Saint Thomas d'Aquin, le peuple a le droit de destituer ou de tuer un tyran à cause de la notion d'autorité publique (75). Ce droit de révolution du peuple, fut reconnu par l'école confucianiste, en vertu de la doctrine de Mencius.

Qu'est-ce que le devoir royal? D'après Thomas d'Aquin, comme l'a préconisé l'école confucianiste, le devoir royal est de respecter la volonté de Dieu. Mais à la différence de l'école Confucianiste, Saint Thomas d'Aquin prétendit que la volonté de

75. SAINT THOMAS D'AQUIN, Du gouvernement royal, traduction du De Regno par Claude Rogut, Paris, Librairie du Dauphin, 1926, p. 45-46.

(C'est l'autorité publique qui doit destituer le tyran). Car il semble plutôt que ce n'est pas l'initiative privée de quelques particuliers, mais l'autorité publique qui doit s'attaquer à la cruauté des tyrans. Tout d'abord, dans le cas où le peuple a le droit de se pourvoir d'un roi, il peut sans injustice destituer ce roi qu'il a institué, ou réduire ses pouvoirs, s'il abuse en tyran de la puissance royale. On ne doit pas penser qu'un tel peuple commet une infidélité en destituant son tyran, même si auparavant il s'était soumis à lui pour toujours, car ce tyran a bien mérité en ne se comportant pas fidèlement dans le gouvernement du peuple, comme l'exige le devoir royal, que ses sujets ne gardent pas leurs engagements envers lui.

Dieu peut être interprétée par "Le Grand Prêtre; le successeur de Pierre, Vicaire du Christ, le Pontife Romain" et les rois doivent être soumis à l'Eglise (76); tandis que Confucius assimile la volonté du Ciel à celle du peuple (77).

2. Le rôle du droit dans l'Etat.

Le rôle du droit dans l'Etat, selon la conception confucéenne, peut être étudié selon deux aspects:

- l'application du droit
- le principe de la légalité dans l'application du droit.

a) L'application du droit

D'après la conception confucéenne, dans l'exercice de son pouvoir, l'autorité impériale doit, d'abord, utiliser la moralité pour convaincre le peuple à bien faire plutôt qu'appliquer la loi pour l'obliger à s'abstenir de mal faire (78).

76. SAINT THOMAS D'AQUIN, op. cit., n. 75, p. 114.

77. S. COUVREUR, Shih-ching, Chou King, textes chinois avec une double traduction en français et en latin, Taichung, Kuang-chi Press, 1967, p. 176.

78. Confucius a dit:

Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
Traduction de S. COUVREUR, Les Quatre Livres, Entre-
tiens de Confucius, Paris, Cathasia, 1949, p. 77:

Le Maître dit: Si le prince conduit le peuple au moyen des lois et le retient dans l'unité au moyen des châtiments, le peuple s'abstient de mal faire, mais il ne connaît aucune honte. Si le prince dirige le peuple par ses bons exemples, et fait régner l'union en réglant les usages, le peuple a honte de mal faire, et devient vertueux.

Dans son gouvernement, le souverain doit réaliser une politique telle que le peuple vive en paix, et que le code criminel n'ait pas à s'appliquer.

Dans, Les Quatre Livres, Entretiens de Confucius, traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 78 à la page 204, Con-

fucius dit: Le Maître a dit: Entendre les plaideurs et rendre la justice, je le puis, comme un autre. L'important serait de faire qu'il n'y eût pas de plaideurs.

Dans le cas où la moralité est impuissante, on doit, à contrecoeur, utiliser les lois et les châtimens pour conduire les personnes entêtées à la Vraie Voie.

Ultérieurement, les dynasties impériales chinoises furent influencées par cette conception confucéenne en codifiant leurs lois criminelles. Dans ces codes, la confession occupe une position importante ayant pour but d'éviter la procédure légale contre l'accusé et de le faire retourner volontairement au chemin de la vertu.

Une cause célèbre sous la dynastie de Song, au XI^e siècle, illustre la prééminence des considérations éthiques dans l'interprétation des lois. Une fille, appelée A Yun, promit, durant la période du deuil de sa mère, d'épouser un nommé Wei. En Chine ancienne, le fait de contracter des fiançailles durant le deuil de ses parents était considéré un crime grave. Un jour, on ne sait pourquoi, la fille attendit son fiancé dans

une hutte au champ et l'attaqua avec un couteau. Wei perdit un doigt. A Yun fut arrêtée et questionnée par le magistrat local. On l'accusa de tentative de meurtre. Après avoir été torturée plusieurs fois, A Yun confessa le crime. Sa confession causa un débat juridique et idéologique parmi les partisans célèbres de l'école confucianiste de cette époque. (79).

D'abord en vertu du code pénal de Song (80), la confession d'un coupable de meurtre pouvait donner lieu, si elle avait été faite, en temps opportun à :

- 1) l'acquittement pour le meurtre et la condamnation pour simple homicide involontaire;
- 2) la réduction de 2 degrés de la peine applicable au coupable de meurtre.

Le magistrat local prétendit que A Yun était coupable d'un crime unitaire, une tentative d'homicide prémédité accompagnant un acte illégal; c'est-à-dire un crime assujéti à la peine de mort. Mais Hsu Tsun, un haut fonctionnaire du Ministère de Justice, soutenait, au contraire, que le crime dont A Yun était responsable était celui de blessure, composé de deux éléments, le préjudice lui-même et un crime causatif; le crime

79. Ce débat est décrit par Albert F. Borowitz dans son article intitulé "Strict Construction In Sung China: The Case of A Yun", inséré dans American Bar Association Journal, April 1977, p. 522-528.

80. "Quiconque est coupable de meurtre ou de blessure et avoue sa faute se mérite la remise de la peine pour le crime causatif; dans ce cas, on aura recours aux dispositions statutaires pour meurtre et blessure intentionnels." (cité d'après A.F. Borowitz, loc. cit., n. 79, p. 524).

causatif étant celui d'avoir planifié un meurtre. Il argumenta que la confession de A-Yun lui avait mérité la diminution de 2 degrés de la peine prévue pour le préjudice découlant de la planification du meurtre.

L'Empereur Shen Tsung de Song ordonna à deux de ses ministres réputés, Wang An-Shih et Ssu-ma Kuang de présenter leur point de vue sur cette affaire devant la Cour Impériale.

Ssu-ma Kuang (81), releva d'abord le principe fondamental de l'école confucéenne selon lequel le débat et les poursuites judiciaires pourraient seulement être résolus en vertu de la norme de la moralité. "Ce que la moralité rejette, écrit-il dans son mémoire, est saisi par la punition criminelle." D'après lui, quand un homme, au cours d'un vol ou d'un autre crime n'a pas originellement l'intention de commettre un meurtre ou de causer une blessure, mais dans l'exécution de son acte criminel, il lui arrive de commettre le crime de meurtre ou de blessure, le juge peut en l'absence de la clause spéciale, suivre la lettre de la loi et ne pas accepter la confession pour modérer la peine applicable. Cette modération serait permise dans le cas où la confession est faite pour la remise ou la diminution de la peine pour le crime causatif, comme le vol.

Selon Ssu-ma Kuang, la possibilité de la diminution de la peine se fondait sur la distinction entre le meurtre

81. Ssu-ma Kuang, un grand historien de la Chine, était un confucéen conservateur.

prémédité et l'homicide à la suite d'une rixe; la responsabilité morale diffère pour ces deux actes... Quand un homicide ou une blessure est le résultat d'un autre crime, le secours de la confession est permis pour le crime causatif, et le meurtre ou la blessure est puni comme meurtre ou blessure "intentionnel", ce qui est assujéti à une peine plus légère que le meurtre prémédité, mais plus sévère que le meurtre ou la blessure dans un combat.

Avec cette observation, Ssu-ma Kuang signalait que l'effort de Hsu Tsun de séparer la planification du meurtre ou de la blessure, et de désigner l'acte de planification comme un crime causatif était illogique et pourrait conduire à une application anormale de la peine.

Hsu Tsun, écrit-il, veut séparer la planification et le meurtre en deux éléments. Cependant, le meurtre planifié et le meurtre intentionnel sont tous meurtres. Si l'on considère la planification et le meurtre comme étant deux choses, alors on doit aussi considérer l'intention et le meurtre deux choses. Si l'on planifie et réfléchit silencieusement au crime de meurtre et, par conséquent, on n'est pas responsable du meurtre, quel crime peut-on confesser? Le mot "planification" a seulement un sens en conjonction avec le mot "meurtre", et il ne représente pas un crime spécial, causatif. Si l'on veut dire que le vol, la rixe et la planification sont tous crimes causatifs et, par conséquent, que les clauses pénales prévues pour le meurtre intentionnel devraient être appliquées au cas d'une confession; alors un homme qui confesse un meurtre dans un combat serait puni à un degré moins grave que s'il ne confesse pas. Le fait que la sentence de mort de A Yun a été remise est en réalité, un acte de grâce. La persistance

de Hsu Tsun de juger au profit de A Yun conduira à ouvrir les portes pour les mal-fauteurs et à encourager les crimes de vol, de meurtre... (82).

Wang An-Shih (83), au contraire, était d'accord avec Hsu Tsun. Il argua que la planification, à la différence de l'intention, est un acte causatif qui peut être séparé de l'élément criminel du meurtre et de la blessure et, par conséquent, elle est assujettie à la remise ou à la diminution de peine découlant de la confession. Il écrit:

Dans la loi, il y a une série de dispositions prévues aux crimes de meurtre et de blessure. Il s'agit de crimes causés par la planification, celui causé par le brigandage, par le vol, celui causé par l'action d'asservissement, et celui causé par la résistance contre l'arrestation. Tous sont des crimes causatifs de meurtre et de blessure. Seuls le meurtre et la blessure intentionnels n'ont pas la cause additionnelle. Par conséquent, la loi stipule que lorsque quiconque est coupable d'un meurtre ou d'une blessure confessée, peut éviter la peine prévue pour le crime causatif, mais il sera puni en vertu des dispositions pour le meurtre et la blessure intentionnels (84).

Après plus d'un an d'appel et d'arguments judiciaires, le point de vue de Wang An-Shih a prévalu. La sentence de A Yun a été diminuée de deux degrés. Elle échappa à la peine de mort.

82. Le texte original est en anglais dans (A.I. Borowitz, loc. cit., n. 79, p. 522-528). La traduction française est faite par moi.

83. Wang An-Shih était aussi un orthodoxe confucéen; mais sa tendance politique et économique penchait vers la réforme radicale.

84. Voir n. 82.

Analysant la cause de A Yun, nous observons que:

1) Ssu-ma Kuang voulait interpréter strictement la loi, d'après la lettre de la loi. Il prétendait que le cas de A Yun en était un où il fallait appliquer la loi et non la moralité. C'est pourquoi, il n'acceptait pas que la confession puisse diminuer la peine de A Yun. De son côté, Wang An-Shih voulait interpréter la loi suivant son esprit. Par conséquent, dans le cas de A Yun, il reconnaissait la confession de A Yun comme un élément de la moralité pouvant diminuer la peine de mort de A Yun.

2) L'acceptation du point de vue de Wang An-Shih dans cette cause signifie que l'Empereur Shen Tung de Song voulait mettre la confession à une position éminente dans sa justice, conformément à l'idée confucéenne "utiliser la moralité d'abord, et le châtiment après".

b) Le principe de la légalité

Dans le cas où l'on doit appliquer la loi, selon l'école confucianiste, le principe de la légalité doit être respecté; c'est-à-dire que la loi s'applique à tout homme, de la personne la plus haute à la personne la plus humble de

la société (85).

Mais la loi que veulent surtout appliquer les confucianistes est un terme quelque peu équivoque. En effet, la notion de loi diffère chez les confucianistes et chez les légistes (cf. infra, ch. 2, section 2, C. 2.1, de cette thèse). Pour les confucianistes, la loi est la "loi de plus haut". En terme chinois, "法自天" signifie que (la loi) a été établie par les rois-sages antérieurs. Autrement dit, ce sont des lois coutumières, des lois promulguées par les Empereurs vertueux et sages d'autrefois. Ces lois sont à l'origine du droit naturel de l'homme visant à protéger le bonheur et la prospérité du peuple. Les Empereurs des dynasties ultérieures doivent observer ces lois coutumières et leur être soumis.

Quand un Empereur était incapable, et ne respectait pas les lois coutumières, les mandarins estimaient avoir le droit de se révolter contre cet Empereur et de le destituer.

85. Ce principe a été confirmé par Mencius dans son entretien avec son disciple T'ao Ing:

- Texte original en chinois est dans l'Annexe III;
- Traduction de S. COUVREUR, op. cit., n. 24, p. 624:

"T'ao Ing (disciple de Meng tzeu) dit:
"lorsque Chouen était Empereur et Kao Iao ministre de la justice, si Kou Seou avait tué quelqu'un, qu'aurait fait Kao Iao?"
Meng tzeu répondit: "Il aurait simplement observé la loi."
"Chouen ne le lui aurait donc pas défendu?"
"Comment Chouen aurait-il pu le lui défendre," répondit Meng tzeu. "Kao Iao avait reçu la loi de plus haut" (il devait l'appliquer, même malgré l'empereur).

(Kou Seou est le père de l'Empereur Chouen)

A l'époque de Han, par exemple, l'Empereur Han Ling-ti (168-189) était incapable et sa mère, l'Impératrice régente Téou-chi, ne respectait pas les règles de l'empire. Les mandarins se sont révoltés contre eux et les ont déposés. Dans la Proclamation de destitution de l'Empereur Han Ling-ti, on justifie comme suit cette action (86) :

Le Vénéré Empereur Hsio Ling a quitté trop tôt le peuple de ses sujets. Or, c'est vers l'Empereur que nous tous, à l'intérieur des Quatre Mers, nous tournons nos yeux suppliants, et dirigeons nos espoirs. Hélas! les dons accordés par le Ciel à l'actuel Souverain sont la légèreté et l'inconscience. Il manque de la prestance indispensable, de la gravité nécessaire à l'accomplissement de sa tâche! Son attitude au cours du deuil de son Auguste Père a été négligente dans l'exécution de ses devoirs filiaux. Désormais, non seulement son manque de vertu éclate aux yeux de tous, mais on peut même affirmer que le Trône est souillé par sa présence.

L'Impératrice douairière l'a élevé sans souci des principes et des sages préceptes qu'aurait dû lui inculquer une mère. Et pourtant, c'est elle qui exerce le Gouvernement de l'Empire, que pour cette raison, nous voyons chaque jour plongé dans le dérèglement et l'anarchie.

Lorsque l'Impératrice Yong-li (87) mourut d'une mort trop subite pour être naturelle, de légitimes soupçons, n'est-

86. NGHIEM TOAN et LOUIS RICAUD, Les trois royaumes, Extrait du Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises, nouvelle série - tome XXXV, Saigon, 1960, p. 95-96.

Quatre notes suivantes (87), (88), (89), (90), sont faites par NGHIEM TOAN et L. RICAUD, op. cit., n. 86, p. 96:

87. Yong-li: surnom de l'Impératrice Tong.

il pas vrai, coururent parmi le peuple. Ainsi donc, du Principe des Trois Règles (88) comme de la Loi fondamentale du Ciel et de la Terre (89), il n'en est aucun auquel on n'ait failli.

Tout au contraire, le Prince de Tch'en-lieou, du nom de Hsie, s'applique avec un rare mérite à posséder la vertu d'un Sage (90); son attitude accomplie et imposant le respect, sa conduite tracée au compas et à l'équerre, l'éclatante piété filiale qu'il a manifestée, en témoignant sa sincère affliction pour le deuil de son père, son langage digne et correct, tout lui a valu une renommée dont le bruit retentit à travers l'Empire.

En conséquence, nous avons estimé que c'était à lui qu'il convenait d'offrir la souveraineté; c'est lui qui, désormais, doit être le maillon nouveau forgé à la chaîne des Dix Mille Générations.

A l'avenir, l'Empereur destitué sera traité comme un simple Prince de Hong-nong et sa mère, désormais, simple princesse douairière, devra rendre à des mains plus habiles la barre du gouvernement. Et nous invitons le Prince de Tch'en-lieou à recevoir le titre d'Empereur Souverain, car ceci est conforme

88. San Kang. Les Trois Règles confucéennes fondamentales sont:

1"- Le Souverain est la Règle du Sujet;

2"- Le Père est la Règle du Fils;

3"- Le Mari est la Règle de l'Epouse.

89. L'Empereur humain est, sur la Terre, l'homologue de l'Empereur de Jade dans le Ciel. Il doit être un exemple aux yeux de tous, faute de quoi il perd le Mandat du Ciel et mérite que son peuple le destitue pour donner le pouvoir au meilleur. A chaque changement de dynastie, il s'est ainsi trouvé des Lettrés pour donner de bons arguments justifiant "la perte du Mandat du Ciel".

90. Il y a là une façon intraduisible de jouer sur le sens du caractère 聖 qui désigne à la fois le Sage, le Saint et l'Empereur. On peut donc aussi bien comprendre qu'il s'applique à posséder la vertu d'un Empereur, en même temps que d'un Sage, notions qui, au moins en théorie, doivent se confondre.

à la volonté du Ciel et au voeu de tous les hommes, et répond aux espérances de tous les êtres animés qui sont répandus dans tout l'Univers.

Malgré la politesse du style de cette Proclamation, l'Empereur et sa mère, après avoir été destitués, ont été tués.

Cette conception confucéenne est analogue à celle d'Aristote (384-322 Av. J.C.). Dans son oeuvre Politique (91), Aristote, a écrit :

La loi n'a aucun pouvoir de contraindre à l'obéissance en dehors de la force de la coutume, et celle-ci ne s'établit qu'après un laps de temps considérable...

En comparant l'idée d'Aristote et celle de Confucius concernant la loi coutumière, H.G. Creel a observé :

Aristote opined that "the rule of law is preferable to that of any individual". Nevertheless, he said, "customary laws have more weight, and relate to more important matters, than written laws, and a man may be a safer ruler than the written law, but not safer than the customary law". This is close to the thinking of Confucius, but it leaves the guidance of society to custom, which is not wholly ideal" (92).

De même, Saint Thomas d'Aquin prétendit que "La loi de plus haut" est la loi dont le rôle est d'orienter vers le bien commun et dont l'établissement est à l'origine du droit

91. Aristote, op. cit., n. 1, p. 210.

92. H.G. CREEL, Confucius and the Chinese way, New York, Harper & Row, publishers, 1960, p. 163.

naturel et du droit positif. Saint Thomas d'Aquin, La Justice, question 58, article 7, écrit:

Nous avons vu que la justice légale ne se confond pas essentiellement avec n'importe quelle vertu. Il faut donc qu'en plus de cette vertu générale qui met l'homme en relation immédiate avec le bien commun, il y en ait d'autres qui le mettent immédiatement en relation avec les biens particuliers, ceux qui nous concernent personnellement comme ceux qui regardent d'autres personnes que nous (93).

question 60, article 5, Conclusion:

Comme on l'a dit, le jugement est une définition ou détermination de ce qui est juste. Or, ce qui est juste est déterminé de deux façons: 1e par la nature même de la chose en soi; c'est le droit naturel; 2e par un contrat consenti entre des personnes, ce qui est, comme on l'a établi plus haut, du droit positif. (94)

L'équivalent du principe de la légalité, au Canada est la "rule of law" de Dicey.

Historiquement, la "rule of law" est la conséquence de l'avènement de la "souveraineté parlementaire", tandis que le principe de la légalité de l'école confucianiste provient des idées morales de Confucius et de celles de Mencius.

En pratique, la rule of law de Dicey comporte six propositions. (95):

93. SAINT THOMAS D'AQUIN, op. cit., n. 75, p. 58.

94. Id., p. 119.

95. H. BRUN et G. TREMBLAY, Droit public fondamental, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. 172-176.

1. la loi est l'acte premier dans l'Etat
2. la loi a seule cette autorité suprême
3. la loi s'impose à tous, y compris les organes et agents de l'exécutif.
4. la loi est une réalité juridique univoque
5. la loi est interprétée et appliquée par des tribunaux indépendants de l'exécutif.
6. la loi inclut la constitution.

Une comparaison de la rule of law et du principe de la légalité de l'école confucianiste, nous révèle les différences et les similarités suivantes:

1) Selon la rule of law, la loi est l'acte premier dans l'Etat. D'après l'école confucianiste, la loi n'est pas l'acte premier dans l'Etat. Dans l'exercice de la justice, les Confucéens doivent, d'abord, exercer la moralité pour amener l'accusé à la Vraie Voie. Si ce moyen a échoué, on emploie, à contrecœur, la loi pour le punir. Ainsi la loi est placée au deuxième plan après la moralité dans l'exercice de la justice.

2) D'après l'école confucianiste, quand on décide d'appliquer la loi, alors la loi a l'autorité suprême, c'est-à-dire:

- qu'il n'existe pas de normes exceptionnelles qui ne soient sous la loi;
- que la coercition ou la sanction ne peut être exercée qu'en vertu de la loi;
- qu'un individu peut ainsi savoir la conséquence de ses actes.

Ce point est le même que celui de la rule of law.

3) D'après l'école confucianiste, la loi s'impose à tous, y compris à l'Empereur et à ses parents. Il y a une différence sensible entre la conception confucéenne et la rule of law sur ce sujet. En effet, dans les Etats anglais et canadien, on reconnaît le principe de l'immunité du Souverain et du Gouvernement en vertu de la prérogative royale. Par exemple, en vertu du principe "The King can do no wrong" le Souverain et ses mandataires jouissent de l'immunité, et par conséquent, il serait tout à fait vain de leur opposer devant les tribunaux quelque loi que ce soit, sous réserve de la souveraineté du Parlement.

Mais ces prérogatives, même si elles découlent souvent de vieilles traditions remontant à l'époque où le monarque jouissait d'un pouvoir personnel, doivent de nos jours trouver leur expression dans le droit positif, législatif, jurisprudentiel ou coutumier. Surtout, elles pourraient toujours être déniées ou limitées législativement. En résumé, l'égalité devant la loi, c'est l'égalité suivant le droit. (96)

4) D'après l'école confucianiste, de même que la rule of law, la loi est une réalité univoque: la loi est formellement une, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de façon spéciale de faire la loi dans certains cas ou pour le bénéfice de certaines personnes. Ces lois, selon l'école confucianiste, sont :

96. H. BRUN et G. TREMBLAY, n. 95, p. 174.

des lois coutumières transmises par des dynasties antérieures; et, d'après la rule of law, ce sont des lois établies par le Parlement.

5) La loi, selon l'école confucianiste, peut être appliquée et interprétée par les Officiers du ministère de la Justice, qui sont nommés par l'Empereur, Chef suprême de l'Exécutif. Cela est différent de la rule of law qui préconise que la loi doit être appliquée et interprétée par des tribunaux indépendants de l'Exécutif.

6) D'après l'école confucianiste, la loi est la loi coutumière qui vient "de plus haut"; c'est une sorte de constitution que l'on ne peut modifier. Selon la rule of law, la loi inclut la constitution. Sur ce chapitre, Dicey s'exprime ainsi:

La rule of law implique que le droit constitutionnel, l'ensemble des règles qui dans d'autres pays forment une sorte de code particulier n'est pas la source mais la conséquence des droits des individus, tels que définis et sanctionnés par les tribunaux pour rendre compte de la situation de la Couronne et de ses agents; en bref, elle signifie que la constitution est le résultat de la loi ordinaire.

Donc, en régime de tradition britannique, il n'y a pas de loi formellement constitutionnelle. Le droit constitutionnel se trouve dans le droit ordinaire, législatif, jurisprudentiel ou coutumier, avec l'autorité que possède ce droit commun.

Il n'est pas censé y avoir de super-légalité constitutionnelle. Tout, en principe, peut être modifié par la loi ordinaire (97).

Section II - La notion juridique de l'Etat selon l'école Moïste

Mo-tseu est le fondateur de l'école Moïste et un partisan de la doctrine du "gouvernement par la bienveillance".

Dans cette section, nous étudions les trois points suivants:

- A. L'école Moïste en général;
- B. Les idées directrices et fondamentales de l'école Moïste;
- C. La notion juridique de l'Etat selon l'école Moïste.

A. L'école Moïste en général

Mo-tseu 墨子, comme K'ong-tseu, est un nom de politesse, qui veut dire Maître Mo. Son nom était probablement Mo Ti 墨子 (le nom de famille de Mo Ti était Mo et le nom personnel Ti) (98).

97. Cité d'après H. BRUN et G. TREMBLAY, op. cit., n. 95, p. 175; Depuis le rapatriement de la Constitution, le 17 avril 1982, tout amendement constitutionnel de la Constitution canadienne s'effectue selon la formule prévue à la Loi constitutionnelle de 1982. Cette loi édicte que la Constitution est la loi suprême du Canada et rend inopérante toute disposition qui lui est incompatible.

98. Kiang Yong considère Ti comme le nom de famille (d'après H. MASPERO, La Chine antique, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 387).

La bibliographie de Mo-tseu (Mo-tzeu, Mo-tsu, Mei-ti, Meh-ti) est incertaine et insuffisante. Il vécut à peu près à l'époque de Confucius (99).

Mo-tseu occupa quelque fonction publique influente dans le gouvernement de l'Etat de Song. Il fonda une école portant son nom, l'école Moïste.

C'est sa renommée de maître d'école qui fit sa fortune: un de ses disciples, Wen-tseu 文子 de Lou-yang 洛陽, était un petit-fils du roi P'ing 平 de Tch'ou (528-515) et un fils du ministre de la guerre de ce pays Tseu-k'i (mort en 478 Av. J.C.) et était lui-même conseiller du roi Houei 惠 (487-430). Ce prince s'engoua des doctrines de son maître, le fit venir avec lui dans son apanage, et d'en fit suivre à la cour; il finit même par le présenter au roi Houei vers la fin du règne de celui-ci. Mais l'entrevue n'est pas de succès; et Mo-tseu était de retour dans le Lou dans les dernières années du Ve siècle. C'est là probablement qu'il établit définitivement son école et qu'il finit sa vie dans les premières années du IVe siècle. (100)

99. E.V. ZENKER, Histoire de la philosophie chinoise, traduction française de G. Lepage, Paris, Payot, 1932, p. 185-186, a cru qu'il était originaire de Lou et qu'il vécut de 500 à 420 Av. J.C. et "C'était donc un jeune compatriote de K'oung-tse qui pouvait même avoir connu personnellement le Maître." Mais A. DAVID-NEEL, Le philosophe Meh-ti et l'idée de solidarité, Londres, Luzac & Co., 1907, p. X-XI, pense que Mo-tseu "vécut après Confucius. Il paraît probable qu'il fut le contemporain de Mencius ou, du moins, qu'il était mort depuis peu lorsqu'enseigna ce Maître."

100. H. MASPERO, op. cit., n. 98, p. 387-388.

Les fondements sociaux de l'école Moïste ont été constitués par la classe des yeou-hie, "Chevaliers errants" (101). Par conséquent, la doctrine Moïste a été beaucoup influencée par la mentalité de cette classe (102).

Au début, les "hie" ou chevaliers errants, comme les "jou" ou lettrés, étaient des spécialistes attachés aux maisons aristocratiques et, ils étaient eux-mêmes membres des classes supérieures. Plus tard, ils se recrutèrent plus fréquemment parmi les classes inférieures, tandis que les "jou" - les confucianistes - continuèrent à avoir pour origine les classes supérieures et moyennes. Par conséquent, à l'égard des rituels et la musique qui, jadis, étaient réservés à l'aristocratie,

-
101. Abordant les fondements sociaux de l'école Moïste, FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 68, a écrit: "Durant l'époque féodale, sous la dynastie des Tcheou, les rois, princes, seigneurs, avaient chacun des spécialistes des choses militaires. Ceux-ci formaient une classe héréditaire de guerriers, qui constituaient l'épine dorsale des armées de ce temps. Mais, lors de la désagrégation du féodalisme pendant la dernière partie de la dynastie des Tcheou, ces spécialistes de la guerre perdirent leur situation et leurs titres, se dispersèrent à travers le pays et gagnèrent leur vie en offrant leurs services à ceux qui avaient les moyens de les employer. Cette catégorie de gens fut connue sous le nom de hie ou yeou-hie, désignations qui peuvent se traduire l'une et l'autre par "chevaliers errants".
102. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 68-69: "De ces chevaliers errants, le Che ki dit: "Leurs paroles furent toujours sincères et dignes de confiance, et leurs actions toujours rapides et décisives. Ils furent toujours fidèles à leurs promesses et, sans égards pour leur propre personne, ils se précipitèrent dans les dangers qui effrayaient les autres". (Ch. 124). Telle fut leur éthique professionnelle. Une grande partie de l'enseignement de Mo-tseu était une extension de cette éthique.

les confucianistes prétendaient leur donner une justification rationnelle et les introduire dans les institutions traditionnelles; les hie, au contraire, les considèrent comme un luxe et n'ayant aucune utilité pratique. C'est pourquoi, les Moïstes critiquaient les institutions traditionnelles. Cette critique devint la partie centrale de la philosophie moïste.

A cette époque, les moïstes ont organisé une école disciplinée, capable d'actions militaires (103).

Anciennement, la renommée de l'école Moïste fut aussi grande que celle de Confucius et son enseignement exerça beaucoup d'influence. Fong Yeou-Lan (104) a fait une comparaison entre Confucius et Mo-tseu comme suit:

Le contraste entre les deux hommes est intéressant. Confucius avait éprouvé une compréhension pleine de sympathie pour les institutions traditionnelles, les rituels, la musique et la littérature de la première période de la dynastie des Tcheou et avait essayé de les rationaliser et de les justifier en termes d'éthique; Mo-tseu, au contraire, mit en question leur valeur et leur utilité et tenta de les remplacer par quelque chose de plus simple et, à son avis, plus utile. Bref, Confucius fut le philosophe et le champion de l'ancienne civilisation, alors que Mo-tseu en fut le critique. Confucius fut un gentilhomme raffiné, tandis que Mo-tseu fut un prédicateur militant. Un des buts majeurs de

103. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 68-69.

104. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 68-69.

sa prédication fut d'opposer les institutions et pratiques traditionnelles aux théories de Confucius et des confucianistes.

B. Les idées directives et fondamentales de l'école Moïste

La philosophie de Mo-tseu est basée sur deux idées fondamentales, et, en les utilisant, Mo-tseu expliquait toutes les conceptions politique, sociale, juridique. Ces deux idées fondamentales sont:

- La volonté du Dieu et l'existence des Esprits.
- L'amour universel (l'amour qui embrasse tout) (105).

1. La volonté du Dieu et l'existence des Esprits

Mo-tseu soutenait que Dieu existe et qu'il aime l'humanité. Mo-tseu croyait à la puissance de Dieu. Selon lui, Dieu surveille continuellement les activités des hommes et intervient constamment dans les affaires du monde en faveur du bien. Grâce

105. Le mot chinois 愛 est traduit par: A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 99, p. 2, et par H. MASPERO, op. cit., n. 98, p. 392, en "Amour universel"; G. DUNSTHEIMER, op. cit., n. 32, p. 72, en "Amour qui embrasse tout"; B. WATSON, Mo-tzu, New York, Columbia University Press, 1970, p. 39, en "Universal Love". En analysant les deux caractères de ce mot chinois, nous trouvons leur sens originaire et essentiel suivant: 愛 représente une main saisissant deux tiges de blé (A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 99, p. 2). Ce caractère signifie donc: embrasser, ensemble, entre eux. 受 se compose de deux caractères 受 (recevoir) et 心 (coeur). 愛 signifie donc: aimer, amour. Ainsi ces deux caractères 愛 s'expriment l'Amour qui, dans un même embrassement, réunit des multitudes: l'Amour égal pour tous, l'Amour universel (A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 99, p. 2).

à la volonté de Dieu, tous les hommes s'aiment entre eux: ils ont donc l'Amour universel. Dieu punit les personnes qui désobéissent à sa volonté et récompense ceux qui lui obéissent (106).

A côté de Dieu, selon Mo-tseu, il y a de nombreux Esprits inférieurs - des génies et mânes - qui récompensent également ceux qui pratiquent l'amour universel à la volonté de Dieu, et qui punissent ceux qui pratiquent la "discrimination" (la distinction) (107).

La volonté de Dieu ici ne peut s'assimiler à la destinée. Selon Mo-tseu, la volonté de Dieu vise seulement à produire l'amour universel entre les êtres humains, et la destinée est une autre chose. Mo-tseu critique la doctrine du destin prédéterminé et prétend que cette doctrine causera des effets néfastes.

Mo-tseu a dit:

And yet the advocates of fatalism say:
"Whoever is rewarded by the authorities
was destined by fate to be rewarded. It
is not because of his worthiness that he
is rewarded!"

If this were so, then men would not be
loving or filial to their parents at home
nor respectful and friendly to the
people of their neighborhood. Their ac-
tions would show no sense of propriety,

106. Mo-tzu, traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 78-79.

107. Le mot chinois 別 est traduit par:

G. DUNSTHEIMER, op. cit., n. 19, p. 72, en mot "discrimination".

A. DAVID-NEEL, En Chine, l'Amour universel et l'individualisme intégral: Les Maîtres Mo-tsé et Yang-tchou, Paris, Plon, 1970, p. 40, en mot "distinction".

B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 40, en mot anglais "partiality".

their comings and goings no sense of restraint, and their relations with the opposite sex no sense of decorum. Put in charge of a government bureau, they would steal and plunder; assigned to guard a city, they would betray their trusts or rebel. If their lord encountered difficulty, they would not risk death for him; if he was forced to flee the state, they would not accompany him into exile. Conduct like this is what the authorities punish and the people condemn, and yet the advocates of fatalism say: "Whoever is punished by the authorities was destined by fate to be punished. It is not because of his evil actions that he is punished!" Believing this, rulers would not be righteous and subjects would not be loyal; fathers would not be loving and sons would not be filial; older brothers would not be brotherly and younger brothers would not be respectful. Those who insist upon holding such views are the source of pernicious doctrines. There is the way of evil men! (108).

2. L'Amour universel (109)

Mo-tseu a consacré trois chapitres de son ouvrage, Mo-tseu, à l'amour universel. Mo-tseu fait d'abord une distinction entre le principe de la "discrimination" (110) et celui de "l'amour universel". Selon lui, celui qui s'en tient

108. Mo-tseu:

-- Texte original dans Mo-tzu hsin-shih, Edition chinoise p. 238-239.

Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 121-122.

109. Voir n. 105.

110. Voir n. 107.

au principe de la discrimination ne fait rien pour ses amis (111), tandis que celui qui s'en tient au principe de l'amour universel doit faire pour ses amis tout ce qu'il peut (112).

Après avoir fait cette distinction, Mo-tseu pose la question: lequel de ces deux principes est juste? Mo-tseu a soutenu que pour déterminer le juste et l'injuste de ces deux principes, il faut se baser sur la volonté du Ciel, sur celle des Esprits et sur les actes des anciens Sages-rois; et

111. Mo-tseu a dit:

- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 41-43:

Celui qui s'en tient au principe de la discrimination a dit:

Comment puis-je être pour la personne de mon semblable comme pour ma propre personne et pour les parents de mon semblable comme pour mes propres parents.

Raisonnant de cette façon, il peut voir son semblable avoir faim et ne pas le nourrir, avoir froid et ne pas le vêtir, être malade et ne pas le soigner, mort et ne pas l'ensevelir.

112. Mo-tseu a dit:

- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 42-43:

Celui qui s'en tient au principe de l'amour universel a dit:

J'ai compris que celui qui veut jouer un rôle élevé parmi les hommes doit considérer la personne de son semblable comme sa propre personne, les parents de son semblable comme ses propres parents, ce n'est qu'ainsi qu'il peut parvenir à ce rang.

Raisonnant dans ce sens, quand il voit son semblable avoir faim, il le nourrit; avoir froid, il le vêt; être malade, il le soigne; mort, il l'ensevelit.

Mo-tseu prétendit que c'est le rôle utile et important des hommes dans la société dont le Ciel, des Esprits et des anciens Sages-rois tiennent compte (113).

Ensuite, Mo-tseu a démontré que le principe de l'amour universel est juste et doit remplacer celui de la discrimination parce que le premier donne à la nation l'avantage, et le deuxième le préjudice (114).

C. La notion juridique de l'Etat selon l'école Moïste

Dans cette partie, nous étudions la conception juridique de l'Etat et du rôle du droit dans l'Etat selon l'école Moïste.

1. La notion Moïste de l'Etat

Comme l'école confucéenne, Mo-tseu a étudié d'abord l'origine de l'Etat; puis, en se basant sur ce concept, il a exposé sa conception des obligations et des responsabilités de l'Etat; et finalement, il a donné son avis sur l'organisation de l'Etat.

113. Mo-tseu a dit:

- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 41-43:

Mo-tzu dit: C'est le rôle des hommes aimant leurs semblables de provoquer et d'encourager tout ce qui peut être avantageux au pays et d'écarter tout ce qui peut lui être préjudice.

114. A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 43-43.

a) L'origine de l'Etat

Mo-tseu a consacré trois chapitres intitulés "Entente avec le supérieur" 尚同 dans son ouvrage, Mo-tseu 墨子 à sa théorie de l'origine de l'Etat. Selon lui, l'Etat découle de deux sources: la volonté du Ciel et celle du peuple.

Pourquoi Dieu veut-il créer un Etat? Selon Mo-tseu, Dieu établit l'Etat pour procurer des avantages au peuple et pour ordonner la société. Mo-tseu dit: (115)

Jadis, quand Dieu et les Esprits établirent les Etats et les Cités et installèrent les souverains il ne s'agissait pas de hausser ceux-ci à de hauts rangs ou de rendre substantiels leurs émoluments. Il s'agissait de procurer des avantages au peuple et de lui épargner l'adversité, d'enrichir le pauvre et d'accroître ce qui était en petite quantité; et de faire sortir du danger la sécurité et du désordre, l'ordre.

Le peuple veut également établir l'Etat pour avoir la sécurité et vivre dans l'ordre. En effet, avant la création d'un Etat organisé, les hommes vivaient dans un grand désordre

115. G. DUNSTHEIMER, op. cit., n. 82, p. 77-78;
- Texte original en chinois dans Mo-tzu hsi-shih,
op. cit., n. 108, p. 138-139.

comme les oiseaux et les bêtes (116).

Pour vivre en ordre, le peuple doit choisir l'homme le plus vertueux et le plus habile du monde et l'établir Fils du Ciel. Celui-ci est le Chef de l'Etat (Empereur). L'Etat est donc établi par la volonté du peuple.

116. Mo-tseu a dit:

- Texte original dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, p. 131.

- Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 121-122:

MoTzu said: In ancient times, when mankind was first born and before there were any laws or government, it may be said that every man's view of things was different. One man had one view, two men had two views, ten men had ten views - the more men, the more views. Moreover, each man believed that his own view were correct and disapproved of those of others, so that people spent their time condemning one another. Within the family fathers and sons, older and younger brothers grew to hate each other and the family split up, unable to live in harmony, while throughout the world people all resorted to water, fire, and poison in an effort to do each other injury. Those with strength to spare refused to help out others, those with surplus wealth would let it rot before they would share it, and those with beneficial doctrines to teach would keep them secret and refuse to impart them. The world was a chaotic as thought it were inhabited by birds and beasts alone.

Mo-tseu a décrit l'établissement de l'Etat par la volonté du peuple en choisissant les autorités gouvernantes les plus vertueuses et habiles du monde comme suit: (117)

- Le plus vertueux et habile du monde doit être considéré comme le Fils de Dieu et il devient l'Empereur.
- L'Empereur choisit ses Trois Plus Hauts Ministres parmi les hommes les plus vertueux et habiles du monde.
- Après quoi, on choisit les autres hommes vertueux et habiles pour administrer le peuple.

117. Mo-tseu a dit:

- Texte original dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, p. 131.
- Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105,

To anyone who examined the cause, it was obvious that this chaos about because of the absence of rulers and leaders. Therefore the most worthy and able man in the world was selected and set up as Son of Heaven. After the Son of Heaven had been set up, because his strength alone was insufficient, other worthy and able men were selected from throughout the world and installed as his three high ministers. After the Son of Heaven and the three high ministers had been set up, because the world was so broad, and because it was not always possible for the ruler and his ministers alone to judge accurately what would be right and profitable for people living in distant countries and strange lands, the world was divided up into countless states, and feudal lords and chiefs were set up to administer them. After the feudal lords and chiefs had been set up, because their strength alone was sufficient, worthy and able men were chosen from the various states to act as their officials...

Ainsi, la conception Moïste de l'origine de l'Etat diffère de celle des confucianistes: selon l'école Moïste, l'Etat existe parce qu'il est utile; alors que, pour les confucianistes, l'Etat existe parce qu'il doit exister (118).

La conception Moïste de l'origine de l'Etat est analogue à celle de Saint Thomas d'Aquin. En effet, Saint Thomas d'Aquin soutient que l'origine du pouvoir étatique est divine et il le démontre par le raisonnement suivant: (119)

Majeure: la société est une exigence de la nature de l'homme, être moral, raisonnable, religieux, social;

Mineure: pour vivre en société, il faut une autorité supérieure commandant à chaque membre de la société en vue du bien commun;

Conclusion: donc, l'autorité est une exigence de la nature, car la fin ne peut aller sans le moyen;

Majeure: mais toutes les exigences de la nature procèdent de Dieu, son auteur;

Mineure: or l'autorité est une exigence de la nature;

Conclusion: donc, l'autorité procède de Dieu.

-
118. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 82, p. 91. Nous croyons qu'il faut rappeler ici que, selon l'école confucianiste, l'origine de l'Etat et de la société repose sur les rapports de parenté entre les hommes (voir p. 47-48 de cette thèse).
119. M. PRELOT, Histoire des idées politiques, Paris, Dalloz, 1970, p. 181; et M. J. IMBERT, Cours d'histoire des idées politiques jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, Paris, Les Cours de droit, 1967-1968, p. 167-168.

Saint Thomas d'Aquin ne confirme pas explicitement l'origine populaire du pouvoir étatique. Mais, à travers son argument, on trouve qu'il a implicitement accordé au peuple l'origine du pouvoir étatique, comme l'a prétendu Mo-tseu.

A ce sujet, on a écrit (120):

La collation de cette autorité, divine dans son essence, est humaine dans ses modes. Elle passe par le peuple. Omnis potestas a Deo per populum. Saint Thomas d'Aquin formule clairement la théorie qui sera qualifiée plus tard de "souveraineté initiale" - ou encore "aliénable" - du peuple. La communauté elle-même est nécessairement le premier sujet du pouvoir. Elle peut - et souvent, en fait, doit - le transmettre à une ou plusieurs personnes déterminées, pour un temps limité et même, de préférence, pour une période indéfinie.

Enfin, tout comme Mo-tseu, Saint Thomas d'Aquin préconise que le pouvoir étatique doit exister parce qu'il est utile (121).

120. M. PRELOT, op. cit., n. 119, p. 182-183.

121. Saint Thomas d'Aquin a écrit (cité d'après M.J. IMBERT, op. cit., n. 119, p. 168):

Si donc la nature de l'homme veut qu'il vive en société, il est nécessaire qu'il y ait parmi les hommes de quoi gouverner la multitude. En effet, ... le groupe s'éparpillerait s'il n'y avait quelqu'un pour prendre soin du bien du groupe. Ainsi le corps de l'homme comme de n'importe quel animal se désagrègerait s'il n'y avait dans ce corps une certaine force directrice, appliquée au bien commun de tous les membres.

En somme, selon la théorie de Mo-tseu sur l'origine de l'Etat, l'autorité du Chef de l'Etat découle de deux sources: la volonté du peuple et la volonté de Dieu. Le Chef de l'Etat, qui doit obéir aux deux volontés, a comme tâche principale de surveiller les activités du peuple en récompensant ceux qui pratiquent l'amour universel et en punissant ceux qui ne le pratiquent pas. Pour cela, il est nécessaire que l'autorité du Chef de l'Etat soit absolue. C'est la norme juridique qui découle de cette conception de Mo-tseu sur l'origine de l'Etat.

b) Les obligations et les responsabilités de l'Etat

Comme nous l'avons vu, selon l'école Moïste, l'Etat prend son origine dans la volonté de Dieu et celle du peuple; ces volontés veulent établir l'ordre et procurer des avantages au peuple.

Pour établir l'ordre, l'inférieur doit obéir au supérieur et le supérieur doit entendre les critiques des inférieurs quand il commet des fautes. Ce que le supérieur considère juste, c'est juste; ce qu'il considère injuste, c'est injuste. Ainsi la fonction principale de l'Etat selon Mo-tseu, est "d'unifier les normes". Il ne peut exister qu'une seule norme à l'intérieur de l'Etat, et cette norme doit être fixée par l'Etat,

c'est-à-dire par le Fils de Dieu (le Chef de l'Etat, Empereur)
(122).

Pour procurer des avantages au peuple, le Chef de l'Etat doit mener une vie simple. Selon Mo-tseu cette économie impériale conduira le pays à la prospérité et, par conséquent, le peuple aura sûrement le bonheur et les richesses (123).

122. Selon Mo-tseu, à l'époque primitive, "chacun avait sa propre norme du juste et de l'injuste. S'il y avait un seul homme, il y avait une seule norme. S'il y avait deux hommes, il y avait deux normes. S'il y avait trois hommes, il y avait trois normes. Plus il y avait de personnes, plus il y avait de normes. Chacun croyait qu'il était lui-même dans son droit et que les autres avaient tort". "Le monde était dans un grand désordre et les hommes étaient comme les oiseaux et les bêtes. Ils comprirent que tout le désordre dans le monde était dû au fait qu'il n'y avait pas de chef politique. Pour cette raison, ils choisirent l'homme le plus vertueux et le plus habile du monde et ils l'établirent Fils du Ciel" (Mo-tseu, ch. II). Le chef de l'Etat fut donc établi par la volonté du peuple pour sauver celui-ci de l'anarchie (PONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 77).

123. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, p. 108.

- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 104-109: Les anciens rois faisaient construire des palais pour se procurer une vie confortable et non par vaine ostentation. Leurs vêtements servaient aux besoins de leur corps et non à flatter leur vanité.

Eux-mêmes étaient économes pour donner l'exemple au peuple. Ainsi le peuple pouvait être gouverné et les richesses publiques se trouvaient suffisantes. De nos jours les rois ont une autre conduite. Ils lèvent de lourds impôts pour construire des palais luxueux.

S'ils construisent de tels palais, leur entourage veut les imiter et les ressources publiques ne suffisent plus à se prémunir contre la famine et à secourir les malheureux. Alors le pays s'appauvrit et le peuple est difficile à gouverner.

Comme l'école confucianiste, Mo-tseu préconise que la conduite du peuple dépend de l'abondance ou de la famine (124).

La conception moïste des obligations et des responsabilités de l'Etat rencontre également la notion thomiste concernant les fins du pouvoir étatique. Selon Saint Thomas d'Aquin, la société a la responsabilité d'établir une justice consentie dans l'intérêt commun (125).

La conception de Mo-tseu des obligations et des responsabilités de l'Etat a ultérieurement établi un principe fondamental du droit chinois des dynasties; les lois doivent viser à établir l'ordre de la société en protégeant l'intérêt commun du peuple, non pas protéger l'intérêt d'une minorité gouvernante.

124. Mo-tseu a dit:

- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 95:

Dans les années d'abondance, le peuple, est bon et humain, pendant la famine il est mauvais et avare.

En cultivant la confiance du peuple, on le tient: on le mène par l'appât des richesses et des honneurs, on le châtie pour ses fautes.

125. Saint Thomas a écrit (cité d'après M.J. IMBERT, op. cit., n. 119, p. 165):

Ce bien commun est évidemment d'ordre matériel: assurer à chacun la suffisance des biens matériels dont un minimum est nécessaire à l'exercice de la vertu.

c) L'organisation de l'Etat.

Selon l'école moïste, pour unifier les normes et procurer des avantages au peuple, il faut que l'Etat soit totalitaire et l'autorité de son chef, absolue.

Mais qui est choisi comme le Chef de l'Etat (i.e. Le Fils de Dieu)? Mo-tseu n'aborde pas la voie par laquelle le Fils de Dieu obtient le pouvoir. Il décrit seulement le Fils de Dieu comme l'homme le plus éminent, le plus riche du monde qui doit obéir à la volonté de Dieu et celle du peuple; sinon, il peut être puni par Dieu (126).

Une fois choisi, le Fils de Dieu (l'Empereur) a plein pouvoir de gouverner le peuple. Mais il est loin d'être autocrate. Il ne peut diriger l'Etat à son gré. Il doit choisir

126. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108.
- Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 80-81:

The Son of Heaven is the most eminent person in the world and the richest in the world. He who desires riches and eminence must not fail to obey the will of Heaven. He who obeys the will of Heaven, loving all men universally and working for their benefit, will surely win reward. But he who disobeys the will of Heaven, showing partiality and hatred and working to injure others, will surely incur punishment.

les hommes-sages, à qui il confie le gouvernement et dont il prend l'avis (127).

Inspirées par la conception de Confucius et de Mo-tseu sur l'obéissance de l'Empereur à la volonté de Dieu et celle du peuple, les dynasties chinoises ultérieures, à partir de l'époque de Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.) ont établi la Cour de Censeurs (Iu Cheu t'ai 御史臺) (128) qui avait pour mission

127. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, p. 117.

- Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 22:

Therefore the sage kings of ancient times took great pains to honor the worthy and employ the capable, showing no special consideration for their own kin, no partiality for the eminent and rich, no favoritism for the good-looking and attractive. They promoted the worthy to high places, enriched and honored them, and made them heads of government; the unworthy they demoted and rejected, reduced to poverty and humble station, and condemned to penal servitude.

128. Sêu Hai 謝海, Taipei, Taiwan, Chuang Hwa Book Company Ltd, 1972, 2 v., 3398 p., p. 1112.

La Cour de Censeurs (Iu-cheu-t'ai ou Yu-che-t'ai, ou encore appelée Tou-tche-yven 都察院) ont été établie à l'époque de Han. Mais jusqu'à l'époque de T'ang (618-907), cette Cour avait l'autonomie effective pour exercer sa fonction de censure. Elle existait depuis jusqu'à la fin de la période monarchique chinoise (en 1911) (Hucker, Charles O., China's Imperial Past, Stanford, California, Stanford University Press, 1975, 476 p., p. 162). Abbé GROSSIER, dans "Histoire Générale de la Chine" (La traduction de JOSEPH-ANNE MARIE DE MOYRIA DE MAILLA, op. cit., n. 67), v. 13, p. 458-459 a écrit sur cette Cour comme suit:

Ce n'est pas tout; ces mêmes Censeurs forment en particulier un Tribunal qui a inspection sur tout l'Empire: on le nomme Tou-tché-yven. Il a le droit de faire à l'Empereur toutes les remontrances qu'exige ou l'intérêt du Prince, ou celui du Public. Son inspection s'étend sur tous les hommes publics de robe & d'épée; sur tous les ordres de citoyens; ils sont, moralement parlant, placés

de déconseiller l'Empereur lorsqu'il faisait les choses malfaisantes, de réprimander les mandarins fautifs quels qu'ils soient (y compris naturellement le Premier Ministre).

Le souverain (Le Fils de Dieu) et les hommes-sages choisis par lui forment la Cour. Ces hommes-là sont les Supérieurs, appartenant au Haut, et le peuple est le Bas. Le Haut gouverne et le Bas doit obéir aux ordres et aux jugements du Haut. Cependant, le Haut doit respecter la volonté du Bas. Puisque le peuple n'est pas un troupeau que l'on doit simplement nourrir et bien traiter, il a une pensée et le devoir du Haut

128. (suite)

entre le Prince ? les Mandarins; entre ceux-ci & le peuple; entre le peuple & les familles; entre les familles & les particuliers; & ils joignent communément à l'importance de leurs fonctions, une probité incorruptible, un courage que rien ne peut abattre. Le Monarque peut, à toute rigueur, leur ôter la vie; mais plusieurs ont souffert la mort plutôt que de trahir la vérité, que de tolérer un abus. Il ne suffit point alors d'en frapper un, il faut les frapper tous: le dernier qu'on épargneroit n'en suivroit pas moins la trace de tous les autres. Les Annales d'aucune autre Nation n'offrent d'exemple d'un pareil Tribunal; & il seroit nécessaire chez toutes, sans exception.

Il ne faut pas toutefois présumer que les privilégiés d'un Censeur lui donnent le droit de manquer au Souverain, ni d'instruire le Public des observations qu'il ose lui faire: il feroit puni de mort, s'il lui échappoit dans ses représentations un seul terme qui s'éloignât de la modération & du respect. L'Empereur lui-même voudroit en vain lui faire grâce, la Nation en corps demanderoit son supplice. Elle se croit outragée quand on offense le "pere commun"; & elle sent, avec raison, que ces licences répétées pourroient le faire déroger lui-même à ce beau titre.

est de pénétrer cette pensée, de s'en imprégner, afin de pouvoir tenir compte des aspirations et des besoins populaires et agir en conséquence, surtout lorsque le Haut prendra quelque décision concernant la nation.

Quant au peuple, il doit s'efforcer de comprendre la pensée du Haut. Il doit l'admettre. Et il ne peut s'opposer à la réalisation des projets du Haut. Ainsi, selon l'école Moïste, il faut avoir-toujours une communion de pensée, une perpétuelle collaboration entre les gouvernants et le peuple (129).

129. Mo-tseu a défendu son opinion sur cet égard comme suit:
- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih,
op. cit., n. 108, p. 142.

- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 77-78.

Meh-ti dit: La fonction du sage consiste à rechercher ce qui est de nature à faire régner la paix entre le gouvernement et le peuple et ensuite, à le réaliser et, d'autre part, à considérer ce qui est propre à amener le trouble entre le Haut et le Bas et à l'éviter.

Mais qu'est-ce qui assure la paix entre le Haut et le Bas? C'est que les monarques s'assimilent les sentiments du Bas. Alors la paix règne; autrement c'est le trouble.

Comment sait-on cela?

Quand les souverains s'assimilent les sentiments du Bas (autrement dit, parviennent à entrer dans la manière de voir du peuple, à comprendre le point de vue sous lequel il envisage les choses) par ce fait, ils comprennent ce qui est le bien et le mal du peuple.

Si les souverains ne se sont pas assimilés les sentiments du peuple, ils ne comprennent pas le bien et le mal du peuple. Alors les châtiments et les récompenses qu'ils distribueront ne seront point conformes à

En se fondant sur la conception de l'amour universel, Mo-tseu croyait à la communion de pensée et, en conséquence, à la collaboration perpétuelle entre l'autorité gouvernante et le peuple. Et Mo-tseu considère cette notion comme un principe de base de l'organisation politique de l'Etat. Au point de vue juridique, la communion de pensée entre le Haut et le Bas de Mo-tseu a servi comme un fondement idéologique pour expliquer le principe de la légalité dans le droit chinois ancien.

Cette conception est différente de celle de l'école confucianiste, selon laquelle l'Empereur doit obéir à la volonté de Dieu dans son gouvernement; mais, Confucius a assimilé la volonté de Dieu à celle du peuple, et il est arrivé à la conclusion que l'Empereur doit respecter seulement la volonté du peuple. Quant à Saint Thomas d'Aquin, il était aussi d'avis que le Roi doit obéir à la volonté de Dieu, mais, d'après lui, la volonté de Dieu peut être interprétée par l'Eglise.

2. Le rôle du droit dans l'Etat.

Selon l'école Moïste, la loi doit jouer un rôle important et fondamental dans l'exercice du pouvoir étatique; mais l'application du droit, pour qu'elle atteigne un succès quelconque, dépend des autorités responsables. En tout cas, les lois doivent être

129. (suite)

à la justice et le royaume sera troublé. Donc, lorsqu'on doit récompenser ou châtier, si l'on ne s'est pas encore assimilé les sentiments du Bas, il faut absolument se livrer à un examen préalable (c'est-à-dire se rendre compte des sentiments par lesquels le peuple juge et agit).

précises et rendues publiques.

Nous étudions donc dans cette partie trois points:

- Le rôle des lois et leur codification;
- Les caractéristiques de lois;
- L'application du droit.

a) Le rôle des lois et leur source.

D'après Mo-tseu, la loi doit jouer un rôle de critère dans le gouvernement du peuple. Au moyen des lois, l'ordre de l'Etat s'établira. Ainsi la loi est indispensable (130).

Quelle est la source des lois, selon l'école Moïste? Elle provient naturellement des autorités gouvernantes et des normes anciennes. Les rois ne peuvent édicter des lois à leur gré.

130. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin shih, op. cit., n. 108, p. 102-103.
- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 87-88.

Meh-ti dit: Dans ce monde, pour faire une oeuvre quelconque, on est forcé d'avoir une règle, car, sans règle l'oeuvre ne vient pas à bonne fin. Les ministres et les généraux les plus capables ont tous une règle. Tous les ouvriers en ont une pour accomplir leurs travaux. Pour faire un rond, un carré, une ligne droite, l'ouvrier a des instruments. Sans règle l'ouvrier ne fera pas un travail parfait. Les règles sont indispensables. Si l'on n'a pas de loi pour gouverner l'empire et le royaume, on est inférieur aux ouvriers.

à cause de leurs intérêts personnels. Ils doivent "introduire" la volonté de Dieu dans la codification des lois et des règlements. Autrement dit, les rois doivent, quand ils établissent des lois, prendre "modèle sur le Ciel" (131)

131. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, p. 102-103;
- Traduction de A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 87-88:

Qu'est-ce qui constitue une bonne loi?

Faut-il toujours imiter son père et sa mère? En ce monde il y a beaucoup de pères et de mères mais peu de vertueux. Ce système n'est pas bon.

Si ce système n'est pas bon il ne faut pas l'employer.

Faut-il toujours imiter son maître? En ce monde il y a beaucoup de maîtres et peu de vertueux. Ce système n'est pas bon.

Si ce système n'est pas bon il ne faut pas l'employer.

Faut-il toujours imiter son souverain? En ce monde les souverains sont nombreux et peu d'entre eux sont vertueux. Ce système n'est pas bon, etc.

Parents, maîtres et rois ne sont pas ceux qu'il faut prendre pour modèles.

Mais quel est le modèle à l'imitation de qui l'on peut établir des lois?

C'est le Ciel qu'il faut imiter. Le Ciel agit universellement, sans partialité, ses dons sont généreux, son action permanente, toujours égale.

Dans tout ce que nous faisons il faut prendre modèle sur le Ciel.

Ainsi, la loi tire directement son origine du pouvoir impérial, mais indirectement de la volonté de Dieu.

En Occident, le rôle de critère de la loi dans le gouvernement est également affirmé par Cicéron. Il a écrit: (132)

De savant hommes ont jugé à propos de prendre pour point de départ la loi;

Ont-ils eu raison? Oui si, comme ils le posent en principe, la loi est la raison suprême gravée en notre nature, qui prescrit ce que l'on doit faire et interdit ce qu'il faut éviter de faire...

La source divine de la loi (la volonté de Dieu), qui est préconisée par Mo-tseu, est également soutenue par Cicéron et par Saint Thomas d'Aquin.

Or qu'y-a-t-il, je ne ~~dis~~ pas dans l'homme, mais dans tout le ciel et sur la terre, de plus divin que la raison, qui arrivée à maturité et à sa perfection est justement appelée sagesse? Puis donc qu'il n'y a rien de meilleur que la raison et qu'elle se trouve dans l'homme et Dieu, elle crée entre Dieu et l'homme une première société. Si la raison leur appartient à l'un et à l'autre, la droite raison, c'est la loi, et par la loi aussi nous devons nous croire, nous autres hommes, liés aux dieux. ~~Qu~~ où il y a communauté de loi, il y a aussi un droit commun, et ceux entre qui existe cette communauté doivent être regardés comme étant de la même cité: encore bien davantage s'ils obéissent aux mêmes commandements, aux mêmes pouvoirs. Or ils obéissent à l'ordre qui règne dans les cieux, au principe divin qui anime le monde, au Dieu tout puissant, de sorte qu'on peut regarder cet univers comme la partie commune

des dieux et des hommes (133).

Saint Thomas d'Aquin a écrit (134):

Seule est perpétuelle la volonté divine;
si la justice était une volonté perpé-
tuelle, la justice ne serait qu'en Dieu.

b) La fin et les caractéristiques de la loi

Comme nous l'avons vu plus haut, les lois, selon l'école Moïste, doivent être établies en prenant modèle sur le Ciel. D'après Mo-tseu, la volonté du Ciel est que les hommes pratiquent l'amour universel entre eux, et se rendent des avantages mutuels. C'est le critère fondamental que les rois doivent suivre en établissant les lois. S'ils font autrement, le Ciel les punira (135).

133. Id., p. 133-134.

134. SAINT THOMAS D'AQUIN, op. cit., n. 75, p. 30-31.

135. Mo-tseu a dit:

- Traduction de W. BASKIM, Classics in Chinese Philosophy, New York, Philosophy Library, 1972, p. 92-93.

The question now is, what does Heaven want and what does it hate? Heaven wants men to love and be profitable to each other, and does not want men to hate and maltreat each other. How do we know that Heaven wants men to love and be profitable to each other? Because it embraces all in its love of them, embraces all in its benefits to them. How do we know that Heaven embraces all...? Because it embraces all in its possession of them and in its gifts of food.

Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin shih, op. cit., n. 108, p. 104;

Les lois, une fois établies, doivent être précises et rendues publiques pour que le peuple puisse les connaître et bien les respecter (136).

135. (suite)

- Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 37.

But although all the people in the world may identify themselves with the Son of Heaven, if they do not also identify themselves with Heaven itself, then calamities will never cease. The violent winds and bitter rains which sweep the world in such profusion these days - these are simply the punishments of Heaven sent down upon the people because they fail to identify themselves with Heaven.

136. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, p. 118;

- Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 23:

But if one knows only the policy to be adopted, but does not know what means to use in carrying it out, then he cannot be sure of success in government. Therefore three principles should be established. What are these three principles? They are that if the titles and positions of worthy men are not exalted enough, then the people will not respect such men; if their stipends are not generous, then the people will not have confidence in them; and if their orders are not enforced, then the people will not stand in awe of them. Therefore the sage kings of antiquity honored the worthy with titles, treated them to generous stipends, entrusted them with important affairs, and empowered them to see that their orders were carried out.

Note: La phrase soulignée est la traduction de celle en chinois: 政令不斷民不畏也

A.A. TSEU, The moral philosophy of Mo-tzu, Taipei, Taiwan China Printing Ltd., 1965, p. 368, l'a traduite comme suit:

En somme, d'après l'école Moïste, la fin de la loi est de pratiquer l'amour universel entre les personnes de la société, et en conséquence, la loi doit avoir la valeur objective, selon la volonté de Dieu (137). Les lois doivent être précises et rendues publiques. Toutes les personnes du Haut en Bas dans l'Etat, doivent respecter la loi; sinon, elles peuvent être punies par le Ciel. En pratique, dans le cas de la violation de lois, les inférieurs sont punis par les supérieurs; et le Suprême (L'Empereur) par le Ciel.

136. (suite)

"when their orders are not final, people will not stand in awe before them".

A DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 70, l'a traduite: "rendre des ordonnances très nettes (très précises)..."

Dans cette phrase, le caractère "法" est traduit différemment entre les auteurs.

Consultant S. COUVREUR, op. cit., n. 49, p. 411, nous trouvons que: "法" : trancher, couper, décider, juger, porter une sentence, certainement. Ici, je pense que la signification la plus exacte du mot "法" est "précis, net" comme a traduit A. David-Neel. "法" est "précis, net" comme a

Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108;
- Traduction de B. WATSON, op. cit., n. 105, p. 35-36:

When all those officials had been installed, the Son of Heaven proclaimed the principle of his rule to the people of the world, saying...

The head of each local community was the most benevolent men in the community, and when he took office, he proclaimed to the people of the community the principle of his rule, saying...

137. "Ce mystérieux Ciel pour lequel les Chinois désignent tant de choses, mais identifient en tout cas, la Nature et la raison." A. DAVID-NEEL, op. cit., n. 107, p. 98.

En Occident, Saint Thomas d'Aquin, comme Mo-tseu, a confirmé que le rôle de la loi est d'orienter vers le bien commun (138) selon la volonté de Dieu:

La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières: soit avec autrui considéré individuellement; soit avec autrui, considéré socialement, c'est-à-dire en tant que serviteur d'une société, et, par là même de tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice, comme telle, peut intervenir. Il est manifeste en effet, que tous ceux qui vivent en société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout; d'où il résulte que le bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui nous concernent personnellement, ou de celles qui concernent nos rapports avec d'autres personnes, doit être rapporté au bien commun auquel nous subordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice qui subordonne l'homme au bien commun.

c) Le principe de la légalité

Mo-tseu, comme Mencius, a reconnu le principe de la légalité comme fondamental dans l'application des lois.

En effet, après avoir confirmé que la loi prend modèle sur le Ciel, Mo-tseu a expliqué la volonté du Ciel: le Ciel aime

138. SAINT THOMAS D'AQUIN, op. cit., n. 75, p. 48-49 (question 58, article 5).

tout le monde, les pauvres comme les riches, les supérieurs comme les inférieurs de la société, et la loi, étant en faveur du bien et de la volonté du Ciel, doit être appliquée à toutes les personnes dans l'Etat (139).

139. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, p. 104;

- Traduction de W. BASKIM, op. cit., n. 135:

That being so, what standard may be taken as suitable for ruling? The answer is that nothing is equal to imitating Heaven. Heaven's actions are all-inclusive and not private-minded, its blessings substantial and unceasing, its revelations abiding and incorruptible. Thus it was that the Sage-kings imitated it. Having taken Heaven as their standard, their every movement and every action was bound to be measured in relation to Heaven. What Heaven wanted, that they did; what Heaven did not want, that they stopped doing.

Take then the Great Society. There are no large or small states: - all are Heaven's townships. Take men. There are no young men or old, no patricians and plebeians: all are Heaven's subjects. This is so, for there is no one who does not fatten oxen and sheep and dogs and pigs and make pure wine and sacrificial cakes with which to do reverence and service to Heaven. Can this be anything else than Heaven owning all and giving food to all? Assuming then that Heaven embraces all and gives food to all, how could it be said that it does not want men to love and benefit each other?

Hence I say that Heaven is sure to give happiness to those who love and benefit other men, and is sure to bring calamities on those who hate and maltreat other men. I maintain that the man who murders an innocent person will meet with misfortune. What other explanation is there of the fact that when men murder each other, Heaven brings calamity on them? This is the way in which we know that Heaven wants men to love and benefit each other and does not want them to hate and maltreat each other.

d) Le pouvoir discrétionnaire dans l'interprétation de la loi.

L'école Moïste, tout comme l'école confucianiste, accorde aux gouvernants le pouvoir discrétionnaire dans l'interprétation de la loi. En fait, d'après Mo-tseu, il est nécessaire que les gouvernants soient vertueux et capables pour que l'interprétation de la loi soit juste et alors, l'ordre soit établi; sinon, le désordre se répandrait dans tout l'empire (140).

140. Mo-tseu a dit:

- Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108;
- Traduction de A.A. TSEU, op. cit., n. 136, p. 370:

Mo-tze said: The political leaders of the present day are quite different from those of the old days. The case is parallel to that of the five punishments with the prince of Miao. In ancient times the sage kings made the code of the five punishments and put the empire in order. But when the Prince of Miao established the five punishments they unsettled his empire. Can it be that the punishments are at fault? Really the fault lies in their application... those who know how to apply punishments can govern the people with them. And those who do not know, make five tortures out of them.

Sur ce point, Mo-tseu a la même idée que celle de Confucius. En effet, Confucius a dit:

- Traduction de S. COUVREUR, Tchoung Ioung (L'invariable milieu), Sien Hsien, Imprimerie de la Mission Catholique, 1930, p. 44-45:

Les principes d'administration suivis par Wenn Wang et Ou Wang sont exposés dans les livres. Si de tels hommes existaient encore, (ainsi que leurs ministres), leur administration serait en vigueur. Ils sont

En pratique, les dynasties chinoises ont accordé aux mandarins inférieurs le pouvoir discrétionnaire absolu dans l'interprétation de la loi quant aux affaires moins importantes passibles de la peine de frappe de bambou (vol, brigandage, rixe...). Avec les causes importantes, surtout les causes assujetties à la peine de mort, ce pouvoir discrétionnaire est limité par le contrôle des juges supérieurs. Par exemple, dans la cause de A Yun (p.65 de cette thèse), l'interprétation de la loi du mandarin de la première instance a été renversée par Hsu Tsun, un haut fonctionnaire du Ministère de Justice. Et, finalement, l'interprétation de Hsu Tsun a causé un débat juridique de deux ministres réputés de la Cour de l'Empereur Shen Tung.

En réalité, le pouvoir discrétionnaire dans l'interprétation de la loi a été accordé aux juges en fonction des crimes commis et du niveau de la cour. Si le délit n'est qu'assujetti à la peine du bambou, le juge de la première instance a le plein pouvoir de l'interprétation de la loi concernant ce délit. Si le crime est passible de peine plus grave, le juge de première

140. (suite)

morts; et elle a péri avec eux. La vertu des hommes d'Etat établit vite un bon gouvernement, comme la vertu de la terre fait croître rapidement les plantations. Les bonnes institutions se développent avec la même rapidité que les joncs et les roseaux. La perfection du gouvernement dépend des ministres. Un prince attire de bons ministres par les qualités de sa personne. Il rend sa personne aimable par la vertu. Il cultive la vertu en se montrant humain.

instance n'a que le pouvoir d'enquête; et la cause est automatiquement transférée au juge plus haut pour être jugée. BODDE, Derk et MORRIS, Clarence (141) ont établi un tableau sur ce sujet comme suit:

ADMINISTRATIVE LEVEL	CATEGORY OF CASES (ACCORDING TO PUNISHMENT)			
	Capital	Exile or penal servitude involving homicide	Penal servitude	Bamboozing
1. District or department	Investigated	Investigated	Investigated	Tried
2. Prefecture	Transmitted	Transmitted	Transmitted	Cases collectively reported
3a. Provincial court	Tried	Tried	Tried	Highest possible appeal
3b. Governor-general or governor	Confirmed	Confirmed	Confirmed	
4. Board of Punishments	Reviewed	Final judgment	Cases collectively reported	
5. Three High Courts (142)	Final judgment			
6. Emperor	Ratification of judgment	(143)		

141. BODDE, D. et MORRIS, Cl., Law In Imperial China, Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press, 1967, 616p., p. 116.

142. Three High Courts (San fa ssu 三法司): C'est un "Comité judiciaire" comprenant Trois Hauts Juges: un représentant le Ministère de Justice (Hsing pu 刑部, Board of Punishments), un représentant la Cour Suprême de Justice (Ta li ssu 大理寺, Court of Revision) et un représentant la Cour de Censeurs (Iu cheu t'ai 御史臺, ou Tou-tché-ywen (tu-ch'a-yuan) 都察院, Censorate).

143. Note de BODDE, D. et MORRIS, Cl., op. cit., n. 141, p. 116 et 117:

This table is necessarily an oversimplification. The Board of Punishments of level 4, for example, was, when it came to handling capital cases, at

Ainsi, d'après Confucius et Mo-tseu, la société est en ordre, le gouvernement est bon, le peuple a le bonheur, tout dépend de la bienveillance des gouvernants vertueux et capables dans l'application de lois.

C'est à cause de cette conception du gouvernement que l'on qualifie l'école Moïste et celle des confucianistes de "gouvernement par la bienveillance".

D'après l'école confucianiste, la loi ne s'applique qu'après que les autorités gouvernantes ont pratiqué la bienveillance. Autrement dit, les gouvernants doivent d'abord exercer une politique souple, évoquer la moralité et la nature bonne de la personne commettant le crime pour la convaincre de suivre la Vraie Voie. Si cette méthode échoue, on appliquera alors la loi pour la punir conformément aux pénalités prescrites dans la loi.

L'école Moïste au contraire prétend que la loi est la volonté de Dieu, on peut appliquer immédiatement la loi pour conduire l'inculpé à la Vraie Voie. Mais l'application de lois n'est pas stricte, rigide; elle peut varier selon les cas individuels et suivant la bienveillance des autorités gouvernantes.

143. (suite)

the same time one of the Three High Courts constituting level 5. Likewise, as we shall see in the next section, cases reaching the Board of Punishments passed through more than one level within the Board itself before receiving final approval. All sentences involving officials as offenders, even if punishable by bambooning only, had to be ratified by the emperor before they could be carried out. All cases judged by analogy (see Chapter VI, section 3), even including bambooning cases, had to come to Peking for final judgment. And of course it often happened that bambooning sentences came to Peking as minor constituents of cases simultaneously involving more serious punishments.

CHAPITRE II - La notion juridique de l'Etat selon l'école

"du gouvernement par la loi"

La conception du "gouvernement par la loi" est soutenue par les légistes qui sont influencés au point de vue métaphysique et psychologique, par l'école Taoiste.

Nous étudions donc dans ce chapitre la notion juridique de l'Etat selon l'école Taoiste (Section I) et selon l'école des Légistes (Section II).

Section I - La notion juridique de l'Etat selon l'école

Taoiste

A. L'école taoiste en général

Lao-tseu est le nom d'un ouvrage paru probablement au IV^e ou au début du III^e siècle Av. J.C. que l'on appelle ordinairement aujourd'hui, le Tao t_h king 道德經. On ne connaît ni le nom, ni l'origine, ni la date exacte de l'auteur de cet ouvrage. On sait qu'environ un siècle après la parution de cet ouvrage, l'école taoiste se fonda et réclama Lao-tseu comme fondateur.

Le Sage qui exposa le mieux les doctrines de l'école Taoiste fut Tchouang-tcheou 莊子, connu sous le nom de Tchouang-tseu 莊子 (environ 369 - 286 Av. J.C.). Il était, dit-on, originaire du petit Etat de Meng, à la frontière entre les

provinces actuelles du Chantong et du Ho-nan; il y vécut une vie d'ermite, mais fut néanmoins fameux pour ses idées et ses écrits (144).

D'après Fong Yeou-Lan (145), nous ne savons pas avec certitude quels sont les chapitres du Tchouang-tseu, le livre, qui furent réellement écrits par Tchouang-tseu, l'homme. En tout cas, nous avons aujourd'hui le livre intitulé Tchouang-tseu qui fut probablement compilé par Kouo Siang, le grand commentateur de Tchouang-tseu au IIIe siècle Ap. J.C. (146).

Remontant à l'origine de cette école, on peut citer les Empereurs-Saints de l'histoire de la Chine (147).

144. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 121.

145. Id., p. 120.

146. D'après H. MASPERO, op. cit., n. 98, p. 406:

Tchouang-tseu est le meilleur écrivain de toute la Chine antique; son style est extrêmement brillant, il a un sens merveilleux du rythme, et sa langue très souple se prête à toutes les nuances; son imagination très vive donne à toutes les anecdotes dont il émaille son récit une couleur et une vie extraordinaires; en même temps il fut probablement le penseur le plus profond de son temps.

147. H. MASPERO, op. cit., n. 98, p. 402-403, a cherché à comprendre l'origine de cette école et a écrit à cet égard comme suit:

A quelle époque en remontait la fondation? Elle-même prétendait avoir existé de tout temps, avoir été la doctrine de tous les Saints de l'antiquité, à l'un de qui, l'Empereur Jaune, Houang-ti 皇帝, était même parfois attribuée la composition du Lao-tseu. Tout ce qu'on peut dire est que

B. Les idées directives et fondamentales de l'école

Taoïste

La philosophie de l'école taoïste est basée sur deux conceptions fondamentales suivantes de Lao-tseu:

- le mouvement du Tao
- la conduite humaine

1. Le mouvement du Tao

Qu'est ce que c'est le Tao 道 ?

Le Tao, d'après Lao-tseu, est la Voie des Taoïstes et il est innommable (148).

147. (suite):

vers la fin du Ve siècle, un maître mystique, sut fonder un système cohérent en donnant comme base philosophique le système métaphysique de l'Ecole des Devins, qui commençait à être universellement admis, et dont il modifia à peine quelques points, à des pratiques d'ascétisme et d'auto-suggestion probablement imitées en grande partie des pratiques de certains sorciers et sorcières; la première exposition de ce système apparaît dans le Lao-tseu, ou, comme on l'appelle ordinairement aujourd'hui, le Tao t'ou king.

148. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans François HOUANG et Pierre LEYRIS, Lao-tseu, La Voie et sa vertu: Tao t'ou king, Paris, Editions du Seuil, 1979, p. 68, (Ch. 25).
- Traduction de J. LIU (LIU, J.L., Le Tao et la vertu / Lao Zi, Montréal, Parti pris, 1974, p. 78):

Un être s'est formé. Il est né avant le Ciel et la Terre;

148. (suite):

Seul, indépendant, immuable.
Partout en mouvement, immortel.
Peut-être est-il la mère du monde.
Je ne sais pas son nom.
Je l'appelle Tao.
Je ne peux que le dire grand.

FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 111-113 a expliqué le sens du mot "Tao" selon l'école Taoïste comme suit:

Toutes les choses qui "se trouvent à l'intérieur des formes et figures" ont des noms ou, du moins, possèdent la possibilité d'en avoir. Ils sont nommables. Mais, en opposition avec ce qui est nommable, Lao-tseu parle de l'innommable. De ce qui se trouve au delà des formes et figures, tout n'est pas innommable. Les universaux, par exemple, se situent au delà des formes et figures sans être innommables. Mais, d'autre part, ce qui est innommable doit certainement se trouver au delà des formes et figures. Le Tao ou la Voie des Taoïstes est un concept de cette sorte.

Puisque le Tao est innommable, il ne peut pas être enfermé dans des mots. Mais quand nous voulons en parler, nous sommes obligés de lui donner une sorte de désignation. Nous l'appelons pour cela, Tao, ce qui, en réalité, n'est pas du tout un nom. Cela signifie qu'appeler le Tao, Tao, n'est pas la même chose que d'appeler la table, table. Lorsque nous appelons une table, table, nous voulons dire qu'elle a certains attributs; grâce auxquels elle peut être nommée. Mais quand nous appelons le Tao, Tao, nous ne voulons pas dire qu'il a de tels attributs nommables. Ce n'est qu'une désignation. Or pour employer une expression commune en philosophie chinoise, Tao est le nom qui n'est pas un nom. Dans le chapitre vingt et un du Lao-tseu il est dit: "Du passé au présent, son nom (le nom du Tao) n'a pas cessé d'être, et il a vu le commencement (de toutes les choses)." Le Tao est ce grâce à quoi n'importe quelle chose et toutes les choses parviennent à l'être. Puisqu'il y a toujours des choses, le Tao ne cesse jamais d'être. Il est le commencement de tous les commencements et, par conséquent, il a vu le commencement de toutes choses. Le nom qui ne cesse jamais est un nom permanent, et un tel nom, en réalité, n'est pas du tout un

Etant sans nom, innomable, le Tao est non-être. (wou)

Lao-tseu dit (149):

Tout l'Univers est né de l'être.
L'être est né du non-être.

148. (suite):

nom. C'est pourquoi il est dit: "Le nom qui peut être nommé, n'est pas le nom permanent."

"L'innommable est le commencement du Ciel et de la Terre." Cette proposition n'est que formelle et non positive: Cela signifie qu'elle ne donne vraiment pas d'information sur les faits. Les taoïstes pensent que, puisqu'il y a des choses, il faut qu'il y ait ce par quoi toutes ces choses viennent à l'être. Ce "ce" est désigné par eux comme le Tao qui, en réalité, n'est pas un nom. Le concept de Tao, lui aussi, est un concept formé et non un concept positif. C'est-à-dire qu'il n'exprime rien sur ce par quoi toutes les choses viennent à l'être. Tout ce que nous pouvons dire est ceci: le Tao, puisque par lui toutes les choses viennent à l'être, n'est nécessairement pas une chose pure et simple parmi ces autres choses. Car s'il était une telle chose, il ne pourrait pas être en même temps ce par quoi toutes les choses, quelles qu'elles soient, viennent à l'être. Chaque sorte de choses a un nom, mais le Tao n'est pas lui-même une chose. Par conséquent, il est "sans nom, le bloc non taillé".

149. - Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 98.
- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 93.
D'après FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 113, cette idée de Lao-tseu peut être expliquée comme suit:

Toute chose qui vient à l'être est un être, et il y a beaucoup d'êtres. La venue à l'être des êtres implique que, premier de tous, il y ait l'Être. Ces mots "premier de tous" ne signifient pas ici premier au sens du temps, mais premier au sens logique. Par exemple, si nous disons qu'il y eut, en premier lieu, une certaine sorte d'animaux et puis l'homme, le mot "premier" concerne le temps. Mais si nous disons qu'en premier lieu, il fallait qu'il y eût des animaux avant qu'il y eût des hommes, le

Cette phrase de Lao-tseu signifie donc que si nous analysons l'existence des choses, nous constatons que l'être doit être en premier lieu, avant qu'aucune chose puisse être. Ainsi dire, Tao est non-être, et ce par quoi toutes choses viennent à l'être. Par conséquent, avant l'être de l'être, il doit y avoir le non-être, à partir duquel l'être vient à l'être.

Il y a beaucoup d'êtres, mais il n'y a qu'un seul
Être (150).

149. (suite)

mot "premier" signifie premier au sens logique du terme. L'affirmation concernant "l'origine des espèces" est une assertion sur des faits; avant d'être énoncée, elle demanda beaucoup d'années d'observation et d'études à Charles Darwin. Mais la seconde de nos phrases n'énonce aucune assertion concernant des faits. Elle dit simplement que l'existence de l'homme implique logiquement l'existence des animaux. De la même manière, l'être de toutes choses implique l'être de l'être. Tel est le sens de la parole de Lao-tseu: "Toute chose dans le monde vient à l'être à partir de l'être (yeou); et l'être vient à l'être à partir du non-être (wou)." (Ch. 40.)

- 150... - Texte original en chinois est dans HOUANG, P. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 102, (Ch. 42).
- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 95:

Le Tao engendre Un
Un a engendré Deux
Deux a engendré Trois
Trois a engendré tout ce qui existe.
FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 113:

Pour "deux" et "trois", il y a beaucoup d'interprétations. Mais cette expression "un...deux...trois" peut simplement équivaloir à l'expression: de l'être viennent toutes choses. L'être est un, et deux et trois sont le commencement du multiple".

Le mouvement du Tao est une sorte de contradiction.

Lao-tseu dit (151):

La contradiction est le mouvement du Tao.

Il dit également (152):

Celui qui est grand échappe à l'homme
Ce qui échappe à l'homme est lointain
Ce qui est lointain est en mouvement inverse.

Cette dernière phrase de Lao-tseu signifie que, quand une chose développe certaines qualités à l'extrême, ces qualités, invariablement, s'inversent pour devenir leurs propres contraires.

C'est la loi de la contradiction, ou la loi de la Nature selon l'école Taoïste.

Ainsi, Lao-tseu parle de cette loi en donnant les exemples concrets suivants:

Celui qui est flexible demeurera intact;
Celui qui est courbe se redressera
Celui qui est vide se remplira
Celui qui est appauvri se renouvellera (153)

.....
La nature parle peu:

Un tourbillon ne dure pas une matinée
Une averse ne dure pas une journée (154).

151. LIU, J., op. cit., n. 148, p. 93.

152. HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 68.

153. - Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 64.

- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 75.

154. - Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 64 (ch. 23).

- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 248.

En somme, le mouvement du Tao doit être suivi par la loi de la Nature: c'est la loi de la contradiction. Cette loi préside à tous les changements des choses.

2. La conduite humaine

Se fondant sur la théorie générale ("la contradiction est le mouvement du Tao"), Lao-tseu conseille à l'homme "éclairé" de suivre sa théorie "wou-wei" 無為 (non-agir).

Qu'est-ce que le wou-wei?

Littéralement, wou-wei signifie: ne pas agir, rester inactif. Mais, au sens de Lao-tseu, il signifie "agir sans artificialité et sans arbitraire" (155).

-
155. E.V. ZENKER, Histoire de la philosophie chinoise, Paris, Payot, 1930, p. 100-101, a expliqué le sens du mot "wou-wei" de Lao-tseu comme suit:

On retrouve chez Lao-tse, comme chez les mystiques de tous les peuples et de toutes les époques, les trois degrés de la voie mystique: la purification, l'illumination.....et la perfection, ou l'union....., l'unité avec l'Etre suprême ou le Tout. Nos actes sont la conséquence de nos instincts, de nos appétits, et ceux-ci détournent du tao parce qu'ils nous portent vers les objets qui nous sont extérieurs dans le monde de la limitation. Or quand on maîtrise ses appétits, on est sans désir pour les objets extérieurs et se tourne vers l'Etre véritable. Lorsqu'on est arrivé à l'état où tous les désirs ont complètement disparu, on comprend l'essence la plus secrète (miao) du tao, mais tant que l'on éprouve encore des désirs, on ne perçoit pas autre chose que ses manifestations extérieures. Wou wei signifie donc avant tout la suppression des appétits, des désirs. Il faut, enseigne Lao-tse, délivrer la volonté de tout objet extérieur, de tout intérêt et

Et, selon la théorie de "non-agir" (wou-wei), un homme devrait restreindre son activité à ce qui est nécessaire et naturel.

Ainsi, l'homme doit vivre avec simplicité. La simplicité est une idée très importante chez les Taoïstes. D'après Lao-tseu, il n'y a rien de plus simple que le Tao innommable. Après Tao, le T8 est le plus simple. C'est pourquoi l'homme qui suit la voie de T8 doit mener la vie la plus simple possible. A force de mener une vie simple, on n'a pas besoin de distinguer le bien et le mal car, quand il y a nécessité de distinguer le bien du mal, la complexité commence (156).

155. (suite): et ne laisser subsister en nous que la puissance de la force vitale; c'est alors qu'on atteindra à l'unité, qu'on ne pourra plus être divisé en soi-même, car cette force est le tao, le moi supérieur éternel et en même temps le miao du Tout.

Or, ce qui est indispensable pour arriver à la purification, tous les stades de la via purgativa, ne rien désirer, ne rien vouloir, ne rien savoir, ne rien faire (qui soit contraire aux lois de la nature), tout cela est wou wei. Wou wei est l'aliénation du moi, le vide du cœur. Le vide (siu) est la vertu que Y-yin recommandait à T'ai-kia, l'aptitude à être un avec soi-même, fermé, immuable (chang) et à retourner à son origine. D'après Lao-tse, le vide est l'essence du Tao (IV) et pour devenir semblable au tao, il faut faire le vide en soi.

156. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 22 (ch.2).
- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 55:

"Tout le monde connaît le beau
Voilà ce qui constitue le laid.
Tout le monde connaît le bien
Voilà ce qui constitue le mal.
Le facile et le difficile se donnent vie..."

C'est pourquoi Lao-tseu méprise les vertus que prône Confucius, telles la bonté humaine, la justice, la cérémonie... Il croit que toutes ces vertus représentent une dégénérescence du Tao et du Tö et elles causent le désordre dans le monde (157).

Ici, c'est l'opposition catégorique entre l'école taoïste et celle des Confucianistes.

Puisque les hommes ont trop de désirs et trop de connaissances, ils ont perdu leur Tö originel. Pour satisfaire leurs désirs, ils cherchent le bonheur; mais ils obtiendront un résultat contraire à cause de leurs nombreux désirs (158).

157. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 94 (ch. 38);
- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 91:

"Un souverain vertueux ne cultive pas la vertu
C'est pourquoi il est vertueux.
Les subordonnés tiennent à ne pas perdre la vertu
C'est pourquoi ils ne sont pas vertueux.

- Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 117-118:

"Quand le Tao est perdu
Il y a le Tö
Quand le Tö est perdu
Il y a (la vertu de) bonté humaine
Quand la vertu de bonté-humaine est perdue
Il y a (la vertu de) justice
Quand la justice est perdue
Il y a les cérémonies
Les cérémonies sont la dégénérescence de la loyauté
et de la bonne foi
et elles sont le début du désordre dans le monde".

158. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 106 (ch. 44);

Lao-tseu pense que le savoir est l'objet de désir. Le savoir, selon Lao-tseu, enseigne aux hommes à avoir davantage de connaissance sur les objets de désir et sert de moyen d'obtention de ces objets. En conséquence, Lao-tseu conseille aux hommes à avoir peu de savoir (159).

C. La notion juridique de l'Etat selon l'école Taoïste.

Lao-tseu déduit sa théorie de l'Etat des théories du mouvement du Tao et de "wou-wei" ci-dessus mentionnées.

Dans cette partie, nous étudions donc:

- La notion de l'Etat selon l'école Taoïste
- Le rôle du droit dans l'Etat selon l'école Taoïste

1. La notion de l'Etat selon l'école Taoïste

a) L'origine de l'Etat.

D'après l'école Taoïste, l'origine de l'Etat provient

158. (suite)

- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 97:

"Qu'est-ce qui nous est le plus cher
La réputation ou le corps?
Qu'est-ce qui nous est le plus précieux
Le corps ou l'argent?
Qu'est-ce qui nous est le plus nocif
Le gain ou la perte?
Les passions intenses se paient cher;
Amasser beaucoup conduit à perdre beaucoup.
Celui qui modère ses désirs ne sera pas humilié
Celui qui sait s'arrêter à temps
ne perdra pas, mais durera

159. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 54 (ch. 18);
- Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 118: "Quand le savoir et l'intelligence apparurent Le Grand artifice commença".

du changement du Tao. Autrement dit, l'Etat est établi au cours de l'évolution naturelle du monde par la loi naturelle (160).

160. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 68 (ch. 25);
- Traduction de HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 69:

"La Voie (Tao) est grande
Le Ciel est grand
La terre est grande
Et l'homme est grand
C'est pourquoi l'Homme est l'un des quatre Grands du monde

L'Homme suit les voies de la Terre
La Terre suit les voies du Ciel
Le Ciel suit les voies de la Voie (Tao)
Et la Voie (tao) suit ses propres voies

Ses propres voies est traduit du mot chinois: "自然".
Ce mot a deux sens: 1. La Nature, 2. Agir à sa propre manière;

LIU, J., op. cit., n. 148, p. 78, traduit 4 dernière phrases comme suit:

"L'Homme imite la Terre
La Terre le Ciel
Le Ciel le Tao
Le Tao la Nature"

CHEN, L.T. dans LIANG CHI CHAO, History of Chinese Political Thought During The Early Tsin Period, Taipei, Chen-wen Pub. Co, 1968, p. 113, les traduit comme suit:

"Men follows the law of Earth
Earth follows the law of Heaven
Heaven follows the law of Tao
and Tao follows the law of Nature.

Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 82 (ch. 32);
- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 85 (ch. 32):

"Le Tao est souvent ignoré
Bien qu'il soit d'une extrême simplicité
Personne au monde ne peut l'assujettir
Si seigneurs et souverains le tenaient entièrement
l'ordre règnerait partout

Au début, le système politique s'appuie sur une hiérarchisation des valeurs
Mais une fois la hiérarchie établie
Il doit savoir s'arrêter
On ne perdra jamais en sachant s'arrêter.

Ainsi, selon l'école Taoïste, l'Etat existe parce qu'il suit la Voie naturelle (Le Tao), tandis que, selon l'école confucianiste, l'Etat existe parce qu'il doit exister, et selon les Moïstes, parce qu'il est utile.

b) Les obligations et les responsabilités de
l'Etat.

Selon l'école Taoïste, le devoir de l'Empereur-Sage n'est pas de faire quelque chose, mais plutôt d'annuler ou de ne rien faire du tout. D'après Lao-tseu, les troubles se produisent dans le monde non parce que beaucoup de choses ne sont pas encore faites, mais parce que trop de choses sont faites (161).

161. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 132 (ch. 57);
Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 110 (ch. 57):

Il faut gouverner par la droiture,
Combattre par la stratégie,
Conquérir par le non-agir.
Comment sais-je qu'il doit en être ainsi?
Par ceci.

Plus les interdictions gouvernementales sont nombreuses,
Plus le peuple est pauvre;
Plus le peuple est armé,
Plus le désordre du pays s'accroît;
Plus les hommes sont habiles,
les objets rares nombreux
les lois promulguées en abondance,
Plus voleurs et brigands se multiplient.
Ainsi le saint dit-il:
Je pratiquerai le non-agir
et le peuple se transformera de lui-même;
Je pratiquerai la quiétude
et le peuple cherchera la droiture de lui-même;
Je n'interviendrai pas
et le peuple trouvera l'abondance de lui-même;
Je serai sans désir
et le peuple deviendra simple de lui-même.

C'est pourquoi, d'après Lao-tseu, le premier acte d'un Empereur-sage est d'annuler toutes les choses qui peuvent causer les troubles dans l'Etat, et de gouverner par le non-agir, suivant la loi naturelle (162).

162. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 56 (ch. 19);
- Traduction de HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 57 (ch. 19):

Laisse-là ta sagesse et ton intelligence
Le peuple en tirera cent fois plus de profit
Laisse-là ta justice et ton humanité
Tu verras reflourir l'amour de père à fils
Laisse-là ta cautele et ton esprit de lucre
Tu verras disparaître escrocs et malandrins
Toutefois ces trois préceptes sont accessoires
Pour gouverner il faut
Saisir le simple et embrasser le primitif
Réduire son moi et brider ses désirs.

Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 24 (ch. 3);
- Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32; p. 119:

N'exaltez pas les sommités,
Et le peuple ne sera plus querelleur
Ne prenez pas les trésors qui sont difficiles à obtenir
et il n'y aura plus de voleurs.
Si le peuple ne voit plus de telles choses,
qui excitent son désir,
son esprit ne sera pas obscurci.

Par conséquence,
Le sage-souverain gouverne les hommes
en vidant leur esprit
en remplissant leur ventre
en affaiblissant leur volonté
en endurcissant leurs muscles
et en maintenant le peuple sans savoir et sans désirs.

D'accord avec les Confucianistes, l'école Taoïste reconnaît que l'Etat idéal est celui qui a un Sage à la tête (163).

Lao-tseu, comme Mo-tseu, n'aborda expressément pas le moyen par lequel un souverain peut prendre le pouvoir. Ils dirent seulement que le souverain soit un sage et obéisse au désir du peuple.

Mais la différence entre l'école Taoïste d'une part et les écoles des Confucianistes et des Moïstes d'autre part est que :

- selon les Confucianistes et les Moïstes, lorsqu'un sage a pris le pouvoir et est devenu Empereur, il doit faire beaucoup de choses pour le peuple.

- Selon les Taoïstes, au contraire, l'Empereur-sage ne doit rien faire du tout. Il annulera toutes les causes de troubles dans le monde, après quoi, il gouvernera par le non-agir (164).

163. Lao-tseu dit :

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 132 (ch. 57);

- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 102 (ch. 49):

Le Saint n'a pas d'idées immuables,

Il fait siennes les idées du peuple

Je suis bon envers les bons

Je suis bon aussi envers les méchants;

La vertu, c'est d'être bon

Je fais confiance à ceux qui sont dignes de confiance

Je fais aussi confiance à ceux qui en sont indignes;

La vertu, c'est de faire confiance.

Le Saint gouverne un empire

identifie ses sentiments à ceux de son peuple.

Il considère tous ses sujets comme ses enfants.

164. Lao-tseu dit :

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 132 (ch. 57);

- Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 119:

Je n'agis pas, et le peuple se transforme.

Cette doctrine du non-gouvernement est plaidée par Tchouang-tseu dans son ouvrage Tchouang-tseu, ch. XI (165):

On doit laisser le monde à lui-même et être tolérant à son égard et non le gouverner. On doit le laisser à lui-même afin que les hommes ne s'écartent pas de leur nature innée. On doit être tolérant afin qu'ils n'altèrent pas leur vertu propre. Si chacun ne s'écarte pas de sa nature et conserve intacte sa vertu, est-il besoin d'un gouvernement?

Jadis quand Yao gouvernait l'Etat, tout le monde était gonflé de joie. Si l'homme exalte sa nature innée, il manque de sérénité. Lorsque Kie gouvernait l'Etat, tout le monde était accablé de soucis. Si l'homme tourmente sa nature innée, il manque de plaisir. Qui n'a ni sérénité ni plaisir ne conserve pas sa vertu propre. Il est impossible que celui-là puisse vivre longtemps.

Si l'homme déborde de joie, cet excès le fourvoie dans la lumière. Si la colère l'envahit, il s'égare dans l'obscurité. Le déséquilibre entre ces deux principes perturbe la succession des quatre saisons et la distribution harmonieuse du froid et de la chaleur; cela blesse en retour l'équilibre physique de l'homme, dérègle ses émotions de joie et de colère et le rend instable. Il ne maîtrise plus sa pensée et s'arrête à mi-chemin sans rien achever. Le monde entier devient la proie de l'artifice, de la ruse, de l'orgueil.

164. (suite):

J'aime la tranquillité, et le peuple marche droit de lui-même
Je ne me mêle de rien, et le peuple est prospère de lui-même
Je suis sans désir, et le peuple est simple de lui-même.

165. Texte original en chinois est dans Chuang-tzu chi shih, Edition chinoise ancienne, ch. XI, p. 165-172; Traduction de LIOU KIA HWAY, L'Oeuvre complète de Tchouang-tseu, Paris, Gallimard, 1969, p. 92-94.

et du préjugé, et c'est alors que survient le brigand Tche et qu'agissent Tseng et Che. Pour mettre un terme à ces dérèglements, la récompense des bons et la punition des méchants sont insuffisantes, quand bien même l'univers entier s'attacherait à récompenser et à punir. Depuis l'époque des Trois Dynasties, on a usé et abusé des récompenses et des punitions. Cela a-t-il amené quelqu'un à vivre selon sa nature et ses dispositions originelles?

Qui se livre aux plaisirs de la vue raffine sur les couleurs; qui se livre aux plaisirs de l'ouïe raffine sur les sons; qui trop aime la bonté perturbe sa vertu; qui trop aime la justice va à l'encontre de la raison; qui se passionne par les rites pèche dans des minuties; qui se passionne pour la musique tombe dans la débauche; qui se passionne pour la sainteté développe en lui l'esprit de ruse; qui veut satisfaire sa passion de curiosité développe en lui l'esprit de chicane.

Si chacun se tient paisiblement dans les limites de sa nature et de ses dispositions originelles, ces huit genres d'activité sont affaire personnelle: on peut s'y livrer ou non. S'ils font sortir l'homme de sa nature et de ses dispositions propres, ils troublent, ravagent l'univers entier. Tous les hommes se mettent alors à les honorer et à les aimer. Grave est leur erreur! Ils ne se contentent pas d'y voir caprices passagers. Ils observent le jeûne et les interdits et en tirent des maximes de vie; ils s'agenouillent et font des courbettes pour se présenter à leurs supérieurs; ils chantent et dansent. Dans ces conditions, que faire?

La doctrine du non-gouvernement de l'école Taoïste ne peut être identifiée à l'anarchie soutenue par certains auteurs modernes comme Kropotkine. En effet, entre ces deux doctrines, il y a d'importantes différences.

D'abord, l'anarchiste moderne considère le gouvernement comme un artifice inventé par une classe privilégiée dans le but

de préserver ses privilèges (166). Et, par conséquent, il répudie le gouvernement de l'homme par l'homme (167). Il refuse toute organisation hiérarchique (168). Au contraire, l'école Taoïste considère le gouvernement dirigé par les Sages comme un moyen nécessaire de maintenir l'ordre de l'Etat. Les Sages-gouvernants sont des altruistes mal orientés. Ils gouvernent l'Etat, par le moyen de son organisation parfaitement hiérarchique, et en faveur du peuple, non pas de leurs intérêts personnels.

Ensuite, l'anarchiste demande l'abrogation des lois et l'abolition du mécanisme qui sert à les imposer (169). Le Taoïste soutient que les lois humaines (les lois promulguées par les hommes) doivent être abrogées, mais que les lois de la Nature (Le Tao) doivent être strictement appliquées et que l'observation de ces lois naturelles nécessite l'existence d'organes gouvernementaux.

Pour réaliser la politique de gouvernement par le non-agir, il est nécessaire que le savoir et les désirs du peuple soient éliminés. En effet, d'après Lao-tseu, la vie d'un enfant est plus proche de la vie idéale, parce que les enfants ont une connaissance limitée et peu de désirs. Ils sont proches du TB 德 (La Vertu) originel; il nous faut retourner à l'état d'enfance, et en conséquence, nous approchons du Tao. C'est pourquoi, le

166. WALEY, A., Trois courants de la pensée chinoise antique, Paris, Payot, 1979, p. 76-77.

167. KROPOTKINE, P.A., L'anarchie: sa philosophie, son idéal, Paris, Publio, 1972, p. 50.

168. Id., p. 36.

169. KROPOTKINE, op. cit., n. 167, p. 36

sage-souverain doit exercer une politique telle que tout son peuple soit comme un petit enfant (170). Autrement dit, cette politique est de tenir le peuple ignorant.

Lao-tseu dit: (171)

Dans les temps anciens, ceux qui gouvernaient bien
n'éclairaient pas le peuple
mais le rendaient ignorant (172)

Un peuple très intelligent est difficile à gouverner.
C'est pourquoi celui qui gouverne à l'aide de l'intelligence fait le malheur du pays
Celui qui gouverne sans l'aide de l'intelligence fait le bonheur du pays
Connaître cela, c'est connaître la règle
La connaissance constante de la règle, c'est la vertu fondamentale.
La vertu fondamentale est profonde et lointaine
Elle est en contradiction avec la tendance courante.
La contradiction mène à une grande synthèse.

170. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 74;
- Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 119:
Ne pas séparer de l'invariable Tö
Retourner à l'état d'enfance.

Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 128 (ch. 55);
- Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 119:
Qui conserve le Tö dans toute sa fermeté
peut être assimilé à un enfant

171. Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 148 (ch. 65);

Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 118:

LIU traduit cette phrase (智 以 愚) comme suit:

"mais l'abêtissait", elle est remplacée par ma traduction: "mais le rendaient ignorant".

172. En terme chinois, yu 愚 signifie ignorance, au sens de simplicité et d'innocence;

Ainsi, d'après la politique du non-gouvernement de l'école Taoïste, on n'a pas besoin d'un système politique et d'une organisation administrative compliqués. Le souverain-sage pratique le gouvernement par le non-agir; il tient le peuple dans l'ignorance et sans désirs.

2. Le rôle du droit dans l'Etat selon l'école Taoïste.

a) La signification de "loi" selon l'école Taoïste.

D'après l'école Taoïste, il nous faut distinguer deux sortes de lois:

172... (suite):

FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 120, a écrit sur ce sujet comme suit:

Le sage ne désire pas seulement que le peuple soit *yu*, mais il désire être tel, lui aussi. Lao-tseu dit: "Mien est l'esprit du véritable ignorant." (Ch. 20). Dans le taoïsme, *yu* n'est pas un défaut; c'est une grande vertu.

Mais le *yu* du sage est-il réellement le même que le *yu* de l'enfant et du simple peuple? Certainement pas. Le *yu* du sage est le résultat d'un processus conscient de formation. C'est quelque chose de plus haut que la connaissance, quelque chose de plus, quelque chose de moins. Il y a un proverbe chinois: "Grande sagesse est semblable à l'ignorance." Le *yu* du sage est grande sagesse, ce qui n'est pas le *yu* de l'enfant ni du simple peuple. La dernière sorte de *yu* est donnée par la nature, tandis que le *yu* du sage est une perfection de l'esprit. C'est la grande différence entre les deux

- premièrement, c'est la loi de la Nature, c'est-à-dire le changement du Tao (ou la loi de contradiction);
- deuxièmement, ce sont des lois promulguées par les souverains.

Lao-tseu soutenait qu'on doit se conformer à la première, mais que les deuxièmes doivent être annulées (173).

Suivant cette idée de Lao-tseu, Tchouang-tseu critiqua les lois promulguées par les souverains. Il posa les questions suivantes: ce que le monde appelle la prudence supérieure ne sert-il pas le grand voleur? ce que le monde appelle la sainteté ne le préserve-t-il pas? Et Tchouang-tseu prit l'exemple dans l'histoire pour répondre à ces questions (174):

Autrefois le ministre Long-fong fut décapité; le prince Pi-kan fut éventré; le ministre Tch'ang-hong fut écartelé; Tseu-siu fut noyé. Ces quatre avec toute leur sagesse ne purent échapper à des exécutions conformes aux lois sages et prudentes.

Un compagnon du brigand Tche demanda à ce dernier: "Le brigand a-t-il aussi sa voie?"

173. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 132 (ch. 57);
- Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 118:

"plus on promulgue de lois,
plus il y a de voleurs et de bandits".

174. Texte original en chinois est dans Chuang-tzu chi shih, op. cit., n. 165, p. 155-160 (ch. X).
Traduction de LIOU KIA-HWAY, op. cit., n. 165, p. 87-89.

- Où la voie n'existe-t-elle pas? répondit le brigand Tche. Deviner où se trouve un gros magot, voilà la sainteté; y parvenir le premier, voilà le courage; se retirer le dernier voilà la justice; juger si la tentative est ou non possible, voilà la prudence; partager le butin équitablement, voilà la bonté. Ne sont dignes d'être brigands que ceux qui possèdent les cinq qualités."

Ainsi, un homme dont la nature est bonne ne peut devenir honnête sans suivre une voie de sainteté. Sans elle, un brigand ne peut devenir pareil à Tche. Comme dans le monde il y a plus de méchants que de bons, on peut dire que le saint nuit plus au monde qu'il ne lui porte avantage.

Il est dit: "Quand les lèvres sont levées, les dents ont froid"; le mauvais vin de Lou fut la cause du siège de Han-tan (175); l'apparition du saint entraîne celle du bandit.

175. Note de LIOU KIA HWAY, Ibid.:

Commentaire du Che-wen:

Lorsque le roi Siuan de Tch'ou réunit les seigneurs de son temps, le duc Kong de Lou arriva le dernier avec son vin dont la qualité était mince. Le roi Siuan, mécontent, voulut le réprimander. Le duc Kong n'accepta aucun blâme en disant: "Je suis le descendant du duc de Tcheou... en pratiquant le rite du Fils du Ciel, on doit honorer davantage la famille de Tcheou. Le fait que j'offre du vin n'est plus en conformité avec le rite traditionnel. Si l'on reproche encore la qualité mince de mon vin, c'est trop fort! Le duc Kong de Lou rentra dans son pays sans faire ses adieux à son hôte.

Le roi Siuan, furieux, envoya ses soldats en collaboration avec ceux de Ts'i et attaqua la principauté de Lou.

Le roi Houei de Leang qui voulait toujours attaquer la principauté de Tchao redoutait cependant le secours de l'armée de Tch'ou. Puisque celle-ci fut occupée par le conflit de Lou, ainsi l'armée de Leang fit le siège de Han-tan (capitale de Tchao).

Puis, Tchouang-tseu arriva à la conclusion suivante (176):

Renversez les saints et libérez les bandits, le monde entier retrouvera l'ordre. Si la rivière tarit, la vallée se dessèche; si la colline s'effrite, elle comble les gouffres. Les saints morts, les bandits ne surgissent plus; toute affaire cessante, la paix règne dans le monde.

Si les saints ne meurent pas, les bandits ne disparaissent pas. Confier aux saints le gouvernement de l'Etat, c'est favoriser le brigand Tche. Vouloir mesurer avec le boisseau et les dix boisseaux, c'est voler les autres avec le boisseau et les dix boisseaux. Vouloir peser avec la balance et les poids, c'est voler les autres avec la balance et les poids. Vouloir inspirer confiance avec les contrats et les sceaux, c'est voler les autres avec les contrats et les sceaux. Vouloir corriger les hommes par la bonté et la justice, c'est les voler avec la bonté et la justice.

D'après l'école Taoïste, la seule loi à laquelle nous devons obéir est la loi de la Nature, ou le Tao (177).

176. Texte original en chinois est dans Chuang-tzu chi shih, op. cit., n. 165, p. 160 (ch. X);
Traduction de LIOU KIA-HWAY, op. cit., n. 165, p. 87-89.

177. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 50 (ch. 16);
- Traduction de LIU, J., op. cit., n. 148, p. 190:

Revenir à son origine, c'est la quiétude,
c'est suivre son destin;
Suivre son destin, c'est connaître la Loi;
La connaissance de la Loi, c'est la lucidité.
Ignorer la Loi porte au mal;
Connaître la Loi rend tolérant;
La tolérance rend impartial;
L'impartialité donne le pouvoir royal;
Le pouvoir royal est du Ciel;
Le Ciel, c'est le Tao;
Le Tao, c'est ce qui dure.
Le corps (du souverain) meurt, mais lui est
immortel.

Ainsi, la loi, selon l'école Taoïste, est le changement du Tao. Comment applique-t-on cette loi dans le gouvernement? Cette question trouve réponse dans la partie suivante.

b) L'application de la loi selon l'école Taoïste

Selon l'école Taoïste, la loi de la Nature ou le changement du Tao, doit être appliquée dans le gouvernement du peuple. Autrement dit, on doit gouverner par le Tao, mais:

le Tao invariable ne fait rien et cependant, il n'y a rien qui ne soit fait (178).

On peut dire donc que gouverner par le Tao signifie "gouverner par le non-agir". (179).

177. (suite)

Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 68 (ch. 25).
- Traduction de HOUANG, F. et LEYRIS, P., ibid.:

L'Homme suit la loi de la Terre
La Terre suit la loi du Ciel
Le Ciel suit la loi du Tao
Le Tao suit la loi de la Nature.

178. Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 92 (ch. 37);
Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 119.

179. Lao-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 22-23 (ch. 2).
- Traduction de HOUANG, F. et LEYRIS, P., ibid.:

Le sage gouverne par le non-faire
Il enseigne par le non-dire
Il ne refuse rien à la foule des êtres
Mais il nourrit chacun sans se l'approprier
Il accomplit sa tâche sans s'en prévaloir
Il achève son oeuvre sans s'y attacher
Et comme il ne s'y attache pas
Il se maintient.

Comme nous l'avons vu, l'école Confucianiste prétend que la loi ne doit être appliquée qu'après que les autorités gouvernantes ont exercé la bienveillance et selon l'école Moïste, la loi doit être appliquée tout de suite, mais aux dépens de la bienveillance des gouvernants. L'école Taoïste préconise que la loi doit être appliquée strictement, mais la notion de loi est différente dans les deux écoles Confucianiste et Moïste:

- La loi applicable, selon la conception taoïste, est la loi de la Nature, le Tao. Comment connaît-on cette loi? Ce sont seulement les Sages qui connaissent bien cette loi par leur intuition et par leur intelligence innée.
- La loi applicable, selon les écoles Confucianiste et Moïste, est la loi promulguée par les anciens sages, et elle devient la loi coutumière.

Et, de par la théorie du non-gouvernement et de par la conception de la loi de la Nature, on peut dire que l'école Taoïste soutient le concept du "gouvernement par la loi" (la loi = le Tao = le non-agir).

Ultérieurement, l'école des Légistes avait été influencée par ces conceptions taoïstes en élaborant sa théorie du gouvernement de l'Etat.

CONCLUSION SUR L'ECOLE TAOÏSTE

En ce qui concerne l'école Taoïste, nous pouvons formuler les observations suivantes:

1. Quant à la manière de gouverner, l'idéal de l'école Taoïste est analogue à celui de Karl Marx. D'après Karl Marx, la lutte des classes antagonistes conduira à l'abolition des classes, et finalement le régime communiste s'établira; dans cette société communiste, on n'aura pas besoin des organes politiques comme le gouvernement pour gouverner l'Etat. Tout sera en ordre à cause de l'administration économique parfaite de la collectivité. Selon l'école Taoïste, le gouvernement existera encore, mais ce gouvernement n'agira pas; tout ira bien, tout sera en ordre à cause de l'organisation et de l'administration parfaite du gouvernement-sage.

2. La conception politique et juridique de l'école Taoïste est purement philosophique. Elle ne peut être efficacement et concrètement appliquée à la société humaine. C'est pourquoi, dans l'histoire de la Chine, aucun Empereur chinois n'a mis en pratique cette conception taoïste dans son gouvernement du peuple. Cependant, cette école a eu une influence profonde sur d'autres conceptions politiques et juridiques, comme les Lé-gistes, et en particulier le Maoïsme.

3. Concrètement, prenons la cause de A Yun ci-dessus mentionnée, vue sous le regard de l'école Taoïste. Cette cause ne pourrait avoir lieu dans la société Taoïste. En effet, il n'y aurait pas eu de lois interdisant le mariage dans la période de deuil, on n'aurait pas été lié par les exigences de cérémonies entre le fiancé et la fiancée. Dans ce cas là, A Yun n'aurait eu aucune raison pour chercher à tuer son fiancé Wei à cause de la honte, de la dignité personnelle blessée.

SECTION II - La notion juridique de l'Etat selon
l'école des Légistes.

A. L'école des Légistes en général

L'école des Légistes ne fut pas fondée par un homme. Elle se compose d'un certain nombre de philosophes venant de toutes les écoles (180).

180. Henri MASPERO, op. cit., n. 98, p. 426-427, a expliqué l'origine et la cause de l'apparition de cette école comme suit:

Les grands bouleversements du IV^e siècle, et surtout les efforts de réforme et de reconstruction intérieure des grands états à cette époque amenèrent un certain nombre de penseurs contemporains à chercher les bases du bon gouvernement non plus dans des principes fixes (que ce fussent les enseignements des anciens comme pour Confucius, ou des principes abstraits comme l'Amour Universel de Mo-tseu, ou une entité métaphysique comme le Principe Premier des Taoïstes), mais dans une évolution toujours changeante, et qui pouvait se modifier suivant les circonstances: ce fut la Loi même dont ils firent le principe du bon gouvernement. En effet puisque le monde va de pis en pis, se corrompt de jour en jour, et s'éloigne de plus en plus de l'âge d'or où suivant toutes les écoles tout était parfait, il est absurde d'essayer de gouverner les hommes corrompus du présent comme les hommes non corrompus d'autrefois; c'est cet essai même qui engendre le désordre; il faut au contraire modifier sans cesse la manière de gouverner pour l'appliquer aux conditions chaque jour nouvelles; il

Il y a trois groupes distincts de philosophes dans l'école des Légistes:

- le premier dont le chef CHEN TAO, était contemporain de Mencius, soutenait que le Che 勢 (pouvoir et position) était le facteur le plus important de la politique et du gouvernement;
- le deuxième dont le Chef était CHEN POU HAI (mort en 337 Av. J.C.) préconisait que le Fa 法 (la loi) en était le facteur le plus important;
- le troisième dont le Chef était CHANG YANG, ou LORD CHANG (SHANG) (mort en 338 Av. J.C.) insistait sur le Chou 術 (la méthode) (181).

180. (suite):

faut remplacer les anciennes lois par de nouvelles à mesure que les anciennes deviennent désuètes. Les Légistes, fa kia, nom dont on les appelle à cause de l'importance donnée par eux à la Loi venaient de toutes les écoles: il s'y rencontre des Taoïstes comme Yin Wen tseu et Han Fei tseu, un confucéen penchant vers la doctrine de l'école de Mo-tseu comme Che-tseu, des disciples de Mo-tseu comme Song Kien, etc. Ainsi les Légistes ne furent pas à proprement parler une école, se réclamant des principes d'un fondateur; c'étaient des esprits ayant tendance à concevoir le gouvernement d'une certaine façon, et tâchant de rattacher leur vision empirique du monde aux principes de l'école à laquelle ils appartenaient.

181. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 171, a expliqué les mots che, fa et chou comme suit:

"le mot che signifie puissance ou autorité; fa signifie loi ou réglementation; chou signifie la méthode ou l'art de traiter les affaires et de manier les hommes, c'est-à-dire "l'art de gouverner".

Enfin, le dernier et le plus grand théoricien de l'école des Légistes fut HAN FEI-TSEU (mort en 233 Av. J.C.).

Han Fei-tseu a synthétisé les trois prétentions au-dessus, et il était d'avis que tous les trois facteurs che, fa et chou étaient également indispensables.

Aujourd'hui, on considère Han Fei-tseu comme le représentant le plus éminent de l'école des Légistes.

Han Fei-tseu est issu de la famille royale de Han. Il fut, dit-on, le disciple de Siun-tseu, le plus réputé des Maîtres confucéens après la mort de Mencius. En 234, le roi de Han l'envoya comme ambassadeur auprès du roi de Ts'in. Il y fut jeté en prison et se suicida (en 233 Av. J.C.). On raconta que Han Fei-tseu périt sans doute à cause de la jalousie et des calomnies de son ancien condisciple, Li Sseu, qui était alors le ministre en Ts'in. Han Fei-tseu est l'auteur d'un long ouvrage qui porte son nom, actuellement conservé à peu près complet: le Han Fei Tseu (182).

182. Antérieurement à Han Fei-tseu, vers le troisième quart du I^{er} siècle Av. J.C., il y eut une des plus anciennes oeuvres qu'on puisse attribuer aux Légistes: Le Kouan-tseu (Kwantze).

MASPERO, H. op. cit., n. 98, p. 430-431, a observé ce livre et les autres livres des Légistes comme suit:

"c'était une sorte d'utopie historique, philosophique et romanesque, fondée en partie sur les institutions du Ts'i et mise sous le nom de Kouan Yi-Wou, le grand ministre du prince Houan au VII^e siècle (Av. J.C.); les fragments qui en restent sont trop peu importants pour permettre d'en déterminer les doctrines principales" (p. 427).

.....

B. Les idées directives et fondamentales de l'école
des Légistes.

Il y a deux idées fondamentales et dominantes dans la
pensée de l'école des Légistes: ce sont

- la conception "réaliste" de l'histoire.
- la nature mauvaise de l'homme.

182. (suite):

Au IIIe siècle, la doctrine des Lois jouit d'une très grande vogue, et toute une série d'écrits parurent, généralement attribués à de grands personnages anciens: un ouvrage sur les Méthodes politiques fut publié sous le nom de Chen Pou-hai, un ministre du prince Tchao de Han (358-333); un autre fut attribué à Teng Si, ministre de Tcheng qui entra en conflit avec Tseu-tch'an et fut mis à mort par celui-ci à la fin du VIe siècle. On en fit un où Li K'ouei expliquait longuement au prince Wen de Wei (424-385) les moyens d'enrichir et de rendre forte sa principauté. Un autre encore fut mis indirectement sous le patronage de Yang de Wei, le grand ministre de Hiao de Ts'in, et attribué à un personnage fictif, Che K'iao, qui était donné comme l'un des inspireurs de Yang; c'est directement à Yang lui-même que, vers la même époque ou un peu plus tard, un écrivain inconnu du IIIe siècle attribua ses propres idées, en donnant à son ouvrage le titre de Chang-tseu, emprunté au titre de seigneur de Chang, Chang-kien, qu'avait reçu Yang de Wei. C'était, comme le Kouan-tseu, un ouvrage demi-historique demi-philosophique où l'auteur se servait de la théorie de l'action du prince par les châtiments et les récompenses pour justifier des lois existant véritablement dans le Ts'in et dont une partie remontait réellement ou était attribuée à Yang de Wei. Tous ces ouvrages sont aujourd'hui perdus ou remplacés par des faux modernes. De toute l'école des Légistes, une seule œuvre a été conservée à peu près complète: c'est le Han tseu, ou comme on l'appelle depuis le Xe siècle, le Han Fei tseu (p. 430-431).

1. La conception "réaliste" de l'histoire.

La Chine est un pays agricole qui a une longue tradition. Les paysans chinois ne se déplacent que très rarement. Ils sont enracinés au sol et cultivent leur terre suivant le rythme saisonnier à travers les années. L'expérience du passé est très précieuse et devient un guide indispensable pour leur travail. En conséquence, quand ils ont besoin d'essayer quelque chose de nouveau, ils regardent d'abord vers l'expérience passée pour y trouver un précédent.

La philosophie chinoise ancienne a été influencée par cette mentalité des paysans (souvent regarder vers le passé). Ainsi, Confucius considère le gouvernement du roi Wen et du Duc de Tcheou au début de la dynastie de Tcheou (1122-256 Av. J.C.) comme modèle. Pour renchérir sur Confucius, Mo-tseu évoqua la politique du roi légendaire Yu ayant vécu mille ans avant le roi Wen et le Duc de Tcheou. Pour triompher des Moïstes, Mencius fit appel à Yao et Chouen, encore plus loin du roi Yu. Les Taoïstes, pour attaquer les doctrines des Confucianistes et des Moïstes, vont plus loin: ils remontèrent jusqu'à Fou Hi et Chen Nong, réputés avoir vécu plusieurs siècles avant Yao et Chouen.

En regardant ainsi vers le passé, ces philosophes créèrent une philosophie régressive de l'histoire. Bien qu'appartenant à des écoles différentes, ils s'accordèrent à penser que l'âge d'or de l'homme était dans le passé, plutôt que dans le futur. Le mouvement de l'histoire fut depuis lors une décadence progressive. De là, l'idée que le salut de l'homme ne consiste pas dans la création de quelque chose de nouveau mais dans le

retour à ce qui a existé déjà (183).

Faisant une exception très nette à cette conception "régressive" de l'histoire, l'école des Légistes, la dernière grande école de Tcheou, a un regard réaliste sur les changements de l'histoire. Elle concéda que le peuple des époques anciennes était plus naïf et, en conséquence, pouvait être plus vertueux. Mais elle prétendit que cela était dû plutôt à des circonstances matérielles, qu'à une bonté supérieure originelle. Han Fei tseu expliqua cet état en disant qu'anciennement, les provisions étaient abondantes, et les hommes peu nombreux. Ainsi les hommes n'avaient pas à se disputer; mais les gens d'aujourd'hui sont nombreux et les provisions insuffisantes pour eux, ce qui produit des querelles.

C'est pourquoi, d'après Han Fei-tseu, quand les circonstances sont changées on doit prendre de nouvelles mesures conformément à ces nouvelles circonstances. Sinon, on sera un fou, comme l'homme de Song qui, un jour trouva un lièvre mort parce qu'il courut rapidement et se heurta contre un arbre. L'homme de Song prit ce lièvre facilement; il ne travailla plus depuis. Chaque jour, il se présentait à l'arbre, et attendait que d'autres lièvres se tuent à la manière du premier. Il n'avait

183. FONG YEQU-LAN, op. cit., n. 32, p.172.

jamais prit aucun lièvre et tout le monde se moqua de lui (184).

184. Han Fei-tseu a écrit:

- Texte original en chinois est dans Han Fei-tzu chi chieh, Edition chinoise ancienne, ch. 49;
- Traduction de LIAO, W.K., The complete works of Han Fei tzu, London, Arthur Prosthain, 1959, p. 275-277:

In the age of remote antiquity, human beings were few while birds and beasts were many. Mankind being unable to overcome birds, beasts, insects, and serpents, there appeared a sage who made nests by putting pieces of wood together to shelter people from harm. Thereat the people were so delighted that they made him ruler of All-under-Heaven and called him the Nest-Dweller. In those days the people lived on the fruits of trees and seeds of grass as well as mussels and clams, which smelt rank and fetid and hurt the digestive organs. As many of them were affected with diseases, there appeared a sage who twisted a drill to make fire which changed the fetid and musty smell. Thereat the people were so delighted that they made him ruler of All-under-Heaven.

In the age of middle antiquity, there was a great deluge in All-under-Heaven, wherefore Kung and Yu opened channels for the water. In the age of recent antiquity, Chieh and Chow were violent and turbulent, wherefore T'ang and Wu overthrew them.

Now, if somebody fastened the trees or turned a drill in the age of the Hsia-hou Clan, he would certainly be ridiculed by Kung and Yu. Again, if somebody opened channels for water in the age of the Yin and Chou Dynasties, he would certainly be ridiculed by T'ang and Wu. That being so, if somebody in the present age praises the ways of Yao, Shun, Kung, Yu, T'ang, and Wu, he would, no doubt, be ridiculed by contemporary sages.

That is the reason why the sage neither seeks to follow the ways of the ancients nor establishes any fixed standard for all times but examines the things of his age and then prepares to deal with them.

There was in Sung a man, who tilled a field in which there stood the trunk of a tree. Once a hare, while running fast, rushed against the trunk, broke its neck, and died. Thereupon the man cast his plough aside and watched that tree, hoping that he

2. La nature mauvaise de l'homme

Han Fei-tseu était le disciple de Siun-tseu (185), et en tant qu'élève de son Maître, Han Fei-tseu était convaincu que

184. (suite):

would get another hare. Yet he never caught another hare and was himself ridiculed by the people of Sung. Now supposing somebody wanted to govern the people of the present age with the policies of the early kings, he would be doing exactly the same thing as that man who watched the tree.

185. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 158, a placé Siun-tseu dans la branche réaliste du confucianisme et a donné sa biographie comme suit:

Les trois plus grandes figures de l'école des lettrés furent Confucius (551-479), Mencius (371 ? - 289 ?) et Siun-tseu. Les dates de ce dernier ne sont pas connues d'une manière précise; probablement se situent-elles entre 298 et 238 av. J.C.

Le nom personnel de Siun-tseu était K'ouang mais il était connu aussi sous l'autre nom de Siun K'ing. Il était originaire de l'Etat de Tchao, situé dans la partie sud des provinces actuelles du Ho-pei et du Chan-si. Le Che-ki ou Mémoires historiques dit, dans la biographie de Siun-tseu (ch. 74), que celui-ci, à l'âge de cinquante ans, se rendit dans l'Etat de Ts'i, où il fut probablement le dernier grand penseur de l'académie de Tsi-hia, le grand centre d'étude de l'époque. Le livre qui porte son nom contient trente-deux chapitres, dont beaucoup sont des essais détaillés et développés d'une manière logique, écrits, semble-t-il, de sa propre main.

la nature humaine est mauvaise (186).

Cependant, Han Fei-tseu et les autres Légistes différaient de Siun-tseu en ce qu'ils n'étaient pas d'accord avec l'idée de ce dernier selon laquelle l'éducation était un moyen de transformer la nature mauvaise de l'homme en nature bonne. Han Fei-tseu prétendait que la nature humaine est ce qu'elle est et que, sur ce point, les Légistes proposaient une méthode pratique de gouvernement. Autrement dit, les Légistes l'établirent en

186. Dans le chapitre intitulé "La nature de l'homme est mauvaise" (ch. 23) de son ouvrage, Siun-tseu (autre prononciation: Hsun-tzu, Siun tzu) a argumenté:
- Traduction de LECLERC, J.F., dans CREEL, La pensée chinoise de Confucius à Mao Tseu-tong, Paris, Payot, 1955, p. 128-130:

La nature de l'homme est mauvaise: ce qu'il possède de bon en lui est le résultat d'une éducation acquise. Les hommes sont nés avec l'amour du gain: s'ils suivent cette tendance naturelle, ils deviennent querelleurs et cupides et font preuve envers les autres du plus grand manque de politesse et de considération. Ils sont remplis dès leur naissance d'envie et de haine pour les autres; s'ils donnent libre cours à ces passions, ils deviennent violents et vils et sont entièrement dénués d'intégrité et de bonne foi. A sa naissance, l'homme est doté des désirs de l'oreille et de ceux de l'oeil, de l'amour des sons et des couleurs; s'il se laisse dominer par eux, il devient licencieux et désordonné et n'a de respect ni pour le li, ni pour la justice, ni pour la modération (on se rappelle que le li était le terme qu'employaient les Confucianistes pour désigner le comportement correct).

Il est alors évident que se conformer à la nature originelle de l'homme et agir sous l'impulsion des instincts, conduit fatalement aux querelles, à la rapacité et au désordre, et incite l'humanité à retourner à l'état de sauvagerie. Il est donc essentiel que les hommes soient transformés par les éducateurs et les lois, et

supposant que la nature de l'homme est mauvaise, l'homme est ce qu'il est, et non en supposant qu'il faut le convertir à ce qu'il devrait être.

Puisque la nature de l'homme est mauvaise, selon les Légistes, l'homme ne cherche que son propre profit. En conséquence, Han Fei-tseu soutint qu'il faut tenir compte de cette nature humaine en gouvernant l'Etat (187).

G. La notion juridique de l'Etat selon l'école des Légistes

1. La notion de l'Etat

a) L'origine de l'Etat

Comme nous l'avons vu, l'école Confucianiste soutenait que l'origine de l'Etat repose sur les rapports de parenté entre les personnes de l'Etat et par conséquent, la famille est l'unité

186. (suite):

soient guidés par le li et la justice; c'est seulement alors qu'ils seront courtois et altruistes, à cette seule condition on peut faire régner l'ordre. A la lumière de ces faits, il est clair que la nature de l'homme est mauvaise et qu'il ne devient bon que sous l'influence de l'éducation.

187. Han Fei-tseu écrit:

Texte original en chinois est dans Han Fei tzu chi chieh, op. cit., n. 184, ch. 48;

Traduction de G. DUNSTHEIMER, dans FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 175-176: "En gouvernant le monde, il faut agir conformément à la nature humaine. La nature humaine comporte des sentiments de sympathie et d'antipathie, c'est pourquoi récompenses et châtiments sont efficaces. Si récompenses et châtiments sont efficaces, on peut établir des interdictions et des commandements et la manière de gouverner est parfaite".

de base de la société: par la famille, les clans ensuite, les tribus finalement, l'Etat fut établi. L'école Moïste prétendit que l'Etat a pour origine la volonté du Ciel et celle du peuple; autrement dit, l'Etat est fondé sur le contrat civil entre les individus dans la société. L'école Taoïste préconisa que l'Etat a comme source le changement du Tao, c'est-à-dire, l'établissement de l'Etat repose sur l'évolution de la loi naturelle.

La conception de l'école des Légistes quant à l'origine de l'Etat diffère de ces trois écoles. Selon l'école des Légistes, l'Etat est établi par la force, ou autrement dit, l'origine de l'Etat est le pouvoir (188).

Cette doctrine des Légistes est fondée sur la théorie de la nature mauvaise de l'homme. En effet, Kouan-tseu prétendait que la nature de l'homme est mauvaise, les hommes se haïssent mutuellement, leurs sentiments sont cruels; par conséquent,

188. Kouan-tseu, un légiste réputé, a écrit:

Les anciens ne connaissaient pas de distinctions entre prince et ministre, supérieurs et inférieurs, ils ignoraient les relations de mariage entre gens ordinaires et chez les princes; les hommes vivaient en troupeaux comme des bêtes, ils s'attaquaient les uns les autres par la force. Par la suite, les gens intelligents trompaient les sots, les forts opprimaient les faibles, et il n'y avait point de place pour les vieillards, les enfants, les orphelins et les faibles. Aussi les gens avisés eurent-ils recours aux forces collectives du peuple pour s'opposer aux sévices des puissants et les (violences) des gens cruels cessèrent.

(cité d'après LEANG K'I TCH'AO, La conception de la loi et les théories des Légistes, traduction de Jean ESCARA et Robert GERMAIN, Pékin, China Booksellers Ltd., 1926, p. 43).

on doit faire pour eux des lois (189).

Ainsi, les Légistes rejettent la conception confucéenne selon laquelle l'organisation de l'Etat résulte de liens réciproques fondés sur des sentiments de commune sympathie. Selon les Légistes, d'abord, la conduite humaine est de chérir ses proches et d'aimer ses intérêts personnels. Au fur et à mesure que les hommes devinrent nombreux, cette conduite causa le désordre. A ce moment-là, les hommes trouvaient qu'il est essentiel de vaincre et de s'affronter par la force. Alors, les combats, les litiges devinrent de plus en plus nombreux et il n'y eut rien pour les régler; finalement, personne n'était à la place qu'il méritait véritablement d'occuper. C'est pourquoi les Sages durent établir une voie moyenne, créer le désintéressement, et le peuple devint plus humain. A ce moment-là, la notion de l'amour limitée aux proches fut rejetée et celle du respect des Sages s'établit. Les Sages ont conclu qu'en l'absence des lois, la compétition mutuelle entre les hommes se perpétuerait et le désordre continuerait. Ils établirent les lois et les règlements; et ils nommèrent des fonctionnaires pour administrer le peuple

189. Kouan-tseu dit:

- Traduction de CHEN, L.T., dans LIANG CHI CHAO, History of Chinese Political Thought During The Early Tsin Period, traduction en Anglais de L.T. CHEN, Taipei, Cheng-wen Pub. Co., 1968, p. 123:

Human disposition is to hate; because of the wickedness of the human heart, laws had to be brought into existence.

en vertu des lois et des règlements. Une classe de nobles gouvernants fut donc créée. Alors on cessa de respecter les Sages et on commença à estimer les nobles (190).

190. Chang-Kiun (Shan-chun) dit:

- Traduction de CHEN, L.T., dans LIANG CHI CHAO, op. cit., n. 189, p. 124-125.

When the creation of heaven and earth was completed, men were born. At that time they knew their mother but not their father. Their moral precepts were affection for their own people and love of personal interest. The former gave rise to partiality; the latter led to antagonism. When the people are possessed by partiality and antagonism, disturbances follow. For the people struggle for some advantage, violate others' rights, so that quarrels and disputes result. When such a state arises, no solution is possible without the administration of justice. Therefore men of ability arose, and instituted what was just and impartial; so the people were made law-abiding day by day. This sounded the death-knell of the patriarchal system, and ushered in the rule of the able. The virtuous men would follow the way of love and altruism, but the able men vied with each other to seek distinction. When rivalry and competition became the custom in an unorganized community, disorder was inevitable. So when the saintly men came to rule, they regulated the distribution of land and properties, and effected the separation of men and women. When every man had been given his due, it was impossible not to make regulations; when the regulations were promulgated, it was impossible not to have some one to look after them. So officers were appointed. When the officers were installed in office, it was impossible for them not to be under central control, so the emperor was made. After the emperor's rule was established, that of able men was superseded, and rank and nobility became part of the definite system of government.

Ainsi, d'après les Légistes, l'Etat est réellement établi par la force, ou autrement dit, l'origine de l'Etat est dans le pouvoir, et l'Etat doit être administré par la loi. Selon cette conception, les Légistes proposent une théorie des obligations et des responsabilités de l'Etat.

b) Les obligations et les responsabilités
de l'Etat.

En général, tous les philosophes chinois antiques, y compris les Légistes, sont d'avis que le devoir de l'Etat est d'établir l'ordre, d'enrichir le peuple et de renforcer la puissance de l'Etat.

Les Légistes insistent surtout sur l'ordre et la puissance du pays. Selon eux, le but principal de l'Etat est de défendre ses frontières et, si possible, de s'étendre au delà. C'est pourquoi, selon l'école des Légistes, la production de denrées alimentaires et la préparation militaire sont les deux activités principales que l'Etat doit encourager. Par conséquent, le souverain doit inciter le peuple à supporter le travail dur aux champs et à faire face au danger devant les ennemis (191).

191. LORD CHANG, un Légiste réputé, dans son ouvrage Shang-chün shu 商君書 ; a dit sur ce sujet :
- Traduction de G. DENIKER, dans WALLEY, A., Trois courants de la pensée chinoise antique, Paris, Payot, 1949, p. 157-158.

S'il n'existe pas d'autre espoir de gagner quelque chose que de travailler la terre, le peuple travaillera dur dans les champs; s'il

c) L'organisation et le gouvernement de l'Etat

L'école des Légistes considère que la voie par laquelle le souverain a pris le pouvoir importe peu. Elle reconnaît la situation acquise: actuellement, le souverain est sur le trône, et de par sa position de souverain, il a le pouvoir.

Selon l'école des Légistes, le but à atteindre pour tous les princes des Etats à travers toute la Chine, c'est de devenir un "Hégémon", c'est-à-dire devenir le Chef de tous les autres princes ou si possible de devenir l'Empereur de toute la Chine (192). Pour atteindre ce but, le prince doit rendre son

191. (suite):

n'existe pas d'autre espoir de s'acquérir de la gloire qu'en allant à la guerre, les gens se montreront disposés à sacrifier leur existence. Si, chez eux, ils donnent le maximum d'effort, aucune terre ne restera en friche; si, au dehors, ils sont prêts à donner leur vie, l'ennemi sera vaincu. Si l'ennemi est vaincu et que les terres ne sont pas incultes, alors, sans plus, le pays sera riche et fort.

LORD CHANG dit:

- Traduction de DUYVENDAK, The book of Lord Shang, Chicago, The University of Chicago Press, 1963, p. 189:

The country depends on agriculture and war for its peace, and likewise the ruler, for his honour. Indeed, if the people are not engaged in agriculture and war, it means that the ruler loves words and that the officials have lost consistency of conduct. If there is consistency of conduct in officials, the country is well-governed, and if single-mindedness is striven after, the country is rich; to have the country both rich and well governed is the way to attain supremacy.

192. Hégémon est le Chef des princes, mais inférieur à l'Empereur.

Etat plus riche et militairement plus puissant que les autres réunis. Il faut donc substituer la loi à la morale et concentrer toutes les énergies de l'Etat sur l'agriculture et sur la préparation militaire. Pour créer cet Etat réaliste, le prince doit utiliser certaines méthodes secrètes que l'école des Légistes appelle "l'art de gouverner" (chou 術).

En somme, d'abord selon l'école des Légistes, la loi doit servir de critère dans le gouvernement des hommes; puis le prince, avec son pouvoir acquis (le che 勢), doit strictement surveiller la conduite du peuple en châtiant ceux qui violent les lois et en récompensant ceux qui leur obéissent. Ainsi, par la loi et l'autorité, le prince gouverne le peuple. Il n'a pas besoin d'avoir une haute vertu ni des aptitudes spéciales afin de donner un exemple de vertu ou de gouverner par son influence personnelle comme prétendaient les confucianistes. Une fois l'Etat réaliste créé, le prince utilise l'art de gouverner, le Chou 術, il trouvera des hommes capables de faire toutes choses pour lui et les manier à son gré. Alors il peut se contenter d'un rôle de surveillance et se distraire: il applique la doctrine du "non-agir"; non-agir mais tout l'Etat est bien gouverné par la loi, par son autorité et par son art de manier les hommes (193).

193. CREEL, H.G., op. cit., n. 186, p. 157-158

La théorie légiste considérait trois choses comme essentielles au bon gouvernement: la première était le che, qui signifie à la fois pouvoir et position. La seconde était le chou, qui désignait les méthodes. La troisième était le fa, la loi. Certains Légistes insistaient spécialement sur l'un quelconque de ces trois termes.

2. Le rôle du droit dans l'Etat

a) La conception de la loi selon les Légistes

En étymologie, le mot "fa" 法 (loi) comporte les idées "juste" et "droit", et implique une qualité de la conduite humaine (194).

194. En chinois, 法 compose deux caractères (l'eau) et 去 (couler). 法 signifie donc que "l'eau coule". L'image "l'eau coulante" représente le rythme de la Nature, comme le vent souffle, le soleil s'élève et se couche...; autrement dit, cette image (l'eau coulante) symbolise "la loi de la Nature". La plupart des philosophes chinois antiques prétendirent que l'homme doit suivre la loi de la Nature et que les lois établies par les souverains doivent être conformément à la loi de la Nature.

D'après LEANG K'I TCH'AO, op. cit., n. 188, p. I, le caractère 法 s'écrivait primitivement 灋 fa. On lit dans le Chouo wen: "灋 est la même chose que 刑. Fa aplanit" "comme l'eau, d'où l'élément 水 choueï; eau; 灋 tchaj, la licorne, frappe de sa corne ce qui n'est pas correct et le repousse, 去 k'iu, d'où les éléments 去 et 灋". Le Yi king dit: "L'avantage qu'il y a à châtier les hommes, c'est de rectifier le 法 Fa". En effet, dans le gouvernement des sociétés primitives, si l'on excepte les sacrifices et la guerre, ce qui était le plus important, c'étaient les procès. Mais dans l'antiquité, le régime du droit de propriété n'est pas nettement établi, le mariage est une institution purement coutumière; aussi y a-t-il, au début, fort peu de litiges civils, tous les procès sont criminels. A l'égard des gens qui troublent le bon ordre dans la société, on emploie, pour les réprimer, la force redoutable: c'est de là que vient le fa. Dans les temps les plus reculés, il n'existe aucune loi écrite pour établir un critérium du juste et de l'injuste, mais l'on s'en rapporte, pour prendre une décision, à des êtres sans discernement. Des procédés de jugement de la même catégorie de la licorne, "qui frappe de sa corne ce qui n'est pas correct", sont encore en usage jusqu'à nos jours chez les sauvages d'Australie et d'Afrique; notre pays, dans l'antiquité, a connu à peu près la même chose.

L'école confucianiste enseigne que la loi est tirée de la compréhension de la Voie de la Nature et de l'étude des activités de l'homme: la loi doit prendre modèle sur la loi invariable de la Nature et elle est utilisée pour guider le peuple (195).

L'école Taoïste soutient que:

L'homme suit la loi de la Terre
La Terre suit la loi du Ciel
Le Ciel suit la loi du Tao
Le Tao suit la loi de la Nature (196)

La Nature est donc le critère final de l'homme.

Mo-tseu dit:

La loi est ce qui donne la direction à la bonne conduite (197).

Ces définitions indiquent que toutes les trois écoles considèrent la loi de la Nature comme le critère dont doit s'inspirer la conduite humaine. C'est le point de départ de la conception de la loi pour les Légistes.

195. Confucius a dit:

- Traduction de CHEN, L.T., dans LIANG CHI CHAO, op. cit., n. 189, p. 113:

"The law is derived from" an understanding of the ways of nature and from a study of the activities of men. It is modelled after the constant law of nature, and is useful to guide the people".

196. Texte original en chinois est dans HOUANG, F. et LEYRIS, P., op. cit., n. 148, p. 68.

Traduction de HOUANG, F., et LEYRIS P., ibid.

197. Texte original en chinois est dans Mo-tzu hsin-shih, op. cit., n. 108, ch. 25.

Cependant, différente de trois écoles, pour les Légistes, la loi n'est pas la loi de la Nature (comme pour les Taoistes) ni la loi coutumière (comme pour les Confucianistes et les Moistes) mais elle est la loi adaptée à la situation contemporaine de la société. Ces lois ne sont pas immuables; le souverain peut les abolir ou les modifier quand il les trouve mauvaises. (198).

Les Légistes distinguèrent quatre sortes de fa 法 (loi):

1. la loi immuable, par exemple celle qui existe dans les rapports entre le prince et le ministre, le supérieur et l'inférieur;
2. la loi qui égalise les mœurs, telle que celle qui existe dans les rapports entre capables et incapables, semblables et dissemblables;
3. la loi qui gouverne les foules, par exemple les félicitations et les récompenses, les châtiments et les punitions;
4. la loi qui préside à l'évaluation correcte, telle qu'on la trouve dans les mathématiques, les mesures, les poids et les balances.

Les Légistes considéraient que le fa des première, deuxième et quatrième sortes en constituent la substance, tandis

198. Han Fei-tseu dit:

- Texte original en chinois est dans Han Fei Tzu chi chieh, op. cit., n. 184, k. 20, p. 14;

- Traduction de MASPERO, op. cit., n. 98, p. 438:

"Si quelqu'un avait construit un nid dans un arbre, si quelqu'un avait pris un briquet au temps des souverains des Hia, Kouen et Yu en auraient bien ri; si quelqu'un avait creusé les rivières (comme Yu) au temps des Yin et des Tcheou, T'ang et le roi Wou auraient bien ri; quand aujourd'hui on vante les principes de Yao, Chouen, Yu, T'ang et Wou, il y a de quoi faire rire le Saint moderne"

que la troisième en constitue l'usage. C'est le fa au sens étroit du terme (199).

Précisément, Han Fei-tseu donna la définition suivante de la loi:

Il y a "loi", quand les règlements et les ordres ayant été exposés publiquement à la résidence des fonctionnaires, les châtiments et les peines sont considérés comme évitables dans le cœur des hommes; la récompense s'attache à l'observation attentive de la loi, tandis que la punition est encourue par les infractions à la loi (200).

La loi, on la rédige et on la publie dans des écrits, on l'instaure dans les résidences des fonctionnaires et on la fait connaître publiquement aux Cents Familles (201).

199. Yinwentze (Yin Wen tseu) dit:

- Traduction de CHEN, L.T., dans LIANG CHI CHAO, op. cit., n. 189, p. 113:

Law can be divided into four kinds; the unchangeable law which regulates the relationships of the emperor and his officers; the social law which helps to overcome differences in customs; the public law which metes out rewards and punishments; the commercial law which regulates the standards of measurements. The Legalist conception of law includes the first, second, and fourth of these categories; the third category is to them a mere matter of practice.

200. Texte original en chinois est dans Han Fei tzu chi chieh, op. cit., n. 184, ch. Ting fa; Traduction de ESCARA, J. et GERMAIN, R., dans LEANG K'I TCH'AO, op. cit., n. 188, p. 21.

201. Texte original en chinois est dans Han Fei tzu chi chieh, op. cit., n. 184, 3e ch. Nan; Traduction de ESCARA, J. et GERMAIN, R., dans LEANG K'I TCH'AO, op. cit., n. 188, p. 22.

b) L'exercice de la loi

Selon les Légistes, dans l'exercice de la loi, on n'a pas besoin des gouvernants vertueux, pourvu que la loi soit précise, publique, que son exercice soit strict et que tous les hommes dans l'Etat, de haut en bas, soient soumis aux lois.

1) La vertu et la capacité des gouvernants

D'après l'école Confucianiste, la loi ne s'exerce qu'après l'échec de l'application de la moralité et les autorités qui sont responsables de faire observer les lois doivent être vertueuses et capables. L'école Moïste est d'accord avec les Confucianistes en ce qui concerne la vertu et la capacité des autorités compétentes, mais elle diffère d'eux en soutenant que les lois doivent être exercées immédiatement sans attendre l'échec de l'utilisation de la moralité. Toutes les deux écoles sont d'avis que les pénalités prévues dans les lois doivent être légères et utilisées de façon bienveillante par les gouvernants.

L'école des Légistes, au contraire, préconise que l'exercice des lois doit être strict, les pénalités prévues dans les lois doivent être lourdes et qu'il n'est pas nécessaire que les autorités soient vertueuses pour faire observer les lois. D'après elle, le principal point est que les gouvernants aient le

pouvoir et sachent appliquer les lois pour facilement établir l'ordre (202).

Influencées à la fois par cette conception de l'école des Légistes et par la conception confucéenne selon laquelle les mandarins doivent être recrutés parmi les intellectuels vertueux au sein du peuple, les dynasties chinoises ont organisé les examens donnant accès aux fonctions officielles.

202. Han Fei tseu reprenant les paroles de Shên-tseu, a plaidé cette idée comme suit:

- Texte original en chinois est dans Han Fei tzu chi chieh, op. cit., n. 184;

- Traduction de LIAO, W.K., The complete works of Han Fei tzu, London, Arthur Probsthain, 1959, p. 199-200:

The flying dragon rides on the clouds and the rising serpent strolls through the mists; but as soon as the clouds disperse and the mists clear up, the dragon and the serpent become the same as the earthworm and the large-winged black ant, because they have then lost what they rested on. If worthies are subjected by unworthy men, it is because their power is weak and their status is low; whereas if the unworthy men can be subjected by the worthies, it is because the power of the latter is strong and their status is high. Yao, while a commoner, could not govern three people, whereas Chieh, being the Son of Heaven, could throw All-under-Heaven into chaos.

From this I know that position and status are sufficient to rely on, and that virtue and wisdom are not worth yearning after. Indeed, if the bow is weak and the arrow flies high, it is because it is driven up by the wind; if the orders of an unworthy man take effect, it is because he is supported by the masses. When Yao was teaching in an inferior status, the people did not listen to him; but, as soon as he faced the south, and became Ruler of All-under-Heaven, whatever he ordered took effect and whatever he forbade stopped. From such a viewpoint I see that virtue and wisdom are not sufficient to subdue the masses, and that position and status may well subject even worthies.

Les premiers examens recrutant les fonctionnaires eurent lieu en 587 dans la Capitale sous le règne de Wen-ti des Souei. Depuis lors, surtout tout au long de la dynastie des T'ang (618-907), l'organisation des examens s'améliorait de plus en plus et un système complet de cours et d'épreuves sanctionnant les connaissances acquises se développa. Les étudiants d'origine roturière commençaient par étudier chez eux, souvent sous la direction d'un maître local. Puis ils se présentaient aux examens de la sous-préfecture et de la préfecture. Le succès à ces examens pouvait leur permettre soit d'occuper un poste subalterne, soit de s'élever peu à peu jusqu'aux grandes écoles de l'Empire où ils rejoignaient les fils des grandes familles. Le programme des études était constitué par l'explication des Classiques, l'étude du droit, de l'écriture et des mathématiques. L'examen supérieur visait à nommer des docteurs. Il y eut cinq "doctorats", tous créés au début ou dans le cours du VII^e siècle, à mesure que se manifestait au gouvernement une certaine spécialisation des charges administratives:

1. Le doctorat de droit (ming-fa)
2. Le doctorat de calligraphie (ming-tseu)
3. Le doctorat de mathématiques (ming-souan)
4. Le doctorat de "lettré accompli" (tsin-che)
5. Le doctorat ès Classiques (ming-king)

Les deux derniers sont les plus appréciés, car ils portaient sur des connaissances générales et consacraient l'équilibre

du jugement et de l'érudition (203).

2) L'exercice de la loi doit être strict.

D'abord, la loi doit être universellement connue, universellement comprise:

présentée dans les documents, distribuée à tous les fonctionnaires du gouvernement et au peuple lui-même (204).

Le code des lois doit être étendu et détaillé (205).

203. DANIELLE ET VADINE ELISSEFF, La civilisation de la Chine classique, Paris, Arthaud, 1979, p. 336-340.

204. Texte original en chinois est dans Han Fei Tzu Chi Chieh, op. cit., n. 184, ch. 39; Traduction de G. DENIKER, dans WALEY, A., op. cit., n. 166, p. 152.

205. Han Fei tseu dit:

- Texte original en chinois est dans Han Fei tzu chi chieh, op. cit., n. 184, ch. 46;

- Traduction de LIAO, W.K., op. cit., n. 202, pp. 240-241:

The sage, in governing the people, deliberates upon laws and prohibitions. When laws and prohibitions are clear and manifest, all officials will be in good order. He makes reward and punishment definite. When reward and punishment are never unjust, the people will attend to public duties. If the people attend to public duties and officials are in good order, then the state will become rich; if the state is rich, then the army will become strong. In consequence, hegemony will be attained. The enterprise of the Hegemonic Ruler is the highest goal of the lord of men. With this highest goal in view the lord of men attends to governmental affairs. Therefore, the officials he appoints to office must have the required abilities, and the rewards and punishments he enforces must involve no selfishness but manifest public justice to gentry and commoners. Whoever expends his strength and risks his life, will be able to accomplish merits and attain rank and bounty. When rank and bounty have been attained, the enterprise of wealth and nobility will be accomplished.

On trouve cette conception des Légistes insérée dans le Code des T'ang (618-907). Ce code, réalisé par un groupe de juristes, fut présenté à l'Empereur à la fin de 653 ou au début de 654 :

... il constituait le T'ang lu chou yi et comprenait douze sections que l'on allait conserver jusqu'à la première publication du Code des Ts'ing, au milieu du XVII^e siècle; mais l'esprit et les dispositions particulières des textes demeurèrent en vigueur pratiquement jusqu'au XX^e siècle.

Les douze sections du Code des T'ang traitaient des lois générales (ming-li), de la Garde impériale et des interdictions (wei-kin), des titres des fonctionnaires (tche-tche), du recensement et du mariage (hou-kouen), du Trésor public (kieou-k'ou), des Ecuries impériales et des institutions militaires (chan-hing), des vols et brigandages (tso-tao), des rixes et accusations calomnieuses (teou-song), des faux (tso-wei), de lois diverses (tsa-lu), de l'arrestation des fugitifs (pou-wang), enfin des prisonniers en prévention de jugement (touan-yu).

Les législateurs s'étaient efforcés de prévoir toutes les circonstances de la vie; sans qu'on y trouvât véritablement édictées les normes d'un droit civil, puisque chaque prescription apparaissait accompagnée du sévère châtiment encouru en cas de non-respect de la loi, leur oeuvre cherchait à être d'abord une sorte de guide pratique du comportement des bons citoyens. Elle réglait par exemple les cas familiaux - mariage, divorce, répudiation ou rupture de fiançailles. Une épouse qui abandonnait son mari se voyait infliger deux années de condition servile; si elle s'était remariée sans qu'un accord fût intervenu au préalable entre les différents protagonistes du drame familial, on lui en infligeait trois. L'adultère valait à ses auteurs deux ans de servitude; la même peine, mais réduite à dix-huit mois, frappait les jeunes gens et jeunes filles s'étant livrés à la fornication. Un esclave compromis dans une affaire de mœurs était, lui, purement et simplement condamné à mort.

Avec ses rigueurs de fait et son humanité de principe, le Code de T'ang traitait donc tous les problèmes de la vie quotidienne. Le pouvoir judiciaire appartenait aux préfets et sous-préfets, fonctionnaires investis par ailleurs de l'exécutif. C'était à eux qu'il incombait d'interroger l'accusé et d'en fixer le sort avec ou sans l'aide d'un assistant judiciaire. Cette non-différenciation de pouvoir est un phénomène général que l'on retrouve jusque dans les hautes instances où le ministre de la Justice se réservait la direction du personnel administratif. En revanche, toute application de la peine de mort punissant un meurtre ou l'un des "dix crimes odieux" - de la rébellion à l'insubordination filiale -, ainsi que l'instruction de certains délits graves imputés à de hauts personnages devaient revenir au Tribunal des Censeurs et être déféré à la Cour suprême de Justice (206).

La pensée de Han Fei Tseu ci-dessus mentionnée est analogue à celle de deux auteurs occidentaux: Cesare Bonesana de BECCARIA (1738-1794) et Jeremy BENTHAM (1748-1832).

BECCARIA, dans son ouvrage "Des délits et des peines" (207) a écrit:

Si l'on veut prévenir les délits, il faut faire en sorte que les lois soient claires et simples, et que tous les membres de la nation unissent leurs forces pour les défendre, sans qu'aucun puisse travailler à les détruire.

BENTHAM, dans son ouvrage "Traité de législation civile et pénale" (208) était également d'avis que:

-
206. DANIELLE et VADINE ELISSEFF, op. cit., n. 203, pp. 295-297.
207. BECCARIA, Des délits et des peines, Genève, Librairie Droz, 1965, p. 75.
208. BENTHAM, Traité de législation civile et pénale, Germany, Scientia Verlag Aalen, 1969, p. 269.

Pour écrire des lois, il suffit de savoir écrire; pour en établir, il suffit d'en posséder le pouvoir. La difficulté, c'est d'en établir de bonnes; or, les bonnes lois sont celles pour lesquelles il y a de bonnes raisons à assigner. Mais autre chose est de donner des lois justifiables par de bonnes raisons, autre chose est d'avoir trouvé ces raisons mêmes et d'être en état de les présenter sous le point de vue le plus avantageux. Un troisième problème plus difficile encore, c'est de donner à toutes les lois pour base commune un principe unique et lumineux, de les mettre en harmonie, de les disposer dans le meilleur ordre, de leur donner la plus grande simplicité et la plus grande clarté dont elles soient susceptibles.

Quant aux fonctionnaires, d'après Han Fei Tseu, lorsque la loi définit clairement quels services qualifient un homme pour un poste donné et quels résultats acquis lui donnent droit à une promotion, ils peuvent être mécaniquement désignés par la loi elle-même.

Le prince éclairé laisse la loi choisir les hommes; ce n'est pas lui qui les trouve. Il laisse la loi peser les services, il ne les mesure pas lui-même (209).

Les fonctionnaires ainsi recrutés doivent appliquer strictement la loi pour maintenir l'ordre de l'Etat.

Cette prétention des Légistes était strictement appliquée depuis la dynastie des T'ang (618-907). En effet, sous cette dynastie, pour obtenir de l'avancement, les fonctionnaires du sixième degré ou d'un degré supérieur devaient passer les examens

209. Texte original en chinois est dans Han Fei tzu chi chieh, op. cit., n. 184, ch. 6;
Traduction de DENIKER, G., op. cit., n. 166, p. 169.

"pour le choix" (siuan). D'après la règle de "siuan", chaque fin d'année le chef de service contrôlait le talent et les capacités de ses subordonnés: ce qui était appelé "procéder à l'examen des mérites" (k'ao). DANIELLE et VADINE ELISSEFF ont décrit l'examen des mérites des fonctionnaires sous la dynastie des T'ang comme suit (210):

Ce "jugement" annuel des fonctionnaires faisait l'objet d'une proclamation publique par le plus haut magistrat du lieu qui, devant auditoire, exposait en neuf points les qualités et les défauts de ses collaborateurs. Ce système était dans son principe très dur, tant sur le plan moral que sur le plan matériel. Il n'y allait pas que de l'honneur des gens: tout fonctionnaire classé dans la catégorie "moyenne inférieure" voyait son traitement diminué d'un quart ou davantage, selon la médiocrité de son travail. Celui qui se laissait aller à la paresse était rejeté dans la catégorie "inférieure-inférieure"; il perdait non seulement son traitement mais aussi, mesure plus grave encore, son diplôme de nomination. En revanche, il est vrai, l'acquisition de mérites entraînait automatiquement une augmentation de traitement.

L'examen des mérites des fonctionnaires se faisait en fonction de "quatre qualités" (sseu-chan) et de vingt-sept "perfections". Tout fonctionnaire zélé se devait en effet de montrer au moins l'une des qualités ainsi exprimées: "sa vertu et sa justice sont réputées"; "son intégrité et sa circonspection apparaissent d'une manière éclatante"; "son équité et son impartialité sont dignes d'être louées"; "sa diligence et son activité ne se relâchent jamais".

Les "perfections" étaient plus faciles à juger, car fondées sur des éléments beaucoup moins subjectifs; il s'agissait de vérifier si le titulaire d'une charge connaissait bien son métier et se trouvait à sa place (nous retrouvons ici la notion de fen, lot assigné

à chacun dans la société). Ainsi, le responsable du calendrier sait-il observer les astres correctement? Le chef d'un corps de garde s'entend-il à entraîner ses soldats et à nettoyer les armes?

L'Etat se montrait donc théoriquement in-traitable à l'égard des incapables et l'on comprend la grande peur des fonctionnaires qui, d'un bout à l'autre de l'Empire et du haut en bas de la hiérarchie, tremblaient de connaître le rapport-jugement qui serait finalement envoyé au département des Affaires d'Etat (chen-chou-cheng). Il paraissait souvent tentant d'acheter une critique favorable, usage qui, dans bien des cas, arrangeait tout le monde: c'est pourquoi, alors que le gouvernement criait bien haut la nécessité de traquer toujours et partout la corruption, il élaborait en même temps un judicieux tarif d'amendes pour racheter les fautes ou les erreurs; le trésor public et les fonctionnaires peu diligents y trouvaient également leur compte. En dernière analyse, obtenir une charge de fonctionnaire demeurait une joie et un honneur pour les individus, tandis qu'en donner était pour le gouvernement une politique de facilité.

Pour les légistes, la loi est donc l'instrument du gouvernement en vue du contrôle de tous les citoyens et des fonctionnaires de l'Etat. Cette conception diffère de celle de l'Occident, selon laquelle, "les garanties de la loi" sont comprises au sens de la protection due à l'individu contre les abus de pouvoir du gouvernement.

3) La loi s'applique à tous les hommes dans l'Etat: principe de la légalité.

Selon les légistes, les lois, une fois proclamées, s'imposent à tous les hommes dans l'Etat, de haut en bas, y compris le

le prince qui a le plein pouvoir d'établir et d'abroger les lois (211).

Mais, dans le cas où le Prince viole les lois, quels moyens de protection puissent faire que les lois ne soient pas ébranlées par le "désir du Prince"?

Selon les Légistes, il faut que la connaissance des lois soit répandue universellement dans le peuple. Alors, tout le monde connaît bien ceux que les lois interdisent et ceux qui les violent. Ainsi, le Prince et ses fonctionnaires n'osent pas commettre des infractions (212), parce que s'ils violent les lois, tout le monde le sait, l'opinion publique sera contre eux.

211. Kouan-tseu (Kwantze) dit:

- Traduction de CHEN, L.T., dans LIANG CHI CHAO, op. cit., n. 189, p. 130:

A righteous king sets the law as his own rule of conduct... If it is effective on himself then order will prevail.

Never alter a law to suit the whims of a ruler; law is superior to the ruler.

212. Chang-kiun (Lord Shang) dit:

- Traduction de DUYVENDAK, op. cit., n. 191, pp. 327-331:

The Duke questioned Kung-sun Yang, saying: "Supposing that one established laws and mandates to day, and wished that, to-morrow, all government servants and people, through-out the empire, should understand them clearly and apply them, so that all should be as one, and should have no selfish intentions - how can one bring this about?"

Kung-sun Yang replied: "There should be instituted, for the laws, government officers, who are able to understand the contents of the decrees and who should be the regulators of the empire. Then they should memorialize

La méthode proposée par les Légistes ne peut complètement nous satisfaire. Mais, en Chine d'autrefois, l'opinion publique était une chose très importante que les gouvernants devaient respecter. C'est pourquoi, à notre avis, la méthode des Légistes est un moyen de protection relativement efficace.

Comme nous avons vu plus haut, les dynasties chinoises ultérieures, influencées par cette idée des Légistes, ont établi la Cour des Censeurs ayant la mission de déconseiller l'Empereur lorsqu'il faisait les choses mauvaises et de réprimer les mandarins fautifs. Ayant peur des paroles des Censeurs prononcées contre eux devant la Cour, l'Empereur et les mandarins devaient s'abstenir de faire des choses mauvaises.

212. (suite):

the Son of Heaven, whereupon the Son of Heaven would personally preside over the law and promulgate it. All should then issue to their inferiors the mandates they have received, and the law officers should preside personally over the law and promulgate it. When people venture to neglect practising the items, named in the promulgations of the officers presiding over the law, then each one is punished according to the item in the law which he has neglected.

Thus the government officials, knowing that such is the course of events, dare not treat the people contrary to the law, nor do the people dare infringe the law. In this way, government officials and the people of the empire, however virtuous or good, however sophistical or sagacious they may be, cannot add one word to twist the law, nor, though they may have a thousand pieces of gold, can they use one twenty-fourth of an ounce of it for such a purpose. Thus the knowing and crafty ones, as well as the virtuous and capable, will all force themselves to behave well and will do their best to restrain themselves and to serve the public weal.

CONCLUSION SUR L'ECOLE DES LEGISTES

L'influence de l'école des légistes a été très grande. Elle apparaît au milieu de la période des Royaumes Combattants et elle atteint son apogée vers les dernières années de cette époque. Les souverains de Ts'in, ayant eu recours à la théorie des Légistes, procédèrent à l'oeuvre d'unification de la Chine. Les Empereurs des Han prirent modèle sur Ts'in et réalisèrent une évolution ordonnée durant quatre cents ans. Les dynasties chinoises d'après avaient harmonisé la conception confucéenne et celle des Légistes sur la loi dans la codification de leurs codes.

Cependant, d'après LEANG K'I TCH'AO (213), la grande insuffisance de l'école des Légistes, c'est qu'en ce qui concerne le droit d'instituer la loi, elle ne peut trouver un point de départ correct. En effet, l'école des légistes dit que le Prince "établit la loi pour gouverner lui-même, institue des modèles pour se guider lui-même"; cette école dit encore que le Prince "rejette la loi et préfère agir d'après ses propres desirs, c'est ce qu'on appelle le désordre". Mais l'école

213. LEANG K'I TCH'AO, op. cit., n. 188, pp. 56-58.

des Légistes ne proposait aucun organisme efficace de contrôle pour empêcher les violations de la loi du Prince. Ainsi, tout dépend de la vertu du Prince. Il faut que ce soit un prince-sage, comme un Yao ou un Chouen, pour que la loi soit respectée. Mais attendre un Yao ou un Chouen pour assurer le respect de la loi, c'est encore le gouvernement par les hommes, ce n'est pas le gouvernement par la loi comme le prétendait l'école des Légistes!

TITRE II

LA NOTION JURIDIQUE DE L'ETAT SELON
LES CONCEPTIONS CHINOISES MODERNES

Chapitre préliminaire

- Aperçu général sur l'histoire de la Chine moderne

Chapitre I

- La notion juridique de l'Etat selon la pensée
nationaliste chinoise

Chapitre II

- La notion juridique de l'Etat selon la pensée
communiste chinoise.

TITRE II

LA NOTION JURIDIQUE DE L'ETAT SELON LES CONCEPTIONS CHINOISES MODERNES

Comme nous l'avons vu, l'an 1911, avec le succès de la révolution démocratique, a marqué un changement important de l'histoire de la Chine: le régime monarchique est fini et remplacé par le régime démocratique. On appelle la Chine avant 1911, la Chine ancienne, et après cette date, la Chine moderne.

Dès 1911, les nationalistes chinois, sous la direction et avec la doctrine de Sun Yat Sen, ont pris le pouvoir. En 1949, le gouvernement nationaliste chinois fut chassé du continent chinois par les communistes; il dut se réfugier dans une petite île dans la mer chinoise, Formose, où il existe jusqu'à nos jours. Le grand continent chinois, depuis lors, est gouverné par les communistes, sous l'influence dominante de la pensée de Mao Tsé-toung, Président du Parti communiste chinois.

Nous étudions donc dans ce deuxième titre, 3 chapitres:

Chapitre préliminaire: Aperçu général sur l'histoire de la Chine moderne.

Chapitre I: La notion juridique de l'Etat selon la pensée nationaliste chinoise.

Chapitre II: La notion juridique de l'Etat selon la pensée communiste chinoise.

CHAPITRE PRELIMINAIRE: Aperçu général de l'histoire de la
Chine moderne

La Chine moderne, de 1911 à nos jours, comporte deux étapes:

- l'étape nationaliste de 1911 à 1949;
- l'étape communiste de 1949 à nos jours.

Section I - Histoire de la Chine moderne dans l'étape
nationaliste de 1911-1949

En 1894, Sun Yat Sen (214) fonda à Honolulu "L'association pour la résurrection de la Chine" (興中會) en vue de lutter contre le régime monarchique et despotique de la dynastie mandchoue et de prendre le pouvoir.

214. Sun Yat Sen est la prononciation cantonnaise; en Pékinois, on prononce: Souen Yi-Sien. Il est aussi appelé par son surnom Souen Wen (Sun Wen).

Le 10 Octobre 1911, les officiers et les soldats de la garnison de Wou-tch'an, suivant les membres de cette Association (215), se soulevaient. Leur général Li Yuan-Hong accepta de prendre la tête du mouvement révolutionnaire. De Wou-tch'ang, ce mouvement nationaliste s'étendit aux autres provinces du Sud.

En Décembre 1911, les délégués de dix-sept provinces du Sud se réunissaient à Nankin et ils formaient une Assemblée nationale. Le 29 Décembre de cette année, l'Assemblée nationale élit Sun Yat Sen Président de la République.

A Pékin, la Cour de Ts'ing (l'Empereur Siuan-t'ang, alors 3 ans, sous la régence de son père) comprit bien la situation très sévère causée par cet événement révolutionnaire. Il envoya Yuan Che-K'ai, un homme d'Etat réputé, comme délégué plénipotentiaire pour négocier avec les révolutionnaires nationalistes. Mais Sun Yat Sen refusa catégoriquement tout pourparler avec la dynastie mandchoue. Yuan Che-K'ai força le Régent Tch'ouen à démissionner et l'Empereur Siuan-t'ang à abdiquer. Le Régent dut transmettre à Yuan Che-K'ai les pleins pouvoirs.

Le 9 Février 1912, le Régent Tch'ouen dut promulguer un édit d'abdication dont quelques passages suivent:

215. Fondée en 1894, l'Association pour la résurrection de la Chine devenait deux ans après "La Ligue de l'Union", puis elle se transformait en "Parti Nationaliste" (Kouo Min-tang) après la chute de la dynastie mandchoue (en 1912).

A l'heure actuelle les sentiments populaires de la nation sont portés en majorité vers la République... Nous confions au peuple le pouvoir souverain et nous nous prononçons pour une forme républicaine de gouvernement constitutionnel... Yuan Che-k'ai est muni de pleins pouvoirs. Il organisera un gouvernement républicain provisoire et discutera avec l'armée républicaine les moyens de réaliser l'union assurant la paix du peuple et la tranquillité de l'empire. Il établira la Grande République de Chine par la réunion des cinq peuples mandchous, chinois, mongols, musulmans et thibétains... (216).

Trois jours après la promulgation de cet édit, le 12 Février 1912, Sun Yat Sen prononça sa démission comme Président de la République, céda à Yuan Che-K'ai la présidence, et à Li Yuan-Hong, la vice-présidence de la République de la Chine-unie.

Depuis lors, la révolution nationaliste est considérée comme terminée et la dynastie mandchoue est disparue.

La Chine républicaine établit la Constitution et organisa l'élection d'un Parlement composé de deux Chambres (le Sénat et la Chambre des députés). En 1913, le Congrès chinois élit Yuan Che-K'ai Président de la République de la Chine pour un mandat de cinq ans.

Yuan Che-K'ai devint de plus en plus dictateur. Il ordonna d'arrêter les têtes du parti Kouo Min-tang à Pékin et envoya ses troupes attaquer les insurgés au Sud. Puis, il dissolvait les

216. Cité d'après DUBARBIER, Histoire de la Chine moderne, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 10.

deux Chambres du Parlement et les remplaça par une Commission nommée par lui. En 1915, Yuan organisa un plébiscite et, grâce à ses manœuvres, le résultat fut en sa faveur: à une énorme majorité, le peuple demandait le retour à la monarchie, et la Chambre consultative offrit le trône à Yuan.

Devant cet événement, les provinces du Sud s'agitèrent. Elles s'élevèrent contre Yuan. La situation fut défavorable à Yuan. Il dut reculer. Le 22 Mars 1916, il promulgua un décret annulant le régime monarchique et prévoyant la convocation du Parlement le Mai 1922. Se méfiant de Yuan, cinq provinces du Sud proclamèrent leur indépendance. Elles établirent la République dont le Président élu fut Li Yuan-Hong, qui était Vice-président de la République de la Chine-unie avant le coup d'état du Président Yuan Che-K'ai. Sur ces entrefaites, Yuan Che-K'ai mourut, (le 6 juin 1922).

Après la mort de Yuan Che-K'ai, la Chine tombe dans les guerres civiles de 1916 à 1928. La plupart des provinces du pays sont dans les mains des gouverneurs militaires ou tou-kiun. Ceux-ci s'attaquèrent entre eux et défendirent leur indépendance autonome.

Au Sud, le Kouo Min-tang organisa un gouvernement dirigé par son chef Sun Yat Sen à Canton. Sun Yat Sen a besoin d'argent pour entretenir son armée, pour payer les divers services de son gouvernement et, surtout, pour vaincre les autres provinces afin d'unifier la Chine. Il a pensé aux Etats-Unis, à l'Angleterre,

au Japon pour des emprunts. Mais ces pays les lui refusèrent. Il dut se tourner vers l'URSS, qui accepta tout de suite les demandes de Sun Yat Sen. Alors, les liens se nouèrent entre Moscou et Nankin. Le gouvernement soviétique envoya à la Chine des conseillers; Borodine pour les services civils et Galen pour l'armée. L'armée du Kouo Min-tang, appelée Kouo-min-kiun, avec l'aide de l'URSS, devint organisée, bien équipée. Elle commença à gagner quelques victoires sur les autres provinces. Mais Sun Yat Sen ne put voir sa victoire finale. Il mourut le 12 Mars 1925.

Son successeur fut le général Tchang Kai-Chek. Il allait de succès en succès. Mais Tchang Kai-Chek était anti-communiste. Il élimina les membres communistes dans le parti Kouo Min-tang et dans son armée. A Han-k'eou, le mouvement communiste était alors assez important. Tchang Kai-Chek décida de l'attaquer et de l'éliminer de cette ville. Les communistes furent durement touchés. Ils se retirèrent dans le Kiang-si où ils formèrent un gouvernement soviétique. Les conseillers soviétiques durent quitter la Chine.

En 1928, Tchang Kai-Chek réalisa l'unification de la Chine. Il organisa la Chine d'après la doctrine de Sun Yat Sen.

En 1937, la Chine entra en guerre avec le Japon jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale (1945). Durant la guerre mondiale de 1939-1945, la Chine devint l'alliée des Puissances. En 1945, quand le Japon se rendit devant les Puissances, la Chine fut libérée de la présence de l'armée japonaise sur son territoire. Elle eut le statut de pays vainqueur comme les Puissances Alliées.

A partir de ce moment, les communistes acquirent de plus en plus de force; en 1949, ils s'emparèrent de tout le continent chinois. Les nationalistes durent se réfugier à l'île de Formose.

Section II - Histoire de la Chine moderne dans l'étape
communiste de 1949 à nos jours

Pendant la guerre sino-japonaise, les communistes et les nationalistes collaborèrent pour lutter contre les japonais. En 1945, dès que le Japon annonça la reddition, l'armée communiste prit l'offensive dans tout le Nord-Est de la Chine. Dans cette région, les troupes nationalistes étaient très mal placées pour occuper les grandes villes du Nord. Tchang Kai-Chek dut intervenir auprès des Américains pour avoir l'ordre général no 1, selon lequel le général MacArthur ordonna aux forces japonaises de se rendre seulement aux forces nationalistes chinoises et de maintenir l'ordre en attendant l'arrivée des troupes nationalistes chinoises. En profitant de l'agitation des troupes japonaises à cause de leur capitulation, les communistes chinois les attaquèrent et s'emparèrent de quelques garnisons japonaises importantes.

Après quoi, la guerre civile éclata entre les communistes et les nationalistes chinois.

Finalement, les nationalistes furent vaincus. En 1949, Tchang Kai-Chek avec son gouvernement dut quitter le continent chinois et évacuer à l'île de Formose, où il installa la nouvelle capitale du gouvernement nationaliste: Taïpeh.

Le parti communiste devint le seul maître du continent chinois. Il établit la République populaire de la Chine et organisa le gouvernement dont le président a été Mao Tsé-toung. Depuis lors, la pensée de Mao Tsé-toung est considérée dominante et fondamentale pour reconstruire la Chine socialiste (217).

217. Aujourd'hui, le mouvement de démaoïsation est de plus en plus grand et étendu. Ce mouvement est mené par Deng Xiaping, un homme tout puissant en Chine actuelle. André FONTAINE, dans son article "Chine: un Dieu qui redevient homme", inséré dans Le Monde et reproduit par Le Devoir du 25 Sept. 1980, a écrit sur ce sujet comme suit:

La démaoïsation a commencé presque aussitôt. Non pas ouvertement, mais sous l'invocation de Mao, comme pour justifier ceux qui, lors de la révolution culturelle, accusaient ses adversaires de "combattre le drapeau rouge". Comme une bonne religion aide à gouverner le peuple, on pouvait même penser que le culte de Mao continuerait longtemps, comme celui de Lénine en URSS. Deng, visiblement, ne l'entend pas de cette oreille. Mais les propos qu'il vient de tenir à Oriana Fallaci, dans une passionnante interview au Corriera della Serra reproduite par le Nouvel Observateur du 13 Septembre, le montrent tout à fait décidé à dominer sa victoire. "Au prochain congrès, lui a-t-il dit, nous jugerons sur un plan objectif, les mérites et les erreurs qui ont caractérisé la vie du président Mao. Nous affirmerons ses mérites parce qu'ils sont d'importance primordiale. Nous reconnaissons ses erreurs, mais elles sont secondaires. En rendant publiques les

De 1949 jusqu'à nos jours, l'histoire de la Chine communiste a été marquée par deux événements importants:

- le conflit sino-soviétique.
- la révolution culturelle.

217. (suite):

erreurs du président Mao à la fin de sa vie, nous adoptons une attitude réaliste. Mais cela ne fait aucun doute, nous continuerons à suivre la pensée maozedong. C'est-à-dire tout ce qui constitue la partie juste de sa vie." Sous entendu: la partie antérieure à la révolution culturelle (p. 10).

Récemment, le Comité Central du Parti Communiste Chinois, après avoir tenu des sessions secrètes pendant deux semaines au mois de Mai 1981, a fini son travail sur les mérites et les erreurs du Président Mao:

...Chinese officials cast a cloak of silence over the meetings, indications were that Deng had achieved a compromise whereby his opponents would back his effort to oust Hua and pursue economic and political reforms in return for the restoration of Mao to a revered, though not sacred, position.

...Whether the compromise with Deng would safeguard the conservatives' positions remained in doubt. They were known to have taken heart last week from an article in the party newspaper, the People's Daily, by Wei Guoging, head of the general political department of the armed forces, which reaffirmed Mao's revered role. But the thick document reassessing the chairman's role which was before the central committee downgraded Mao from his once god-like stature, concluding that he made "serious mistakes" which had severely damaged the party and nation though, on balance, he had achieved "more good than bad".

(Article publié dans Mac Lean's du 6 Juin, 1981, p. 31).

A. Le conflit sino-soviétique

Le 1^{er} Octobre 1949, la République populaire de la Chine fut établie. L'URSS fut le premier pays à reconnaître le gouvernement de Pékin (le 3 Octobre 1949). Les accords qui furent conclus entre la Chine et l'URSS nouèrent leurs liens amicaux dans le camp socialiste.

Mais dès 1956, avec le XX^e Congrès du parti communiste de l'Union Soviétique (P.C.U.S.), les divergences entre les deux partis communistes chinois et soviétique ont surgi (218).

Il faut attendre jusqu'en 1963, avant que le conflit sino-soviétique devienne public et direct à propos d'un éditorial intitulé "Prolétaires de tous les pays, unissons-nous contre l'ennemi commun" (219) dans lequel le parti communiste chinois mettait directement en cause les Soviétiques (220).

218. Selon le parti communiste chinois, "Le XX^e Congrès du P.C.U.S. fut le premier pas de la direction du P.C.U.S. dans la voie du révisionnisme" (Renmin Ribao et Hongqiu, du 6 Septembre 1963); (cité d'après Mario BETTATI, Le conflit sino-soviétique, Paris, A. Colin, 1971, p. 9).

219. En réalité, cet éditorial était publié le 15 Décembre 1962. Mais il est paru officiellement dans le "Pékin information", N° 1, Inaugural du 4 Mars 1963, p. 7 et sq.

220. Cité d'après BETTATI, M., op. cit., n. 218, p. 43.

Depuis lors, le conflit sino-soviétique continue et devient de plus en plus grave. L'URSS retirait tous les ingénieurs et techniciens qu'elle avait envoyés pour aider la technologie chinoise, coupait toute aide militaire et économique pour la Chine. La Chine, d'une part, se tournait vers les Etats-Unis pour demander l'aide américaine et d'autre part, elle s'efforçait d'établir un bloc au sein du camp socialiste contre l'URSS. Jusqu'à maintenant, seule l'Albanie est de son côté.

Le conflit sino-soviétique a marqué une crise grave dans le camp communiste international, au point de vue idéologique et pratique à la fois.

B. La révolution culturelle

Entre les années 1966-1969, Mao Tsé-toung lançait une campagne, appelée "La révolution culturelle" qui a bouleversé la société chinoise.

Les jeunes chinois, formés dans l'organisation des gardes rouges soutenue par le président Mao Tsé-toung, réalisent la révolution en transformant la Chine ancienne en la Chine nouvelle. Ils critiquent violemment les leaders communistes locaux. Ils brûlent les livres classiques chinois, surtout les livres confucéens. Ils exigent que tous les leaders, les membres du parti communiste chinois se rallient ouvertement à la révolution.

A travers les écrits, les commentaires des journaux, les daizebao, les appels de la radio, peu à peu, la révolution culturelle précise les lignes de son visage. Dans la rue, des masses de plus en plus denses, travailleurs, intellectuels, paysans, sont confrontés avec elle. C'est un véritable tremblement de terre. Dans les usines aussi bien que dans les administrations, des polémiques sans fin dressent des factions les unes contre les autres. Quelques groupes optent pour la révolution, s'organisent et entrent en action dans un mouvement qui tient de la kermesse et du service religieux.

Dans la première moitié de l'été, toutes les provinces sont gangrenées par la révolution. Des heurts se produisent partout. Les révolutionnaires se font traiter d'anti-révolutionnaires. Les anti-révolutionnaires de capitalistes. Les "équipes de travail" envoyées par le Parti dans de multiples institutions pour y organiser la révolution culturelle, pour la contrôler et lui indiquer la "voie droite" sont souvent très mal reçues et parfois battues. Elles ne comprennent pas toujours la spécificité de chaque organisme local et commettent de lourdes erreurs. Elles soutiennent alors des responsables qui justement devraient être éliminés. Les règlements de compte personnels, les ambitions non avouées et les espoirs déçus par ces remises en question enveniment beaucoup de situations. Ces équipes qui apportent avec elles la doctrine mise à jour, un schéma administratif et le soutien du Parti sont souvent contestées et leurs responsables traités "de commissaires impérialistes". Or les membres de ces équipes sont à Mao ce que les apôtres étaient au Christ, des porte-parole de l'unique vérité politique. Ces contestations se font jour au su et au vu de tout le monde. Dans la rue et sur les murs où la floraison des affiches finit par obstruer les fenêtres.

Des courants contradictoires brassent les masses car chaque cohorte de gardes apporte avec elle sa vision spéciale de la révolution, plus des protestations contre les abus de pouvoir de milliers de fonctionnaires. L'heure de la vengeance a sonné. Les gardes rouges demandent audience aux grands du Parti qui sont

bien obligés de leur donner satisfaction.
En l'absence de doctrine nettement définie,
ils accumulent les contradictions, rejettent
aujourd'hui la vérité d'hier et refuseront
demain celle d'aujourd'hui. (221)

221. GIGON, F., Vie et mort de la révolution culturelle, Paris,
Flammarion, 1969, p. 102-104.

CHAPITRE I - La notion juridique de l'Etat selon la pensée
nationaliste chinoise

Section 1 - L'idée directrice et fondamentale des
Nationalistes chinois

L'idée fondamentale des Nationalistes chinois est contenue dans la doctrine "San Min Chu I" 三民主義 de Sun Yat Sen.

Nous étudions donc l'origine et le contenu de cette doctrine.

A. L'origine de "San Min Chu I" (Le Triple Démisme)

Sun Yat Sen avoua qu'il n'est pas l'inventeur de cette expression "San Min Chu I". Il a dit dans une conférence (222).

Mon expression San Mintchoui est une cristallisation de la pensée ancienne et moderne, chinoise et étrangère, adaptée aux courants

222. Cité d'après PASCAL, M. D'ELIA, Le Triple Démisme de Suen Wen, Shanghai, Bureau sinologie de Zi-Ka-Wei, 1930, p. 33.

modernes. Elle a le même sens que cette phrase de Lincoln, Président des Etats-Unis: (the government) of the people, by the people and for the people. Il est difficile de traduire exactement cette phrase en chinois. Je l'ai (d'abord) rendue par la triple expression: 民有 (d'abord), 民治, 民享, ou 民有 signifie "of the people", 民治 "by the people" et 民享 "for the people". Ce que Lincoln voulait exprimer par cette phrase: "of the people, by the people and for the people", c'est ce que j'ai exprimé (ensuite) par l'expression: 民万族, 民本, 永生. C'est donc un héros du Nouveau Monde qui a d'abord attiré mon attention vers le San Mintchoui (223).

Parlant de la trouvaille du "San Min Chu-I" de Sun Yat Sen., PASCAL (224) a écrit:

Remarquons tout de suite qu'avant de trouver l'expression "San Mintchoui", Suen Wen, voulant imiter Lincoln, avait trouvé trois "Mintchoui" différents, calqués sur la fameuse phrase du Président américain. Le "gouvernement du peuple" devint pour lui le "Mintchoui"

223. La phrase historique "(Government) of the people, by the people and for the people" fut prononcée par LINCOLN dans son discours "Fourcore and Seven Years ago" du 19 Novembre 1863. Ce discours est connu sous le nom de "Gettysburg Oration" parce qu'il est prononcé à la consécration du cimetière national sur le champ de bataille de Gettysburg. En voici un extrait, (cité d'après PASCAL, op. cit., n. 222, p. 33):

It is for us the living rather to be dedicated here to the unfinished work that they have thus far so nobly carried on. It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us that from these honoured dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion - that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain, that the nation shall under God have a new birth of freedom, and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth".

224. PASCAL, op. cit., n. 222, p. 33.

racique ou racial; le "gouvernement par le peuple", le "Mintchoui" politique ou gouvernemental; le "gouvernement pour le peuple", le "Mintchoui" économique ou vital. Ce ne fut qu'après cette trouvaille que, voulant exprimer en une seule phrase ces trois "Mintchoui", il lança son expression, désormais fameuse, de "San Mintchoui".

B. Le contenu de "San Min Chu I" (Le Triple Démisme) (225)

Le Triple Démisme contient trois parties principales:

- Le Nationalisme (Le Démisme racique ou racial)
- La Démocratie (Le Démisme politique)
- La Sociologie (Le Démisme vital ou économique).

225. PASCAL, op. cit., n. 222, pp. 43-44, a expliqué sa traduction française (le Triple Démisme) de l'expression chinoise "San Min Chu I" comme suit:

Puisque "Min" signifie peuple, prenons l'équivalent grec (dêmos). Il n'est pas nouveau, même pour les non-hellénistes. Tout le monde comprend quelque chose à ces mots qui se retrouvent dans toutes nos langues européennes; démocratie, démocrate, démagogue, démographe, etc. Sans doute, n'importe qui ne serait pas à même de donner de ces mots une définition exacte: pourtant tout le monde sait vaguement que dans tous ces mots il s'agit du "peuple" d'une certaine façon. La même racine dem nous donnera donc le mot nouveau, et pourtant déjà assez compréhensible, de Démisme. Ainsi donc l'expression: "Les Trois Démismes" sera l'équivalent de San Mintchoui. Ces trois Démismes sont: le Démisme racique ou racial, c'est-à-dire le Nationalisme; le Démisme politique ou gouvernemental, c'est-à-dire la Démocratie, le Démisme économique ou vital, c'est-à-dire la Sociologie.

Ces Trois Démismes cependant sont trois parties d'un seul tout; ils sont trois et rien que trois: ils sont reliés entre eux et forment, dans la pensée de Suen Wen, un système unique, celui-là même sur lequel est basé, pour lui, le salut de la Chine. Au lieu de parler donc des Trois Démismes, mieux vaut parler du "Triple Démisme", le mot "Triple" indiquant l'unité du système triparti.

1. Le Nationalisme (Le Démisme racique ou racial)

Sun Yat Sen distingue deux principes dans un Etat: principe familial et principe national. Il pense que le peuple chinois n'a que le principe familial sans avoir le principe national. Il argumente (226):

- Qu'est-ce que le Nationalisme? En tenant compte des conditions de la Société et des coutumes historiques de la Chine, je puis dire tout simplement que le Démisme racial (Nationalisme) c'est le Nationalisme racial. Les Chinois ont surtout adoré le principe familial et le principe lignager. C'est pourquoi la Chine n'a eu que le principe familial et le principe lignager, sans avoir de principe national (Nationalisme). Les observateurs étrangers disent que les Chinois sont du "sablé dispersé". Quelle en est la cause? C'est parce que le peuple (chinois) n'a que le principe familial et le principe lignager, sans avoir de principe national.

- La force de cohésion des Chinois à l'égard de la famille et du lignage est extraordinairement grande. Souvent pour protéger le lignage ils ont préféré sacrifier la vie des individus, soit des familles. Ainsi, si deux familles cantonaises ont des disputes, les gens des deux lignages ne se désistent pas, malgré les gros sacrifices de vies (humaines) et de biens matériels. La cause en est que l'idée du lignage est très enracinée. C'est parce que ce principe a pénétré profondément dans le cœur de (ces) hommes, qu'ils lui sacrifient (tout autre chose). Mais il n'est pas arrivé une seule fois qu'un véritable grand esprit ait sacrifié (quelque chose) à la nation. C'est pourquoi la force de cohésion des Chinois n'arrive qu'au lignage et ne s'étend pas jusqu'à la nation.

2. La Démocratie (Le Démisme politique)

D'après Sun Yat Sen, le Démisme politique, c'est le "gouvernement par le peuple", c'est la Démocratie, c'est-à-dire l'Etat dans lequel "c'est le peuple qui est souverain" (227).

Après avoir étudié la démocratie dans le temps (quatre périodes de la démocratie: l'état sauvage, la théocratie, la royauté, la démocratie) et dans l'espace (la démocratie en Angleterre, en Amérique, en France...), la devise de la démocratie (liberté, égalité, fraternité) et la néo-démocratie (déficits de la démocratie dans les pays étrangers, la séparation du pouvoir et de la puissance), Sun Yat Sen propose pour la Chine une nouvelle Démocratie (228).

La Jeune Chine, précisément parce que Jeune, s'inspirant de ce qui se pratique déjà en Suisse et en partie en Amérique et de ce qui existait dans la Vieille Chine, aura une Démocratie comprenant deux pouvoirs, le pouvoir de gouverner et le pouvoir du gouvernement.

1) Le pouvoir de gouverner comprendra les quatre droits suivants, dont deux se rapportent aux employés du gouvernement et deux à la loi:

-a) Le droit d'élection ou de suffrage: c'est le plus répandu de tous et pratiquement le seul qui se retrouve dans toutes les Républiques. Il est comme le pouvoir de propulsion des vieilles machines.

-b) Le droit de révocation ou de rappel: il se pratique dans certains Etats de l'Amérique: dès lors que les fonctionnaires ne donnent plus satisfaction, on peut leur retirer leur mandat. Il correspond au pouvoir de recul des nouvelles machines.

227. Traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, p. 585.

228. PASCAL, op. cit., n. 222, pp. 600-601.

-c) Le droit d'initiative: le peuple peut proposer les lois qu'il croit utiles au pays; c'est ce qui se pratique en Suisse.

-d) Le droit de referendum: le peuple peut proposer l'abolition de telle loi devenue inutile ou nuisible: c'est ainsi qu'on fait en Suisse.

Ces quatre droits seront dans la main du peuple comme quatre robinets ou quatre interrupteurs par lesquels il pourra facilement contrôler directement le gouvernement, comme on règle le dosage de l'eau ou de l'électricité. Le peuple, tout en restant chez lui, tiendra en main les rênes du gouvernement, tout comme le commandant d'un bateau de guerre par le télémètre peut de sa cabine diriger à volonté le tir de douze canons à la fois.

2) Le pouvoir du gouvernement à son tour comprendra les cinq pouvoirs suivants, dont les trois premiers se retrouvent dans tous les pays démocrates et les deux derniers sont empruntés au système de la Vieille Chine.

- a) Le pouvoir judiciaire
- b) Le pouvoir législatif
- c) Le pouvoir exécutif
- d) Le pouvoir d'examen pour choisir les employés du gouvernement
- e) Le pouvoir de censure ou de dénonciation.

Avec ces cinq pouvoirs, le gouvernement fera pour ainsi dire le travail du peuple.

Ce gouvernement à neuf sections, quatre droits et cinq pouvoirs, est "un bijou", en fait c'est "le plus complet et le meilleur gouvernement du monde", celui qui réalise le mieux la formule de Lincoln: "le gouvernement par le peuple". C'est un gouvernement tout puissant et pourtant entièrement entre les mains du peuple, comme le demandait ce Savant américain: c'est bien ici que le peuple change d'attitude à l'égard du gouvernement, comme le demandait cet autre Savant suisse. La Chine, dotée d'un gouvernement pareil, sera vraiment la première nation du monde: alors "elle sortira de son obscurité et fondera un monde nouveau sur le globe terrestre.

3) La sociologie (le Démisme vital ou économique)

Sun Yat Sen a expliqué le mot "min-cheng" 民生

(Démisme vital) comme suit (229):

- Messieurs, je viens vous parler aujourd'hui du Démisme vital (230). Qu'entendre par ces mots "Démisme vital"? Ces deux caractères "vie (du) peuple" (民生 min-cheng) forment une expression dès longtemps usitée en Chine; nous parlons couramment de la "vie politique du peuple" (國計民生 ou économie politique). Seulement ces deux mots dont nous nous servons sortent peut-être des lèvres, sans que nous cherchions (à en comprendre) le sens; je ne vois pas que nous ayons saisi les diverses significations qu'ils renferment. Aujourd'hui que la Science s'est grandement développée, dans le domaine des sciences, ce terme s'emploie pour désigner l'économie sociale. J'ai l'impression que cette signification est bien large. Je voudrais aujourd'hui vous en donner une définition.

- On peut dire que la "vie du peuple", c'est la vie de la multitude, c'est la conservation de la société, ce sont les moyens de vivre des citoyens, la vie des agglomérations humaines. J'emploie maintenant ces deux mots "vie (du) peuple" pour désigner la plus grande question qui se soit posée dans les pays étrangers au cours de ces cent et quelques dernières années. Cette question c'est la question sociale. Ainsi donc le Démisme vital c'est le Socialisme, appelé aussi Communisme, i.e. Collectivisme.

- Si on veut comprendre ce principe, des définitions ne suffisent absolument pas à l'expliquer clairement. Il faut écouter d'un bout à l'autre toutes les conférences sur le Démisme vital; alors seulement on pourra le comprendre à fond.

229. Traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, pp. 344-345.

230. Note de PASCAL, op. cit., n. 222, p. 344: Dans toute cette troisième partie nous prenons les termes "vie", "vital" etc. non pas au sens biologique ou psychologique, mais au sens économique du mot. C'est en ce sens que nous parlons de la "vie chère", de l'"augmentation de la vie", du "coût de la vie" etc.

Après avoir présenté et rejeté les solutions socialistes et marxiste, Sun Yat Sen arrive à la conclusion suivante (231).

C'est le problème économique de la "vie du peuple", qui est le véritable centre de l'histoire sociale.

--Parce que le centre de l'industrie se base sur des sociétés de consommation, dernièrement les grandes industries du monde ont fabriqué leurs produits d'après les besoins des consommateurs. En ces dernières années, des ouvriers instruits sont venus aider les consommateurs.

--(Or) qu'est-ce que la question de la consommation? C'est la question qui cherche à résoudre le problème de la subsistance de tout le monde, et c'est donc le problème même de la "vie du peuple". Ainsi, l'industrie devant réellement se baser sur la "vie du peuple", cette "vie du peuple" (se trouve) être le centre politique, le centre économique, et le centre de toute espèce de mouvements historiques, analogue au centre de gravitation dans l'espace. Le Socialisme d'autrefois s'est trompé en faisant de la matière le centre de l'histoire; de là son chaos. L'ancienne astronomie, estimant à faux que la terre est le centre du monde, s'est trompée dans la computation du calendrier; tous les trois ans, il y avait une grande erreur d'un mois. Depuis la rectification qui a fait voir dans le soleil le centre du monde, tous les trois ans, dans la computation du calendrier, il n'y a plus qu'une erreur d'un jour. Voulant nous autres maintenant débrouiller le chaos de la question sociale, il nous faut d'abord rectifier cette erreur. Ne disons plus que la question matérielle est le centre de l'histoire. Ramenons au problème de la "vie du peuple" tous les centres, politiques, sociaux, économiques, faisant de la "vie du peuple" le centre de l'histoire sociale. Quand nous aurons étudié clairement le problème central de la "vie du peuple", nous pourrons trouver la méthode pour résoudre la question sociale.

231. Traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, p. 381.

Section II - La notion juridique de l'Etat selon les
Nationalistes chinois

A. La notion de l'Etat

1. L'origine de l'Etat.

D'après Sun Yat Sen, l'origine de l'Etat est la force
ainsi que le conçoit l'école des Légistes.

Depuis l'antiquité, écrit Sun Yat Sen,
jusqu'à maintenant, il n'y a pas une na-
tion qui n'ait été formée par la voie de
la force (232).

Mais, selon Sun Yat Sen, le cas de la Chine est spécial:
pour la Chine, l'origine de l'Etat chinois est la race chinoise
(233).

232. Traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, p. 15.

233. Dans sa conférence du 27 Janvier 1924 sur l'oppression
ethnique, Sun Yat Sen a expliqué l'équation: "En Chine,
la race c'est la nation" comme suit (traduction de PASCAL,
op. cit., n. 222, pp. 12-13):

--Pourquoi ai-je dit que l'équation "la race
c'est la nation" vaut pour la Chine, mais ne vaut
pas pour l'étranger? Parce que, en Chine, depuis
le temps des Ts'in (秦) (255-206 av. J-C) et des
Han (漢) (206 av. J-C - 222 ap. J-C), toujours une
seule race a fondé une (seule) nation. A l'étran-
ger, il y a (des cas), où une race a fondé plu-
sieurs nations, et (d'autres cas), où il y a plu-
sieurs races à l'intérieur d'une (seule) nation.

Prenons par exemple l'Angleterre, la plus forte
nation du monde à l'heure actuelle. C'est la race

2. Les obligations et les responsabilités de l'Etat.

Selon Sun Yat Sen, le devoir essentiel de l'Etat est de satisfaire les besoins économiques du peuple, en se basant sur les méthodes restrictives du capital et en promouvant l'industrie. Sun Yat Sen a argumenté sur ce sujet comme suit (234):

En Chine, actuellement, il n'y a que les propriétaires fonciers qui soient Capitalistes à très gros profits; les grands Capitalistes, propriétaires des machines, n'existent pas. Aussi égaliser maintenant la propriété foncière, restreindre le capital, résoudre le problème des terres, est pour nous une chose très facile.

.....
La Chine ne peut être comparée aux pays étrangers. Pratiquer uniquement la restriction du capital n'est pas suffisant. L'étranger, en effet, est riche et la Chine est pauvre; l'étranger surproduit et la Chine ne produit pas assez. C'est pourquoi la Chine doit non seulement restreindre le capital des particuliers, mais encore développer le capital de l'Etat.

233. (suite):

blanche qui sert de base aux races de cette nation: (cette race blanche), unie aux races des Noirs et des Bruns, forme l'"Empire de la Grande Bretagne". Donc, dire que la race c'est la nation, c'est une phrase qui n'est pas exacte pour l'Angleterre.

.....
Tout le monde sait que la race originaire de l'Angleterre (est constituée) par les Anglo-Saxons. Mais il n'y a pas que l'Angleterre à avoir cette race d'Anglo-Saxons; l'Amérique aussi a beaucoup d'Anglo-Saxons. Donc on ne peut pas dire qu'à l'étranger la race c'est la nation.

234. Traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, pp. 408-411.

Mais notre Etat est actuellement très divisé. Il semble qu'on ne puisse maintenant ni prévoir ni imaginer par quelle voie il faut marcher pour développer (son) capital. Seulement ces divisions sont temporaires et à l'avenir on arrivera certainement à l'unité. L'unité une fois faite, pour résoudre le problème de la "vie du peuple", il faudra certainement développer le capital, promouvoir l'industrie.

--Il y a de très nombreux moyens de promouvoir l'industrie.

Les moyens de communication, comme les chemins de fer et les canaux: ils doivent être construits en grand.

La production minière: la richesse minière de la Chine est très grande; il est vraiment regrettable de voir ces biens enfouis sous terre; il faut certainement les (en) extraire.

Les manufactures; il est nécessaire de développer rapidement l'industrie chinoise.

3. L'organisation et le gouvernement de l'Etat

Quant à l'organisation et au gouvernement de l'Etat, Sun Yat Sen propose de distinguer deux pouvoirs:

- le pouvoir de gouverner
- le pouvoir de gouvernement.

Le pouvoir de gouverner comprend les quatre droits suivants:

- 1) le droit d'élection ou de suffrage
- 2) le droit de révocation ou de rappel
- 3) le droit d'initiative
- 4) le droit de référendum

Le pouvoir de gouvernement comprend les cinq pouvoirs suivants:

- 1) le pouvoir judiciaire
- 2) le pouvoir législatif
- 3) le pouvoir exécutif
- 4) le pouvoir d'examen pour choisir les employés du gouvernement
- 5) le pouvoir de censure ou de dénonciation (235).

235. SUN YAT SEN a expliqué le fonctionnement du gouvernement de neuf droits et pouvoirs comme suit (traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, pp. 336-337):

Voici une très grande machine à beaucoup de chevaux. Pour que le travail qu'elle fournit ait de bons résultats, il faut y distinguer cinq moyens de travail. Les droits civiques sont le pouvoir dont se sert le peuple pour diriger directement cette grande machine à beaucoup de chevaux. On peut donc dire que les quatre droits sont quatre sections de la machine. Avec ces quatre sections, on peut diriger la marche ou l'arrêt de cette machine. Pour que le gouvernement gère les affaires du peuple, il lui faut cinq pouvoirs, c'est-à-dire cinq espèces de travaux: il travaillera de cinq manières différentes. Pour que le peuple dirige la marche ou l'arrêt du gouvernement, il lui faut quatre droits, c'est-à-dire quatre sections: il administrera le gouvernement de quatre manières différentes.

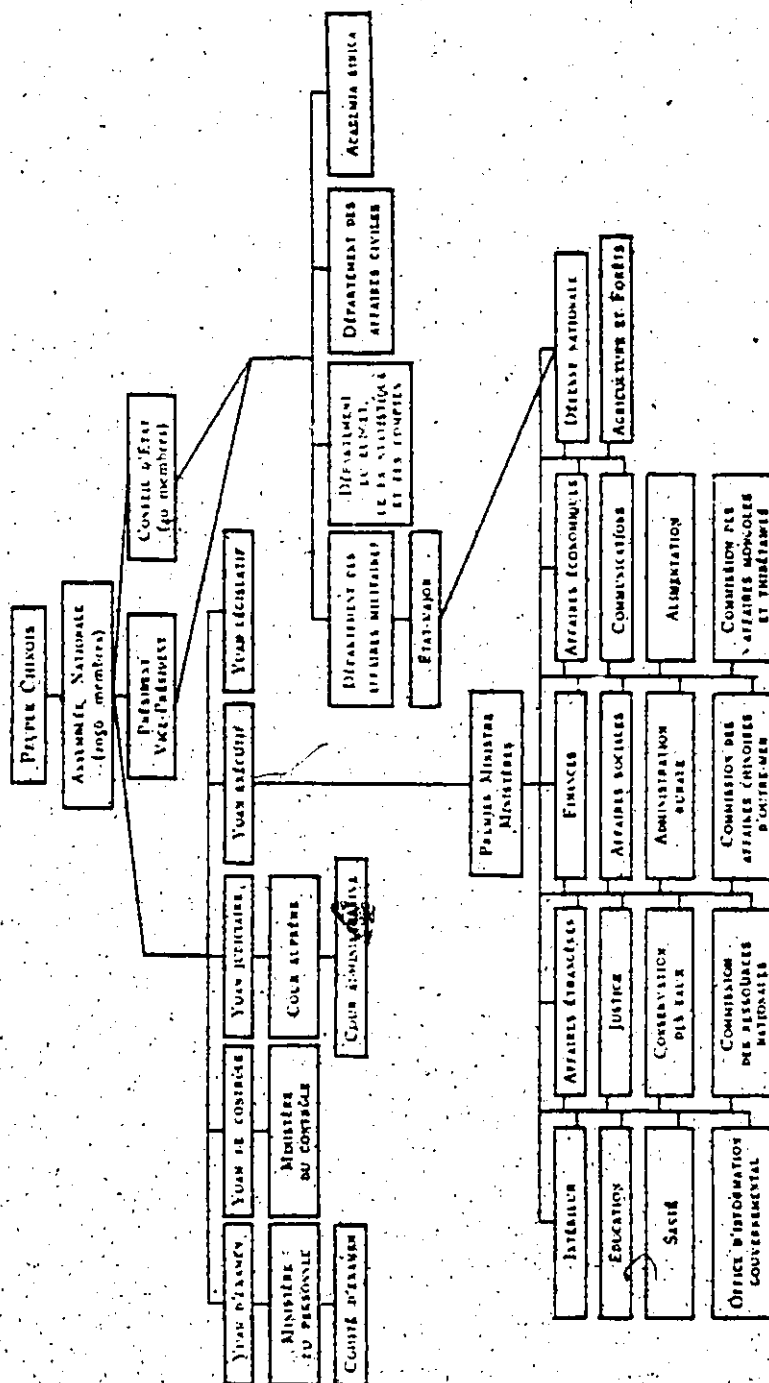
Quand le gouvernement aura cette force, quand il aura ces moyens de travail, alors il déploiera un prestige illimité, ce sera un gouvernement tout puissant. Quand le peuple aura ce pouvoir et ces sections, il ne craindra pas que le gouvernement atteigne cette toute puissance qu'il serait incapable de contrôler. Le peuple pourra diriger à chaque instant tous les mouvements du gouvernement. De cette manière, le prestige du gouvernement pourra se déployer

Le gouvernement nationaliste chinois, de 1928 à 1949, a suivi cette conception de Sun Yat Sen dans son organisation du gouvernement en cinq pouvoirs équivalents aux cinq Yuan (Conseils) comme le décrit le tableau ci-joint, (d'après BRIEUX, La Chine du Nationaliste au Communiste, Paris, Edition du Seuil, 1950, 446 p., p. 250), à la page 200 de cette thèse.

Dans sa thèse du gouvernement de neuf droits et pouvoirs, Sun Yat Sen a imité deux pouvoirs des dynasties anciennes en Chine, ce sont le pouvoir des examens et celui de la censure. Comme nous avons vu plus haut, les examens organisés par les dynasties anciennes chinoises donnaient accès aux fonctions publiques des hommes d'origines roturières. Grâce à ces examens, l'organisation administrative en Chine d'autrefois est relativement populaire et démocratique. Quant au pouvoir de censure, les dynasties monarchiques chinoises ont établi la Cour des Censeurs pour contrôler tous les fonctionnaires de l'Etat. En principe, le but de ce pouvoir est analogue à celui préconisé par Sun Yat Sen; mais, en pratique, la Cour des Censeurs d'autrefois était différente au Conseil de Contrôle du gouvernement nationaliste chinois, concernant surtout l'organisation des ces organismes,

235.. (suite):

et le pouvoir du peuple pourra aller grandissant. Quand on aura ces droits de gouverner et ces pouvoirs administratifs, on pourra atteindre le but de ce Savant américain: "fonder un gouvernement tout puissant qui cherche le bonheur du peuple". Si la Chine peut mettre en pratique ces droits de gouverner et ces pouvoirs administratifs, elle sortira de l'obscurité et fondera un nouveau monde sur le globe terrestre.



par exemple, les membres de la Cour des Censeurs étaient désignés par l'Empereur, tandis que les membres du Conseil de Contrôle sont élus par le peuple.

En somme, selon Sun Yat Sen, l'Etat est une machine humaine (236) dont l'origine, dans le cas particulier de la Chine, est la race chinoise; et dont le devoir essentiel est de satisfaire aux besoins économiques du peuple. L'organisation de l'Etat est fondée sur quatre droits du peuple et cinq pouvoirs du gouvernement.

D'après Sun Yat Sen, si la machine fonctionne bien, un enfant peut la diriger facilement. Ainsi en est-il pour la machine humaine (l'Etat). Si l'Etat est bien organisé, un seul homme pourrait commander cet Etat de plusieurs millions d'hommes (237).

236. Traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, p. 521.

237. Sun Yat Sen a dit (traduction de PASCAL, op. cit., n. 222, pp. 521-522):

L'Etat est une machine humaine. Or dans tout travail de machine, il faut distinguer le pouvoir intrinsèque de la machine - c'est-à-dire le travail qu'elle peut fournir évalué par exemple en chevaux-vapeur - et le pouvoir du mécanicien qui la stimule, la dirige, et la contrôle. Lorsque la machine est parfaite, un seul homme, parfois un enfant, suffit à la diriger. C'est ainsi qu'un seul mécanicien suffit à diriger même une machine de 200,000 chevaux. Autant vaut-il dire qu'un seul homme pourrait commander à 1,600,000 hommes.

Nous trouvons que cette pensée de Sun Yat Sen est analogue à celle de l'école Taoïste et de l'école des Légistes concernant le gouvernement par non-agir:

- selon les Taoïstes, on doit suivre strictement la loi naturelle, c'est-à-dire, on doit annuler toutes les causes de troubles dans le monde, comme les lois promulguées par les rois...et après quoi, on peut gouverner par le non-agir;
- selon les Légistes, par la loi, par l'autorité et par l'art de gouverner, un souverain peut gouverner par le non-agir;
- selon Sun Yat Sen, quand l'Etat est bien organisé, il sera comme une machine. Ainsi, un seul homme peut le diriger facilement. Autrement dit, en appliquant la doctrine "le Triple Démisme" de Sun Yat Sen, le Chef de l'Etat peut gouverner par le non-agir.

B. Le rôle du droit dans l'Etat

Tout comme les Légistes occidentaux actuels, d'après Sun Yat Sen, la loi a pour but de protéger l'intérêt de l'individu contre l'abus de pouvoir des autorités gouvernantes et de maintenir l'ordre de la société à la fois.

D'après Sun Yat Sen, la loi prend sa source dans le peuple. C'est le peuple qui a le droit d'établir la loi, de l'amender et de l'abroger par le moyen de ses droits d'initiative et de référendum. Sun Yat Sen dit:

En dehors des fonctionnaires, quelle est la chose la plus importante d'un Etat? Ce qui vient immédiatement après les fonctionnaires, c'est la loi. C'est ce que signifie le dicton: "quand on a des hommes à gouverner, on a aussi des lois d'après lesquelles on (les) gouverne". Quel droit doit avoir le peuple pour le contrôle de la loi? Si tout le monde estime que telle loi serait très utile au peuple, il faut avoir un droit qui permette de la décréter et qui en confie l'exécution au gouvernement. Ce droit s'appelle droit d'initiative. C'est le troisième droit civique. (238).

C. L'application de la loi

D'après Sun Yat Sen, ainsi que pour les juristes occidentaux, la loi doit être strictement appliquée. L'exécution de la loi est confiée au gouvernement, et son application aux tribunaux indépendants de l'organe exécutif.

Anciennement, sous le régime monarchique en Chine, le pouvoir judiciaire est dans les mains des Empereurs. Ici, Sun Yat Sen imite le principe de la séparation des pouvoirs en Occident après la révolution démocratique à la fin du XIII^e siècle. Dans ce sens là, le pouvoir judiciaire est un pouvoir indépendant, il est confié aux tribunaux qui appliquent strictement la loi et qui respectent le principe de la légalité.

En effet, à la période nationaliste en Chine, on a promulgué des codes de loi: code civil (en 1929), code de procédure civile (en 1935), code pénal (en 1935) et code de procédure pénale (en 1935). Les juges, une fois nommés, peuvent rester à

238. Traduction de PASCAL, op. cit., 222, p. 330.

leur position à vie, à moins qu'ils ne soient trouvés coupables d'un crime. Le système de tribunaux consiste en trois niveaux:

- Les Cours de district sont établies dans chaque Hsien (arrondissement) ou Municipalité.
- Les Cours supérieures sont dans chaque Province.
- La Cour suprême est dans la capitale de la Nation.

Les affaires jugées aux Cours inférieures peuvent être portées en appel devant les Cours supérieures et, finalement devant la Cour suprême de l'Etat.

CONCLUSION sur la conception juridique de l'Etat
de Sun Yat Sen.

Sun Yat Sen, comme l'école des Légistes, prétendait qu'en général, l'origine de l'Etat est la force; mais Sun Yat Sen souligna que la Chine est un cas spécial où l'origine de l'Etat est la race chinoise. Cette prétention, à mon avis, n'est pas correcte. En réalité, d'abord, les premiers leaders des Ts'in durent employer la force pour unifier la Chine et établir la Nation chinoise. Le premier Empereur des Han en fit autant. C'est pourquoi, nous pouvons dire que l'Etat chinois n'est pas un cas spécial: son origine est aussi la force comme les autres Etats du monde.

Sun Yat Sen s'efforce d'harmoniser les pensées anciennes chinoises et les pensées occidentales modernes afin d'élaborer une doctrine spéciale concernant l'organisation du gouvernement de l'Etat pour la Chine. Il propose quatre pouvoirs de gouverner, et cinq pouvoirs de gouvernement, dont deux (le pouvoir d'examen et celui de censure) viennent de la Chine ancienne et dont les trois autres sont empruntés à l'Occident moderne. C'est une initiative de Sun Yat Sen, qui a pu être efficace et, qui a pu servir à assurer la démocratie pour le peuple chinois après la chute du régime monarchique. Mais, à mon avis, le fonctionnement de ces cinq Yuan équivalents aux cinq pouvoirs de gouvernement est assez compliqué et peut être inefficace parce que ces organismes, ou bien peuvent empiéter l'un sur l'autre, ou bien peuvent garder une indépendance rigide. Dans les deux cas, l'exercice du pouvoir de gouvernement ne peut marcher bien. Par exemple, le Conseil d'examen organise les examens pour recruter les fonctionnaires, mais le Conseil exécutif peut refuser de les accepter dans ses offices. Le Conseil de contrôle découvre les fautes des fonctionnaires et fait des rapports de dénonciation, mais le Conseil judiciaire peut, ne pas utiliser ses rapports dans les dossiers judiciaires ou, il peut négliger de traduire devant les tribunaux, les fonctionnaires dénoncés par le Conseil de contrôle.

En somme, la théorie de Sun Yat Sen est un effort pour harmoniser les conceptions de l'Occident moderne et de l'Orient ancien en ce qui concerne l'organisation de l'Etat, mais elle est difficile à pratiquer. La défaite des Nationalistes chinois devant les Communistes a démontré l'inefficacité de cette doctrine (239).

239. En ce qui concerne les critiques sur la doctrine de Sun Yat Sen, voir:

- BRIEUX, J.J., La Chine du nationalisme au communisme, Paris, Editions du Seuil, 1950, pp. 220-230;
- SCHIFFRIN, H.Z., Sun Yat Sen Reluctant Revolutionary, Boston-Toronto, The Library of World Biography, 1980, pp. 269-271;
- SHARMAN, L., Sun Yat Sen, His Life and Its Meaning, A Critical Biography, Stanford, California, Stanford University Press, 1968, pp. 336-338, 339-374.

CHAPITRE II - La notion juridique de l'Etat selon les Communistes
chinois

Section I - Le Communisme en Chine

Mao Tsé-toung est un des fondateurs du Parti communiste chinois (240).

240. D'après Roy MacGREGOR-HASTIE, Mao Tsé-Toung, Paris, Marabout Université, 1964, p. 69:

L'histoire de la Chine comporte quelques mystères "officiels" et le moindre n'est pas de savoir exactement qui a fondé le Parti communiste chinois. Toung Pi-wou prétend l'avoir créé en septembre 1920, dans le Houpei. Li Ta-tchao, auteur de la première interprétation "chinoise" du marxisme ("Comment je comprends le marxisme", Jeunesse Nouvelle, mai 1919), prétend avoir achevé l'organisation d'un groupe communiste à Tientsin dès cette époque. Liou Chao-chi dit avoir fondé lui-même le Parti après une visite du professeur Tchen en août 1920, bien qu'il n'ait plus revendiqué cette paternité depuis la proclamation de la République Populaire. Mais quel que soit celui qui ait rédigé les statuts de la première section du Parti, sa première organisation efficace vit le jour à Pékin, grâce à Mao Tsé-toung et au professeur Tchen; c'est elle qui, par la suite, prendra le nom de Parti communiste chinois et fournira, vingt-neuf ans plus tard, l'essentiel de ses cadres à la République Populaire.

Sa pensée est considérée comme étant officielle et dominante dans ce parti (241).

Mao Tsé-toung naquit au village Chao-chan, au Hounan, en 1893, dans une famille de paysans. A sept ans, il commence ses études à l'école du village, puis aux écoles de Tch'ang-cha, la capitale de Hounan.

En 1921, il participa au Congrès inaugural du Parti communiste réuni à Changhaï. Après l'échec de l'insurrection "de la moisson de l'automne" en 1927, Mao et ses partisans (environ 3000 combattants) se retirèrent dans la région montagneuse du Tsing-kang-chan, à la frontière des provinces du Hounan et du Kiang-si. Ce noyau deviendra ultérieurement l'Armée Rouge dont les chefs sont Mao Tsé-toung et Tchou To.

Le gouvernement nationaliste de Tchang Kai-Chek s'inquiétait beaucoup des progrès communistes au Kiang-si, sous la direction de Mao. Il organisa cinq campagnes "d'extermination" contre les communistes dont les quatre premières ont échoué.

Dans la cinquième campagne, Tchang Kai-Chek envoya des forces considérables, environ des centaines de milliers d'hommes

241. En 1969, le IXe Congrès du Parti communiste chinois a pris la pensée de Mao Tsé-Toung comme base théorique du Parti communiste chinois (d'après BOUC, Alain, Mao Tsé-Toung ou la révolution approfondie, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 95). Aujourd'hui, le mouvement de démaoïsation mené par Deng Xiaping est répandu dans toute la Chine. Mais la pensée de Mao est encore respectée par les Communistes chinois (voir note 217 de cette thèse).

destinés à encercler et à couper la retraite de l'Armée Rouge. Mao dut exercer son programme de repli et de guérilla. Alors la Longue Marche commença. L'Armée Rouge fit la marche de 12,000 kilomètres dans les hautes terres qui jouxtent le Tibet. En 1935, l'Armée Rouge s'échappa de l'encerclement des Nationalistes. Elle arriva à Yén-ngan, une ville ancienne qui se situe dans une passe au confluent de deux rivières, au pied de falaises abruptes.

En 1937, quand la guerre entre la Chine et le Japon éclata, les Nationalistes et les Communistes chinois ont signé un accord de réconciliation pour lutter contre les forces japonaises qui s'emparèrent de la Chine.

En 1945, après la capitulation du Japon, les Nationalistes et les Communistes chinois retournaient à la lutte entre eux. Finalement, sous la direction de Mao Tsé-toung, l'Armée Rouge chinoise gagne la victoire sur les Nationalistes. Elle s'empara complètement du continent chinois en 1949.

Le 1er Octobre 1949, à Pékin, la République populaire de la Chine, dont le Président ^{est} Mao Tsé-toung, est proclamée. Depuis lors, le Parti communiste détient le pouvoir sur le continent chinois.

En 1958, Mao Tsé-toung a cédé le poste de Président de la République, mais il restait encore le Président du Parti communiste chinois jusqu'à sa mort en 1975.

Section II -- Les pensées directrices et fondamentales de
Mao Tsé-Toung

Se fondant sur les doctrines Marxiste-Léniniste, Mao Tsé-Toung présente sa propre pensée politique qui, d'après lui, est convenable aux circonstances de la Chine.

Dans la pensée politique de Mao Tsé-toung, nous pouvons considérer comme étant essentielles et fondamentales deux théories suivantes:

- la dialectique matérialiste
- la théorie de la lutte des classes dans la société socialiste.

A. La dialectique matérialiste de Mao Tsé-toung

La dialectique matérialiste est une logique fondamentale de l'école Marxiste, élaborée par Friedrich ENGELS et adoptée par Karl Marx en établissant leur doctrine matérialiste. Ultérieurement, en développant cette théorie, les partisans marxistes l'ont comprise et l'ont appliquée d'une manière différente en fonction des circonstances. Mao Tsé-toung est un exemple: il est un partisan marxiste, mais sa conception de la dialectique matérialiste,

occupe une situation propre et bien définie au sein de la philosophie marxiste-léniniste-stalinienne. Malgré sa consanguinité indiscutable avec les dialectiques de Marx, d'Engels,

de Lénine, de Staline ainsi qu'avec la philosophie russe moderne et les autres philosophies communistes, elle en diffère aussi sensiblement. En outre, elle est également liée dans une certaine mesure à la dialectique de la philosophie chinoise classique (242).

Nous étudions donc dans cette partie deux points:

- Qu'est ce que la dialectique matérialiste?
- La dialectique matérialiste de Mao Tsé-toung.

1. Qu'est-ce que la dialectique matérialiste?

Lénine a défini:

Au sens propre, la dialectique est l'étude de la contradiction dans l'essence même des choses (243).

En général, on donne à la dialectique, comme à la logique, deux sens distincts (244):

- a) La dialectique est un mode de pensée, une méthode de raisonnement, d'argumentation et de démonstration de la validité ou de la non-validité des vérités mentales.
- b) La dialectique est une interprétation de la réalité et de la conscience humaine fondée sur cette méthode.

242. HOLUBNYCHY, La dialectique matérialiste de Mao Tsé-toung, dans L'HERNE: Mao Tsé-toung, Paris, Ed. de l'HERNE, p. 79.

243. Cité d'après MAO TSE-TOUNG, Oeuvres choisies, Pékin, 1962-69, p. 89.

244. HOLUBNYCHY, op. cit., n. 242, p. 80.

D'après F. ENGELS (245), la "dialectique matérialiste" est la science du mouvement général de toute chose, de la nature, de la société, de l'histoire, de la recherche scientifique et de la pensée humaine en tant que telle.

La définition d'ENGELS donne à la dialectique un champ beaucoup plus étendu que la logique. Elle n'est plus seulement une méthode de raisonnement mais elle constitue aussi un système de vues et de postulats philosophiques abstraits touchant les lois fondamentales de la vie humaine et de la nature physique dans leur totalité (246).

En pratique et par la philosophie, nous pouvons comprendre "la dialectique matérialiste" à travers sa méthode et son aspect philosophique que HOLUBNYCHY a décrit comme suit (247):

La méthode de la dialectique, au sens purement formel, ne diffère pas de celle des autres dialectiques. Elle repose sur un ensemble d'axiomes comparables mais opposés dans leur signification aux principes de la logique formelle. Le premier principe de la logique est celui d'identité. Il énonce toute identité de la pensée avec son objet ou leur absence de différence: A est A et ne peut être rien d'autre. La première loi de la dialectique, ainsi qu'Engels l'a établie, est celle du développement à travers les contradictions. On la connaît aussi sous le nom de loi de la négation de la négation. C'est-à-dire que A ne peut être A que s'il n'est pas

245. ENGELS, F., Anti-Dühring, traduction d'Emile BOTTIGELLI, Paris, Editions Sociales, 1963, t. I, ch. XIII.

246. HOLUBNYCHY, op. cit., n. 242, p. 83.

247. HOLUBNYCHY, op. cit., n. 242, pp. 83-84.

un non-A; ou, en d'autres termes, pour que A soit un A, la présence d'un non-A est une condition sine qua non. En conséquence, l'axiome initial de toute dialectique est le refus du principe logique d'identité et l'acceptation que A puisse être à la fois et en même temps A et un non-A. De cette première loi de la dialectique il est possible de déduire les suivantes. Selon Engels, ce sont: la loi de la relation mutuelle (complémentarité) des contraires; la loi de la transformation des contraires dans leurs propres contraires quand ils atteignent un extrême (cette loi est également connue sous le nom de loi de la transformation de la quantité en qualité); la loi du développement en spirale. En ce qui concerne la quatrième loi, ainsi que nous le verrons plus loin, la dialectique matérialiste diffère de façon significative de la dialectique chinoise classique qui ne reconnaît que la forme circulaire du mouvement.

Considérée dans son aspect philosophique, la dialectique matérialiste se distingue des autres philosophies dialectiques par ses postulats ontologiques et épistémologiques. Selon la dialectique matérialiste, la réalité extérieure (nature, société, etc.) existe indépendamment de sa connaissance par l'homme. Que l'homme en ait conscience ou non, la réalité existe. La réalité (l'être) précède et domine donc la conscience et la pensée. Le processus de la connaissance va de la réalité à l'esprit puis y retourne sous forme de pensée réfléchie de la réalité. Dans la dialectique idéaliste (par exemple, chez Hegel) le processus est inverse: il suppose que l'homme conçoit d'abord une idée de la réalité, puis qu'il la projette sous forme de pensée sur la réalité et que cette dernière renvoie à son tour la pensée vers l'esprit. De plus, selon la dialectique matérialiste, non seulement la nature de la pensée humaine mais également celle de la réalité elle-même sont dialectiques. Cette philosophie postule donc que les lois dialectiques agissent dans la réalité, la nature physique, la société, partout. Il appartient à l'homme de découvrir ces lois, mais, s'il s'en abstient, elles n'en agissent pas moins et, en définitive, l'homme ne pourra qu'en constater les effets.

2. La dialectique matérialiste de Mao Tsé-toung

D'après Mao Tsé-toung, dans la méthode dialectique, la loi universelle de l'unité des contraires, ou encore appelée, la loi de l'universalité de la contradiction est essentielle et fondamentale. Toutes les autres lois de la dialectique peuvent dériver de cette loi. Dans "De la contradiction" (248), Mao Tsé-toung présente cette loi en s'écartant des précédents dans la littérature marxiste-léniniste (249):

Bien qu'Engels la range au nombre des autres lois de la dialectique et qu'Hegel et Lénine la considèrent comme une loi importante parmi beaucoup d'autres, pour Mao elle est la seule loi de la dialectique, celle qui suffit à toutes les autres. Avant Mao, elle ne fut examinée en détail que par Hegel. Mais Mao n'a probablement pas lu Hegel. Telle que Mao la formule, cette loi est nettement anti-hégélienne par son objectivation matérialiste de la réalité et des contradictions hors de l'esprit humain. De plus, ressemblant à ne pas s'y méprendre aux éléments de dialectique contenus dans les chapitres 2 du Chuang Tzu, 2 et 42, entre autres du Lao Tzu (Tao-Te Ching), dans le "Grand appendice" du I Ching, les "Exposés" du Mo Ching et dans d'autres ouvrages de la Chine ancienne, cette loi en diffère aussi en des points essentiels.

D'après HOLUBNYCHY (250), la méthode dialectique de Mao Tsé-toung peut être résumée de la manière suivante:

a) On pose pour axiome que quel que soit l'objet étudié il contient une ou plusieurs contradictions en soi. Pour

248. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, pp. 89-136.

249. HOLUBNYCHY, op. cit., n. 242, p. 102.

250. HOLUBNYCHY, op. cit., n. 242, pp. 104-106.

découvrir une contradiction, il faut rechercher les contraires complémentaires et en saisir l'unité.

C'est que les aspects contradictoires ne peuvent exister isolément, l'un sans l'autre. Si l'un des deux aspects opposés, contradictoires, fait défaut la condition d'existence de l'autre aspect disparaît aussi. Réfléchissez: l'un quelconque des deux aspects contradictoires d'une chose ou d'un concept né dans l'esprit des hommes peut-il exister indépendamment de l'autre? Sans vie, pas de mort; sans mort, pas de vie. Sans haut, pas de bas; sans bas, pas de haut... Sans bourgeoisie, pas de prolétariat; sans prolétariat, pas de bourgeoisie. Il en va ainsi pour tout les contraires; dans les conditions déterminées, ils s'opposent d'une part l'un à l'autre et, d'autre part, sont liés mutuellement, s'imprègnent réciproquement, s'interpénètrent et dépendent l'un de l'autre; c'est ce caractère qu'on appelle l'identité. Tous les aspects contradictoires possèdent, dans des conditions déterminées, le caractère de la non-identité; c'est pourquoi on les appelle contraires... (251)

b) Saisie comme une unité de contraires complémentaires, la contradiction ne s'observe cependant que par rapport à chaque chose. Il n'y a pas, entre les choses, de contradictions universelles. Elles n'existent que si des choses contradictoires sont complémentaires les unes des autres et forment ainsi une unité contradictoire à l'intérieur d'une troisième chose ou d'un phénomène. Par exemple, dans le cadre des couleurs, il existe la contradiction entre le blanc et le noir. Une pierre ne peut devenir un poulet car il n'y a pas de rapport entre l'une et l'autre, c'est-à-dire pas de contradiction complémentaire. Un

oeuf peut devenir un poulet, car le poulet est déjà contenu dans l'oeuf lorsque l'oeuf est encore à l'intérieur de la poule: leur unité réside à l'intérieur de la chose même.

Mao Tsé-toung a écrit à cet égard comme suit (252):

Pourquoi l'oeuf peut-il se transformer en poussin, et pourquoi la pierre ne le peut-elle pas? Pourquoi existe-t-il une identité entre la guerre et la paix et non entre la guerre et la pierre? Pourquoi l'homme peut-il engendrer l'homme et non quelque chose d'autre? L'unique raison est que l'identité des contraires existe seulement dans des conditions déterminées, indispensables. Sans ces conditions déterminées, indispensables, il ne peut y avoir aucune identité.

Pourquoi la Révolution démocratique bourgeoise de Février 1917 en Russie est-elle directement liée à la Révolution socialiste prolétarienne d'Octobre, alors que la Révolution bourgeoise française n'est pas directement liée à une révolution socialiste et qu'en 1871 la Commune de Paris aboutit à l'échec? Pourquoi encore le régime nomade en Mongolie et en Asie centrale a-t-il passé directement au socialisme? Pourquoi enfin la révolution chinoise peut-elle éviter la voie capitaliste et passer immédiatement au socialisme, sans suivre la vieille voie historique des pays d'Occident, sans passer par la période de la dictature bourgeoise? Cela ne s'explique que par les conditions concrètes de chacune des périodes considérées. Quand les conditions déterminées, indispensables, sont réunies, des contraires déterminés apparaissent dans le processus de développement d'une chose ou d'un phénomène, et ces contraires (au nombre de deux ou plus) se conditionnent mutuellement et se convertissent l'un en l'autre. Sinon, tout cela serait impossible.

Rechercher l'unité des contraires et, de là, la contradiction à l'intérieur d'une chose plutôt qu'entre les choses, est la condition sine qua non pour découvrir et comprendre le mouvement et le développement antogènes des contradictions.

La cause fondamentale du développement des choses et des phénomènes n'est pas externe, mais interne; elle se trouve dans les contradictions internes des choses et des phénomènes eux-mêmes... Ces contradictions inhérentes aux choses et aux phénomènes, sont la cause fondamentale de leur développement, alors que leur liaison mutuelle et leur action réciproque n'en constituent que les causes secondes (253).

c) Mao Tsé-toung pose le postulat suivant: si les contradictions inhérentes aux choses sont un phénomène universel, chaque contradiction est en elle-même particulière et concrète. Et dans un processus de développement d'une chose complexe, il existe de nombreuses contradictions; l'une d'elles est nécessairement la principale dont l'existence et le développement déterminent l'existence et le développement des autres contradictions ou agissent sur eux (254). C'est pourquoi, il est nécessaire de rechercher la contradiction principale, de la distinguer des contradictions secondaires (255). C'est cette contradiction principale qui, aux diverses étapes d'un long processus de développement, prend de plus en plus d'importance (256).

253. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, p. 92.

254. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, p. 117.

255. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, p. 119.

256. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, p. 109.

d) Ensuite, Mao étudie les divers aspects de la contradiction. Il distingue l'aspect principal de l'aspect secondaire de la contradiction. Selon lui (257):

Nous avons déjà dit plus haut qu'il ne faut pas traiter toutes les contradictions dans un processus comme si elles étaient égales, qu'il est nécessaire d'y distinguer la contradiction principale des contradictions secondaires et d'être particulièrement attentif à saisir la contradiction principale. Mais dans les différentes contradictions, qu'il s'agisse de la contradiction principale ou des contradictions secondaires, peut-on aborder les deux aspects contradictoires en les considérant comme égaux? Non, pas davantage. Dans toute contradiction, les aspects contradictoires se développent d'une manière inégale. Il semble qu'il y ait parfois équilibre entre eux, mais ce n'est là qu'un état passager et relatif; la situation fondamentale, c'est le développement inégal. Des deux aspects contradictoires, l'un est nécessairement principal, l'autre secondaire. Le principal, c'est celui qui joue le rôle dominant dans la contradiction. Le caractère des choses et des phénomènes est surtout déterminé par cet aspect principal de la contradiction, lequel occupe la position dominante.

Mais cette situation n'est pas statique; l'aspect principal et l'aspect secondaire de la contradiction se convertissent l'un en l'autre et le caractère des phénomènes change en conséquence. Si, dans un processus déterminé ou à une étape déterminée du développement de la contradiction, l'aspect principal est A et l'aspect secondaire B, à une autre étape ou dans un autre processus du développement, les rôles sont renversés; ce changement est fonction du degré de croissance ou de décroissance atteint par la force de chaque aspect dans sa lutte contre l'autre au cours du développement du phénomène.

e) Finalement, Mao reconnaît la tendance du développement d'une contradiction donnée. Dans certaines conditions, tout aspect contradictoire se transforme en son contraire. Ces conditions, d'après Mao, sont définies de la manière suivante (258):

Tout phénomène dans son mouvement présente deux états, un état de repos relatif et un état de changement évident. Ces deux états sont provoqués par la lutte mutuelle des deux éléments contradictoires contenus dans le phénomène lui-même. Lorsque le phénomène, dans son mouvement, se trouve dans le premier état, il subit des changements seulement quantitatifs et non qualitatifs, aussi se manifeste-t-il dans un repos apparent. Lorsque le phénomène, dans son mouvement, se trouve dans le second état, les changements quantitatifs qu'il a subis dans le premier état ont déjà atteint un point maximum, ce qui provoque une rupture d'unité dans le phénomène, et par suite un changement qualificatif; d'où la manifestation d'un changement évident. L'unité, la cohésion, l'union, l'harmonie, l'équipollence, la stabilité, la stagnation, le repos, la continuité, l'équilibre, la condensation, l'attraction, etc., que nous observons dans la vie quotidienne, sont les manifestations des choses et des phénomènes qui se trouvent dans l'état des changements quantitatifs, alors que la destruction de ces états d'unité, de cohésion, d'union, d'harmonie, d'équipollence, de stabilité, de stagnation, de repos, de continuité, d'équilibre, de condensation, d'attraction, etc., et leur passage respectif à des états opposés, sont les manifestations des choses et des phénomènes qui se trouvent dans l'état des changements qualitatifs, c'est-à-dire qui se transforment en passant d'un processus à un autre. Les choses et les phénomènes se transforment continuellement en passant du premier au second état, et la lutte des contraires qui se poursuit dans les deux états aboutit à la solution de la contradiction dans

258. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, p. 132.

le second. Voilà pourquoi l'unité des contraires est conditionnée, passagère relative, alors que la lutte des contraires qui s'excluent mutuellement est absolue.

En somme, en général, la dialectique de Mao n'est pas complètement différente de la dialectique matérialiste de Karl Marx et de Lénine; mais, en détail, la méthode dialectique de Mao se différencie de cette dernière. En effet, la méthode dialectique de Mao se compose de trois traits suivants:

- 1) Elle prend pour axe la conception selon laquelle la contradiction est une caractéristique universelle de toutes les choses et de tous les phénomènes de la nature physique, de la société humaine et de la pensée de l'homme.
- 2) Elle apprécie plus la contradiction qui réside dans les choses, les phénomènes et les pensées que celle qui les sépare.
- 3) Elle voit dans la complémentarité des contraires une condition préalable au développement des contradictions.

Les deux derniers points sont découverts par Mao davantage que par la dialectique classique chinoise, surtout celle

des Taoistes, plutôt que par la dialectique-Léniniste" (259):

259. En observant la dialectique de Mao Tsé-Toung, HOLUBNYCHY, op. cit., n. 242, pp. 102-104, a écrit:

Que Mao étudie les contradictions per se représente également une contribution originale à la dialectique matérialiste; et son postulat particulier sur l'inégalité des contradictions et sur l'état changeant et non équilibré des contraires à l'intérieur des contradictions est spécialement original aussi bien dans la dialectique chinoise que post-engelsienne. La vue de Mao sur la structure des contradictions est plus complexe que toutes celles proposées jusqu'ici dans ce domaine. Mao distingue: 1. l'universalité de la contradiction; 2. sa particularité, ou, en termes synonymes, la généralité de la contradiction et sa singularité. Puis il différencie dans une chose ou dans un phénomène donnés: 3. la contradiction principale; 4. de nombreuses contradictions secondaires. Les contradictions ne sont donc pas égales et identiques en elles-mêmes comme il le semblait à Lénine, par exemple. En outre, dans une contradiction donnée, Mao perçoit: 5. un aspect principal ou dominant de la contradiction; 6. de nombreux aspects secondaires. Par suite, l'équilibre des contraires dans une contradiction n'est pas non plus régulier, et c'est de ce déséquilibre à l'intérieur et parmi les contradictions que naît le mouvement qui entraîne toutes les choses et tous les phénomènes le long d'une spirale à sens unique. Une telle interprétation de la cause du mouvement et de son développement en spirale représente un grand pas sur le postulat rudimentaire d'Engels selon lequel le mouvement est lui-même une contradiction et sa forme spirale un simple principe ou axiome. Par cette interprétation, la dialectique de Mao s'écarte aussi de la dialectique chinoise traditionnelle; celle-ci postule en effet l'équilibre et l'harmonie des contraires à l'intérieur d'une contradiction, équilibre et harmonie qui déterminent un mouvement itératif et circulaire.

De ce postulat sur l'inégalité des contradictions et la variabilité de leurs composants dérive le caractère temporaire et conditionnel de l'unité des contraires dans une contradiction. Manifestement, ce dernier postulat est plus complexe que le

En réalité, en comparant la dialectique de Lao-tseu et de Mao Tsé-toung, nous trouvons que:

- Lao-tseu soutint que la contradiction réside dans les choses (260), ce qui est prétendu par Mao.

- Lao-tseu préconisa que la condition préalable au développement des contradictions est dans la complémentarité des contraires (261), cela est conçu par Mao.

259. (suite)

simple axiome de Lénine sur la "lutte des contraires" que Mao reprend courtoisement à maintes reprises. Mais Mao va plus loin encore et postule que les contraires à l'intérieur d'une contradiction tendent à se transformer en leur propre contraire lorsque la contradiction se développe à l'extrême. De mauvaises choses peuvent devenir bonnes, de bonnes choses peuvent devenir mauvaises, déclare-t-il, citant le Lao Tzu. Lénine, pour sa part, annonce sans détour que la transformation des contraires selon Hegel était désagréable à son esprit. A la différence de Lao Tzu cependant, Mao ne voit pas cette transformation se répéter elle-même à l'intérieur d'un cercle, tel le principe du yin et du yang, mais de produire lors d'un changement du rapport quantitatif entre les aspects dominants et secondaires d'une contradiction, lequel, suivant une voie en forme de spirale, provoque la conversion d'une qualité en une autre. En ceci, bien entendu, la dialectique de Mao est très proche de celle de Marx et d'Engels. Et c'est vraisemblablement de ce point, de cette conception fondée sur l'inégalité, le déséquilibre et la discordance des composants d'une contradiction, que découlent l'épistémologie particulière de Mao, ses premières interprétations de la vérité et de la connaissance qui le conduisent à la pratique active.

260. Voir note 152 de cette thèse.

261. Voir notes 153-154 de cette thèse.

Mais, Lao-tseu pensa que la transformation se répète elle-même à la manière d'un cercle, tandis que Mao Tsé-Toung soutint qu'elle se produit lors d'un changement du rapport quantitatif entre les aspects dominants et secondaires d'une contradiction, suivant une voie en forme de spirale.

Par cette différence de la conception de la dialectique entre Mao Tsé-toung et Lénine, Mao Tsé-toung prétendit que la lutte des classes existe encore dans la société socialiste, tandis que, d'après Staline, cette lutte n'existe plus (voir "la théorie de la lutte des classes" qui suit dans cette thèse).

Sur le plan juridique, la contradiction de Mao conduit à la conclusion qu'il faut distinguer deux sortes de contradictions dans les classes de la société:

- La contradiction entre les classes antagonistes
- La contradiction entre les classes non antagonistes.

Les sanctions d'un même acte fautif entre ces classes, d'après Mao, doivent être différentes: avec les classes antagonistes, les sanctions sont plus sévères que celles pour les classes non antagonistes (262).

262. Dans le discours du 30 Juin 1949 sur: "De la dictature démocratique populaire", MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, p. 478 a dit:

D'un côté, démocratie pour le peuple
de l'autre, dictature sur les réactionnaires.

Finalement, cette conception sur la contradiction matérialiste de Mao conduit à établir la théorie de la démocratie nouvelle dans la notion juridique de l'Etat selon les Communistes chinois (voir p. 230 de cette thèse).

B. La théorie de la lutte des classes dans la société socialiste

La théorie de la lutte des classes découle de la loi de la contradiction appliquée à la société humaine. La loi de la contradiction inhérente aux choses, aux phénomènes, comme nous avons vu, est une loi fondamentale de la dialectique matérialiste.

Tous les marxistes sont d'accord que la lutte des classes existe dans la société capitaliste, dans la société féodale... Mais, après la prise du pouvoir de la classe prolétarienne, y-a-t-il encore la lutte des classes? Ici, les marxistes ont des divergences de conceptions.

D'après Staline, la lutte des classes au sein d'un régime socialiste n'existe plus (263).

263. En 1939, Staline a analysé la situation sociale de l'URSS et a déclaré:

Ce qu'il y a de particulier dans la société soviétique de notre époque, à la différence de toute société capitaliste, c'est qu'elle n'a plus en son sein de classes antagonistes; que les classes exploiteuses ont été liquidées. Depuis cette liquidation, achevée au cours des années trente, il n'aurait plus de dictature du prolétariat en Union Soviétique. On serait arrivé progressivement à l'Etat "du peuple tout entier".

(cité d'après BOUC, A., op. cit., n. 241, pp. 108-109)

Mao Tsé-toung prétend au contraire que la lutte des classes existe encore dans la société socialiste (264). Et Mao Tsé-toung critique vivement la thèse de Staline concernant l'inexistence de la lutte des classes dans la société socialiste soviétique. La société, dit Mao Tsé-Toung, sans classe antagoniste du peuple tout entier",

est en fait aussi dictatoriale sinon plus, que la société chinoise. Il s'agit d'une dictature déguisée: une couche privilégiée de la bourgeoisie opposée au peuple soviétique occupe maintenant la place dominante au sein du Parti et du Gouvernement et dans les domaines économique, culturel et autres. (265)

264. Dans un discours prononcé le 27 Février 1957, "De la juste solution des contradictions au sein du peuple", à la Onzième Session de la Conférence suprême d'Etat, MAO TSE-TOUNG (op. cit., n. 243, pp. 468-471) a dit:

Sous la direction de la classe ouvrière et du Parti communiste, nos 600 millions d'hommes, étroitement unis, se consacrent à l'oeuvre grandiose de l'édification socialiste. L'unification de notre pays, l'unité de notre peuple et l'union de toutes nos nationalités sont les garanties fondamentales de la victoire certaine de notre cause. Mais cela ne signifie nullement qu'il n'existe plus aucune contradiction dans notre société. Il serait naïf de le croire; ce serait se détourner de la réalité objective. Nous sommes en présence de deux types de contradictions sociales: les contradictions entre nous et nos ennemis et les contradictions au sein du peuple. Ils sont de caractère différent.

.....
Les contradictions entre nous et nos ennemis sont des contradictions antagonistes. Au sein du peuple, les contradictions entre travailleurs ne sont pas antagonistes et les contradictions entre classe exploitée et classe exploiteuse présentent, outre leur aspect antagoniste, un aspect non antagoniste.

265. Cité d'après BOUC, A., op. cit., n. 241, p. 109.

La théorie de la lutte des classes dans la société socialiste peut s'exprimer comme suit, d'après Manoranjan MOHANTY

(266):

1. (i) All bourgeoisie resort to political, economic as well as cultural means to hold on to power.
(ii) The politically overthrown bourgeoisie is still a bourgeois force in some spheres in the socialist society.
(iii) Therefore, it is bound to use every available means to hold on to power.
2. (i) Class struggle is a revolutionary struggle.
(ii) Proletariat's struggle against bourgeoisie even after the latter's political overthrow is a class struggle.
(iii) Therefore, it is a revolutionary struggle.
3. (i) Continuous revolutionary struggle can prevent bourgeois restoration.
(ii) Some communist parties are continuing revolutionary struggle.
(iii) Those communist parties can prevent bourgeois restoration.

Put in the frame of inductive logic the theory can be stated as follows:

1. (i) Bourgeoisie attempted to overthrow the socialist system in Hungary and Czechoslovakia.
(ii) Bourgeois trends in political and economic policies have been operating in the USSR.

- (iii) Bourgeois policies were propounded and practised by some leaders of the Communist Party of China.
 - (iv) Therefore, even after the overthrow of the bourgeoisie from political and economic power, it uses the cultural realm and transitional economic form to stage a come-back.
- 2.
- (i) Under Lenin's leadership the revolution continued from democratic to the socialist stage through revolutionary class struggle.
 - (ii) Under Mao's leadership the proletarian-led democratic revolution continued to the socialist stage through revolutionary class struggle.
 - (iii) Therefore, the proletariat must continue the revolutionary class struggle until the onset of the communist stage when the political, economic, and cultural power of the bourgeoisie would have been fully replaced by socialism.

Dans cette section, nous avons étudié deux notions directives et fondamentales de Mao Tsé-toung: ce sont "la dialectique matérialiste" et "la théorie de la lutte des classes dans la société socialiste". En réalité, la dialectique matérialiste appliquée à la société humaine a donné naissance à la théorie de la lutte des classes. Utilisant ces deux théories fondamentales, les Communistes chinois ont présenté leur point de vue sur la notion juridique de l'Etat, surtout sur la théorie de la démocratie nouvelle et le rôle du droit dans l'Etat, que nous étudions maintenant.

Section III - La notion juridique de l'Etat selon le
Parti communiste chinois

A. La notion de l'Etat

1. L'origine de l'Etat

Tous les communistes, y compris Mao Tsé-toung, considèrent les doctrines de Marx-Engels comme la base de leur pensée politique, économique et sociale. Parmi ces doctrines, nous pouvons citer la doctrine sur l'origine de l'Etat énoncée par Engels dans son oeuvre intitulée "L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat" (267).

D'après Engels, selon la conception matérialiste, en dernier ressort, dans l'histoire, le facteur déterminant est la production et la reproduction de la vie immédiate. Dans le processus de la production et de la reproduction se produisent les institutions sociales, la lutte des classes.

267. MARX-ENGELS, Oeuvres choisies, Moscou, 1969, 2 tomes, t. II, pp. 180-356.

Engels a raisonné sur cette question comme suit (268):

Selon la conception matérialiste, le facteur déterminant, en dernier ressort, dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie immédiate. Mais, à son tour, cette production a une double nature. D'une part, la production de moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, au logement, et des outils qu'ils nécessitent; d'autre part, la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce. Les institutions sociales sous lesquelles vivent les hommes d'une certaine époque historique et d'un certain pays sont déterminés par ces deux sortes de production: par le stade de développement où se trouvent d'une part le travail, et d'autre part la famille. Moins le travail est développé, moins est grande la masse de ses produits et, par conséquent, la richesse de la société, plus aussi l'influence prédominante des liens du sang semble dominer l'ordre social. Mais, dans le cadre de cette structure sociale basée sur les liens du sang, la productivité du travail se développe de plus en plus et, avec elle, la propriété privée et l'échange, l'inégalité des richesses, la possibilité d'utiliser la force de travail d'autrui et, du même coup, la base des oppositions de classes: autant d'éléments sociaux nouveaux qui s'efforcent, au cours des générations, d'adapter la vieille organisation sociale aux circonstances nouvelles, jusqu'à ce que l'incompatibilité de l'une et des autres amène un complet bouleversement. La vieille société basée sur les liens du sang éclate par suite de la collision des classes sociales nouvellement développées: une société nouvelle prend sa place, organisée dans l'état, dont les subdivisions ne sont plus constituées par des associations basées sur les liens du sang, mais par des groupements territoriaux, une société où le régime de la famille est complètement dominé par le régime de la propriété, où désormais se développent librement les oppositions de classes et les luttes de classes qui forment le contenu de toute l'histoire écrite, jusqu'à nos jours.

Se basant sur cette conception fondamentale, Engels objecte "la conception idéaliste", selon laquelle l'Etat est "une réalité morale", "une image et la réalité de la raison". Il préconise que l'Etat est un produit de la société humaine à un stade déterminé de son développement et que l'Etat est né du besoin de refréner des oppositions de classes et en même temps, au milieu du conflit de ces classes.

2. Les devoirs et l'organisation de l'Etat:
la théorie de la démocratie nouvelle de
Mao Tsé-toung.

Appliquant sa théorie de la lutte des classes, Mao Tsé-toung a établi la théorie de la démocratie nouvelle, ou encore appelée "la dictature démocratique populaire" (269).

D'après Mao Tsé-toung, la démocratie nouvelle ou la démocratie populaire a pour principe:

un système d'Etat qui soit le bien commun des gens du peuple et non la propriété privée de la bourgeoisie, avec, en plus, la direction de la classe ouvrière. (270).

269. Mao Tsé-Toung a exprimé sa théorie de la démocratie nouvelle dans un discours, intitulé "De la dictature démocratique populaire", le 30 Juin 1949 en commémoration du 28e anniversaire du Parti Communiste chinois.

270. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, p. 416.

La démocratie ainsi conçue est basée sur l'alliance de la classe ouvrière, de la paysannerie et de la petite bourgeoisie urbaine, et elle a besoin de la direction de la classe ouvrière.

Mao Tsé-toung a plaidé son opinion sur ce sujet comme suit (271):

La dictature démocratique populaire est basée sur l'alliance de la classe ouvrière, de la paysannerie et de la petite bourgeoisie urbaine, et principalement sur l'alliance des ouvriers et des paysans, parce que ces deux classes représentent 80 à 90 pour cent de la population chinoise. Le renversement de l'impérialisme et de la clique réactionnaire du Kuomintang est dû avant tout à la force de ces deux classes, et le passage de la démocratie nouvelle au socialisme dépend principalement de leur alliance.

La dictature démocratique populaire a besoin de la direction de la classe ouvrière, car c'est la classe la plus clairvoyante, la plus désintéressée, celle dont l'esprit révolutionnaire est le plus conséquent. Toute l'histoire de la révolution prouve que, sans la direction de la classe ouvrière, la révolution échoue et qu'elle triomphe avec la direction de la classe ouvrière. A l'époque de l'impérialisme, aucune autre classe, dans quelque pays que ce soit, ne peut mener une véritable révolution à la victoire. La preuve en est que les révolutions dirigées à plusieurs reprises par la petite bourgeoisie et la bourgeoisie nationale de Chine ont toutes échoué.

Au point de vue organique, la démocratie nouvelle demande une dictature qui suppose une direction et de là, une centralisation.

Au point de vue pratique, la démocratie nouvelle implique deux méthodes:

- dictature sur les réactionnaires
- démocratie pour le peuple.

Mao Tsé-toung a dit (272):

Nous avons toujours soutenu qu'il faut, sous le régime de la dictature démocratique populaire, adopter deux méthodes différentes - la dictature et la démocratie - pour résoudre les deux types de contradictions, différents par leur nature, que sont les contradictions entre nous et nos ennemis et les contradictions au sein du peuple. Cette idée se retrouve dans beaucoup de documents de notre Parti et a été exposée par nombre de ses dirigeants. Dans mon article "De la dictature démocratique populaire" écrit en 1949, je disais: "D'un côté, démocratie pour le peuple, de l'autre, dictature sur les réactionnaires; ces deux aspects réunis, c'est la dictature démocratique populaire." Je disais également que, pour résoudre les problèmes au sein du peuple, "la méthode employée est une méthode démocratique, c'est la persuasion et non la contrainte". Dans mon intervention devant la deuxième session du Comité national de la 1er Conférence consultative politique du Peuple chinois, tenue en juin 1950, je disais aussi: "L'exercice de la dictature démocratique populaire implique deux méthodes: A l'égard des ennemis, celle de la dictature; autrement dit, aussi longtemps qu'il sera nécessaire, nous ne leur permettrons pas de participer à l'activité politique, nous les obligerons à se soumettre aux lois du gouvernement populaire, nous les forcerons à travailler pour qu'ils se transforment par le travail en hommes nouveaux. Par contre, à l'égard du peuple, ce n'est pas la méthode de la contrainte, mais la méthode démocratique qui intervient; autrement dit, le peuple a le droit de participer à l'activité politique; il faut employer à son égard

les méthodes démocratiques, d'éducation et de persuasion, au lieu de l'obliger à faire ceci ou cela. Cette éducation, c'est l'auto-éducation au sein du peuple; la critique et l'auto-critique en constituent la méthode fondamentale.

Pour pratiquer efficacement la démocratie nouvelle, Mao Tsé-toung insiste sur la liberté de critique.

Mao Tsé-toung a dit (273):

Dans les rangs du peuple, il est criminel de restreindre les libertés, d'entraver le peuple lorsqu'il critique les erreurs et les faiblesses du Parti et du gouvernement, et d'interdire les libres discussions académiques. Mais à l'égard des ennemis du peuple, il est criminel de permettre aux contre-révolutionnaires de dire ou de faire tout ce qu'ils souhaitent; il est légitime d'appliquer la dictature.

L'idéal de la démocratie nouvelle de Mao Tsé-toung est d'exiger que les autorités compétentes soient vertueuses, des hommes sages, tout comme l'ont prétendu Confucius, Mo-tseu et Lao-tseu. Etant d'accord avec l'école confucéenne, Mao Tsé-toung soutient que le peuple doit être éduqué afin de suivre la vraie voie communiste (274). Et, de même que Mo-tseu, Mao Tsé-toung

273. MAO TSE-TOUNG, cité d'après BOUC, A., op. cit., n. 241, p. 112.

274. Selon Mao Tsé-toung "il faut compter sur l'éducation progressive, sur la persuasion, sur la force de la vérité pour amener le peuple à rejeter ses illusions et à s'engager dans la voie communiste" (cité d'après BOUC, A., op. cit., n. 241, p. 112). D'après l'école confucéenne, l'éducation doit être considérée non seulement comme un pouvoir, mais aussi comme le devoir le plus important de l'Etat, (voir p.49 de cette thèse).

insiste sur les critiques du peuple sur les erreurs du Parti et du gouvernement (275).

Finalement, étant communiste, Mao Tsé-toung a suivi la doctrine marxiste prétendant que le but final de l'Etat c'est de supprimer le pouvoir d'Etat en vue de réaliser la Grande Concorde (276).

B. Le rôle du droit dans l'Etat

1. Comment les communistes conçoivent-ils le droit?

Selon le marxisme, le droit est le moyen par lequel la classe sociale qui a imposé son mode de production économique à la société dont elle fait partie s'assure le rôle historique qui lui est dévolu (277).

275. Selon Mo-tseu, le supérieur doit entendre les critiques des inférieurs quand il commet des fautes (voir p.93 de cette thèse).

276. Mao Tsé-toung a dit (MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, à la page 413):

"Ne voulez-vous donc pas supprimer le pouvoir d'Etat?" Si, nous le voulons, mais pas pour le moment; nous ne pouvons pas encore le faire. Pourquoi? Parce que l'impérialisme existe toujours, parce que la réaction intérieure existe toujours, parce que les classes existent toujours dans le pays. Notre tâche actuelle est de renforcer l'appareil d'Etat du peuple, principalement l'armée populaire, la police populaire et la justice populaire, afin de consolider la défense nationale et de protéger les intérêts du peuple. A cette condition, la Chine pourra, sous la direction de la classe ouvrière et du Parti communiste, passer, d'un pas assuré, de l'état de pays agricole à celui de pays industriel, de la société de démocratie nouvelle à la société socialiste et communiste, supprimer les classes et réaliser la Grande Concorde.

277. STOYANOVITCH, La pensée marxiste et le droit, Paris, Presses universitaires de France, 1974, p. 45.

(le droit) est donc de classe et il n'est que cela. Si dès lors on rencontre quelque part un précepte de conduite sociale, on ne saura s'il est juridique que si l'on voit derrière lui la présence d'une classe qui en même temps se trouve à la tête du corps social... L'essence du droit étant donc dans son caractère de classe, il ne peut provenir, sans quelque forme que ce soit, que de la volonté d'une classe, jamais de celle de l'ensemble du corps social (278).

Le droit, selon les marxistes, se fonde donc sur la classe dominante de la société et sert ses intérêts. Par conséquent, dans la société socialiste, la classe ouvrière dominante et seulement cette classe a le plein pouvoir de légiférer. C'est pourquoi, nous ne serons pas étonnés de trouver que, dans les pays communistes, comme la Chine, les discours des leaders communistes (premier Ministre, Secrétaire général du Parti communiste, les Ministres...), les directives des Congrès du Parti communiste..., tous deviennent les lois appliquées au peuple, parce que ces personnages sont les représentants de la classe ouvrière dominante.

George P. JAN, dans "Government of Communist China" formule l'observation suivante (279):

After it seized power in 1949, the Chinese Communist regime repealed all the laws of the Nationalist government for, according to the Communists, those laws represented the interest

278. En ce sens Karl MARX et ENGELS; Le manifeste communiste, cité d'après STOYANOVITCH, op. cit., n. 277, p. 45.

279. JAN, P.G., Government of Communist China, San Francisco, California, 1966, p. 306.

of the bourgeois class and feudal society. Nationalist laws were replaced, however, not by new codes, but by a mixture of statutes, rules, decrees, orders, and Party resolutions. Although some important statutes, such as the Marriage Law and the Agrarian Reform Law, have been enacted by the Communist regime since 1949, up to the time of this writing. Communist China has not had a comprehensive civil or criminal code nor has it had a standard legal procedure. Indeed, it is very unusual for a modern state to operate sixteen years after its establishment without a codified legal system. The official Communist explanation for the incompleteness of the legal system was that rigid laws should not be enacted prematurely because of the continued political and economic developments in Communist China. The fact is that the legal system of Communist China is still in the experimental stage.

In Communist China, the political policy of the Party is an integral part of the law. Many of the rules emanate from nongovernmental agencies, such as the Party, which have no constitutional authority to make laws. In the absence of laws and rules, political policies may be applied in deciding cases.

2. L'application du droit dans l'Etat

Selon la conception marxiste, la règle de droit et l'Etat sont deux termes et deux notions identiques et simultanés.

STOYANOVITCH, un juriste marxiste, a écrit (280):

On sait en effet que la règle de droit se compose de deux éléments constitutifs, l'un étant le commandement de faire ou de ne pas faire quelque chose, l'autre la sanction matérielle en cas de non-observation de ce commandement. Or

280. STOYANOVITCH, K., Marxisme et droit, Paris, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, 1964, p. 75.

dans l'un et dans l'autre de ces éléments on voit se dresser l'Etat, dont le rôle consiste à la fois à émettre ledit commandement et à en assurer le respect par la sanction qu'il détient et dont il a le monopole d'usage. On comprend dès lors que la règle de droit et l'Etat se confondent et qu'ils ne puissent pas être envisagés l'un sans l'autre. La distinction que l'on tenterait d'établir entre eux serait, dans ces conditions, purement théorique et n'aurait qu'une valeur discursive. La règle de droit sans Etat apparaîtrait alors comme un précepte de conduite humaine susceptible de produire des effets juridiques, mais pouvant ne pas en produire effectivement, comme c'est le cas des règles de droit idéales, relevant de la catégorie de la *lex ferenda*. A son tour, l'Etat sans règle de droit serait une autorité sociale toute virtuelle, n'ayant encore émis aucun acte d'autorité capable d'affirmer son existence effective. Cette distinction des deux notions en question ne peut, on le voit, s'opérer que si on fait abstraction de la réalité, que si on se meut dans un monde imaginaire et hypothétique. Dans la réalité, en revanche, la règle de droit et l'Etat représentent deux termes synonymes pour désigner le même phénomène. Et de ce fait même, ces deux termes et la réalité juridique que chacun d'eux évoque sont simultanés. Ils naissent et ils disparaissent en même temps. Aucun d'eux ne précède l'autre, aucun d'eux ne survit à l'autre. Tout ordre chronologique entre eux est impossible et impensable. En même temps qu'ils sont simultanés, ils sont de valeur égale, et cela va d'ailleurs de soi, puisque, étant identiques, on peut les prendre indifféremment l'un pour l'autre: quand on parle de l'Etat, on doit penser à la règle de droit, et inversement. Par conséquent, s'ils se refusent à tout ordre chronologique, ils se refusent également à tout ordre hiérarchique: aucun d'eux n'est supérieur ou inférieur à l'autre. Cette dernière constatation a une importance capitale, car, contrairement à la science juridique traditionnelle, qui discute le problème des rapports entre la règle de droit et l'Etat et qui admet, comme déjà établie, la distinction entre l'un et l'autre, le marxisme rejette toute possibilité d'une telle distinction, la considérant comme étant sans objet. A ses yeux, l'antagonisme entre la doctrine du *Polizeistaat* (Etat policier) et celle du *Rechtsstaat* (Etat du droit) est un non-sens sociologique et juridique: comment en effet l'Etat

peut-il régner sur le droit, comment le droit peut-il régner sur l'Etat, puisque l'Etat et le droit sont des noms différents que l'on donne au même objet?

En, en ce sens là, dans l'étape de transition, où il y a encore dans la société socialiste des classes antagonistes, la classe ouvrière dominante utilise le droit, tout comme les capitalistes dans la société capitaliste, pour réprimer les classes adversaires.

Pour imposer (son propre mode de production) à tout le monde, la nouvelle classe dominante sera obligée à son tour de s'organiser en Etat, de définir et de faire valoir sa volonté et son intérêt par la règle de droit. De ce point de vue, il n'y a aucune différence entre la règle de droit (et l'Etat) non socialiste et la règle de droit (et l'Etat) socialiste: l'une comme l'autre, elles sont des moyens de contrainte et même d'oppression dirigés contre une partie, plus ou moins importante, de la société, celle dont l'intérêt de classe ne coïncide pas avec celui protégé par elles (281).

PASHUKANIS, E.B., est aussi d'avis que l'Etat et le droit, selon les marxistes, ne sont que deux aspects d'un même instrument de la classe dominante utilisant pour dominer les autres classes (282):

La domination de fait revêt un caractère de droit public prononcé dès que naissent à côté et indépendamment d'elle des rapports qui sont liés à l'acte d'échange, c'est-à-dire des rapports privés par excellence. Dans la mesure

281. STOYANOVITCH, *op. cit.*, n. 280, p. 81.

282. PASHUKANIS, E.B., La théorie générale du droit et le marxisme, Paris, E.I.D., Etudes et documentation internationale, 1970, pp. 226-227.

où l'autorité apparaît comme le garant de ces rapports, elle devient une autorité sociale, un pouvoir public, qui représente l'intérêt impersonnel de l'Ordre.

L'Etat en tant qu'organisation de la domination de classe et en tant qu'organisation destinée à mener les guerres externes ne nécessite pas d'interprétation juridique et ne la permet même pas du tout. C'est un domaine où règne la soi-disant raison d'Etat qui n'est autre que le principe de l'opportunité pure et simple. L'autorité comme garant de l'échange marchand, par contre, peut non seulement être exprimée dans le langage du droit, mais se présente elle-même comme droit et seulement comme droit, c'est-à-dire se confond totalement avec la norme abstraite objective.

C'est pourquoi toute théorie juridique de qui veut saisir toutes les fonctions de l'Etat est à présent nécessairement inadéquate. Elle ne peut pas être le reflet fidèle de tous les faits de la vie de l'Etat et elle ne donne qu'une reproduction idéologique, c'est-à-dire déformée, de la réalité.

La domination de classe, dans sa forme organisée comme dans sa forme inorganisée, est beaucoup plus étendue que le domaine qu'on peut désigner comme étant la sphère officielle de la domination du pouvoir d'Etat. La domination de la bourgeoisie s'exprime aussi bien dans la dépendance du gouvernement vis-à-vis des banques et des groupements capitalistes que dans la dépendance de chaque travailleur particulier vis-à-vis de son employeur, et dans le fait enfin que le personnel de l'appareil d'Etat est intimement lié à la classe régnante. Tous ces faits, dont on pourrait multiplier à l'infini le nombre, n'ont aucune espèce d'expression juridique officielle, mais concordent exactement dans leur signification avec les faits qui trouvent une expression juridique officielle, mais concordent exactement dans leur signification avec les faits qui trouvent une expression juridique très officielle tels que par exemple la subordination des mêmes ouvriers aux lois de l'Etat bourgeois, aux ordres et décrets de ses organismes, aux jugements de ses tribunaux, etc. A côté de la domination de classe directe et immédiate se constitue une domination médiate, réfléchie, sous la forme du pouvoir d'Etat officiel en tant que pouvoir particulier détaché de la société. Ainsi surgit le problème de l'Etat qui offre autant de difficultés à l'analyse que le problème de la marchandise.

Cette conception est purement théorique et purement marxiste. Les marxistes s'efforcent d'expliquer la dictature prolétarienne en assimilant l'application du droit dans les Etats libres avec celle dans les Etats socialistes. Mais, en pratique, tout est différent:

- Dans les Etats socialistes, tous les organes du Parti communiste ont le droit d'élaborer les lois. Les dirigeants de ces organes qui sont les membres du Parti communiste se disent eux-même représentants de la classe ouvrière. Ils sont également les personnes exécutant les lois et parfois, ils deviennent aussi les juges qui condamnent les gens commettant ces lois. Le principe de séparation de pouvoirs est ainsi ignoré dans les Etats socialistes.
- Dans les Etats capitalistes, au contraire, seul le Parlement a le droit de légiférer. Les membres du Parlement qui proviennent de toutes les classes sociales sont élus par le peuple dans un suffrage universel. Ils sont les vrais représentants du peuple dans le rôle de la législation. Le gouvernement (organe exécutif) a la responsabilité d'exécuter les lois et, les tribunaux indépendants des deux organes exécutif et législatif ont la charge du pouvoir judiciaire. Le principe de la séparation de pouvoirs, dans le système politique des Etats libres, est efficacement appliqué, et les lois ainsi établies et appliquées feront minimiser l'abus du pouvoir des autorités gouvernantes et protégeront concrètement les intérêts du peuple.

Les marxistes, avec leur notion d'application du droit, n'acceptent pas le principe de la légalité au profit de l'intérêt général et universel du peuple.

PASHUKANIS (283) a analysé le principe de légalité des droits dans la société capitaliste sous le regard communiste comme suit :

Dans la mesure où la société représente un marché, la machine d'Etat se réalise effectivement comme la volonté générale impersonnelle, comme l'autorité du droit, etc. Sur le marché, comme nous l'avons déjà vu, chaque acquéreur et chaque vendeur est un sujet juridique par excellence. Là où les catégories de valeur et de valeur d'échange entrent en scène, la volonté autonome des échangistes est une condition indispensable. La valeur d'échange cesse d'être valeur d'échange, la marchandise cesse marchandise quand les proportions d'échange sont déterminés par une autorité située en dehors des lois immanentes du marché. La contrainte, en tant qu'injonction basée sur la violence et adressée par un individu à un autre individu, contredit les prémisses fondamentales des rapports entre les propriétaires de marchandises. C'est pourquoi, dans une société de propriétaires de marchandises et à l'intérieur des limites de l'acte d'échange, la fonction de contrainte ne peut pas apparaître comme une fonction sociale, étant donné qu'elle n'est pas abstraite et impersonnelle. La subordination à un homme comme tel, en tant qu'individu concret, signifie dans la société de production marchande la subordination à un arbitraire, car celle-ci coïncide avec la subordination d'un propriétaire de marchandises à un autre. C'est pourquoi aussi la contrainte ne peut pas apparaître ici sous forme non masquée comme un simple acte d'opportunité. Elle doit apparaître plutôt comme une contrainte provenant d'une personne collective abstraite,

283. PASHUKANIS, op. cit., n. 228, pp. 130-131.

et qui n'est pas exercée dans l'intérêt de l'individu dont elle provient - car chaque homme est un homme égoïste dans une société de production marchande - mais dans l'intérêt de tous les membres participant aux rapports juridiques. Le pouvoir d'un homme sur un autre est transposé dans la réalité comme le pouvoir du droit, c'est-à-dire comme le pouvoir d'une norme objective impartiale.

STOYANOVITCH a étudié le principe de la légalité socialiste et a formulé son observation comme suit (284):

Contrairement à toutes les doctrines antérieures, Marx et ses disciples se désintéressent totalement du problème de la légalité; ils se refusent à en suggérer la moindre solution. Considérant, comme on va le voir, que le droit est, par définition, injuste, on ne voit d'ailleurs pas comment ils auraient pu dresser, sans se contredire gravement, un système qui assure à celui-ci sinon un maximum du moins un minimum de justice et d'objectivité. Leur position à l'égard du droit étant radicalement négative, force leur était donc de nier en même temps toute possibilité de légalité tant matérielle que formelle, dans le sens du moins où l'on entend généralement ce principe.

Cela ne veut pas dire cependant que toute notion de légalité soit absente du système marxiste. Bien au contraire, celui-ci en comporte une et elle se dégage de la conception générale qu'il se fait de la règle de droit: une légalité existe partout où il y a une telle règle, mais cette légalité n'est pas, à ses yeux, la légalité tout court, celle qui assure le triomphe de l'idée de justice, au profit de l'ensemble du corps social, celle qui répond à un intérêt général et universel; elle est, au contraire, une légalité de classe, une légalité

284. STOYANOVITCH, Le régime socialiste Yougoslave - Principe de la légalité socialiste, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1961, pp. 91-92.

qui est, tour à tour, esclavagiste, féodale, capitaliste et socialiste, ce qui revient à dire qu'elle ne profite jamais qu'à une partie du corps social, celle qui détient les rênes du pouvoir, étant partielle et injuste à l'égard de tous les autres membres de la société. Une telle conception de la légalité, comme la règle de droit marxiste elle-même d'où elle est déduite, est essentiellement pessimiste et négative: le principe de la légalité que nous avons en vue ici ne peut, selon le marxisme, exister et se réaliser pleinement qu'au delà de lui-même, c'est-à-dire au-delà de l'Etat et du droit, dans un contexte qui sera sa propre négation, une négation définitive et totale.

En tant que marxiste, Mao Tsé-toung accepte la notion du droit de Karl MARX. Il identifie le droit à l'Etat, ou plus exactement à la classe ouvrière. Il nie le principe de la légalité au profit d'un intérêt général et universel de toutes les personnes de l'Etat. Mao Tsé-toung a confirmé cette idée dans son discours intitulé "De la dictature démocratique populaire" (285) comme suit:

En Chine, dans la phase actuelle, le peuple, c'est la classe ouvrière, la paysannerie, la petite bourgeoisie urbaine et la bourgeoisie nationale. Sous la direction de la classe ouvrière et du Parti communiste, ces classes s'unissent, forment leur propre Etat, élisent leur propre gouvernement et exercent la dictature sur les valets de l'impérialisme, c'est-à-dire sur la classe des propriétaires fonciers et sur la bourgeoisie bureaucratique, ainsi que sur ceux qui représentent ces classes, les réactionnaires du Kuomintang et leurs complices. Elles exercent sur eux leur oppression, ne leur permettant que de marcher droit, sans tolérer de leur part aucun propos ou acte.

285. MAO TSE-TOUNG, op. cit., n. 243, pp. 412-413.

contre le pouvoir établi. Tout propos ou acte de ce genre sera aussitôt réprimé et puni. C'est au sein du peuple que la démocratie est pratiquée; le peuple jouit de la liberté de parole, de réunion, d'association, etc. Le droit de vote n'appartient qu'au peuple, il n'est point accordé aux réactionnaires. D'un côté, démocratie pour le peuple, de l'autre dictature sur les réactionnaires; ces deux aspects réunis, c'est la dictature démocratique populaire.

Un juriste chinois, spécialiste du droit communiste en Chine actuelle, TSIEN Tche-hao, a expliqué de la façon suivante le principe de la légalité appliqué et compris en Chine communiste (286):

La légalité est respectée en Chine dans ce sens qu'il y a des lois (et textes assimilés) ainsi que des règles de droit qui sont observées et appliquées.

Le principe est généralement bien suivi mais il ne revêt aucun caractère sacré. Les Chinois ne peuvent comprendre ni tolérer que la règle "nulla crimen sine lege" permette que des exactions soient commises et demeurent impunies, à cause de la carence du législateur ou de l'imagination fertile des délinquants qui ne sont pas en peine pour "tourner la loi".

Pour cette raison, la non-rétroactivité des lois qui est un principe général peut connaître des dérogations.

Le juge peut aussi, si nécessaire, avoir recours à l'analogie, bien que cette pratique demeure rare et qu'elle ne constitue pas un principe.

Le jugement s'appuie sur la Constitution, les droits et devoirs des citoyens prévus dans la Constitution, sur l'ensemble des textes législatifs et les lois spéciales (lois spécialisées, sur la corruption, les contre-révolutionnaires, l'arrestation, etc., et non lois

d'exceptions) et également sur la "politique du Parti, sur les principes du marxisme-léninisme et de la pensée-maozedong, ainsi que sur "l'expérience tirée des jugements précédents", bien que le juge ne soit pas lié par la jurisprudence à laquelle il n'attache que peu d'importance.

La légalité est d'autant mieux respectée que, grâce à la ligne de masse, aux campagnes de lancement et d'explication des lois, à l'éducation politique qu'il reçoit, le citoyen chinois est parfaitement informé de ses droits, de ses devoirs et des peines qu'il encourt. En Chine, le principe "nul n'est censé ignorer la loi" se traduit par "nul ne peut se soustraire à la connaissance de la loi".

En réalité, le principe de la légalité ainsi appliqué en Chine est inspiré par la théorie de la contradiction de Mao Tsé-toung. Comme nous avons vu, d'après Mao Tsé-toung, il y a deux sortes de contradictions: contradiction antagoniste entre les ennemis et la contradiction non-antagoniste entre les amis. Avec les classes ennemies, on ne peut appliquer les règles du principe de la légalité compris en Occident. C'est pourquoi, la règle "nulla crimen sine lege" et la non-rétroactivité des lois ne sont pas appliquées en Chine actuelle. Mais, avec les classes amies, que les communistes chinois appellent le peuple, on s'efforce de respecter les textes des lois promulguées, et ces textes sont profondément propagés au sein du peuple au cours de séances d'éducation politique permanentes organisées en Chine continentale. Théoriquement, cette façon d'appliquer des lois est efficace et effective. Mais, en pratique, le problème est de délimiter l'ami et l'ennemi. On peut seulement compter sur l'expérience et la vertu des juges communistes, qui sont toujours supposés être impartiaux et de juger selon l'intérêt de la classe ouvrière.

CONCLUSION sur la notion juridique de l'Etat des Communistes
chinois

D'après la conception du Parti communiste chinois, l'Etat, né de la lutte des classes est un instrument dans la main de la classe dominante pour opprimer les autres classes. Dans le cas où la classe ouvrière prend le pouvoir, l'Etat a le devoir de réaliser la dictature prolétarienne, d'éduquer le peuple à suivre la vraie voie communiste, et finalement, il a pour but final de se supprimer lui-même. Au point de vue juridique, l'Etat c'est le droit ou plus exactement, c'est le droit de la classe ouvrière en vue de protéger la volonté et l'intérêt de sa classe.

A l'intérieur de l'Etat, en appliquant la théorie de la contradiction de Mao, on réalise la démocratie nouvelle, selon laquelle, on exerce pour le peuple la démocratie, et sur les réactionnaires la dictature. Ainsi, les principes généraux de droit compris en Occident ne s'appliquent pas en Chine actuelle. Les Communistes chinois cherchent à trouver leurs propres principes de droit convenables à leur société socialiste. Ces principes peuvent être appliqués d'une manière souple par les juges communistes selon leur expérience et leurs intérêts, soi-disant les intérêts de la classe ouvrière.

C O N C L U S I O N

Notre étude de la notion juridique de l'Etat selon les conceptions chinoises anciennes et modernes nous amène à constater deux parallèles:

D'une part, la pensée nationaliste de Sun Yat Sen s'inspire clairement du Confucianisme:

- Premièrement, la théorie du "Nationalisme" 民族 provient de la notion du "pouvoir royal absolu" de l'école confucéenne. Confucius prétendait qu'il faut avoir un pouvoir royal suprême et absolu pour maintenir l'ordre de la société et pour rendre le pays puissant et riche. Ce pouvoir est le noyau d'un Empire groupant toutes les personnes de la race chinoise (287). Il en va ainsi pour Sun Yat Sen. Celui-ci préconise que les chinois doivent être réunis dans une nation unifiée (288).

- Deuxièmement, la théorie de "la démocratie" (le Démisme gouvernemental 民主政治) de Sun Yat Sen prend sa source dans la pensée "démocratique" de l'école confucéenne. C'est Sun Yat Sen qui a cité les paroles de Confucius et de Mencius en les

287. Voir p.33 de cette thèse

288. Voir p. 190, 191 et 195 et 199 de cette thèse.

considérant comme la base de sa théorie "la démocratie" (289).

Troisièmement, la théorie "Sociologie" (Le Démisme économique 經濟學) de Sun Yat Sen a son origine dans le but économique de l'école confucéenne concernant l'obligation de l'Etat. Confucius voulait que l'Etat exerce une politique telle que tout le peuple soit matériellement aisé (290). Sun Yat Sen est du même avis (291).

D'autre part, la pensée communiste de Mao Tsé-toung est tributaire des auteurs classiques non-confucéens, comme Lao-tseu, Tchouang-tseu, Han Fei-tseu... Par exemple, la dialectique matérialiste de Mao Tsé-toung se fonde sur la dialectique de Lao-tseu plutôt que celle de Karl Marx, de Lénine. Dans un discours prononcé le 27 Février 1957, sur "De la juste solution des contradictions au sein du peuple", Mao Tsé-toung a utilisé la dialectique matérialiste pour analyser les contradictions au sein du peuple chinois, et il a cité des paroles de Lao-tseu pour justifier son opinion. Mao Tsé-toung a également cité Tchouang-tseu pour confirmer sa théorie du développement continu et illimité des choses.

Les Communistes chinois considèrent les auteurs chinois classiques non-confucéens, surtout les Légistes, comme "révolutionnaires", gauchistes" et "matérialistes"; ils regardent les

289. Voir p. 191, 192, de cette thèse.

290. Voir p. 51 de cette thèse.

291. Voir p. 196 de cette thèse.

confucéens comme des auteurs "réactionnaires", "droitistes" et "idéalistes"... On remarque des analogies frappantes entre les Communistes et les Empereurs chinois inspirés par les Légistes. Tout comme le Grand Empereur de Ts'in (221 - 210 Av. J.C.), Ts'in Che Houang Ti qui, sous l'influence des Légistes, ordonna de brûler les livres de Confucius et de Mencius, les Communistes chinois, au moment de la révolution culturelle (1966-1969) ont cassé les statues de Confucius et ont brûlé les livres confucéens.

Pourquoi les auteurs chinois modernes, comme Sun Yat Sen et Mao Tsé-toung, malgré qu'ils soient beaucoup influencés par la pensée occidentale contemporaine, préfèrent-ils chercher la base fondamentale de leur pensée dans la philosophie chinoise classique?

Nous proposons les trois explications suivantes à ce phénomène:

Premièrement, c'est l'orgueil national chez les auteurs chinois modernes. En effet, ils ont hérité d'une civilisation grandiose de dix mille ans. Ils veulent profiter de cette civilisation, surtout au point de vue philosophique, et ils ont l'orgueil de montrer que presque toutes les pensées occidentales contemporaines peuvent trouver leur base dans celles des auteurs chinois classiques. C'est pourquoi, dans l'établissement des doctrines politiques, ils songent à "harmoniser" les conceptions occidentales à la tradition chinoise.

- Deuxièmement, c'est l'esprit "conservateur" et la mentalité du "retour au passé" enracinés dans les pensées du peuple chinois, y compris les chinois communistes. En effet, anciennement, les philosophes chinois classiques (Confucius, Mencius, Lao-tseu, Tchouang-tseu...) prirent les paroles et la politique des Sages plus anciens comme modèle (292). Présentement, les auteurs chinois modernes, eux aussi, veulent retourner au passé pour chercher une base idéologique afin d'élaborer leur doctrine en construisant la Chine nouvelle. C'est Mao Tsé-toung lui-même, qui a confirmé que la Chine contemporaine doit être "le produit de tout le développement antérieur de la Chine" dans son discours prononcé au sixième Plénum du sixième Comité Central du Parti communiste chinois.

- Troisièmement, c'est la méthode la plus efficace d'introduire les doctrines nouvelles au sein du peuple chinois. En réalité, le peuple chinois connaît et comprend bien les paroles et la philosophie de ses Sages antiques. Utilisant ces paroles pour introduire la pensée contemporaine occidentale, Sun Yat Sen et Mao Tsé-toung peuvent convaincre facilement leurs compatriotes de suivre la nouvelle voie, et peuvent leur faire comprendre les nouvelles doctrines de l'Occident.

En somme, au point de vue juridique, deux courants de pensée concernant la notion juridique de l'Etat préconisés par

292. Voir p. 143 et 144 de cette thèse.

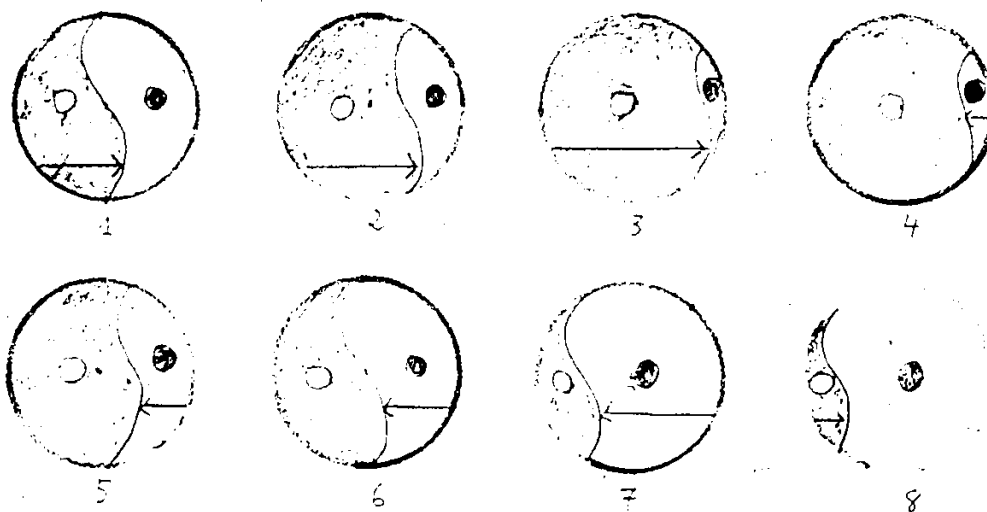
l'école confucéenne et celle non-confucéenne ont été considérés comme source de deux mouvements de pensées chinoises actuelles: celui des Nationalistes et celui des Communistes. Et les leaders de ces deux mouvements, malgré qu'ils soient fondamentalement inspirés par les pensées capitalistes et communistes de l'Occident, ont cité les paroles des Sages antiques chinois pour faciliter l'introduction de leurs doctrines au sein du peuple chinois, un peuple conservateur et influencé beaucoup par les philosophies de leurs Sages antiques.

En réalité, si nous voyons d'une manière générale, les deux courants de pensée chinoise ne sont pas différents; ils se complètent, et on peut expliquer leur complémentarité par la théorie du mouvement de In et Iâng de la philosophie chinoise classique.

En effet, comme nous avons vu dans la "cosmologie confucianiste" plus haut (293), d'après les philosophes chinois anciens, l'origine de l'Univers est UNE MASSE. Par le mouvement de cette Masse, deux activités opposées qui s'attirent sont nées. Ce mouvement est appelé par Confucius Yi 易 et les deux activités sont appelés par les philosophes anciens In 陰 et Iâng (Yo) 陽. Tous les philosophes chinois classiques, confucianistes et non-confucianistes, étaient du même avis que, quand toute chose qui s'est développée à l'extrême en un sens, doit opérer un renversement vers l'extrême opposé: cela

293. Voir pp. 38-39 de cette thèse.

signifie que toute chose contient sa propre négation (294). Pour illustrer ce mouvement, on peut décrire cette idée comme suit: toute chose contient en même temps les deux facteurs opposés In et Iâng, et chaque facteur In, Iâng, contient aussi l'autre. Quand In s'est développé à l'extrême en un sens et s'empare presque de toute la chose, il doit s'opérer un renversement vers Iâng; alors Iâng s'est développé à l'extrême jusqu'au moment où il s'empare presque de toute la chose, il doit s'opérer un renversement vers In; etc... Si nous utilisons le signe  pour désigner la chose, la couleur noire en indiquant In et blanche pour Iâng, nous pouvons esquisser le mouvement de In et Iâng dans les figures suivantes:



Les positions 1 et 6 représentent le "juste milieu", c'est l'harmonisation de deux facteurs dans la chose, mais la

294. D'après FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 32, p. 39.

position 1 montre le juste milieu dans le sens du développement du facteur In, et la position 6 est le juste milieu dans le sens du développement du facteur Iâng.

Ainsi, après s'être développée à l'extrême à l'époque de Ts'in (221-206 Av. J.C.), l'école non-confucéenne opéra un renversement vers l'école confucéenne depuis l'époque des Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.). A la dynastie des T'ang (618-907), nous trouvons l'harmonisation de ces deux courants de pensée chinoise, dans le sens du développement de l'école confucéenne jusqu'au début du XXe siècle. Analysant les aspects opposés de ces deux tendances philosophiques concernant la notion juridique de l'Etat, nous trouvons que: sur le plan de l'organisation du gouvernement, l'école confucéenne se préoccupe de l'aspect formel du gouvernement (les cérémonies de la Cour impériale), de la hiérarchie du mandarinat, de la moralité des gouvernants et des gouvernés, tandis que l'école non-confucéenne, surtout l'école des Légistes se concentre sur l'aspect réaliste du gouvernement (la puissance), sur le pouvoir réel des mandarins, sur les lois dominant les gouvernants et le peuple. C'est pourquoi on peut dire que l'école confucéenne est formaliste, et que l'école non-confucéenne est réaliste. Sur le plan juridique, l'école confucéenne prétend que les lois doivent prendre modèle sur celles des Souverains-Sages anciens, tandis que l'école non-confucéenne préconise d'établir des lois nouvelles adaptées à la société contemporaine. De ce point de vue, l'école confucianiste est conformiste, et l'école non-confucéenne est pragmatique.

En pratique, les dynasties chinoises ont réalisé l'harmonie de ces deux tendances philosophiques dans leur organisation de l'Etat et du gouvernement. Autrement dit, ces deux tendances philosophiques ont été mises en pratique dans leur complémentarité. Ainsi, étant formaliste, les Empereurs chinois réalisèrent des cérémonies somptueuses pour célébrer les séances de la Cour Impériale, créèrent les rites rigides que les mandarins devaient suivre lorsqu'ils entraient dans le Palais Royal; ils établirent l'hiérarchie stricte du mandarinat, et ils encouragèrent les actes moraux des mandarins et du peuple en promulguant des édits impériaux récompensant ces actes; en même temps, étant également réalistes, les Empereurs chinois consolidèrent leur puissance en renforçant une armée impériale puissante et forte; ils attribuèrent aux mandarins des pouvoirs réels pour exercer effectivement leurs fonctions; ils se penchèrent aussi sur la tendance du gouvernement par la loi en exigeant l'application de codes de lois précis. Sur le plan juridique, étant conformistes et pragmatistes à la fois, les Empereurs chinois ont promulgué des codes de lois prenant modèle sur ceux des Souverains-Sages anciens et ils élaborèrent aussi les lois pertinentes à la réalité sociale contemporaine. Par conséquent, au cours de plus de deux mille ans de l'histoire de la Chine, depuis la dynastie des Ts'in (221 - 206 Av. J.C.) jusqu'à la fin de l'époque monarchique (1911), l'organisation du gouvernement chinois n'est pas profondément changée; elle fut améliorée et elle atteignit l'apogée de l'harmonisation de ces deux tendances philosophiques à l'époque des T'ang (618-907). Depuis lors, en général, elle reste inchangée.

jusqu'à 1911.

L'harmonisation de ces deux tendances philosophiques chinoises anciennes, en pratique, nous permet de former une seule notion juridique de l'Etat en Chine ancienne comme suit:

- A l'origine, l'Etat prend sa source dans la volonté du Dieu. Mais de façon plus immédiate, on peut voir la formation de l'Etat au cours de l'évolution naturelle de la société humaine, -- famille (rapports de parenté), clans, tribus, et finalement Etat --. Dans cette évolution, la force est le moyen principal pour annuler les oppositions afin d'établir un Etat totalitaire sous un chef unique. C'est l'origine pratique de l'Etat.

- Le devoir et le pouvoir de l'Etat sont:

• A l'égard du peuple, l'Etat doit l'éduquer, lui procurer des avantages.

• A l'égard de l'intérêt commun, l'Etat doit établir l'ordre, défendre ses frontières et s'étendre au-delà si possible.

- L'organisation de l'Etat est basée sur le principe du régime monarchique absolu:

• Le Chef de l'Etat doit être un homme-sage, vertueux; il est choisi par la volonté du peuple, et il doit obéir à celle dans son gouvernement.

• Les mandarins doivent être recrutés par le Chef de l'Etat parmi les intellectuels vertueux au sein du peuple. Le

recrutement doit être juste et basé sur le talent et la vertu du candidat, pas au gré des Empereurs.

Le meilleur gouvernement est celui d'appliquer la politique de telle sorte que la machine étatique fonctionne bien conformément à la loi naturelle.

Alors, on atteint à l'idéal du "gouvernement par le non-agir".

En pratique, on doit prendre la loi comme le critère du gouvernement. Et avec l'application stricte de la loi, l'Etat sera en paix et l'ordre sera facilement établi.

Comment conçoit-on le rôle du droit dans l'Etat?

- Au point de vue de la définition et de la classification, on peut distinguer trois sortes de lois:

- . Les lois morales qui prennent "modèle sur le Ciel"
- . Les lois coutumières promulguées anciennement par les Empereurs-Saints antiques.
- . Les lois contemporaines élaborées par les Empereurs contemporains. Ces lois sont pertinentes à la réalité sociale contemporaine.

- Au point de vue pratique, on peut appliquer les trois sortes de lois selon des cas individuels:

- . D'abord, on essaie d'appliquer les lois morales pour convaincre le coupable à se repentir et à suivre la vraie voie.

Si l'application des lois morales ne rend pas l'effet, on doit, à contre cœur, appliquer les lois coutumières ou contemporaines selon les cas.

Pour que l'application des lois soit efficace et juste, les lois doivent être précises, rendues publiques; et le principe de la légalité doit être respecté.

Au XXe siècle, les deux tendances philosophiques chinoises anciennes (confucéenne et non-confucéenne), en général, sont représentées par deux courants de pensée politique opposés: le Nationalisme de Sun Yat Sen et le Communisme de Mao Tsé-toung. D'abord, la doctrine politique de Sun Yat Sen prévaut et toute la Chine l'a adoptée dans la première moitié du XXe siècle (1911-1949). C'est la fin de l'étape du développement de l'école confucianiste. Depuis lors, dans la dernière moitié de notre siècle, commence le renversement vers l'école non-confucéenne qui est représentée par la pensée communiste de Mao Tsé-toung. Au commencement de l'époque communiste en Chine, surtout à l'époque de la révolution culturelle qui a eu lieu entre 1966-1969, la Chine entre dans le tourbillon politique et social mené par les révolutionnaires. Alors, la Chine bouleversée jusqu'à sa racine. Mais, après la mort de Mao, au fur et à mesure, la Chine se calme doucement. Si l'histoire de millénaire de la Chine se répète et si la théorie du mouvement de Yin et Yang se justifie une fois encore, on peut attendre à

l'harmonisation, ou à dire selon les philosophes classiques "le juste milieu", des deux tendances politiques extrêmes du Nationalisme et du Communisme pour arriver à un ralliement, au moins en pratique, de ces deux tendances, comme le firent les anciens Empereurs chinois.

F I N

A N N E X E S

L'étude de la notion juridique de l'Etat en Chine demande les documents fondamentaux en chinois et les méthodes spéciales des écrits chinois. Il est nécessaire également de joindre ici les textes originaux essentiels en chinois pour comparer avec les traductions.

Nous avons donc trois annexes:

I. Les documents fondamentaux

II. Les méthodes

III. Les textes originaux essentiels en chinois.

ANNEXE - I

LES DOCUMENTS FONDAMENTAUX

Pour que les conceptions chinoises présentées dans cette thèse soient fidèles à la pensée de leurs auteurs, nous avons utilisé les textes originaux en caractères chinois. La plupart de ces auteurs vécurent du Ve au IIIe siècle Av. J.C., à l'époque où l'imprimerie n'avait pas été inventée et leurs textes étaient écrits à la main sur des tablettes en bois ou en bambou (1).

1. Le papier a été inventé en Chine par Ts'ai Lun au Ier siècle Ap. J.C., (d'après EICHHORN, Chinese Civilization: an introduction, translated by Janet Seligman, New York, Praeger, 1969, p. 245 et, CARTER, The Invention of Printing in China and its Spread West Ward, New York, Ronald Pr., 1955, p. 4). A ce siècle, le papier chinois était fait le plus souvent de chanvre, de bambou et de l'écorce d'un mûrier spécial. Au VIIIe siècle, l'imprimerie était inventée: des planches xylographiques servirent à la reproduction sur papier de charmes, d'amulettes, et petits tracts religieux, (d'après GERNET, La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion Mongole, 1250-1276, Paris, Hachette, 1959, p. 248). Au Xe siècle, Fêng Tao (882-954) améliora cette technique, et entre 932 et 953, les Classiques confucéens dont on ne tirait jusqu'alors que des estampages sur pierre, furent édités sur ordre officiel en impression xylographique, (GERNET, op. cit., n. 1, p. 248; EICHHORN, op. cit., n. 1, p. 247). Au milieu du Xe siècle, les chinois firent l'essai des caractères mobiles, en terre cuite, en étain ou en bois. Sous la dynastie de Song (960-1278), tous les ouvrages classiques des philosophes chinois antiques qui s'étaient transmis depuis l'Antiquité jusqu'alors furent imprimés par cette méthode. Grâce aux éditions de cette époque, ces ouvrages sont parvenus jusqu'à nous. (GERNET, op. cit., n. 1, p. 249).

La question de leur authenticité se pose donc. En outre, pour rédiger cette thèse en langue française, nous nous sommes servis des traductions des textes chinois en français ou en anglais. La fidélité de ces traductions est également problématique. Nous abordons dans ce paragraphe trois problèmes:

- Les documents fondamentaux utilisés.
- L'authenticité de ces documents.
- Les difficultés de traduction de ces documents.

A. Les documents fondamentaux

Les textes originaux utilisés dans cette thèse sont les suivants:

1. Les livres de l'école Confucianiste.
2. Le livre de l'école Moïste.
3. Le livre de l'école des Légistes.
4. Les livres de l'école Taoïste.
5. Le Triple Démisme de Sun Yat Sen.
6. Les Oeuvres choisies de Mao Tsé-toung.

1. Les livres de l'école Confucianiste

Ce sont les Six Livres Classiques de Confucius (2) et les Quatre Livres (3). Les Six Livres Classiques sont:

- 1.1 Le Yi-king (I-ching) ou Livre des Mutations;
- 1.2 Le Che (Cheu)-king ou Livre des Odes (Poèmes);
- 1.3 Le Chou-king ou Livre de l'Histoire;
- 1.4 Les Li-ki ou Les Livres des Rites;
- 1.5 Le Yo-king ou le Livre de la Musique.
Ce livre n'existe plus.
- 1.6 Le Tch'oeuen Ts'ieou ou Annales des Printemps et Automnes, chronique de l'Etat de Lou, patrie de Confucius.

Actuellement, il n'existe plus que Cinq Livres Classiques. Les Quatre Livres (composés par les disciples de Confucius) sont

- 1.7 Le Louen yu ou Les Entretiens de Confucius;
- 1.8 Le Ta hie ou La Grande Etude;
- 1.9 Le Tchong yong ou La doctrine du Milieu;

2. En ce qui concerne les rapports de Confucius avec Les Six Classiques, deux écoles d'érudition traditionnelle s'opposent. L'une prétend que Confucius est l'Auteur de tous ces livres, tandis que l'autre soutient qu'il est l'Auteur des Annales des Printemps et Automnes, le Commentateur du Livre des Mutations, le Réformateur des Rituels et de la Musique, et l'Editeur du Livre des Odes, (FONG YEOU-LAN, Précis d'histoire de la philosophie chinoise, d'après le texte anglais édité par Derk BODDE, traduction de Guillaume DUNSTHEIMER, Paris, Payot, 1952, p. 58).

3. Après la mort du maître, les disciples de Confucius rassemblèrent les paroles de leur maître, les expliquèrent et composèrent les Quatre Livres que l'on considère comme les textes les plus importants de la philosophie néo-confucianiste.

1.10. Le Mencius ou Le Livre de Mencius.

1.1 Le Yi-king (I-ching) 易經 (Le Livre des Mutations)

Ce livre a été interprété par les Confucianistes comme un traité de métaphysique, mais c'était à l'origine un livre de divination (4).

Le Livre des Mutations. A l'origine ce fut une table ancienne pour l'art divinatoire; elle consistait en lignes pleines ou brisées arrangées en trois ou six lignes, au total 8 (2³) et 64 (2⁶) possibilités. Entre les années 500-200 avant Jésus-Christ, on a essayé, dans des appendices, de donner un fondement théorique à la doctrine morale et en même temps une conception métaphysique de la Nature (5).

Ce livre a été traduit en anglais par James LEGGE sous le nom de The Yi-king, dans la collection "The Sacred Books of China", part II, vol. 16.

1.2 Le Che (Cheu)-king 詩經 (Le Livre des Odes)

Ce livre est un recueil de 305 chants comprenant quatre parties:

- Première partie: 國風 Kouo-Foung
- Deuxième partie: 小雅 Sia la
- Troisième partie: 大雅 Ta la
- Quatrième partie: 公風 Soung

4. FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 2, p. 58.

5. D. LESLIE, Confucius, Paris Editions Sédars, 1970, p. 26.

Le Cheu-king est peut-être le livre qui fournit le plus de renseignements certains sur les mœurs, les coutumes, les croyances des anciens peuples de l'Extrême-Orient (6).

La traduction française de ce livre a été faite par COUVREUR (Cheu-king). En réalité, c'est une traduction en français et en latin à la fois. Les traductions anglaises sont réalisées par James LEGGE, (The She king or The Book of Poetry) et Ezra Pound (Shih Ching).

1.3 Le Chou-king 書經 (Le Livre de l'Histoire)

Ce livre est un recueil de discours et déclarations attribués aux différents souverains et ministres ayant régné entre 2500.- 700 avant J.C.. Ces documents avaient pour but de réglementer les vertus morales et les rites (7).

Il y a quatre parties dans ce livre:

- Première partie: 虞曲 Annales des premiers souverains.
- Deuxième partie: 夏書 Annales de la dynastie des Hia (2205 - 1766 Av. J.C.).
- Troisième partie: 商書 Annales de la dynastie des Chang (1766 - 1121 Av. J.C.).
- Quatrième partie: 周書 Annales de la dynastie des Tcheou (1122 - 256 Av. J.C.).

6. S. COUVREUR, Shih Ching, Cheu king, textes chinois avec une double traduction en français et en latin, Taichung, Kuangchi Press, 1967, p. 11.

7. S. COUVREUR, op. cit., n. 6, préface, p. 1.

Le Chou-king nous fait connaître les idées qui avaient cours, sinon deux mille ans, au moins mille ans avant J.C. et nous donne des renseignements dignes de foi sur les temps postérieurs à l'avènement des Tcheou (8).

Le Chou-king fut traduit en français, en latin et en anglais. La traduction française et latine est le travail de S. COUVREUR. La traduction anglaise de ce livre a été réalisée par James LEGGE, (The Shooking or The Book of Historical).

1.4 Les Li-ki 禮記 (Les Livres des Rites)

Confucius codifia les coutumes et les rites de la Chine ancienne pour enseigner à ses disciples. Le début de leur codification date des IV^e - II^e siècle Av. J.C. Avec le temps, les documents ont changé de forme, et lentement ils ont pris corps.

Les Livres des Rites qui existent actuellement ont été rédigés après la mort de Confucius.

1.6 Le Tch'ouen - ts'ieou 春秋 (Annales des Printemps et Automnes, chronique de l'Etat de Lou)

Le Tch'ouen ts'ieou est une chronique officielle de l'Etat de Lou, patrie du Maître, qui contient simplement une série de faits et dates compris entre 722 - 481 Av. J.C. La tradition prétend que derrière ces faits et ces dates est dissimulé un langage ésotérique compris par

8. S. COUVREUR, Shih-ching, Chou king, textes chinois avec une double traduction en français et en latin, Taipei, Ch'eng Wen, 1971, préface.

les initiés seulement; ce serait ainsi que Confucius à qui on attribue l'oeuvre, louait ou condamnait les souverains et les ministres et donnait des avertissements pour l'avenir (9).

James LEGGE a traduit ce livre en anglais sous le titre de The Ch'un Ts'ew With the Tso Chuen.

1.7 Le Louen-yu 論語 (Les Entretiens de Confucius)

Ce livre contient des entretiens de Confucius. On trouve dans ce livre les idées fondamentales de Confucius sur la moralité, la philosophie, le moyen de gouvernement... La traduction française de ce livre est faite par S. COUVREUR (sous le titre des Entretiens) et par Daniel LESLIE dans son oeuvre Confucius. Les traductions anglaises de ce livre ont été réalisées par:

- James LEGGE: Confucian Analects.
- Arthur WALEY: The Analects of Confucius
- David COLLIE: Shang Lun and Hea Lun dans The Four Books.
- Edward Soothill: The Analects
- Ezra Pound: Confucian Analects

1.8 Le Ta hio (Ta hiue) 大學 (La Grande Etude ou L'Etude Supérieure)

Le Ta hio "enseigne que l'harmonie d'un régime impérial est basée sur le juste comportement qui règne dans la famille, qui, à son tour, s'appuie sur les vertus des individus" (10).

9. D. LESLIE, op. cit., n. 5, p. 29.
10. D. LESLIE, op. cit., n. 5, p. 31.

Les traductions anglaises de ce livre sont traduites par:

- James LEGGE: The Great Learning.
- David COLLIE: Ta heo dans The Four Books.
- Ezra POUND: Ta hsio: The Great Digest

1.9 Le Tchong-yong (Chung yung) 中庸 (La Doctrine du Milieu ou L'invariable Milieu).

Le Tchong yong est une amplification métaphysique des propos sur le juste milieu (11). Ce livre a été traduit en anglais par:

- James LEGGE: Chung yung.
- David COLLIE: Chung yung dans The Four Books.
- Leonard A. LYALL and King Chien Kun: Chung yung.
- Ezra POUND: Chung yung: The Unwobbling Pivot.

1.10 Le Meng-tseu (Mencius) 孟子 (Le Livre de Mencius)

C'est un recueil des conversations de Mencius, second sage de l'école Confucianiste. Il s'agit surtout des conseils adressés aux rois quant à la manière de régner selon la bienveillance. On y trouve aussi une théorie psychologique de la morale fondée sur la thèse que le coeur de l'homme est primitivement bon (12). Ce livre a été traduit en anglais par:

- James LEGGE: The Works of Mencius
- David COLLIE: Shang Mung and Hea Mung dans The Four Books.

11. Id., p. 32.

12. D. LESLIE, op. cit., n. 5, p. 31.

2. Le Livre de l'école Moïste

Le livre de l'école Moïste porte le nom de son fondateur: Mo-tseu (13) 墨子. Le Mo-tseu est un recueil en cinquante-trois chapitres comprenant des écrits de Mo-tseu et de ses successeurs. Les traductions anglaises de ce livre sont de:

- Burton WATSON: Mo Tzu, Basic Writings.
- Augustinus A. Tseu: The Moral Philosophy of Mo-tze.

3. Le Livre de l'école des Légistes

Han Fei-tseu (14) est considéré comme le représentant le plus éminent de l'école des Légistes. Son ouvrage, le Han Fei-tseu, comprend cinquante-cinq chapitres et a été traduit en anglais par:

- Burton WATSON: Han Fei Tzu, Basic Writings.
- W.K. LIAO: The Complete Works of Han Fei Tzu.

-
13. Quelques savants pensent que Mo-tseu était originaire du Song (dans le Ho-nan oriental et le Chantong occidental actuel), et d'autres, qu'il venait du Lou, le pays natal de Confucius. Il est probable qu'il vécut environ entre les années 479-381 Av. J.C., (FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 2, p. 68).
 14. Han Fei-tseu était un descendant de la maison royale de l'Etat de Han, dans l'ouest de l'actuelle province de Ho-nan. Il mourut en prison, en 233 Av. J.C., dans l'Etat de Ts'in. Il fut auteur d'un long ouvrage, qui porte son nom, en cinquante-cinq chapitres, (FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 2, à la page 171).

4. Les livres de l'école Taoïste

Les livres fondamentaux de l'école Taoïste sont Lao-tseu 老子 (connu plus tard sous le nom de Tao To king) et Tchouang-tseu 莊子 (connu sous le nom de Nan Houa Tchen King 南華經).

a) Tao To king 道德經

Lao-tseu était originaire de l'Etat de Tch'ou, dans la partie sud de la province actuelle du Ho-nan; il aurait été un plus âgé que Confucius. Il est considéré comme le fondateur de l'école-Taoïste. Il est l'auteur du livre portant son nom (15).

Tao To king (Tao Te king) est un recueil en 81 chapitres. Il a été traduit en français et en anglais par beaucoup de traducteurs. La traduction française de ce livre a été faite par:

- Paul DERAÏN: Tao Te king
- Joseph L. LIU: Le Tao et la Vertu / Lao Zi.
- Kiou Kia Hway: Tao To king / Lao-tseu.

La traduction anglaise a été réalisée par:

15. D'après FONG YEOU-LAN, op. cit., n. 2, p. 110: il n'y a pas nécessairement de rapport entre les dates de l'homme Lao-tseu (dont le nom de famille est, dit-on, Li, et le nom personnel, Tan) et la date du Livre car "il est tout à fait possible qu'un homme appelé Lao-tseu ait réellement vécu et qu'il ait été plus âgé que Confucius, mais que le livre intitulé le Lao-tseu soit un ouvrage postérieur".

- James Legge: The Texts of Taoism, part I: The Tao Te king of Lao Tzu.
- Gia Fu Feng and Jane English: The Tao Te Ching.
- Arthur Waley: The Way and its Power, The Tao Te Ching and its place in Chinese thought.
- J.C. Lau: Tao Te Ching.
- J.J. Duyvendak: Tao Te Ching, The Book of the Way and Its Virtue.
- Lionel Giles: The Says of Lao-tzu.
- Wing Tsit Chan: The Way of Lao-tzu.

b) Tchouang-tseu 莊子 3

Tchouang-tseu (369-286 Av. J.C. environ) est le plus grand des taoistes anciens. Il était originaire du petit Etat de Meng, à la frontière entre les provinces actuelles du Chan-tong et du Ho-nan. Il fut célèbre pour ses idées et ses écrits. Son livre, Tchouang-tseu, est un recueil de trente-trois chapitres; il a été traduit en français par:

- Liou Kia Hway: L'oeuvre complète de Tchouang-tseu.

En anglais par:

- James Legge: The Texts of Taoism, part I: The Writings of Chuang-tzu, (Books I-XVII); part II: The Writings of Chuang-tzu, (Books XVIII - XXXIII).
- Herberd A. Giles: Chuang-tzu, mystic moralist and social reformer.

5. Le livre fondamental des Nationalistes chinois.

A l'égard des Nationalistes chinois, le San Min Chu I 三民主義 (Le Triple Démisme en français, The Triple Demism en anglais) de Sun Yat Sen (Suen Wen) (16) est considéré comme le livre fondamental du Nationalisme chinois. Il comprend deux livres:

- Livre I: Le Triple Démisme

- Première partie: Le Démisme racial ou racique,
i.e. le Nationalisme.
- Deuxième partie: Le Démisme gouvernemental ou politique,
i.e. la Démocratie.
- Troisième partie: Le Démisme vital ou économique,
i.e. la Sociologie.

- Livre II: Appréciation du Triple Démisme

- Chapitre 1: Faut-il se prononcer?
- Chapitre 2: Appréciation d'ensemble
- Chapitre 3: Le Démisme racial
- Chapitre 4: Le Démisme politique
- Chapitre 5: Le Démisme économique
- Chapitre 6: Le mot de la fin.

16. Sun Yat Sen (1866-1925), surnommé Souen Wen 孫文, naquit dans le village Hiang-chan (Kouang-tong). Il suivit ses études à Honolulu, Hong kong, Canton, et devint médecin. En 1894, il fonda l'Association pour la Régénération de la Chine. Cette Association est devenue ultérieurement le Kouo-min-tang. 國民黨 (Parti Nationaliste chinois). Ce parti a réalisé la révolution démocratique à Wou-tch'ang, en 1911, et a fait renverser la dynastie manchoue de Ts'ing, dernière dynastie impériale de la Chine. Après quoi, la Chine tomba dans l'anarchie. En 1925, Sun Yat Sen mourut. Son beau-frère Chang Kai-Check fut élu Commandant du Kouo-min-tang et réalisa la réunification de la Chine.

Parlant du Triple Démisme en Chine, M. D'Elia PASCAL, traducteur de ce livre en français et en anglais, a écrit:

Peu de livres ont eu un succès pareil. Les éditions se sont succédées nombreuses, les unes après les autres. Le Triple Démisme est devenu, comme on l'a dit, la Bible, ou l'Evangile des Nationalistes. Tout jeune patriote le regarde comme le critérium suprême de sa foi politique. Ce qui s'y trouve est sacrosaint; ce qui ne s'y trouve pas est non-avenue (17).

La traduction française de ce livre est de:

- M. D'Elia PASCAL: Le Triple Démisme de Suen Wen.

Les traductions anglaises sont de:

- M. D'Elia PASCAL: The Triple Demism of Sun Yat Sen.

- Frank W. PRICE: San Min Chun I, The Three Principles of the People.

6. Les Oeuvres choisies de Mao Tsé-toung

Mao Tsé-toung (18) est considéré comme le Père de la révolution communiste de la Chine. La traduction des textes de Mao Tsé-toung est une traduction conforme à l'édition chinoise

17. M. D'Elia PASCAL, Le Triple Démisme de Suen Wen, Shanghai, Bureau sinologique de Zi-Ka-Wei, 1930.

18. Mao Tsé-toung (1893-1976) naquit à Chaochan, Ho-nan. En 1949, quand le Parti communiste chinois prit totalement le pouvoir en Chine continentale, Mao Tsé-toung proclama la République populaire chinoise dont il fut élu Président jusqu'en 1959. Depuis lors, il reste le premier personnage de la Chine communiste jusqu'à sa mort en 1976. Il a écrit de nombreux traités politiques et idéologiques. Ses écrits sont considérés par les Communistes chinois comme ceux qui dirigent et éclairent leurs actions.

publiée par le Gouvernement de la République populaire de la Chine. Ce sont des textes officiels reconnus et choisis par le Parti communiste chinois pour fins de publication et de propagande.

B. L'authenticité des documents mentionnés ci-dessus.

1. L'authenticité des livres de l'école Confucianiste.

Selon Ts'ien Han-chou 司馬遷, Yi wen chi 文獻通考 après la mort de Confucius, il y eut beaucoup d'éditions différentes des ouvrages classiques du Maître. Puis, en 213 Av. J.C., les livres classiques confucéens furent brûlés par Ts'in Ch'eu Houang Ti 秦始皇帝 excepté le Yi-ching 易經. Jusqu'à la dynastie de Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.), l'Empereur Hsião-wu (140 - 85 Av. J.C.) ordonna à ses mandarins de rassembler et de restaurer les livres de l'école Confucianiste. Les Lettrés qui conservèrent ces livres, soit dans leur mémoire (comme le cas de Fou Ch'eng 伏生), soit sur des tablettes tenues cachées, les rendirent au public. Il y eut beaucoup de collections différentes d'un même livre. Par exemple, 412 collections du Shu-ching 書經 furent données par neuf individus différents, 416 volumes de Shih-ching 詩經 rendus par six individus différents ... (19). Les Empereurs successifs de Han continuèrent à faire

19. J. LEGGE, The Chinese classics, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes, Taipei, Taiwan Cheng Wen Pub. Co., 1971, Vol. 1-2, p. 4.

étudier et discuter l'authenticité de ces livres. Finalement, entre les années 172 - 178 Ap. J.C., l'Empereur Hsiào-ling 熹宗 possédait le texte de Cinq Classiques 五經 (Cinq Ching). Ces textes de Cinq Ching étaient alors considérés comme les modèles officiels. L'Empereur Hsiào-ling les fit graver en creux sur 46 dalles de pierre qui furent placées devant la porte du Grand Collège Impérial de Lo Yang 太學, Capitale de la dynastie des Han (20).

Au fur et à mesure, sous la dynastie de Han, les autres livres de l'école Confucianiste furent rétablis, gravés en creux sur les dalles de pierre et placés devant la porte du Grand Collège Impérial comme les Cinq Ching.

Sous la dynastie de Wei (l'époque des Trois Royaumes 222-265), entre les années 240 et 248, le même travail de gravures des livres de l'école confucianiste a été réalisé. La seule différence entre les textes de Han et ceux de Wei est que les premiers ont été écrits en un seul style d'écriture, alors que les deuxièmes empruntent trois styles différents (21).

20. J. LEGGE, *op. cit.*, n. 19, p. 6; E. POUND, *Confucius, The Great Digest & Unwobbling Pivot*, New York, New Directions Books, 1951, p. 11.

21. Depuis le début du 1er siècle jusqu'à aujourd'hui, six styles d'écriture en caractères chinois ont été employés:

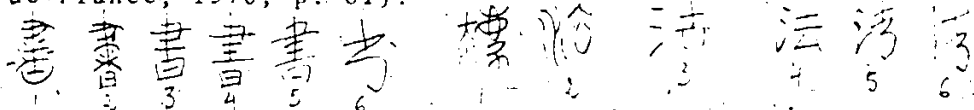
- | | | |
|---------------|-----------------|--------------|
| 1. dazhuan 大篆 | 2. xiaozhuan 小篆 | 3. lishu 隸書 |
| 4. kaishu 楷書 | 5. xingshu 行書 | 6. caoshu 草書 |

Ces dalles de pierre n'existaient plus dès l'avènement de la dynastie de T'ang (618-907). En 836, l'Empereur Wen Tsoung de T'ang ordonna de faire graver-inscrire de nouveau les textes des Livres confucéens sur des pierres. Ces textes existent encore de nos jours. Ils sont conformes à ceux de la dynastie de Soung (960-1278). Chu Hsi, à la dynastie de Soung (Sung), fit des commentaires ~~et~~ des notes sur ces textes et les fit imprimer sur papier.

Les textes des Livres confucéens que nous avons actuellement sont conformes à ceux parus sous la dynastie de Sung, avec les notes et les commentaires de Chu Hsi.

Ainsi, tous les livres actuels supposés de Confucius ou de Mencius ne peuvent être purement attribués à ces auteurs. Ils ont été rédigés à travers les siècles et ne sont fixes que sous la dynastie de Han. Cependant, depuis l'époque de Han, ces livres ont été reconnus officiellement et utilisés comme manuels dans l'enseignement et dans les concours aux fonctions publiques.

21. (suite): un même caractère peut être écrit en 6 styles différents. Par exemple, 2 caractères 書 et 法 peuvent être écrits en 6 styles comme suit (d'après Viviane ALLETON, L'écriture chinoise, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 81):



Les textes de Han sont écrits en style 4 (kaishu), ceux de Wei en trois styles: zhuan 篆 (1. dazhuan et 2. ziaozhuan) lishu et kaishu. Ordinairement, les chinois emploient le style 5 (xingshu).

Ils ont eu une grande influence, dominant la pensée chinoise pendant à peu près dix siècles. Cela est suffisant pour que nous puissions les utiliser pour découvrir les conceptions chinoises anciennes sur la notion juridique de l'Etat en ce qui concerne l'école Confucianiste. Une étude plus profonde sur les véritables auteurs de chaque phrase de ces livres et les dates exactes de leur parution n'est pas à mon avis, importante pour les juristes.

2. L'authenticité du livre de l'école Moïste: Le Mo-tzeu

Mo-tzeu est un recueil en 53 (cinquante-trois) sections réparties en 15 (quinze) chapitres. D'après Ts'ien Han Chou, k. 30, 15b, ce livre, à l'origine, comprit 71 (soixante et onze) sections; 18 (dix-huit) sont perdues.

Après les avoir étudiées, les auteurs modernes (22) ont évalué comme suit l'authenticité de 53 (cinquante-trois) sections du livre.

- Premièrement, les sections 8 - 39 (huit - trente-neuf), dont les sections 22, 23, 24, 29, 30, 34 et 38 sont perdues, paraissent remonter à l'oeuvre authentique de Mo-tzeu.

22. HOU CHE (HU SHIH) 胡適, Tchong-kouo Tcho Hio Che Ta Kang 中國哲學史大綱 (Histoire de la philosophie chinoise), t. 1, Chang-hai, 1917, p. 21 et suivantes;
H. MASPERO, La Chine antique, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 389-390;
A.A. TSEU, The moral philosophy of Mo-tze, Taipei, Taiwan China Printing Ltd., 1965, pp. 31-37.

Ils (les chapitres contenant ces sections) sont si nettement du même style, de la même main, et ce style est si particulier, qu'il est impossible de ne pas admettre qu'ils représentent les écrits de Mo-tzeu lui-même (23).

- Deuxièmement, les sections 40 - 45 (6 sections), moins authentiques, ont probablement été écrites par les disciples des disciples de Mo-tzeu (24).

- Troisièmement, les sections 46 - 50 (3 sections), sont un recueil d'anecdotes et de discours de Mo-tzeu compilé probablement au cours du IV^e siècle (sections 46 - 48) et plus tardivement (sections 49 - 50) (25).

- Quatrièmement, les sections 1 - 7, sont également l'oeuvre de l'école Moïste, écrites probablement par les partisans récents du Mo-tzeu, et semblent dater de la fin de la dynastie des Tcheou (1122-256 Av. J.C.) ou du début de la dynastie des Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.), du III^e siècle Av. J.C. (26).

A la dynastie de Ts'in (221 - 206 Av. J.C.), l'Empereur Che Houang Ti ordonna de brûler tous les livres des Lettrés, excepté les livres concernant purement les sciences, comme la mathématique, la médecine et l'agriculture. Le Mo-tzeu a subi

23. H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 390.

24. A.A. TSEU, op. cit., n. 22, p. 32; H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 391. "De petits manuels de logique attribués au Maître, mais bien plus récents avec un commentaire, forment les sections 40 - 45".

25. H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 390.

26. Ibid.

A.A. TSEU, op. cit., n. 22, p. 33.

le même sort que les écrits de Confucius, de Mencius, de Lao-tzeu... Ceux qui ne remettaient pas ces livres au Gouvernement et les cachaient dans leur maison, étaient condamnés à mort.

A l'époque de Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.), ces livres ont été restaurés. C'est la raison de la perte de 18 (dix-huit) sections et de certaines modifications du livre de Mo-tzeu.

En 1784, une édition publique du livre de Mo-tzeu fut officiellement publiée, avec l'approbation explicite de l'autorité impériale. Le livre actuel de Mo-tzeu a comme source cette édition.

3. L'authenticité du livre de Han Fei Tseu 韓非子

D'après Ts'ien Han Chou 前漢書, k. 30, 14b, le Han Fei Tseu se compose de 53 sections et paraît dater de la seconde moitié du III^e siècle Av. J.C.. Hou Che (27) ne considère comme authentique que 7 (sept) sections (sections: 40, 41, 43, 45, 46, 49 et 60). MASPERO (28) prétend que le choix de Hou Che concernant l'authenticité de ces sections est arbitraire: Il avoue que:

comme pour Tchouang-tseu, Mo-tseu et la plupart des philosophes de cette époque, une partie importante est due aux disciples du Maître (29).

27. HOU CHE (HU SHIH), op. cit., n. 22, p. 365.

28. H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 432.

29. Ibid.

et que pour certains chapitres:

le texte, mal établi, se présentait avec des variantes si considérables suivant les manuscrits que, dans bien des cas, les éditeurs n'ont pas osé choisir entre les diverses leçons, et se sont contentés de les reproduire à la suite les unes des autres (30).

Cependant, actuellement, on n'a pas de preuves positives pour pouvoir confirmer quelles sections de ce livre sont authentiques ou non.

Le texte actuel de ce livre est issu du Han Fei Tseu Tsi kiaï de Wang Sien K'ien 韓非子王先謙 (publié en 1896).

4. L'authenticité des livres de l'école Taoïste

a) Le Tao To king 道德經

D'après une anecdote, Lao Tzeu, en quittant la Chine pour l'Occident et sur le point de traverser la Grande Muraille, eut une entrevue avec l'officier gardien de la passe de l'Ouest, Yin Hi. A la demande de cet officier, Lao Tzeu écrivit un résumé de sa doctrine. Le Lao-tzeu (ou comme on l'appelle ordinairement aujourd'hui Tao To king) aurait vu le jour dans ces conditions (31). Quelques auteurs ont prétendu que ce livre n'a pas

30. Ibid.

31. H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 403;

P. DÉRAIN, Tao Te King, Paris, Dervy Livres, 1969, p. 8.

été écrit par Lao-tzeu ou que Lao-tzeu n'était pas un personnage réel (32). Les autres croient que Lao-tzeu a existé et ils donnent la biographie de cet homme (33).

La date exacte du livre de Lao-tzeu fait également l'objet d'une polémique. MASPERO (34) le place au début du IV^e siècle Av. J.C., HOU CHE (Hu Shih) (35) le situe au VI^e siècle Av. J.C.

En tout cas, ce livre doit certainement avoir existé avant la dynastie de Han (202 Av. J.C. - 220 Ap. J.C.), c'est-à-dire avant le III^e siècle Av. J.C., parce qu'il a été cité dans

32. H. MASPERO, *op. cit.*, n. 39, p. 403. On ne sait absolument rien de l'auteur de Lao-tzeu. Je dis le Lao-tzeu parce qu'il est certain qu'il y a eu un livre de ce titre, il ne l'est nullement qu'il ait existé un personnage à qui ait été donné ce nom.

33. SSEU-MA TS' IEN 司馬遷, *Ché-ki* 史記, k. 63, 2a, a donné la biographie de Lao-tzeu comme suit: "When he (Sseu-ma Ts'ien) wrote, about the beginning of the first century B.C., the Taoist master was already known as Lao-tze. Khien (Ts'ien), however, tell us that his surname was Li, and his name R., meaning "Ear", which gave place after his death to Tan, meaning "Long-eared"... He was a native of the state of Khû... He was a curator in the Royal Library; and when Confucius visited the Capital in the year B.C. 517, the two men met... He continued to reside at (the Capital of) Khû, but after a long time, seeing the decay of the dynasty, he left it and went away to the barrier-gate, leading out of the kingdom on the north-west, Yin Hsi, the warden of the gate, said to him, "You are about to withdraw yourself out of sight. Let me insist on your (first) composing for me a book". On this, Lao-tze wrote a book in two parts, setting forth his views on Tão and its attributes, in more than 5000 characters. He then went away, and it is not known where he died. (Cité d'après J. LEGGE, *Sacred Books of the East XXXIX, Texts of Taoism*, I, New York, Dover Publications, 1962, p. 34-35.)

34. H. MASPERO, *op. cit.*, n. 22, pp. 403-404.

35. HOU CHE (HU SHIH), *op. cit.*, n. 22, p. 21 et suivantes.

Ts'ien Han Chou (k. 30, 12b), un livre paru sous la dynastie de Han.

Que l'on attribue le Tao To king à Lao-tzeu ou à un autre, cela n'est pas important. Ce qui nous intéresse, c'est que ce livre était considéré comme fondamental par l'école Taoïste quelques siècles avant Jésus-Christ. Grâce à ce livre, nous pouvons connaître la conception de cette école sur la notion juridique de l'Etat.

Le Tao To king, est d'abord cité dans le catalogue des Livres de la Bibliothèque Impériale de la dynastie de Han (202 Av. J.C. - 24 Ap. J.C.). Il s'agissait de 4 (quatre) éditions commentées du Lao-tzeu. Ces livres n'existent plus. Au catalogue de la Bibliothèque Impériale de la dynastie de Sui (589 - 618), nous trouvons plusieurs éditions du Lao-tzeu. Le premier livre mentionné dans ce catalogue est le Tao To king avec les commentaires d'un homme âgé de Ho-side, 何遜, à l'époque de l'Empereur Wan de Han (179 - 142 Av. J.C.). En seconde place vient le texte Tao To King avec les commentaires de Wang Pi ou Wang Fû-sze (mort en 249 Ap. J.C.). Ce dernier a été officiellement publié par l'autorité impériale de Ts'ing en 1794. C'est le texte du Tao To king que nous avons actuellement (36).

36. J. LEGGE, The sacred books of China: texts of Confucianism, Delhi, Motilal Banarsidass, 1966-1968, vol. XXXIX, pp. 6-9.

b) Le Tchouang-tseu 莊子

Après le décès de Tchouang-tseu (en 286 Av. J.C.), ses disciples ne se dispersèrent pas. Ils fondèrent une école importante qui exista au moins jusqu'au milieu du IIIe siècle Ap. J.C. Vers cette époque, on rassembla tous les écrits de l'école et on les fit publier. Ils étaient très divers (37).

Dans le catalogue de la Bibliothèque Impériale de Han (202 Av. J.C. - 24 Ap. J.C.), est cité le Tchouang-tseu en 52 chapitres. A l'époque de la dynastie de Sui (589-618), le nombre des éditions de ce livre se chiffre à 12 (douze). Actuellement, nous possédons l'édition du Tchouang-tseu commentée par Kwo-Hsiang (mort en 312 Ap. J.C. environ) (38).

Le Tchouang-tseu actuel est un recueil en 33 (trente-trois) chapitres. Il y en avait 52 (cinquante-deux), comme nous l'avons su d'après le catalogue de la Bibliothèque Impériale de Han. Il est impossible de déterminer s'il s'agit là d'une autre division de l'ouvrage, ou si véritablement 19 (dix-neuf) chapitres se sont perdus entre le Ie et le IVe siècle Ap. J.C. (39).

En 742, le livre porta le nom de Nan Houa Tchen King:

南華真經

C. Les difficultés de la traduction en français et en anglais des textes originaux en chinois mentionnés ci-dessus.

37. H. MASPERO, op. cit., n. 22, pp. 406-407.

38. J. LEGGE, op. cit., n. 36, p. 8.

39. H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 406.

Parce que cette thèse est écrite en langue française, nous avons utilisé la traduction française ou anglaise des textes originaux chinois. La traduction de ces textes est extrêmement délicate.

D'abord, la fidélité des traductions dépend surtout de la connaissance des traducteurs de la philosophie ancienne chinoise. A supposer que tous les traducteurs la possédassent bien, leurs traductions pourraient quand même être différentes les unes et les autres à cause de la diversité de leurs points de vue sur la méthode de traduction comme l'a observé LESLIE, dans le cas de la traduction du Louen-yu (Entretiens).

Waley a remarqué qu'il y a deux méthodes différentes pour l'interprétation et la traduction des Entretiens. L'une est basée sur la tradition, c'est-à-dire sur les commentaires des grands confucéens; l'autre sur la critique moderne du texte qui s'applique à déceler dans les Entretiens leur noyau primitif. En Chine et au Japon, on préfère généralement la voie de la tradition, sauf dans certains cercles académiques. Plusieurs bonnes traductions, en particulier celles de Couvreur en français et Soothill en anglais, sont fondées sur l'interprétation orthodoxe selon le commentateur Tchou Hi des Song. La grande traduction de James Legge en anglais et celles de Wilhelm en allemand et Castellani en italien reposent également sur certains commentaires anciens de l'époque des deux Han, en particulier celui de Tcheng Hiuan. Waley, dans sa traduction personnelle et brillante, a, en revanche, utilisé les œuvres des grands philosophes chinois des Ts'ing (du XVIIIe et du XIXe siècle), qui puisaient aux commentaires les plus anciens, voire à la source, aux Entretiens eux-même (40).

La traduction est également difficile à cause des textes originaux eux-même; ils sont parfois très concrets et donc les mots utilisés ne sont pas explicites. Prenons comme exemple une phrase dans Tchouang-tseu, k. 33, p. 507-509. La traduction de cette phrase est différente selon les traducteurs comme l'a relevé MASPERO (41):

Les traductions de ces paradoxes ne sont pas toujours très heureuses ni très exactes. Legge traduit: "Quelque rapide que soit la flèche, il y a un moment où elle n'est ni au repos ni en mouvement", et de même M. Hou: "La flèche a des moments à la fois de mouvement et de repos". Cette interprétation rend à mon avis la paradoxe inintelligible, puisque s'il y a seulement des moments où elle est à la fois au repos et en mouvement, et il n'est plus possible de rien prouver. Il faut que tous les moments que dure le mouvement soient des moments à la fois d'arrêt et de mouvement: c'est pourquoi j'insiste en ajoutant le mot succession. La flèche n'est proprement ni arrêtée ni en mouvement, parce qu'en réalité, elle est l'un et l'autre à la fois suivant la division de l'espace qu'on considère. Quelque soit la manière dont on essaiera de traduire cette phrase, on doit, pour la comprendre, introduire une idée que le texte ne donne pas explicitement, puisque le mot *che* signifie des moments aussi bien que les moments; on peut exprimer cette idée personnelle implicitement comme M. Hou par l'absence de l'article qui permet (en anglais seulement) d'avoir juste deux mots comme en chinois (*yeou...che* 有時, has moments); ou comme Legge "a moment" explicitement par l'article indéfini; ou comme ci-dessus (42) plus nettement encore par un mot particulier. Quel que soit le procédé adopté, il comporte nécessairement un apport personnel étranger au texte, puisque, entre les deux sens que la phrase chinoise présente, le traducteur européen est obligé par les lois même de sa langue d'en choisir un.

41. H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 445.

42. La traduction de H. MASPERO, op. cit., n. 22, p. 445: "Le mouvement rapide d'une flèche est (la succession des) moments où elle n'est ni arrêtée ni en mouvement".

La traduction de chaque mot essentiel en chinois dans un texte est aussi un problème de critique. Prenons un exemple: le mot chinois Taikyoku 太極 signifie le plus grand du grand (太 grand, le point (.) veut dire que ce mot a pour sens "plus grand que le mot 大"); et 極 représente l'extrémité, le pôle (nom); il se traduit aussi par "extrême", "très" (adjectif). Taikyoku 太極 signifie donc "ce qui est le plus grand du grand, le plus extrême de l'extrême". Les philosophes chinois anciens l'utilisèrent pour parler d'une "Chose" suprême, sans cesse (Temps) et sans fin (Espace), c'est-à-dire une "Chose" Eternelle contenant le temps (le passé, le présent et le futur) et l'espace (sans début et sans fin). Or James LEGGE le traduit en anglais "Grand Terminus" (43), ce qui n'est pas, je crois, fidèle à l'idée originale.

Comment résoudre ces difficultés?

Quelles méthodes pertinentes utiliser pour franchir ces obstacles?

43. J. LEGGE, The Yi-king, Taipei, Taiwan Cheng Wen Pub. Co.; 1971, p. 373.

A N N E X E - II

LES METHODES

Pour rédiger cette thèse, nous avons deux méthodes principales: l'une concernant la traduction des textes originaux chinois, et l'autre relative à l'analyse des écrits chinois.

A. Méthode d'utilisation des traductions des textes chinois

En général, les traductions françaises et anglaises des textes chinois utilisées dans cette thèse sont bonnes, parce que les traducteurs ont étudié et compris la civilisation et surtout la philosophie de la Chine antique. Cependant, il reste quelques phrases dont la traduction n'est guère satisfaisante. C'est pourquoi, il nous faut souvent comparer les textes traduits avec les originaux. Le choix d'une traduction dépend de sa fidélité au texte original, de la méthode utilisée pour l'interprétation et du respect idéologique gardé aux auteurs de ces textes anciens. Il n'existe, à mon avis, aucune traduction plus fidèle aux textes chinois originaux, que la mienne. J'expliquerai en bas de page la raison du refus de l'utilisation de certaines autres traductions.

B. La connaissance fondée sur le caractère chinois.

Pour bien comprendre l'idée contenue dans chaque caractère chinois, il nous faut les analyser, chercher à connaître le sens de chaque signe constituant ce caractère, parce que la langue écrite chinoise:

ne saurait se parler. On peut l'écrire, on peut la lire des yeux, mais, lue à haute voix, elle reste inintelligible à l'auditeur si celui-ci n'a pas en même temps sous les yeux le texte écrit en idéogramme, ou si ce texte ne lui est pas connu d'avance (44).

et que

les caractères chinois représentent les objets qu'ils désignent ou tout au moins les représentaient à l'origine (45).

C'est pourquoi je pense que si nous cherchons à connaître la formation des caractères chinois, il est essentiel de comprendre l'idée fondamentale contenue dans les caractères chinois.

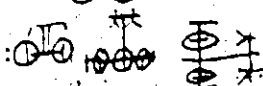
Il y a trois formes de caractères:

- a) Formes simples: ces formes peuvent soit représenter un objet concret (animaux, plantes, outils...), soit avoir valeur de symbole.

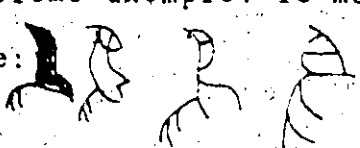
Aujourd'hui, à première vue, on ne devine pas quel est

44. P. DEMIEVILLE, La langue chinoise, dans Aspects de la Chine, Paris Presses Universitaires de France, 1959, p. 27.

45. V. ALLETON, op. cit., n. 21, p. 8.

l'objet représenté dans le caractère de forme simple, parce que ce caractère a évolué à travers les siècles avant d'avoir sa forme actuelle. Mais quand on retourne à l'origine, c'est-à-dire aux formes archaïques (46), on peut voir la silhouette de ces objets dans les caractères de forme simple actuelle. Par exemple, le mot "che" (véhicule, char), dans sa forme actuelle 車 ne ressemble pas concrètement à un véhicule. Mais, à l'origine, en forme archaïque, c'est réellement un char vu de haut: . Puis, ce caractère a subi les transformations suivantes:  et finalement, il a la forme actuelle: 車 (Le rectangle horizontal barré en son milieu représente la caisse, deux traits horizontaux en dessus et en dessous pour les roues, le grand trait vertical pour l'axe).

Un autre exemple: le mot (ren) (homme) 人, forme archaïque:  forme actuelle: 人 ou 亻.

Troisième exemple: le mot compliqué: niao (oiseau): 鳥
forme archaïque:  forme actuelle: 鳥

Les caractères de forme simple ci-dessus mentionnés sont ceux qui représentent un objet concret. Quant aux caractères ayant valeur de symbole, ils sont peu nombreux.

46. Les formes archaïques sont des formes primitives des caractères chinois.

Prenons quelques exemples:

- (1) le mot yi (un) est représenté par un seul trait horizontal: —;
- (2) le mot shàng (haut, monter) se compose d'une ligne verticale et d'une petite ligne oblique au-dessus d'une horizontale:  ;
(en forme archaïque: );
- (3) le mot Xia (bas, descendre) consiste en une ligne verticale et à une petite ligne oblique au-dessous d'une horizontale:  ;
(en forme archaïque: ).

A partir de ces formes simples, les chinois produisirent de nouveaux caractères en composant des caractères complexes.

b) Formes complexes ne comportant pas d'élément phonique.

Un caractère complexe de ce type est formé de composantes (images ou symboles) concourant tous à indiquer le sens. Cette sorte de caractère est encore un idéogramme. Par exemple:

- (1) le mot ming (lumière) 明 est composé de ri 日 (soleil) et de yue 月 (lune);
- (2) le mot fu 婦 (épouse) est formé de 女 (femme) avec 冫 (balai).

En observant le sens et l'évolution de ces caractères,

ALLETON a écrit:

Le sens d'un caractère complexe résulte de l'usage de la communauté linguistique, il évolue avec la langue; sa composition, aussi logique qu'elle paraisse, ne peut que suggérer une interprétation étymologique, elle ne donne pas un sens certain.

On peut citer l'exemple de Xiu 休 "se reposer", qui est formé d'un tracé dérivé de celui de ren "homme" 亻 et du tracé de mù 木 "arbre". On explique traditionnellement que "homme à l'ombre d'un arbre" évoque l'idée de repos, mais il est bien évident que c'est une convention: ce pourrait aussi bien être la sépulture, le défrichement, la religion ou la canicule.

On évalue à moins de 5% de l'effectif total des caractères chinois en usage le nombre de ceux qui appartiennent à cette catégorie de complexes sans élément phonétique (47).

c) Formes complexes composant un élément phonétique.

Les caractères de ce type, dits complexes phoniques d'après GARNET (48) ou "phonogrammes" selon KARLGREN (49), constituent plus de 90% du total des caractères chinois.

Ces caractères se composent de deux parties: l'une (simple) est le radical (50) et donne le sens; la seconde (plus ou moins complexe) donne une indication sur la prononciation.

Sur ce type de caractère, GRANET a observé:

Les caractères de ce type, dits complexes phoniques, ne sont pas présentés comme des idéogrammes. Ils évoquent un mot en faisant d'abord songer (par leur radical) à une catégorie d'objets, puis en spécifiant

47. V. ALLETON, op. cit., n. 21, p. 34.

48. M. GRANET, La pensée chinoise, Paris, A. Michel, 1968, p. 44.

49. Cité d'après V. ALLETON, op. cit., n. 21, p. 34.

50. P. PELLLOT, Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes, Paris, 1927, l'appelle clef.

(grâce à la phonétique) cet objet: il est, dans la catégorie indiquée, celui (ou l'un de ceux) qui correspond (à peu près) à telle prononciation (51).

GRANET prend l'exemple: li 裡 (doublure) est formé de Yi 衣 (vêtement) (radical) et li 里 (phonétique) (ce signe qui appelle cette prononciation signifie village).

La partie essentielle d'un caractère complexe est la "phonétique". Beaucoup de caractères complexes comportent un élément "phonétique" semblable et se prononcent, par conséquent, approximativement de la même façon. ALLETON cite l'exemple suivant:

Le tracé du caractère ling 令 "ordre", "commandement", se trouve comme élément phonétique dans une trentaine d'autres caractères dont les plus usuels sont: ling 令羽 "plume", "aile" (qui a comme clef (52) le tracé du caractère yu "plume" 羽), ling "alouette" 鴿 (clef: niao "oiseau"), ling "zéro" (clef: pluie)... (53).

Quant aux radicaux (clef), d'après GRANET, ils:

ne sont nullement des caractères symbolisant des notions fondamentales. Il suffira d'indiquer qu'un de ces soi-disant radicaux prétend représenter les dents canines et un autre les incisives, mais qu'il n'y en a aucun répondant à l'idée "générale" de dents. A vrai dire, ces radicaux correspondent à des rubriques destinées à faciliter non pas

51. M. GRANET, op. cit., n. 48, p. 44.

52. GRANET, l'appelle "radical"

53. V. ALLETON, op. cit., n. 21, p. 36.

un classement à prétention d'objectivité, mais une recherche pratique dans les lexiques et, sans doute, un apprentissage plus aisé de l'écriture (54).

Et Yu-Kuang-Chu, The Chinese Language, dans: An Introduction to Chinese Civilization, New York & London, 1973, pp. 593-594, a observé:

Chinese characters are classified in a dictionary according to 214 "radicals" or identifying parts. Many of these radicals are significative elements indicating general categories of things and ideas. The radicals are arranged in order of the number of strokes they contain. Following each radical, the characters bearing the same radical are arranged in order of the number of strokes in the remaining part of the character or the phonetic element. One must first detect the radical imbedded in a character before he can know where to look for the word in the dictionary. It is a cumbersome and sometimes a difficult process.

In the period of antiquity, the writing must have been fairly close to speech. However, as the language developed and spread over a wide area, speech changed more rapidly and became more varied than writing. By about A.D. 600, written Chinese had already become a dead language, but scholars continued to use classical Chinese in all forms of writing, whether literary or practical. From about A.D. 1000, fiction and drama began to be written in the vernacular, but scholars had a low opinion of such writings. This situation lasted until 1919. Classical Chinese provided linguistic continuity with the past and unity among the educated across dialectal differences. The situation was similar to that of post-Renaissance Europe, when scholars of various countries, speaking different tongues, could

communicate with one another in Latin. Although the vocabulary, grammar, and syntax of classical Chinese are somewhat different from those of present-day vernacular Chinese, the basic structure of the language and the written characters are the same.

Il est très important, de connaître les composantes d'un caractère chinois pour comprendre profondément et originai-
rement son sens dans l'étude des textes originaux des écoles philosophiques classiques chinoises. En effet, ce travail a été réalisé et considéré comme essentiel dans la restitution des Livres classiques sous la dynastie des Han, et pour favoriser ce travail, on dû composer un grand recueil, connu sous le nom de Chouo wen.

Dans son ouvrage La pensée chinoise (55), GRANET a écrit:

Ts'in Che Houang-ti, afin d'imposer à l'Empire entier l'écriture officielle en usage dans le pays de Ts'in, fit publier par son ministre Li Sseu un recueil contenant, dit-on, trois mille caractères dont l'emploi devint obligatoire pour tous les scribes. La prescription des manuscrits des "Cent Ecoles" fut, peut-être, entre autres raisons, édictée pour empêcher la conservation des modes d'écriture propres aux Six Royaumes détruits par Ts'in. D'autre part, le développement de la bureaucratie impériale mit en faveur l'emploi d'une cursive (on la dénomme: écriture des tribunaux) que les savants affectèrent de considérer comme

55. M. GRANET, op. cit., n. 48, pp. 47-48.

une écriture moderne, issue, par simple déformation, de l'écriture correcte, seule en usage, affirmait-on, dans l'antiquité. Favorisés par le besoin d'interpréter en caractères modernes les manuscrits qu'en vue de reconstituer les oeuvres classiques les savants des Han surent retrouver ou restituer en écriture archaïque ou archaisante, les travaux lexicographiques se poursuivirent et aboutirent (vers 100 ap. J.-C.) à la composition d'un grand recueil connu sous le nom de Chouo wen. Son auteur s'efforça d'isoler dans chaque caractère des éléments composants qu'il présente comme étant employés en vue d'indiquer soit le sens, soit la prononciation. Il détermina, parmi les éléments significatifs 540 signes graphiques qui lui servirent de rubriques pour classer l'ensemble des caractères étudiés, au nombre de 10,000 environ.

De ces rubriques, réduites en nombre, furent tirés les radicaux qui, dans les dictionnaires modernes, permettent de chercher un mot, à la manière des initiales dans nos dictionnaires phonétiques. Il conviendrait de les qualifier de clés, et il ne faudrait aucunement les prendre pour des racines graphiques. Cependant l'idée que le développement de l'écriture avait été unilinéaire et que l'analyse de Chouo wen valait pour les différents types de symbolisation graphique, a conféré à cette analyse le crédit d'une explication étymologique. On s'est efforcé dès lors d'expliquer les caractères à partir d'un lot de formes primitives dont ils seraient issus par voie de combinaison. Et l'on a admis, sans discussion, que les primitives étant, à l'origine, des dessins réalistes, les caractères complexes doivent se comprendre à la manière de rébus.

A N N E X E - III

LES TEXTES ORIGINAUX ESSENTIELS EN CHINOIS

ANNEXE III

Les textes originaux essentiels en chinois

n. 47 易有太極是生兩儀，
兩儀生八卦，八卦定吉凶，
吉凶生大業
(易經，繫辭上)

n. 48 人者其天也
陰陽之神行記，
鬼五禮
德交會秀連
(禮記，禮運)

n. 49 生生之謂易
(易經，繫辭上)

天地之大德曰生
(易經，繫辭下)

n. 58

之得二
直自之公
之之德文
匡使振滕
之之而子
來翼從孟

n. 59

以不十
之者一
申白侯
教頌路肉滕
之義道食子
序之於阜孟
庠拂戴衣
謹孝負者

n. 60

產者放及刑仁也。上
恆產心已而有爲公
有恆恆爲從焉可文
也無無不後也而滕
道心苟無然民罔子
爲恆心侈罪罔位孟
之有恆邪乎是在
民者無辟陷之人

n. 6I

使足身然之上
 心俯終亡民
 產母歲死故
 之父樂於善
 民事子免之輕子
 制以妻年而也
 君足畜凶驅之
 明仰以飽後從

(孟 梁 惠 王 上)

n. 70

梁子弑者之一未
 放孟臣仁謂之矣
 湯諸曰賊者謂紂
 曰有之曰義人夫
 問紂有乎賊之一也
 王伐傳可賊賊誅君
 宣王於君之殘聞
 齊武曰其謂殘夫聞

(孟 梁 惠 王 下)

n. 71

不 信 人 賢 則 國 空 虛,
無 禮 義 則 上 下 亂, 無
政 事 則 財 用 不 足 心 下)

n. 72

君 子 之 事 君 也 務 引
其 已 君 以 當 道 志 於 而
(孟子, 告子下, 8)

n. 78

道 之 以 政 齊 之 以 刑
民 免 而 無 恥 道 有 恥 且
德 齊 以 之 恥 且
格

(論語, 卷四, 3)

n. 79

聽訟吾猶人也，必也
使無訟乎

(論語，顏淵，13)

n. 85

子，人孰禁禁
天殺曰不而也
爲瞽子舜得之心
舜瞽孟然惡受盡
曰士何矣。舜所子
問爲之已夫有
應陶如而曰夫
桃臯則之與之

(孟子，盡心，3)

B I B L I O G R A P H I E

I - LES OUVRAGES EN CHINOIS

Chouo Wen

Voir HSU SHEN, Shuo wên chieh tzu.

HAN FEI

Han Fei tzu chi chieh 韓非子集解

(WANG, Hsien-Shên, 1859-1922 (ed.));

王先慎

商務印書館, 民國 28 (1939), 2 v..

HAN FEI

Han Fei tzu chi chieh têng chiu chung

韓非子集解 第九種

台北世界書局, 民國 51 (1962).

HAN FEI

Han Fei tzu chi shih

韓非子集釋

陳奇猷校注

Reprint of the 1958 ed., published by Chuang-hua shu chü,
Pekin, 1974, 2 v.

HAN FEI

Han Fei tzu chin hua

韓非子精華

中華書局, 上海, 1941, 121 p.

HOU CHE (HU SHIH) 胡適
Tchong-kouo tcho hio che ta kang
中國哲學史大綱
Chang-hai, 1917, 2 v.

HOU, Wai Lu
Chung kuo che hsüeh shih lueh
中國哲學史略

HSU SHEN
Shuo wên (chouo wen) chieh tzu 說文解字
Edition chinoise ancienne.

HSU SHEN
Shuo wên chieh tzu chu
說文解字注
Edition chinoise ancienne.

HSU SHEN
Shuo wên chieh tzu t'ung shih
說文解字通釋
Edition chinoise ancienne.

MO TI (MO TZU)
Mo tzu ching hua
墨子精華

上海, 中華書局, 民國 28 (1939), 48 p.

MO TZU
Mo tzu hsin shih
墨子新釋

廣文書局, 民國 64 (1975), 2 v.

PAN KOU

Ts'ien Han Chou

前漢書

publié dans la collection de 四史 (quatre histoires),
Editions chinoises anciennes, 2 v.

Sëu-hai

辭海

Taipei, Taiwan, Chuang Hwa Book Company Ltd., 1975, 2 v.

SSEU-MA TS' IEN

Che-ki

史記

publié dans la collection de 四史 (quatre histoires),
Editions chinoises anciennes.

TCHOUANG-TSEU (CHUANG TZU)

Chuang-tzu chi shih

莊子集釋

Editions chinoises anciennes.

TCHOUANG-TSEU

Chuang tzu i chêng

莊子義證

Editions chinoises anciennes.

II - LES OUVRAGES EN ANGLAIS ET EN FRANCAIS

ALLETON, Viviane

L'écriture chinoise,

Paris, Presse universitaire de France, 1970, 128 p.

APPUHN

Voir CICERON

ARAY, Siwitt

Les Cent Fleurs: Chine, 1956-1957,

Paris, Flammarion, 1973, 186 p.

ARDANT, Philippe

L'administration chinoise,

Paris, Institut international d'Administration publique, 1968, 63 p.

ARISTOTE

La politique,

Traduction française de THUROT,
Paris, Garnier, 1926, 376 p.

BARBEAU, Alphonse

Le droit constitutionnel canadien,

Montréal, Wilson et Lafleur Limitée, 1974, 440 p.

BARINCOU, Edmond

Voir MACHIAVEL, N., Oeuvres complètes.

BASKIN, Wade

Classics in Chinese Philosophy,

New York, Philosophical Library, 1972, 737 p.

BECCARIA, Cesare Bonesana de

Des délits et des peines,

Genève, Librairie Droz, 1965, 148 p.

BENTHAM, Jeremy

(Oeuvres de J. Bentham, tome premier,
Traité de législation civile et pénale,
Tactique des Assemblées Législatives),
Traduits par DUMONT, P.E.L. et LAROCHE, B.,
Réimpression de l'édition Bruxelles 1829,
Germany, Scientia Verlag AALEN, 1969, 4 v.

BERGERE, Marie-Claire

La bourgeoisie chinoise et la révolution de 1911,
La Haye, Mouton, 1968, 155 p.

BERNARD-MAITRE, Henri

Sagesse chinoise et philosophie chrétienne,
Paris, Cathasia, 1950, 277 p.

BETTATI, Mario

Le conflit sino-soviétique,
Paris, A. Colin, 1971, 2 v.

BODDE, Derk

Voir FONG YEOU-LAN,
A history of chinese philosophy.

BODDE, Derk

Voir FONG YEOU-LAN,
A short history of chinese philosophy.

BODDE, Derk et MORRIS, Clarence

Law in Imperial China,
Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases,
Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press,
1967, 616 p.

BOORMAN, Howard L.

Mao Tsé-toung historien,
dans L'HERNE: Mao Tsé-toung,
Paris, Editions de l'Herne, 1972, 448 p.

BOROWITZ, Albert I.

Strict construction in Sung China: the case of A Yun,
American Bar Association Journal, No 63 (1977), 522 p.

BOUC, Alain

Mao Tsé-toung ou la révolution approfondie,
Paris, Editions du Seuil, 1975, 265 p.

BOULGER, Demetrius Charles de Knavanagh

The history of China,
New York, Books for Libraries Press, 1898,
reprinted 1972, 2 v.

BRIEUX, Jean Jacques

La Chine du nationalisme au communisme,
Paris, Editions du Seuil, c. 1950, 443 p.

BRINKLEY, Frank

China, its history, arts and litterature,
Boston and Tokyo, J.B. Millet, 1902, 4 v.

BRUN, Henri et TREMBLAY, Guy

Droit public fondamental,
Québec, Les Presses de l'université Laval, 1972, 419 p.

BURDEAU, Georges

Traité de science politique,
Tome II: L'Etat,
Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence,
1967, 10 v.

BYNNER, Witter

Voir LAO-TSEU,
The way of life according to Lao-tzu.

CARRE DE MALBERG, R.

Contribution à la théorie générale de l'Etat,
Paris, Librairie de la Société du Recueil Sirey,
1920, 2 v.

CARTER, Thomas Francis

The invention of printing in China and its spread west
ward, New York, Ronald Pr., 1955, 293 p.

CAVIN, Albert

Le Confucianisme,
Paris, Cercle du bibliophile (c. 1968) 259 p.

CHAI, Ch'u and CHAI, Winberg
The sacred books of Confucius, and other Confucian classics,
Edited and translated by CH'U CHAI AND WINBERG CHAI
New Hyde Park, New York University Books, 1965, 384 p.

CHAN, Wing-Tsit
Voir CHU, Hsi, Reflection on things at hand;
the neo-confucian anthology.

CHAN, Wing-Tsit
Voir LAO-TSEU, The way of Lao-tzu (Tao-te-ching)

CHAN, Wing-Tsit
A source book in Chinese philosophy,
Princeton, N.J., Princeton University Press, 1963,
856 p.

CHANG, Chung-Yuan
Creativity and Taoism
New York, Harper and Row, publishers, 1970, 241 p.

CHASSIN, Lionel Max
La conquête de la Chine par Mao Tsé-toung, 1945-1949,
Paris, Payot, 1952, 244 p.

CHAVANNES, Edouard
Voir SSEU-MA TS'IEN,
Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien.

CHEN, Li Fu
The Confucian way: a new and systematic study of the
"Four Books",
Translated from Chinese by LIU, Shih Shun,
Republic of China, The Commercial Press Ltd., 1972,
614 p.

CHEN, L.T.
Voir LIANG CHI-CHAO,
History of Chinese political thought during the early
Tsin period.

CHENG, Ying-Hsiang.
Les deux morts de Mao Tsé-toung,
Paris, Editions du Seuil, 1977, 165 p.

CHESNAUX, Jean
Histoire de la Chine,
Sous la direction de Jean CHESNAUX,
Paris, Hatier, 1969, 2 v.

CHESNAUX, Jean et LUST, John
Introduction aux études d'histoire contemporaine de
Chine, 1898-1949,
Paris, Mouton, 1964, 148 p.

CHING PING and BLOODWORTH, Dennis
The Chinese Machiavelli: 3,000 years of Chinese
statecraft,
London, Secker Warburg, 1976, 346 p.

CHU, Hsi et LU, Tsu-Ch'ien
Reflections on things at hand;
the neo-confucian anthology,
Compiled by CHU, Hsi and LU, Tsu-Ch'ien.
Translated with notes by CHAN, Wing-Tsit,
New York, London, Columbia University Press, 1967, 441 p.

CHUANG-TZU
Voir TCHOUANG-TSEU

CICERO (CICERON)
De la République - Des Lois.
Traduction, notices et notes par APPUHN, ch.,
Paris, Garnier - Flammarion, 1965, 242 p.

CICERON
Oeuvres complètes de Cicéron
Collection des auteurs latins, avec la traduction en
français, publié sous la direction de M. NISARD,
Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie., 5 v.

COLLIE, David
Voir CONFUCIUS, The Four Books.

CONFUCIUS

The Analects of Confucius,
Translated by Arthur WALEY,
New York, Random House 1967 ? (c. 1938), 257 p.

CONFUCIUS

The Analects; or The conversations of Confucius with
his disciples and certain others,
Translated into English by William Edward SCOTHILL
Edited by his daughter Lady HOSIE,
London, New York, Oxford University Press, G. Cumberleg
1955, 254 p.

CONFUCIUS

La chronique de la principauté de Lou,
Traduction française de COUVREUR, S.,
Paris, Cathasia, 1951, 3 v.

CONFUCIUS

Chung yung; or the centre, the common,
Translated by Leonard A. LYALL and KING CHIEN-KUN,
London, New York (etec), Longmans, Green and Co. Ltd.,
1927.

CONFUCIUS

Confucian analects,
Translated and introduced by Ezra POUND
London, P. Owen, 1956, 185 p.

CONFUCIUS

Confucius,
par Daniel LESLIE. Etude suivie des Entretiens de
Confucius.
Traduction intégrale et nouvelle annotée par D. LESLIE,
Paris, Seghers, 1970, 222 p.

CONFUCIUS

The Four Books,
Translated and illustrated with notes by David COLLIE,
Gainesville, Florida, Scholars' Facsimiles & Reprints
(c. 1828).

CONFUCIUS

Li chi ou Mémoires sur les bienséances et les cérémo-
nies, Traduction française de COUVREUR, S., Paris,
Cathasia, 1950.

CONFUCIUS

Li ki,
Translated by James LEGGE,
Taipei, Taiwan, Cheng Wen Pub. Co., 1971, 2 v.

CONFUCIUS

The living thoughts,
Presented by Alfred DOEBLIN,
Greenwich, Conn., Fawcett (1965, c. 1940), 175 p.

CONFUCIUS

Les Quatre Livres, (Ssu Shu);
1. La Grande Etude (Ta Hio);
2. L'Invariable Milieu (Tchoung Ioung);
3. Entretiens de Confucius (Liou Iu);
4. Oeuvres de Meng Tzeu (Meng Tzeu);
Texte chinois avec une double traduction en français
et en latin par COUVREUR, S., Paris, Cathasia, 1949,
654 p.

CONFUCIUS

Seu chou ou les Quatre Livres,
Traduits par un missionnaire, Hong Kong, Société des
missions étrangères, 1896.

CONFUCIUS

Shih ching, The book of poetry,
Chinese texts with English translation by James LEGGE,
New York, Paragon Book Reprint Corp., 1967, 487 p.

CONFUCIUS

Shih ching. Cheu king,
Texte chinois avec une double traduction en français
et en latin par COUVREUR, S.,
Taichung, Kuangchi Press, 1967, 556 p.

CONFUCIUS

Shih ching. Chou king,
Texte chinois avec une double traduction en français
et en latin par COUVREUR, S.,
Taipei, Cheng Wen, 1971, 464 p.

CONFUCIUS

Shih ching. The Confucian odes; the classic anthology
defined by Confucius, translated by Ezra POUND,
New York, Published for J. Laughlin by New Directions,
Pub. Corp., 1959 c. 1954.

CONFUCIUS

Ssu shu. The chinese classical work commonly called the Four Books,
Translated and illustrated with notes by David COLLIE,
Gainesville, Flo., Scholars' Facsimiles & Reprint,
1970, 341 p.

CONFUCIUS

Y-king (Y-ching)
Translated by James LEGGE,
Taipei, Taiwan, Cheng Wen Pub. Co., 1971, 448 p..

CONFUCIUS

The wisdom of Confucius,
Edited and translated with notes by LIN YUTANG,
Illustrated by JEANYEE WONG,
New York, Random House, 1943, 199 p.

CORDIER, Henri

Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers,
Paris, Librairie Paul Geuther, 1920, 4 v.

COUVREUR, S.

Voir CONFUCIUS, Les Quatre Livres;
CONFUCIUS, La chronique de la principauté de Lou;
CONFUCIUS, Li chi;
CONFUCIUS, Shih ching. Cheu king;
CONFUCIUS, Shih ching. Chou king;

COUVREUR, S.

Dictionnaire classique de la langue chinoise,
Taipei, Taiwan, Book World Co., 1966, 1080 p.

COUVREUR, S.

Voir MENCIAUS, Oeuvres de Meng Tzeu.

CREEL, Herrlee Glessner

Chinese thought from Confucius to Mao Tse-Tung,
New York, Toronto, New American Library, 1953, 240 p.

CREEL, H.G.

Confucius and the Chinese way,
New York, Harper & Row, publishers, 1960, 363 p.

CREEL, H.G.

La pensée chinoise de Confucius à Mao Tsé-toung,
Traduction de Jean-François LECLERC,
Paris, Payot, 1955, 281 p.

CREEL, H.G.

Sheen Pu-Hai, a chinese political philosopher of the
fourth century B.C.,
Chicago, University of Chicago Press, 1974, 446 p.

CREEL, H.G.

What is Taoism? and other studies in Chinese
cultural History,
Chicago, University of Chicago Press, 1970, 192 p.

DABIN, Jean

L'Etat ou le politique, essai de définition,
Paris, Dalloz, 1957, 304 p.

DABIN, Jean

Théorie générale du droit,
Paris, Dalloz, 1957, 304 p.

DANIELLE ET VADINE ELISSEFF

La civilisation de la Chine classique,
Paris, B. Arthaud, 1979, 632 p.

DAUBIER, Jean

Histoire de la révolution culturelle prolétarienne en
Chine 1965-1969,
Paris, Maspero, 2e édit., 1971, 2 v.

DAVID-NEEL, Alexandra

Le philosophe Meh-ti et l'idée de solidarité,
Londres, Luzac & Co., 1907, 185 p.

DAVID-NEEL, Alexandra

En Chine, l'Amour universel et l'individualisme
intégral; les Maîtres Mo-tsé et Yang-tchou,
Paris, Plon, 1970, 427 p.

- DE BEAUFORT, Simon
Yellow earth, green jade: constants in chinese political mores,
Cambridge, Mass., Centre for International Affairs,
Harvard University, 1978, 90 p.
- DEMIEVILLE, P.
La langue chinoise dans Aspects de la Chine,
Paris, Presses universitaires de France, 1959.
- DENIKER, G.
Voir EBERHARD, W., Histoire de la Chine.
- DERAIN, Paul
Voir LAO-TSEU, Tao Te King.
- DES FORGES, Rogers V.
Hsi-Liang and the Chinese national revolution,
New Haven, Yale University Press, 1973, 274 p.
- DES ROTOURS, Robert
Traité des examens,
Traduit de la Nouvelle histoire des T'ang (Sin T'ang Ssu 新唐書) (chap. XLIV, XLV),
Paris, E. Leroux, 1932.
- DES ROTOURS, Robert
Traité des fonctionnaires et traité de l'armée,
traduits de la Nouvelle histoire des T'ang (Sin T'ang Ssu 新唐書) (chap. XLVI - L),
San Francisco, Chinese Materials Center, Inc. 1974,
2 v.
- D'ISTRIA, Colonna
Voir MACHIAVEL, Le prince.
- DOBSON, W.A.C.H.
Voir MENCIAUS, Mencius.
- DO-DINH, Pierre
Confucius et l'humanisme chinois,
Paris, Editions du Seuil, 1962, 187 p.

DOEBLIN

Voir CONFUCIUS, The living thoughts

DUBARBIER, Georges

Histoire de la Chine moderne,
Paris, Presses universitaires de France, 1949, 126 p.

DUBOSCQ, André

L'Elite chinoise; ses origines, sa transformation
après l'empire,
Paris, Nouvelle édition latine, 1945, 135 p.

DUGUIT, Léon

Law in modern state,
Translated by FRIDA and Harold LASKI,
London, 1921, 247 p.

DUMONT, René

Chine, la révolution culturelle,
Paris, Editions du Seuil, c. 1976, 219 p.

DUNSTHEIMER, Guillaume

Voir FONG YEOU-LAN,
Précis d'histoire de la philosophie chinoise.

DUYVENDAK, Jan Julius Lodewijk

Voir KUNG-SUN, Yang,
The book of Lord Shang.

DUYVENDAK, J.J.L.

Voir LAO-TSEU, Tao Te Ching.

EBERHARD, W.

Histoire de la Chine, des origines à nos jours,
Traduction de Georges DENIKER,
Paris, Payot, 1952, 341 p.

EBERHARD, W.

A History of China,
Berkeley and Los Angeles, University of California
Press, 1969, 367 p.

EICHHORN, Werner

Chinese civilization; an introduction.
Translated by Janet SELIGMAN,
New York, Praeger, 1969, 360 p.

ELISSEFF

Voir DANIELLE ET VADINE ELISSEFF.

ENGELBORCHS-BERTELS, Martha

La République populaire de la Chine, cadres institu-
tionnels.
Bruxelles, Institut de sociologie Solvay, c. 1963,
2 v.

ENGELS, Friedrich

Anti-Dühring.
Traduction d'Emille BOTTIGELLI,
Paris, Editions sociales, 1963, 511 p.

ESCARRA, Jean

La Chine, passé et présent.
Paris, Colin, 1949, 224 p.

ESCARRA, J. et GERMAIN, R.

Voir LIANG CHI-CHAO, La conception de la loi et les
théories des Légistes à la veille des Ts'in.

ESMEIN, Jean

La révolution culturelle chinoise.
Paris, Editions du Seuil, 1970, 347 p.

ETTEMBLE, René

Confucius.
Paris, Gallimard, 1966, 312 p.

FENG, Yu-lan

Voir FONG YEOU-LAN.

FITZGERALD, Charles Patrick

Des manchous à Mao Tsé-Toung; les révolutions
chinoises du XXe siècle.
Traduit de l'Anglais par Henri-Louis MEHU,
Paris, Calmann-Lévy, (c. 1968), 315 p.

FONG YEOU-LAN

A history of Chinese philosophy, by FUNG Yu-Lan,
Translated by Derk BODDE, with introduction, notes,
bibliography and index,
Princeton, Princeton University Press, 1952-1953, 2 v.

FONG YEOU-LAN

Précis d'histoire de la philosophie chinoise,
Traduction de Guillaume DUNSTHEIMER,
Paris, Payot, 1952, 373 p.

FONG YEOU-LAN

A short history of Chinese philosophy,
Edited by Derk BODDE,
New York, Free Press (1968 c. 1948), 368 p.

FONG YEOU-LAN

The spirit of Chinese philosophy,
Translated and edited by E.R. HUGHES,
London, K. Paul, 1962, 224 p.

FORKE, Alfred

The world-conception of the Chinese,
New York, Arno Press, 1975 c. 1925, 300 p.

FRIDA and LASKI

Voir DUGUIT, Law in modern state.

FUNG YU-LAN

Voir FONG YEOU-LAN.

GATTI, Armand

Chine,
Paris, Editions du Seuil, 1956, 192 p.

GERNET, Jacques

Le monde chinois,
Paris, A. Colin, 1972, 765 p.

YIA FU FENG et ENGLISH, Jane

Voir LAO-TSEU, Tao Te Ching.

GIGON, Fernand

Vie et mort de la révolution culturelle,
Paris, Flammarion, 1969, 291 p.

GILES, Herbert A.

Voir TCHOUANG-TSEU, Chuang-tzu: mystic, moralist and social reformer.

GILÉS, Lionel

Voir LAO-TSEU, The sayings of Lao-tzu.

GILES, Lionel

Voir MENCIUS, The book of Mencius.

GOLFIN, Jean

La pensée de Mao Tsé-Toung,
Toulouse, Privat, 1971, 158 p.

GOODRICH, L. Carrington

A Short history of the Chinese people,
New York, Harper Torchbooks, 1959, 295 p.

GRANET, Marcel

La civilisation chinoise, la vie publique et la vie privée,
Paris, Renaissance du Livre, 1929, 523 p.

GRANET, Marcel

La pensée chinoise,
Paris, A. Michel, (c. 1968), 614 p.

GRENIER, Jean

L'esprit du Tao,
Paris, Flammarion 1967, 218 p.

GROUSSET, René

Histoire de la Chine,
Paris, Librairie Arthème Fayard, 1962, 428 p.

HAGER, Guiseppe

An explanation of the elementary characters of the Chinese,
London, 1801, 43 p.

HAN FEI

The complete works of Han Fei Tzu: a classic of Chinese political science.
Translated from the Chinese with introduction and notes by W.K. LIAO,
London, Arthur Probsthain, 1959, 2 v.

HAN FEI

Translated by Burton WATSON,
New York and London, Columbia University Press,
1964, 134 p.

HENNE, Henry

A handbook on Chinese language structure,
Ole Bjorn Røngen, Lars Jul Hansen-Oslo:
Universitetsforlaget, c. 1977, 293 p.

HERVOUET, Yves

Voir SSEU-MA TS'IEN, Le chapitre 117 du Che-ki.

HOLUBNYCHY, V.

La dialectique matérialiste de Mao Tsé-Toung,
dans L'Herne: Mao Tsé-Toung,
Paris, Editions de l'Herne, 1972, 448 p.

HOUANG, François et LEYRIS, Pierre

Voir LAO-TSEU, La Voie et sa vertu: Tao Tê king.

HUCKER, Charles O.

China's Imperial Past,
Stanford, California, Stanford University Press,
1975, 474 p.

HUGHES, E.R.

Voir FONG YEOU-LAN,
The spirit of Chinese philosophy.

IMBERT, Jean

Cours d'histoire des idées politiques jusqu'à la fin du XVIIIe siècle,
Paris, Les Cours de Droit, 1967-1968, 399 p.

JAN, George P.

Government of Communist China,
San Francisco, California, 1966, 684 p.

JOSEPH-ANNE-MARIE DE MOYRIAC DE MAILLA,

Voir MAILLA, Histoire générale de la Chine.

JOYAUX, François

Mao Tsé-Toung,

Ce cahier a été dirigé par François Joyaux,
Paris, Editions de l'Herne, 1972, 448 p.

KAIZUKA, Shigeki

Confucius,

Translated by Geoffrey BOWNAS,
London: George Allen & Unwin Ltd.,
New York: The MacMillan Company, 1956, 191 p.

KALTENMARK, Max

Lao-tseu et le taoisme,

Paris, Editions du Seuil, c. 1965, 190 p.

KELSEN, Hans

Théorie pure du droit,

Traduction française de la 2e édition de la
"Reinē Recholehre" par Charles EISENMANN,
Paris, Dalloz, 1962, 496 p.

KOU. PAO-KOH, Ignace

Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long,
Paris, Imprimerie Nationale, 1963, 163 p.

KROPOTKIN, Peter Alekseevich

L'anarchie: sa philosophie, son idéal,
Paris, Publio, 1972, 50 p.

KUNG-SUNG, Yang

The book of Lord Shang,

A classic of the Chinese school of Law,
Translated from the Chinese with introduction and
notes by J.J.L. DUYVENDAK, Chicago, University of
Chicago Press, 1963, c. 1928, 346 p.

LAO-TSEU

The sacred books of China: The texts of Taoism,
Translated by James LEGGE,
New York, Dover Publications, 1962, 2 v.

LAO-TSEU

The sayings of Lao Tzu,
Translated from the Chinese, with an introduction by
Lionel GILES,
London, J. Murray, 1959, 60 p.

LAO-TSEU

Le Tao et la vertu Lao Zi,
Une nouvelle traduction avec une introduction et une
étude critique de Joseph L. LIU,
Montréal, Parti Pris, c. 1974, 199 p.

LAO-TSEU

Tao Te Ching,
Translated by GIA FU FENG and Jane ENGLISH,
New York, Alfred A. Knopf, 1972, 1 v. (unpaged).

LAO-TSEU

Tao Te Ching,
Translated by D.C. LAU,
(Harmondsworth, Middlesex) Penguin Book, 1963, 191 p.

LAO-TSEU

Tao Te Ching. The book of the way and its virtue,
Translated from the Chinese and annotated by
J.J. DUYVENDAK.,
London, J. Murray, 1954.

LAO-TSEU

Tao Te king,
(Le livre du Tao et de sa vertu)
Traduction française de Paul DERAINE,
Paris, Dervy-Livres, 1969, 248 p.

LAO-TSEU

Tao Tō king Lao-tseu,
Traduction du chinois par LIOU KIA HWAY,
Paris, Gallimard, 1967, 125 p.

LAO-TSEU

La Voie et sa vertu, Tao Tê king,
Texte chinois présenté et traduit par François HOUANG
et Pierre LEYRIS,
Paris, Editions du Seuil, 1979, 181 p.

LAO-TSEU

The way and its power: The Tao Tê ching and its
place in Chinese thought,
Translated of Tao Tê Ching by Arthur WALEY,
London, Unwin Paperbacks, 1977, 260 p.

LAO-TSEU

The way of Lao tzu (Tao Te Ching),
Translated, with introductory essays, comments and
notes, by WING-TSIT CHAN,
Indianapolis, c. 1963, 285 p.

LAO-TSEU

The way of life according to Lao Tzu,
Translated by Witter BYNNER,
Illustrated by Frank WREN,
London, The Lyrebird Press, 1972, 99 p.

LAO-TZU

Voir LAO-TSEU.

LAO ZI

Voir LAO-TSEU

LAU, D.C.

Voir LAO-TSEU, Tao Te Ching.

LAU, D.C.

Voir MENCIOUS, Mencius.

LAURIN, Pierre

Petit dictionnaire chinois,
Paris, Julliard, 1971, 380 p.

LEANG K'I-TCH'AO

Voir LIANG CHI CHAO.

LE FUR, Louis

Nationalités et Etats,

(Extrait de la Revue de droit international et de
législation comparée, 1921, No 3-4),
Bruxelles, Imprimeur du Roi, 1921.

LEGER, François

Les influences occidentales dans la révolution de
l'Occident: Inde, Malaisie, Chine, 1850-1950,
Paris, Plon, 1955, 2 v.

LEGGE, James

The Chinese classic: with a translation, critical
and exegetical notes, prolegomena and copious indexes,
Taipei, Taiwan, Cheng-wen Pub. Co., 1971 5 v.

LEGGE, J.

Voir CONFUCIUS, Li ki.

LEGGE, J.

Voir CONFUCIUS, The sacred books of China: the texts
of Confucius.

LEGGE, J.

Voir CONFUCIUS, Shih ching. The book of poetry.

LEGGE, J.

Voir CONFUCIUS, Yi king (Yi ching).

LEGGE, J.

Voir LAO-TSEU, The sacred book of China: the texts
of Taoism.

LEGGE, J.

Voir MENCIUS, The works of Mencius.

LENG, Shao Chuan & NORMAN, D. Palmer

Sun Yat Sen and Communism,

Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1976, 234 p.

LEPAGE, G.

Voir ZENKER, E.V.,

Histoire de la philosophie chinoise.

LEPAPE, Marie-Claire
Voir MACHIABEL, Le politique.

LESLIE, Daniel
Confucius,
Paris, Editions Séchers, 1970, 222 p.

LIANG CHI CHAO
La conception de la loi et les théories des Légistes à la veille des Ts'in,
Extrait de l'Histoire des théories politiques à la veille des Ts'in (Hsien Ch'in chêng chih ssu hsiang shih,
Traduction, introduction et notes par Jean ESCARRA et Robert GERMAIN,
Pekin, China Booksellers Ltd., 1926, 84 p.

LIANG CHI CHAO
History of Chinese political thought during the early Tsin period,
Translated by L.T. CHEN,
Taipei, Cheng-wen Pub. Co., 1968, 210 p.

LIANG HAN-CHAO
The Confucius-Mencius Theory; and, the Three principles of the people,
Newspaper East & West Monthly, 1976, 23 p.

LIAO, W.K.
Voir HAN FEI, The complete works of Han Fei Tzu.

LIN YUTANG
Voir CONFUCIUS, The wisdom of Confucius.

LINEBARGER, Paul Myron Anthony
The political doctrine of Sun Yat Sen, an exposition of the San Min Chi I,
Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1973, 278 p.

LINEBARGER, Paul M.A.
Sun Yat Sen and the Chinese Republic,
New York & London, The Century Co., 1969, 371 p.

LIU KIA HWAY

Voir LAO-TSEU, Tao Tê king.

LIU KIA HWAY

Voir TCHOUANG-TSEU.

L'Oeuvre complète de Tchouang-tseu.

LIU KIA HWAY

L'esprit synthétique de la Chine: étude de la mentalité chinoise selon les textes des philosophes de l'antiquité,

Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 224 p.

LIU, Chia-Hai

Voir LIU KIA HWAY.

LIU, Joseph L.

Voir LAO-TSEU, Le Tao et la vertu / Lao Zi.

LIU, Shih Shun

Voir CHEN, Li Fu, The Confucian way.

LIU, Wu-Chi

La philosophie de Confucius: le courant le plus marquant de la pensée chinoise,

Paris, Payot, 1963, 214 p.

LIU, Tzu-Chien

Reform in Sung China: Wang An-Shih (1021-1086) and his new politics.

Cambridge, Harvard University Press, 1968, 140 p.

LUKIC Rodomir

Théorie de l'Etat et du droit.

Traduction française de Marc GJIDARA,

Paris, Dalloz, 1974, 600 p.

LYALL, Léonard. A. et KING CHIEN-KIN

Voir Confucius,

Chung-yung.

MACGREGOR-HASTIE, Roy

Mao Tsé-Toung,

Traduit de l'Anglais par Gérard COLSON,
Paris, Marabout Université, 1964, 286 p.

MACHIAVEL, N.

Oeuvres complètes,

Texte présenté et annoté par Edmond BARINCOU,
Paris, Gallimard, 1952, 1639 p.

MACHIAVEL, N.

Le politique,

Textes choisis par Marie-Claire LEPAPE,
Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 227 p.

MACHIAVEL, N.

Le prince,

Traduction de Colonna D'ISTRIA,
Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1963, 185 p.

MAILLA, Joseph-Anne-Marie de Moyrac de

Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet
Empire, traduites du TONG-KIEN-KANG-MOU par le feu
Père MAILLA, Pub., Par M. l'abbé GROSIER et dirigées
par M. LE ROUX DES HAUES-RAYES,
Taipei, Ch'eng-wen publishing Company, 1969, 13 v.

MAO TSE-TOUNG

Ecrits chinois en trois volumes,

La traduction et les notes sont celles de l'Edition
officielle de Pékin,
Paris, Maspéro, 1976.

MAO TSE-TOUNG

Mao parle au peuple 1956/1971,

Textes présentés par Stuart SCHRAM,
Paris, Presses universitaires de France, 1977, 331 p.

MAO TSE-TOUNG

Oeuvres choisies de Mao Tsé-Toung,

Pékin, Editions en langues étrangères, 1962-69, 4 v.

MAO TSE-TOUNG

Selected works of Mao Tse-Tung,

Pekin, Foreign languages Press, 1967, 5 v.

MAO TSE-TOUNG

Textes choisis.

Pédin, Editions en langues étrangères, 1969.

MAO TSE-TUNG

Voir MAO TSE-TOUNG.

MARGOULIES, G.

La langue et l'écriture chinoises,

Paris, Payot, 1967, 272 p.

MARITAIN, Jacques

L'homme et l'Etat,

Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 204 p.

MARX, Hébert

Les grands arrêts de la jurisprudence constitution-
nelle au Canada,

Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal,
1974, 716 p.

MARX, Karl

La Chine,

Paris, Union générale d'éditions, 1973, 447 p.

MARX, Karl et ENGELS, F.

Manifeste du parti communiste,

Paris, Editions sociales, 1969, 94 p.

MARX, K. & ENGELS, F.

Oeuvres choisies,

Moscou, Editions du progrès, 1955, 3 v.

MASPERO, H.

La Chine antique,

Paris, Presses Universitaires de France, 1965, 519 p.

MASPERO, H.

Le Taoïsme et les religions chinoises,

Paris, Gallimard, 1971, 638 p.

MEHU, Henri-Louis

Voir FITZGERALD, Ch.P.,
Des manchous à Mao Tsé-Toung.

MENCIUS

The book of Mencius (abridge)
Translated from Chinese by Lionel GILES,
London, J. Murray, 1949, 128 p.

MENCIUS

Mencius: an new translation arranger and annotated for
general reader by W.A.C.H. DOBSON,
Toronto, University of Toronto Press, 1963, 215 p.

MENCIUS

Mencius, translated with an introduction by D.C. LAU,
Baltimore, Md, Penguin Books, 1970, 280 p.

MENCIUS

Oeuvres de Meng tseu,
Traduction de COUVREUR, S.,
Sièn Hien, Imprimerie de la Mission Catholique,
1969, 653 p.

MENCIUS

The works of Mencius,
(The Chinese classics),
Translated by James LEGGE,
Taipei, Taiwan, Cheng wen Pub. Co., 1971, 5 v.

MENDE, Tibor

Des mandarins à Mao: Prélude au Communisme, 1895-1949,
Paris, Editions du Seuil, 1962, 173 p.

MEH-TI

Voir MO-TSEU.

MO-TI

Voir MO-TSEU.

MO-TSEU

Mo-tzu: basic writings,
Translated by Burton WATSON,
New York, Columbia University Press, 1970, c. 1963,
140 p.

MO-TZU

Voir MO-TSEU

MOHANTY, Manoranja

The political philosophy of Mao Tse-tung,
Columbia, Missouri, South Asia Books, 1979, 206 p.

MUNRO, Donald J.

The concept of man in early China,
Stanford, California, Stanford University Press,
1969, 256 p.

NEL P' IEN

Voir TCHOUANG-TSEU (CHUANG-TZU), Inner chapter (by)
Chuang-tzu.

NGHIEM TOAN & RICAUD, Louis

Les trois royaumes,
Extrait du Bulletin de la Société des Etudes Indo-
chinoises, Nouvelle série, tome XXXV, No 1 (448 p.),
Saigon, 1960.

NISARD, M.

Voir CICERON.

OHSAWA, Georges (NYORTI SAKURAZAWA)

Principe unique de la philosophie et de la science
d'Extrême-Orient,
Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, 159 p.

PASCAL, M. d'Elia

Voir SUN YAT SEN, Le triple démisme de Suen Wen.

PASHUKANIS, Evgenii Bronislavovich

La théorie générale du droit et marxisme,
Paris, E.D.I., Etudes et documentation internationale,
1970, 176 p.

PASSERIN D'ENTREVES, Alexander

The notion of the state,
Oxford, At the Clarendon Press, 1967, 233 p.

PELISSIER, Roger

La Chine entre en scène: de 1839 à nos jours,
Evreux: Cercle du Bibliophile, 1972, 415 p.

PELLIOT, P.

Notices sur les caractères étrangers anciens et
modernes,
Paris, 1927.

PLATON

Oeuvres complètes,
Paris, Belles Lettres, 1925, 14 v.

POUND, Ezra

Voir CONFUCIUS, Confucian analects.

POUND, Ezra

Confucius: The Great Digest & Unwobling Pivot,
New York, New Directions Books, 1951.

POUND, Ezra

Voir CONFUCIUS, Shih ching.

PRELOT, Marcel

Histoire des idées politiques,
Paris, Dalloz, 1970, 772 p.

PRICE I.W.

Voir SUN YAT SEN, San Min Chu I;
The three principles of the people.

RAMBAUD, Michel

Cicéron et l'histoire romaine,
Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1933,
148 p.

RESTARICK, Henry Bond

Sun Yat Sen liberator of China,
London, Humphrey Milford, Oxford University Press,
Yale University Press, 1931, 167 p.

RICHARDS, Ivor Armstrong
Mencius on the mind; experiments in multiple definition,
London, Routledge & K. Paul, 1964, 131 p.

RIVERO, Jean
L'Etat moderne peut-il être encore un Etat de droit?
Extrait de (1957) "Annales de la Faculté de droit de
Liège", p. 65 et s.

RUBIN, Vitalii Aronovich
Individual and state in ancient China: essays on four
chinese philosophers,
Translated by Steven I. LEVINE,
New York, Columbia University Press, 1976, 149 p.

SCHRAM, Stuart
Voir MAO TSE-TOUNG, Mao parle au peuple.

SCHRAM, Stuart
The political thought of Mao Tse-Tung,
New York - London, Frederick A. Praeger, 1963, 319 p.

SCHIFFRIN, Harold Z.
Sun Yat Sen and the origins of the Chinese revolution,
Berkeley and Los Angeles, University of California
Press, 1968, 412 p.

SCHIFFRIN, Harold Z.
Sun Yat Sen Reluctant Revolutionary,
Boston - Toronto, The Library of World Biography,
1980, 290 p.

SE MA TS'IEN
Voir SSEU MA TS'IEN.

SEIDEL, Anna K.
La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han,
Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient,
v. LXXI, Paris, 1969, 171 p.

SELIGMAN, Janet
Voir EICHHORN, Chinese civilization.

SHARMAN, Lyon

Sun Yat Sen, His Life and Its Meaning, A critical Biography,
Stanford, California Stanford University Press,
1968, 420 p.

SOOTHILL, William Edward

Voir CONFUCIUS, The Analects.

SSEU MA TS' IEN

Le chapitre 117 du Che-ki; biographie de Sseu-Ma Siang-you. Traduction avec notes par Yves Hervouet,
Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 285 p.

SSEU MA TS' IEN

Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien,
Traduits et annotés par Edouard CHAVANNES,
Paris, Ernest Leroux, 1895.

SSEU MA TS' IEN

Records of grand historian of China,
Translated from the Shih chi of Ssu-ma Ch'ien by
Burton WATSON,
New York, Columbia University Press, 1961, 2 v.

SSU MA CH' IEN

Voir SSEU MA TS' IEN.

STAHL, Frédéric-Jules

Histoire de la philosophie du droit,
Paris, Ernest Thorin, 1880, 540 p.

STOYANOVITCH, Constantin

Marxisme et droit,
Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence,
1964, 406 p.

STOYANOVITCH, Constantin

La pensée marxiste et le droit;
Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 196 p.

STOYANOVITCH, Constantin

Le régime socialiste Yougoslave - Principe de la
légalité.

Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence,
1961, 389 p.

SUN YAT SEN

Fundamentals of National Reconstruction,

Published by China Cultural Service,
Taipei, Taiwan, Sino-American Publishing Co. Ltd, 1953.

SUN YAT SEN

San Min Chu I; the three principle of the people,
Translated into English by Frank W. PRICE,
Abridged and edited by The Commission For The
Compilation of The History of The Kuo-min-tang,
Taipei, China Publishing, 196-.

SUN YAT SEN

Le triple démisme de Suen Wen,

Traduit, annoté et apprécié par PASCAL, M. D'Elia,
avec une introduction et un index,
Shanghai, Bureau sinologique de Zi-Ka-Wei, 1930.

SUN YAT SEN

The triple demism of Sun Yat Sen,

Translated from the Chinese, annotated and appraised
by PASCAL M. D'Elia,
Wuchang, The Franciscan Press, 1931.

TCHOUANG TSEU (CHUANG TZU)

Chuang-tzu: mystic, moralist, and social reformer,
Translated from the Chinese by Herbert A. GILES,
London, Bernard Quaritch, 1926, 466 p.

TCHOUANG TSEU (CHUANG TZU)

Inner chapter (by) Chuang-tzu,

Original chinese text and English translation of
NEL P'IEN, t. 1-7 of Nan hua ching,
New York, Knopf, 1974.

TCHOUANG TSEU

L'oeuvre complète de Tchouang-tseu,

Traduction, préface et notes de LIQU KIA-HWAY,
Paris, Gallimard, 1969, 341 p.

• THOMAS D'AQUIN, (Saint)

Du Gouvernement Royal,

Traduction du De Regno par Claude Roguet,
Paris, Librairie du Dauphin, 1926, 155 p.

THOMAS D'AQUIN, (Saint)

Somme théologique: la justice,

Traduction française par M.S. GILLET, O.P.,
Paris - Tournai - Rome, 1948, 246 p.

THOMAS, Elbert Duncan

Chinese political thought: a study based upon the
theories of the principal thinkers of the Chou period,
New York, Greenwood Press, 1968, c. 1927, 317 p.

TSEU, Augustinus A.

The moral philosophy of Mo-tze,

Taipei, Taiwan, China Printing Ltd, 1965, 407 p.

TSIEN, Tche-Hao

L'Administration en Chine populaire,

Paris, Presses Universitaires de France, 1973, 94 p.

TIEN, Tche-Hao

La Chine,

Paris, Librairie de Droit et de Jurisprudence,
1976, 742 p.

TIEN, Tche-Hao

La République populaire de Chine,

Droit constitutionnel et institutions,

Paris, Librairie de Droit et de Jurisprudence,
1970, 646 p.

TUNG, William Lin

The political institutions of modern China,

The Hague, M. Nijhoff, 1968, 408 p.

VERWILGHEN, Albert Felex

Mencius: the man and his ideas,

New York, St. John's University Press, 1967, 132 p.

VIOLLET, Paul Marie

Histoire des institutions politiques et administratives
de la France, Paris, Larose et Forcel, 1890, 3 v.

- WALEY, Arthur
Voir CONFUCIUS, The analects of Confucius.
- WALEY, Arthur
Voir LAO TSEU, The way and its power:
the Tao Tê Ching and its place in chinese thought.
- WALEY, Arthur
Trois courants de la pensée chinoise antique,
Traduction de G. DENIKER,
Paris, Payot, 1949, 196 p.
- WALKER, Richard Louis
The Multi-state system of ancient China,
Wesport, Connecticut, Greenwood Press, 1971,
c. 1953, 135 p.
- WATSON, Burton
Basic writings of Hsun-tzu, Mo-tzu, Han Fei-tzu,
Chuang-tzu,
Translated by Burton WATSON,
New York, Columbia University Press, 1963-1965, 607 p.
- WATSON, B.
Voir HAN FEI, Han Fei tzu.
- WATSON, B.
Voir MO TSEU, Mo-tzu: basic writings.
- WATSON, B.
Voir SSEU MA TS'IEN,
Records of the grand historian of China.
- WATTS, Alan Wilson
Tao: the water course way,
New York, Pantheon Books, 1975, 134 p.
- WELCH, Holmes
Taoism, the parting of the Way,
Boston, Beacon Press, 1965, 194 p.
- WILBUR, C. Martin
Sun Yat Sen, New York, Columbia University Press, 1976,
413 p.

WILHELM, Richard

Confucius and Confucianism,
Translated into English by Georges H. DANTON,
London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd,
1931, 181 p.

WILLIAM, Maurice

Sun Yat Sen versus Communism,
Connecticut, Westport Hyperion Press Inc.,
1932, 232 p.

WU, Yu-chang

La révolution de 1911: une grande révolution
démocratique dans l'histoire moderne de Chine,
Traduction en langue française est due à HO JU,
Pékin, Foreign Languages Press, 1963, 141 p.

YIH CHING, Chow

La philosophie chinoise,
Paris, Presses Universitaires de France,
1956, 126 p.

ZENKER, E.V.

Histoire de la philosophie chinoise,
Traduction française de G. LEPAGE,
Paris, Payot, 1932, 527 p.

TABLE DES MATIERES

Liste des abréviations.....3

INTRODUCTION

Qu'est-ce que l'Etat.....4

TITRE I

LA NOTION JURIDIQUE DE L'ETAT SELON LES CONCEPTIONS
CHINOISES ANCIENNES.....13

CHAPITRE préliminaire.....14

Section I* - Aperçu général de l'histoire de la Chine
ancienne.....15

A. Les périodes préhistoriques.....15

B. Les périodes historiques.....20

Section II - L'origine et la classification de la
philosophie classique chinoise.....26

A. La classification de Sseu-ma T'an.....26

B. La classification de Lieou Hin.....29

C. La classification de Fong Yeou-Lan.....33

D. Observations sur les trois classifications34

CHAPITRE I - La notion juridique de l'Etat selon l'école
du "gouvernement par la bienveillance.....36

Section I - La notion juridique de l'Etat selon l'école
Confucianiste.....36

A. L'école Confucianiste en général.....37

B. La cosmologie confucianiste et la philosophie
de l'homme.....38

C. La notion juridique de l'Etat selon l'école
Confucianiste.....47

1. La conception confucéenne de l'Etat.....	47
2. Le rôle du droit dans l'Etat.....	64
Section II - La notion juridique de l'Etat selon l'école Moïste.....	79
A. L'école Moïste en général.....	79
B. Les idées directives et fondamentales de l'école Moïste.....	83
1. La volonté du Dieu et l'existence des Esprits.....	83
2. L'Amour universel.....	85
C. La notion juridique de l'Etat selon l'école Moïste.....	87
1. La notion Moïste de l'Etat.....	87
2. Le rôle du droit dans l'Etat.....	100
CHAPITRE II - La notion juridique de l'Etat selon l'école "du gouvernement par la loi".....	113
Section I - La notion juridique de l'Etat selon l'école Taoïste.....	113
A. L'école Taoïste en général.....	113
B. Les idées directives et fondamentales de l'école Taoïste.....	115
1. Le mouvement du Tao.....	115
2. La conduite humaine.....	120
C. La notion juridique de l'Etat selon l'école Taoïste.....	123
1. La notion de l'Etat selon l'école Taoïste.....	123
2. Le rôle du droit dans l'Etat selon l'école Taoïste.....	132
Conclusion sur l'école Taoïste.....	138

Section II - La notion juridique de l'Etat selon l'école des Légistes.....	140
A. L'école des Légistes en général.....	140
B. Les idées directrices et fondamentales de l'école des Légistes.....	143
1. La conception "réaliste" de l'histoire.....	144
2. La nature mauvaise de l'homme.....	147
C. La notion juridique de l'Etat selon l'école des Légistes.....	149
1. La notion de l'Etat.....	149
2. Le rôle du droit dans l'Etat.....	156
Conclusion sur l'école des Légistes.....	171

TITRE II

LA NOTION JURIDIQUE DE L'ETAT SELON LES CONCEPTIONS CHINOISES MODERNES.....	173
--	-----

CHAPITRE préliminaire.....	175
----------------------------	-----

Section I - Histoire de la Chine moderne dans l'étape nationaliste de 1911-1949.....	175
---	-----

Section II - Histoire de la Chine moderne dans l'étape communiste de 1949 à nos jours.....	180
---	-----

A. Le conflit sino-soviétique.....	183
------------------------------------	-----

B. La révolution culturelle.....	184
----------------------------------	-----

CHAPITRE I - La notion juridique de l'Etat selon la pensée nationaliste chinoise.....	187
--	-----

Section I - L'idée directrice et fondamentale des Nationalistes chinois.....	187
---	-----

A. L'origine de "San Min Chu I".....	187
--------------------------------------	-----

B. Le contenu de "San Min Chu I".....	189
---------------------------------------	-----

Section II - La notion juridique de l'Etat selon les Nationalistes chinois.....	195
A. La notion de l'Etat.....	195
1. L'origine de l'Etat.....	195
2. Les obligations et les responsabilités de l'Etat.....	196
3. L'organisation et le gouvernement de l'Etat..	197
B. Le rôle du droit dans l'Etat.....	202
C. L'application de la loi.....	203
Conclusion sur la conception juridique de l'Etat de Sun Yat Sen.....	204

CHAPITRE II - La notion juridique de l'Etat selon les Communistes chinois.....	207
--	-----

Section I - Le Communisme en Chine.....	207
---	-----

Section II - Les pensées directives et fondamentales de Mao Tsé-Toung.....	210
--	-----

A. La dialectique matérialiste de Mao Tsé-Toung....	210
1. Qu'est-ce que la dialectique matérialiste?...	211
2. La dialectique matérialiste de Mao Tsé-Toung.....	214
B. La théorie de la lutte des classes dans la société socialiste.....	224

Section III - La notion juridique de l'Etat selon le Parti communiste chinois.....	228
--	-----

A. La notion de l'Etat.....	228
1. L'origine de l'Etat.....	228
2. Les devoirs et l'organisation de l'Etat: la théorie de la démocratie nouvelle de Mao Tsé-Toung.....	230
B. Le rôle du droit dans l'Etat.....	234
1. Comment les Communistes conçoivent-ils le droit.....	234

2. L'application du droit dans l'Etat.....	236
Conclusion sur la notion juridique de l'Etat des Communistes chinois.....	246
CONCLUSION.....	247
ANNEXE - I	
Les documents fondamentaux.....	260
ANNEXE - II	
Les méthodes.....	286
ANNEXE - III	
Les textes originaux essentiels en chinois.....	295
BIBLIOGRAPHIE.....	301
TABLE DES MATIERES.....	336

LA NOTION JURIDIQUE DE L'ETAT SELON LES CONCEPTIONS CHINOISES ANCIENNES ET MODERNES

R E S U M E

Les conceptions chinoises de la notion juridique de l'Etat ont évolué à travers les époques. Avant 1911, la Chine a été profondément influencée par la philosophie de l'école Confucéenne et celle des auteurs classiques non-confucéens. C'est la période de la Chine ancienne. Depuis 1911 jusqu'à nos jours, c'est la Chine moderne où existent deux courants de pensée antagonistes: le Nationalisme et le Communisme.

Par conséquent, pour bien comprendre la notion juridique de l'Etat selon les conceptions chinoises, il nous faut les étudier au cours des deux périodes, ancienne (avant 1911 - TITRE I) et moderne (depuis 1911 - TITRE II).

TITRE I: La notion juridique de l'Etat en Chine ancienne (avant 1911).

Du point de vue juridique, nous pouvons classer en deux écoles les philosophies chinoises anciennes qui ont formulé une notion juridique de l'Etat:

- L'école du "gouvernement par la bienveillance"
- L'école du "gouvernement par la loi".

L'ECOLE DU "GOUVERNEMENT PAR LA BIENVEILLANCE".

La conception du "gouvernement par la bienveillance" est soutenue par l'école Confucianiste et celle des Moïstes.

* D'après l'école Confucianiste, la bonté est innée chez l'homme. L'Etat, en conséquence, doit chercher à stimuler cette nature bonne de l'homme pour maintenir la paix et l'ordre, et pour donner le bonheur à son peuple. Pour atteindre ces buts, selon l'école Confucianiste, l'Etat, dans l'exercice de son pouvoir, doit utiliser la moralité au lieu de la loi, pour convaincre le peuple de faire le bien. Si la moralité ne réussit pas, on doit, à contrecœur, appliquer les lois et les châtiments pour conduire les personnes entêtées à la Vraie Voie. Dans les cas où la loi est appliquée, le principe de la légalité doit être respecté, c'est-à-dire que la loi s'applique à tout homme, de la personne la plus haute à la personne la plus humble de la société.

* D'après l'école Moïste, Dieu existe. Il aime l'humanité. Grâce à la volonté de Dieu, tous les hommes s'aiment entre eux: ils ont l'Amour Universel. Le devoir de l'Etat est de faire pratiquer l'Amour Universel. Pour atteindre ce but, l'Etat peut utiliser les lois. Pour que les lois soient utiles et efficaces, d'après Mo-tseu, il faut nécessairement que les gouvernants soient vertueux et capables. L'application des lois n'est pas stricte; elle peut être infléchie selon les cas individuels et aux dépens de la bienveillance des autorités.

gouvernantes.

L'ECOLE DU "GOUVERNEMENT PAR LA LOI"

La conception du "gouvernement par la loi" est préconisée par l'école Taoïste et celle des Légistes.

* Selon l'école Taoïste, l'homme "éclairé" devrait suivre la théorie de "non-agir" (wou-wei), c'est-à-dire restreindre son activité à ce qui est nécessaire et naturel. Au niveau de l'Etat, le devoir de l'Empereur-Sage n'est pas de réaliser des programmes, mais d'annuler toutes les choses qui peuvent causer les troubles dans l'Etat, et de gouverner par le non-agir, suivant la loi naturelle. Si la loi naturelle est strictement appliquée, l'ordre et la paix dans l'Etat s'établissent automatiquement. Qu'est-ce que la loi naturelle? Seuls les Sages connaissent bien ces lois par leur intuition et par leur intelligence innée. C'est pourquoi, le problème est de chercher et nommer les Sages aux postes de gouvernants.

* D'après les Légistes, la nature mauvaise est innée chez l'homme. En conséquence, il faut utiliser la force pour obliger les hommes à suivre la Vraie Voie. L'instrument de la force est la loi. A la différence des trois écoles classiques, les Légistes, estiment que la loi n'est pas la loi de la Nature (comme pour les Taoïstes) ni la loi coutumière (comme pour les Confucianistes et les Moïstes), mais elle est la loi adaptée à la situation contemporaine de la société. Et, dans l'application stricte des lois, on doit respecter le principe de la légalité.

TITRE II: La notion juridique de l'Etat selon les conceptions chinoises modernes

La Chine moderne depuis 1911 est bouleversée par deux courants de pensée antagonistes: le Nationalisme et le Communisme.

* D'après les Nationalistes chinois, l'origine de l'Etat est la force, mais, spécialement, l'origine de l'Etat chinois est la race chinoise. Le devoir essentiel de l'Etat est de satisfaire les besoins économiques du peuple, en se basant sur des méthodes de restriction du capital et en promouvant l'industrie. Dans cet Etat, la loi a pour but de protéger l'intérêt de l'individu contre l'abus du pouvoir des autorités gouvernantes et de maintenir l'ordre de la société à la fois.

* Les Communistes chinois, en se basant sur les théories marxistes de la lutte de classe et de la dialectique matérialiste, préconisent, comme Engels, que l'Etat est un produit de la société humaine à un stade déterminé de son développement et que l'Etat est né du besoin de réfréner des oppositions de classes et en même temps, au sein du conflit de ces classes. Et, le devoir de l'Etat est d'éduquer le peuple à suivre la Vraie Voie communiste, et finalement, de supprimer le pouvoir d'Etat en vue de réaliser la Grande Concorde. Le droit n'est qu'un moyen que la classe dominante utilise pour opprimer les autres classes. La règle de droit et l'Etat, en conséquence, sont deux termes et deux notions identiques et simultanés. Le

principe de la légalité ne s'applique qu'à la classe ouvrière dominante, non pas aux profits d'un intérêt général et universel de toutes les personnes de l'Etat. •

CONCLUSION

1. Les conceptions classiques des écoles philosophiques chinoises anciennes ne sont que différentes en détail; elles sont complémentaires en général.
2. Les conceptions modernes de la notion juridique de l'Etat, Nationaliste et Communiste, malgré qu'elles soient influencées beaucoup par les pensées occidentales au XXe siècle, prennent leur source dans celles des écoles philosophiques classiques: les Nationalistes ont tiré leur pensée de celle des Confucianistes, et les Communistes de celles des non-Confucianistes.