

Histoire sociale et intellectuelle de la Chine

M. Jacques GERNET, professeur

1. *Le matérialisme chinois au XVI^e siècle*

Les thèses fondamentales de ceux que les historiens de la République populaire de Chine ont appelés les matérialistes ont été formulées pour la première fois de façon systématique par Zhang Zai (1020-1077) et c'est à Zhang Zai que se réfèrent tous ceux qui, aux époques Ming et Qing, se rattachent au courant matérialiste (le plus célèbre commentaire au *Zhengmeng* de Zhang Zai étant celui de Wang Fuzhi, 1619-1692). Ces thèses, qui affirment la primauté du monde sensible, pourraient être résumées ainsi, compte tenu du risque constant qu'il y a de moderniser les notions : l'univers est le produit des transformations spontanées et inévitables d'une énergie primitive créée, éternelle et omniprésente dont la masse totale ne subit jamais aucune déperdition. C'est cette énergie qui, en se condensant, donne naissance à la matière (*xing* : les corps en tant qu'objets des sens) et c'est à elle que retourne nécessairement toute matière (et à laquelle retournera finalement l'univers entier) une fois achevé son cycle naturel d'évolution et d'involution. A ces thèses s'oppose la doctrine plus répandue suivant laquelle c'est une entité abstraite (le *li* ou principe d'ordre) qui serait à l'origine de toutes choses et qui aurait donné naissance à l'énergie primitive. C'est ce que réfutent les matérialistes en objectant qu'il ne saurait y avoir d'abstraction à défaut de réalité sensible et que le principe d'ordre ou d'organisation n'est qu'une faculté inhérente à l'énergie primitive et à la matière qui en est dérivée.

A cause de l'influence prédominante de la philosophie idéaliste et intuitionniste de Wang Yangming (1472-1529), on a longtemps méconnu l'importance au XVI^e siècle du courant issu des conceptions de Zhang Zai et admis que, dans ce domaine comme dans bien d'autres, le XVII^e avait soit innové soit marqué un changement radical d'orientation. Les dernières recherches tendent à remettre en cause ce schéma en révélant de nombreux précurseurs au XVI^e siècle. L'objet du cours était tout à la fois de souligner la persistance du courant matérialiste à cette époque et d'en montrer les implications chez

l'un des principaux auteurs du début du xvi^e siècle. Jung Chao-tsu (1965) et Yü Ying-shih (1974) ont attiré récemment l'attention sur Wu Tinghan (1498-1570 environ) dont l'œuvre, le *Jizhai manlu*, a été perdue très tôt en Chine mais s'est conservée au Japon où elle a influencé Itô Jinsai (1627-1705) et les milieux intellectuels des xvii^e et xviii^e siècles, ce qui explique, selon Yü Ying-shih, certaines analogies entre Dai Zhen et certains de ses contemporains japonais. Retrouvé à Tokyo par Yang Shoujing en 1880, le *Jizhai manlu* a été réédité, avec d'autres œuvres chinoises qui avaient subi le même sort, dans le *Guyi congshu* (Tokyo, 1884) et dans le *Riben fangshu zhi* (Pékin, 1901). Plus connus que Wu Tinghan sont Luo Qinshun (1465-1547), Wang Tingxiang (1474-1544) et, à date un peu plus tardive, Lü Kun (1536-1618) ; moins connu est Yang Dongming (1548-1624). Mais mon analyse a porté principalement sur les écrits de Wang Tingxiang dont une anthologie est d'ailleurs parue à Pékin en 1965.

L'œuvre de Wang Tingxiang, qui est surtout connu pour être l'un des plus grands poètes de son époque, est composée de courts fragments, notes rédigées au jour le jour et réunies de façon plus ou moins arbitraire, mais dont on peut tirer, en dépit de quelques contradictions, un ensemble de conceptions assez cohérent. Huang Zongxi lui consacre une notice au chapitre 50 de sa grande étude sur les écoles philosophiques de l'époque des Ming (1676), citant plusieurs passages de ses écrits et critiquant sa conception indifférenciée de la nature humaine. L'un des traits les plus caractéristiques de la philosophie chinoise à partir du xi^e siècle tient en effet à ce que physique et cosmogonie y sont intimement liées à une théorie et à des préoccupations morales. Tandis que l'Europe s'attachait à fournir les preuves philosophiques de l'existence de Dieu, la Chine cherchait à établir les fondements naturels ou métaphysiques de la morale, et le parallélisme chronologique est frappant. La question de la nature humaine (*xing*) est en Chine le point de départ et l'aboutissement de toute réflexion philosophique à partir du xi^e siècle. Liu Zongzhou (1578-1645) qui fut le maître de Huang Zongxi et l'un des plus importants représentants du courant matérialiste dans la première moitié du xvii^e siècle, fournit par exemple le modèle suivant des transformations de l'énergie primitive : énergie primitive (*qi*) → matière brute (*xing*, corps perceptibles aux sens) → matière organisée (*zhi*) → organismes (*ti*) → organes des sens (*guan*) → prédispositions naturelles (*xing*, nature) → vertus morales (*ren* et *yi*). Il est donc normal que Wang Tingxiang, qui est sans doute, à son époque, l'un de ceux qui témoignent le plus d'une tournure d'esprit scientifique, ait consacré en même temps une grande partie de ses écrits au problème de la nature humaine.

Toute son œuvre apparaît comme une critique de l'irrationnel : explication des phénomènes par l'ancien système de correspondances et affinités magiques, numérologie, croyances religieuses et superstitions de tout genre. Mais

l'irrationnel par excellence est pour Wang Tingxiang la croyance à une réalité dernière, inconnaissable pour l'esprit éveillé et dans son état normal, mais qu'on pourrait atteindre par des exercices de quiétisme qui sont empruntés aux bouddhistes. Cette croyance a pour principe la séparation de réalités qui ne peuvent exister l'une sans l'autre. Il n'y a pas d'autre forme de connaissance que celle qui est le produit de la perception et de la réflexion sur les données de la perception. Toute connaissance implique une collaboration entre le dedans (*nei*) et le dehors (*wai*). Elle s'édifie lentement par « expérience, intuition, erreur et doute ». Croire qu'il existe une connaissance purement intérieure qui serait celle du tréfonds de l'esprit, c'est méconnaître son fonctionnement réel : l'esprit n'est qu'une capacité virtuelle d'intelligence (*xuling*) et n'existe qu'à partir du moment où il entre en contact avec le monde. Ainsi se trouve remise en cause une thèse très généralement acceptée : celle de la bonté foncière de la nature humaine. A l'origine des vertus se trouveraient, selon les idéalistes, des instincts qui poussent l'homme à bien agir et qui seraient comme le reflet en lui de ce principe d'ordre idéal dont l'univers est issu. Toute la philosophie de Wang Yangming se fonde sur l'hypothèse d'une connaissance innée du bien (*liangzhi*). Wang Tingxiang affirme au contraire que la morale n'est que le produit d'habitudes sociales qui remontent au plus lointain passé et le résultat d'un enseignement quotidien et universel. Dans ces conditions, « comment les hommes même les plus vulgaires n'éprouveraient-ils pas du remords en réfléchissant à froid à leurs méfaits ? » C'est la loi de la jungle qui règne chez les animaux et qui régnerait chez les hommes s'ils se laissaient aller à leurs instincts. D'où l'importance de l'éducation.

Wang Tingxiang est proche des sensualistes et empiristes occidentaux. Le thème de l'enfant sauvage, élevé sans aucun contact avec les autres hommes, revient à trois reprises dans son œuvre (on le retrouve également chez He Jing, 1558-1639, — cf. *Mingru xuean*, 55 — influencé lui aussi par Zhang Zai). « Une fois parvenu à l'âge adulte, il ne saurait distinguer un bœuf d'un cheval ». A plus forte raison n'aurait-il aucun notion du bien et du mal. Il est faux que la voix du sang parle jamais. L'enfant adoptif sera capable d'insulter ses parents naturels s'il les rencontre en chemin, inconscient du crime abominable qu'il commettrait ainsi au regard de la morale et du droit. Ce que dénonce du même coup Wang Tingxiang, ce sont les dangers du quiétisme et de l'introspection : qui s'y exerce est semblable à un homme qui apprendrait la navigation en chambre. « Une fois dehors, s'il fait l'essai de ses connaissances dans les flots emportés des rivières de montagne, le vent et les eaux lui ôteront ses capacités, rapides et tourbillons troubleront sa science. Que serait-ce si notre homme devait affronter les grands fleuves et l'immensité des océans ? » La philosophie idéaliste, inséparable de certaines techniques de concentration mentale, détourne des tâches concrètes de l'action et de la connaissance.

Mais il est faux en outre que, comme elle le prétend, le principe d'ordre soit immuable. Ce sont les conditions de vie qui déterminent les mœurs et les institutions d'un peuple, comme le prouve l'exemple des éleveurs nomades de la steppe. Les sociétés ont évolué depuis les temps lointains où l'homme était semblable aux animaux et vivait en leur compagnie (ce thème a donné l'occasion de rappeler quelques textes relatifs à la préhistoire et à l'évolution des sociétés : *Huainanzi* 13, vers —120 ; *Fengjian lun* de Liu Zongyuan, 773-819 ; préface au chapitre 185 du *Tongdian* (801) : « Si on y songe, la Chine de l'antiquité ressemblait en bien des points aux populations barbares de nos jours » ; *Cangshu* de Li Zhi, 1599, appendice à la notice sur Zhang Zai). Yao, le saint souverain de la haute antiquité, était bigame, chose horrible au regard des mœurs actuelles. C'est que les principes qui réglaient les relations entre hommes et femmes étaient lâches dans l'antiquité et sont devenus plus stricts de nos jours. « Les rites se sont perfectionnés peu à peu en devenant plus humains et plus justes. Comparer les rites d'aujourd'hui à ceux de l'époque de Yao et de Shun, c'est commettre un anachronisme. »

Wang Tingxiang s'efforce de fournir les règles du bon usage de la raison. Il faut, dit-il, donner la préférence à ce qu'on voit sur ce qu'on a entendu rapporter ; à la réflexion sur le savoir livresque ; à la mise en pratique personnelle sur la théorie. Il énumère trois types d'« entraves à la connaissance » : 1) la croyance aux choses miraculeuses et surnaturelles ; 2) la paresse d'esprit qui entraîne aux assimilations abusives et aux interprétations forcées ; 3) l'attachement aveugle aux anciens. Les données concrètes sont seules à pouvoir nous éclairer sur ce qui n'a pas de réalité tangible : principes, modes d'action, influences, génie propre. Wang Tingxiang apparaît parfois comme un précurseur de Yan Yuan (1635-1704) qui s'attachera lui aussi à la critique d'un type d'éducation purement livresque et théorique.

Logique avec ses conceptions philosophiques, Wang Tingxiang manifeste dans de nombreux passages de ses œuvres un vif intérêt pour les questions scientifiques : histoire du monde et de la terre, astronomie, botanique, météorologie, entomologie. Chaque fois que l'occasion s'en présente, il fait la critique des préjugés et des fausses sciences. Il s'attaque aux théories numériques de Shao Yong (xi^e siècle) : voulant tout expliquer par les nombres, elles perdent pied avec le réel. L'idée qu'il puisse exister une mathématique dont le développement serait parfaitement indépendant des données de l'expérience est rejetée par Wang Tingxiang, comme elle le sera implicitement par Xu Guangqi, le traducteur des *Éléments d'Euclide*, au début du xvii^e siècle. Certaines notes témoignent du goût de Wang Tingxiang pour l'observation personnelle. L'un des thèmes le plus fréquemment repris est celui de la formation du monde. L'univers tel qu'il existe actuellement est le résultat d'un processus naturel et il ne cesse de se transformer bien que nous ne puissions en être les témoins, car il y a inéquation totale entre

l'extrême brièveté de la vie humaine et la très longue durée de l'univers. Cependant, on peut avoir des preuves des changements qui se sont produits dans le passé par les traces (*ji*) qu'ils ont laissées et par le raisonnement (*li*) : l'inclinaison des roches de montagne témoigne d'éboulements très anciens ; l'érosion ne cesse d'émousser les reliefs et de combler les vallées. Le ciel lui-même n'est pas immuable. Rien ne prouve que les étoiles fixes ne se déplacent pas à la longue, puisqu'elles flottent dans l'air du grand Vide. Le ciel connaît d'ailleurs des déperditions d'énergie lumineuse (*guangqi*) sous la forme des étoiles filantes qui se déplacent en tous sens comme il arrive dans les explosions. Le thème de la formation de l'univers a été l'occasion de citer un texte assez curieux de Lü Kun (1536-1618) qui cherche à donner une idée approximative de cette formation grâce à un modèle réduit (les modèles réduits, cartes en relief, maquettes de machines ou de bâtiments sont une vieille tradition chinoise dont Rolf Stein a montré les origines en partie religieuses dans sa belle étude sur les jardins en miniature, mondes mythiques en réduction). Lü Kun rapporte qu'il a fait malaxer dans un bassin un mélange de terre, de sable et d'eau additionné de quelques pierres et de graines de céréales. Les différents aspects que prend ce mélange à mesure que les jours s'écoulent permettent de se représenter les diverses phases de l'histoire du monde (décantation : séparation du ciel et de la terre — solidification : les pierres qui pointent figurent les montagnes — apparition de la vie végétale et animale).

Autre thème, celui de la régularité des phénomènes biologiques. C'est l'occasion pour Wang Tingxiang de réfuter la thèse d'une providence extérieure à la nature : « Si, dites-vous, les transformations de l'énergie se sont toujours faites de la même façon depuis la plus haute antiquité sans connaître la moindre variation, c'est certainement parce qu'elles sont dirigées par un maître suprême. — Je ne sais pas quelle est cette chose que vous appelez « maître suprême ». A-t-elle forme et couleur ? Est-ce un mécanisme composé de ressorts et de roues ? Ou bien serait-ce plutôt un être analogue à ces douze dieux qui jouent à la balle et dont parlent les livres ésotériques (de l'époque des Han) ? Allons donc ! ce ne sont là que propos vides de sens et sans fondement. » C'est un pouvoir d'organisation inhérent aux différentes espèces qui fait que chaque être se conforme spontanément à sa nature. Bon observateur des mœurs des animaux (guêpes et poissons), Wang Tingxiang n'en est pas moins victime des croyances de son époque. Il accepte la thèse des métamorphoses, mais il s'efforce en même temps d'y introduire un classement : métamorphoses à sens unique, à double sens, en série, par affinement progressif de la substance. Il s'est intéressé aux cristaux de neige. La plus ancienne attestation sur la forme hexagonale des cristaux de neige se trouve dans le *Hanshi waizhuan* (—135), ainsi que l'a noté J. Needham. Mais le *Wuzazu* (vers 1600) n'est pas le premier ouvrage à

critiquer la croyance à l'existence de cristaux de neige pentagonaux au printemps. Cet ouvrage ne fait que reprendre à son compte sans les citer les observations faites par Wang Tingxiang, en leur enlevant d'ailleurs leur valeur scientifique puisqu'il admet une proportion de « moins de 10 à 20 % de cristaux pentagonaux ». Autre notation de caractère scientifique, l'observation par Wang Tingxiang d'une pluie d'étoiles filantes le 24 octobre 1533. Cette observation lui permet de considérer comme parfaitement conforme à la réalité une mention de pluie de météores dans *Chunqiu* (VIII^e-V^e siècles avant notre ère) qui avait été mal interprétée par un commentateur ignorant de la possibilité de ce phénomène.

2. La critique de l'absolutisme chez T'ang Tchen (1630-1704)

Pour aborder une étude générale de l'histoire intellectuelle du XVII^e siècle, on avait l'embarras du choix. L'œuvre de T'ang Tchen (Tang Zhen) avait l'avantage d'être limitée — une traduction française n'occuperait guère plus de 500 pages —, relativement homogène et peu étudiée encore. On a vite fait le tour de la bibliographie chinoise et japonaise (la principale étude est celle de Hou Wailu dans son *Histoire générale de la pensée chinoise*, t. V, Pékin, 1958, et la meilleure édition des œuvres complètes de Tang Zhen, accompagnée de notes critiques sur sa biographie, est due à Li Zhiqin, Pékin, 1963 ; le *Minmatsu Shinsho seiji hyōron shū*, anthologie d'œuvres politiques de la fin des Ming et du début des Qing, Tokyo, 1971, fournit d'autre part une traduction de quelques chapitres du *Qianshu*). Il n'y a rien en langues occidentales. Les auteurs les plus célèbres ne se laissent pas si facilement approcher à cause de l'étendue de leurs œuvres et de la masse des travaux modernes. Tang Zhen, lui, est un isolé, un solitaire longtemps méconnu. Mais les marginaux peuvent nous en apprendre autant sur une époque que les plus grands. Le cours a été consacré à une analyse de la pensée de Tang Zhen illustrée par d'abondantes traductions de ses écrits.

Né au Sichuan oriental — son caractère, dit-il, a gardé « tout l'abrupt de ses montagnes et toute l'impétuosité de ses torrents » —, il a été marqué dès son jeune âge par les événements de l'époque : le brigandage endémique puis les massacres systématiques de Zhang Xianzhong au Sichuan, la chute de Pékin en 1644 et, l'année suivante, celle de Nankin, l'exode devant les troupes mandchoues, la résistance. Son oncle qui avait organisé des milices au Zhejiang est exécuté par l'occupant à Hangzhou en 1646. De toute sa vie, Tang Zhen n'a eu qu'une brève expérience de l'administration : dix mois comme sous-préfet en 1671 dans le sud-est du Shanxi, mais il en a tiré de précieux enseignements. Pour le reste, il semble avoir toujours vécu d'expédients, trop fier et trop indépendant pour accepter l'aide de personne, intransigeant dans ses idées et ne supportant pas la contradiction. Etabli à Suzhou à partir de 1679, il y meurt vingt-cinq ans plus tard dans la plue

profonde misère. L'un de ceux qui l'ont connu le décrit vêtu d'une robe rapiécée, « allant par les rues de l'air d'un homme profondément accablé et cependant ne cessant jamais de songer à son œuvre. » A cette œuvre, le *Qianshu* ou « Livre d'un homme qui vit dans l'obscurité », Tang Zhen a consacré trente ans de sa vie. A la différence des ouvrages de ses contemporains qui se présentent le plus souvent comme des réflexions et commentaires sur des œuvres plus anciennes, tout est actuel et vécu dans le *Qianshu*. Plusieurs chapitres peuvent être datés précisément grâce à des détails autobiographiques. Et, dans cette œuvre aux accents personnels et passionnés, Tang Zhen se révèle comme l'un des plus grands écrivains de son époque.

Tang Zhen n'est à proprement parler ni un philosophe — bien qu'il consacre plusieurs chapitres à l'histoire de ses efforts solitaires pour atteindre à la sagesse sur la fin de ses jours et se déclare d'accord avec les thèses de Wang Yangming qu'il interprète d'ailleurs à sa façon — ni un théoricien de la politique comme Wang Yuan dont le *Pingshu*, rédigé dans les premières années du xviii^e siècle, constitue un programme détaillé de gouvernement. C'est un moraliste et l'un des plus véhéments dans la critique de l'absolutisme et de la société de son temps : c'est justement là ce qui a attiré l'attention sur son œuvre en République populaire. Les historiens chinois, dont les thèses ne peuvent être isolées des controverses les plus actuelles, veulent rendre compte des tendances « libérales, démocratiques ou scientifiques » du xvii^e siècle par les données de l'histoire sociale et économique. Ils voient dans les penseurs les plus indépendants à l'égard de la tradition les porte-parole de la petite bourgeoisie qui s'était développée à la fin des Ming. La démarche n'est pas, dans son principe, si mauvaise, mais en cherchant à faire la part du « progressiste » et du « féodal » chez les écrivains des xvi^e et xvii^e siècles, les historiens chinois brisent ce qui fait la cohérence des œuvres et faussent leurs rapports avec le contexte historique. Tang Zhen n'est pas un « démocrate », et s'il dresse le procès de la société de son temps, c'est précisément au nom d'une tradition qu'il estime, comme un bon nombre de ses contemporains, avoir été trahie et défigurée : d'un humanisme qui faisait du respect d'autrui le fondement de la morale, le confucianisme est devenu, avec les progrès de l'empire autoritaire et de la centralisation, une idéologie conçue pour justifier la soumission des plus humbles. Si audacieuses que soient les critiques portées contre le système autocratique, l'institution monarchique n'est jamais remise en cause : dans l'univers mental de l'époque, il ne pouvait pas en être autrement.

Bien que Tang Zhen ait eu peu de contacts avec les personnages les plus marquants de son époque — il n'a guère connu, et de façon épisodique, que Wei Xi (1624-1681), Gu Zuyü (1631-1692) et Wang Yuan (1648-1710) —, toute son œuvre porte la marque de son époque en même temps qu'elle constitue un témoignage sur la société chinoise du xvii^e siècle. Celui dont

il est le plus proche est Huang Zongxi (1610-1695). Mais il est moins préoccupé que l'auteur du *Mingyi daifang lu* par le sort et le rôle de la classe lettrée. Le thème central de son œuvre, c'est l'importance fondamentale de ceux qui sont à l'origine de toutes les richesses et qui sont précisément les plus misérables, « ces conditions basses, comme disait Diderot, qui forment le peuple et qu'on écrase, quoiqu'elles fassent la fortune d'un Etat, le commerce, l'agriculture et la population ». Certains s'imaginent, dit Tang Zhen, qu'un bon gouvernement est affaire de bonnes techniques administratives, économiques et militaires : ils oublient l'essentiel qui est le peuple sans lequel rien ne serait. Tang Zhen sait ce qu'est la misère, l'angoisse du lendemain, la faim — il en témoigne à plusieurs reprises dans son livre — et il est peut-être un des rares lettrés de son temps à s'être frotté d'aussi près aux gens du peuple. Il est seul en tout cas à éprouver pour eux une si profonde et si vive commisération. Cette aptitude à la pitié qui est un des traits dominants de sa psychologie s'accorde avec l'ensemble de ses conceptions morales et politiques. Que faire devant une misère si générale que les efforts tentés ici ou là pour y remédier apparaissent dérisoires? Même les hommes les plus compatissants, tout en déplorant leur impuissance, finissent par l'accepter comme un mal inévitable et c'est ainsi que le peuple est devenu le dernier souci des dirigeants. Or, « les maux que le peuple endure parce qu'on le pille sont plus limités et moins graves que ceux dont il souffre parce qu'on l'oublie ». Les remèdes, selon Tang Zhen, relèvent à la fois de la politique et des mœurs. Si le seul critère du choix et de l'avancement des fonctionnaires était leur capacité à assurer le bien-être du peuple, si toutes les énergies étaient tendues vers ce but unique, on parviendrait progressivement à remédier à la misère générale. Il faut enrichir le peuple (*fu min*). Et Tang Zhen dresse, à la mode chinoise, un catalogue de priorités : encourager la production agricole, le tissage, le reboisement, les élevages de poissons, de porcs, de moutons..., empêcher la thésaurisation, rapprocher les fonctionnaires du peuple, veiller à l'entretien des ouvrages publics... « Depuis la fin de l'antiquité, on a laissé inexploitées les ressources inépuisables de la Chine... On a négligé les techniques aptes à créer de nouvelles richesses. » Pis encore, les vexations qu'on impose aux petites gens, procès et exactions, tuent dans l'œuf des entreprises qui pourraient accroître le bien-être de tous par l'extension rapide de leurs profits : humbles métiers le plus souvent, tels que fabriques de nattes ou de manteaux pour la pluie, mais parfois aussi petites industries, comme cette fonderie dont il cite l'exemple et qui faisait vivre autour d'elle plus de cent familles avant d'être ruinée par un procès. Ce libéralisme économique qui s'exprime plus clairement encore dans le *Qianshu* que chez Gu Yanwu et Huang Zongxi, Tang Zhen lui donne une sanction naturelle : c'est de façon spontanée et sans aucune intervention extérieure que s'établit un équilibre entre la production et les besoins.

Si le seul critère d'un bon gouvernement est la satisfaction des gens du

peuple, il faut s'informer de ce qu'ils souhaitent et tirer parti de la sagesse du plus grand nombre. « Il y a, dans l'empire, une sagesse qui est celle de tout l'empire... ; dans un canton, une sagesse qui est celle de tous les habitants de ce canton. Or, si on agit conformément aux désirs de tous, il n'y a rien, projet ou entreprise, qui ne puisse réussir. » Les penseurs politiques du XVII^e siècle affirment la nécessité d'une décentralisation du pouvoir, de la réintroduction d'une certaine dose de féodalité antique dans le système abusivement centralisé de l'époque : que les fonctionnaires locaux soient plus indépendants et qu'on tienne compte des réalités et des aspirations régionales. Tang Zhen ne fait pas exception, mais il est plus proche des petites gens que Huang Zongxi, qui proposait de faire jouer aux écoles supérieures et aux académies le rôle de censeurs et de conseillers politiques tout en assurant leur indépendance totale vis-à-vis du pouvoir et de l'administration impériale.

Pour que le bien-être du peuple devienne la fin suprême de l'Etat, de simples mesures administratives ne sauraient suffir. Prêcher la morale aux gens comme on le fait jusque dans les plus petits villages — cet endoctrinement mériterait une étude systématique —, c'est perdre son temps. Seul peut avoir quelque efficacité l'exemple donné par ceux sur lesquels le plus grand nombre tend à régler sa conduite : qu'ils donnent l'exemple de l'économie et de la simplicité des mœurs, et l'enrichissement cessera d'être le symbole universel de la réussite sociale. L'un des termes préférés de Tang Zhen est celui de *pu* « brut, naturel, non travaillé », notion à la fois morale, économique, esthétique et philosophique, plus taoïste en fait que confucéenne (mais Tang Zhen est tout imprégné des auteurs de la fin de l'antiquité et tout spécialement du *Zhuangzi*). Il faut qu'il y ait en effet égalité, ou plus exactement équilibre (*ping*) entre les hommes, car « tous sont semblables à leur naissance » (*ren zhi sheng wu bu tong ye*). Si les saints souverains de la haute antiquité ne portaient que des vêtements grossiers et se contentaient d'une nourriture frugale, ce n'est pas par goût de l'ascétisme, c'est parce qu'ils craignaient que le déséquilibre introduit par eux dans l'univers, s'ils s'étaient permis de vivre dans le luxe, ne le fit pencher vers le chaos. Le devoir d'un homme de bien est de rétablir l'équilibre en faveur des plus défavorisés : « Si je n'avais pas pitié de ceux envers lesquels le Ciel s'est montré avare et dont les hommes détestent la vue, j'irais au secours de la cruauté du Ciel et des hommes. » « Quand il faut rendre justice, qu'on commence par le porteur de fléau : le richard viendra ensuite ; car n'aurait-on dérobé au bûcheron que dix fagots, c'est assez pour qu'il n'ait plus de quoi manger, tandis qu'une famille opulente ne voit pas son train de vie diminué parce que ses créanciers lui doivent le dixième de sa fortune. »

Tang Zhen n'est pas le seul à son époque à prendre la défense des femmes. Lü Kun (1536-1618), déjà, voulait leur fournir des armes contre l'oppression

en leur recommandant de s'instruire et en cherchant à informer les veuves de leurs droits en justice. Yan Yuan (1534-1604) estime comme Tang Zhen qu'il n'y a pas réciprocité entre les sexes : l'opinion, si indulgente pour les hommes, est sans pitié pour les femmes. « Le monde, dit Tang Zhen, est plein de tyrans domestiques qui traitent leurs femmes comme ils ne feraient pas le dernier des serviteurs. » Les femmes, pour lui, ne sont jamais responsables de leurs fautes, mais les hommes et les mœurs régnaient. Comme les enfants et les adolescents, elles ont gardé une ingénuité que la vie publique, avec ses compromissions et ses hypocrisies, a tôt fait de détruire chez les hommes. « Plus près du Ciel », c'est-à-dire de la nature, elles sont plus généreuses et plus spontanées.

A la thèse d'un défaut d'équilibre entre les hommes se rattache une critique des causes de grippage social. La rigidité des hiérarchies empêche toute communication et toute sympathie entre « le haut et le bas », entre la cour, l'administration et le peuple. Le faste, le luxe, l'isolement dans lesquels vit l'empereur, l'avilissement de tous devant lui l'ont persuadé dès son jeune âge qu'il était d'une espèce différente de celle des autres hommes (un chapitre du *Qianshu* est consacré à l'éducation du prince héritier et on est surpris d'y trouver des parallélismes constants avec les idées et les formules mêmes de Diderot dans la dédicace du *Père de famille, Correspondance*, juin-août 1758). « Si élevée que soit sa dignité, l'empereur n'est qu'un homme comme les autres et non un dieu. » N'importe qui d'ailleurs peut devenir fils du Ciel, « même un valet de ferme ou un mendiant ». Cependant, le souverain a une responsabilité écrasante : « le destin de millions d'hommes est entre les mains d'un seul. Qu'il en prenne soin et ils vivent en paix ; qu'il les oublie et ils sont voués à la mort. » « Mais les lettrés ineptes de notre époque, par un attachement borné à la distinction entre prince et sujets et par une dévotion aveugle aux principes de la loyauté et de la piété filiale, reportent la plus lourde part de responsabilité sur ses ministres et ne laissent au souverain que la plus légère. » L'empereur doit savoir s'abaisser pour recevoir de tous avis et critiques. C'est alors qu'il sera véritablement majestueux : c'est parce qu'elle occupe la position la plus basse que la mer est apte à recevoir tous les cours d'eau.

A cette responsabilité totale du souverain est liée la fragilité extrême de son pouvoir. Tôt ou tard, les tyrans paient leurs crimes et, le jour venu, leur sort est plus misérable que celui du dernier de leurs sujets. Un thème revient souvent dans le *Qianshu*, celui des malheurs effroyables et de longue durée qu'entraîne l'écroulement d'une dynastie : massacres interminables de populations entières, ruines, épidémies et misère. Si la répression des soulèvements ne fait que multiplier le nombre de rebelles, c'est qu'on y emploie « des troupes pleines de bravoure quand il s'agit d'égorger des innocents, de piller et de violer, mais sans aucun courage devant l'ennemi ».

Une autre cause de grippage, c'est que l'écrit est devenu pour tous un substitut commode de l'action. Tout se fait par le moyen de décrets, de rapports, d'affiches et proclamations qui couvrent les murs des villages mais auxquelles personne ne prête plus attention. Une énorme paperasse encombre en vain les bureaux de l'administration. C'est le règne de l'irréel et de la fiction. Mais si l'on se donnait vraiment la peine d'entrer en communication avec le peuple, si l'on savait gagner sa sympathie, il n'est rien qu'on n'en obtiendrait. Et Tang Zhen cite sa propre expérience, du temps où il était en poste au Shanxi : ce n'est qu'à la longue, par un effort inlassable de persuasion et en payant de sa personne, qu'il est parvenu à convaincre les paysans de sa sous-préfecture de l'avantage qu'ils avaient à planter des mûriers et à accroître leurs ressources par l'élevage des vers à soie.

Le contenu du *Qianshu* était sans doute trop riche pour qu'on puisse l'épuiser en quelques leçons. La conviction passionnée de Tang Zhen, sa longue fréquentation des auteurs de la fin de l'antiquité si sensible dans son style en font une des plus belles œuvres littéraires de son époque. Le *Qianshu* mériterait assurément une traduction presque intégrale. Mais il ne s'agissait que d'entamer une histoire de la pensée politique au XVII^e siècle.

PUBLICATIONS ET MISSIONS

— *Leçon inaugurale de la chaire d'Histoire sociale et intellectuelle de la Chine* (4 décembre 1975).

— *Philosophie chinoise et christianisme de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e* (*Actes du colloque international de sinologie, Chantilly, Paris, Les Belles-Lettres, 1976*).

— Conférence à l'Université de Genève (*Techniques de recueillement et philosophie en Chine*).

— Co-direction de la revue *T'oung Pao*.