

Histoire sociale et intellectuelle de la Chine

M. Jacques GERNET, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Histoire et politique chez Wang Fuzhi (1619-1692). — Réservant pour plus tard les conclusions auxquelles conduisait l'étude des réactions chinoises au christianisme et qui mettent en cause, par-delà d'évidentes différences de traditions socio-politiques et philosophiques, l'organisation même du mental, on a abordé cette année les notes de lecture de Wang Fuzhi sur le « Miroir général pour servir au gouvernement » de Sima Guang (1084) (plus de 1 000 pages denses — et d'une lecture souvent difficile — dans la réédition de 1975 à Pékin) en retenant dans ses conceptions deux thèmes principaux : d'une part, celui de tendance dominante (*shi*) et ses diverses expressions qui intéressent le « temps long » (état des mœurs, rapport nécessaire entre mœurs et institutions, résistance des anciennes traditions) et le caractère inéluctable des transformations historiques, d'autre part, celui de l'opposition entre Chinois et populations d'éleveurs nomades, fondée selon Wang Fuzhi sur la différenciation des espèces et leur adaptation au milieu naturel. Rapproché de Montesquieu par J.-F. Billeter — on trouve chez lui l'équivalent de la distinction faite par Montesquieu entre « nature » et « principe » de gouvernement —, Wang Fuzhi a encore été très peu étudié en Occident. Le petit livre d'Ernstjoachim Vierheller, *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih* (1968), reste le seul qui ait paru sur le philosophe hounanais. A la lecture de Wang Fuzhi, le terme de nation, trop lié à l'histoire moderne de l'Occident, apparaît sans doute inadéquat et le rôle de l'élite lettrée ne semble pas avoir été une des préoccupations fondamentales de Wang Fuzhi. Mais l'étude de Vierheller a le mérite d'exister. L'objet de cours était de mieux cerner les conceptions de Wang Fuzhi grâce à une lecture extensive mais encore très partielle de ses notes sur la grande œuvre de Sima Guang.

L'histoire est pour Wang Fuzhi le dépositaire d'une expérience sociale et humaine à laquelle les transformations inévitables des mœurs et des institutions n'enlèvent rien de sa valeur d'enseignement. Une des fonctions de l'histoire est justement de montrer que tout se transforme. Mais il y a des raisons à l'évolution historique : on peut y découvrir des lignes de force (*shi*)

et, en fin de compte, une rationalité (*li*) qui tient à la nature des choses et aux constantes de la psychologie humaine. La vieille notion pragmatique de *shi* (c'est l'idée d'avantage momentané qui assure le succès à qui sait en tirer parti ; Vierheller traduit par Augenblickstendenz) acquiert chez Wang Fuzhi une signification beaucoup plus générale : elle est une des expressions de la rationalité de l'histoire. Aucune force (*shi*), explique-t-il, ne peut se maintenir longtemps si elle est contraire à la nature des choses et aux aspirations des hommes. Les tyrannies n'ont qu'un temps. Au contraire, « si les institutions étatiques se sont maintenues pendant deux mille ans sans qu'on puisse les remplacer..., c'est qu'elles répondaient à des tendances (*shi*) naturelles. Comment aurait-il pu en être ainsi si elles avaient été en contradiction avec l'ordre des choses ? »

La notion de *shi* rend compte aussi bien de la permanence que du changement. Paradoxalement, ce sont les constantes de la psychologie humaine qui apparaissent chez Wang Fuzhi comme un des plus puissants moteurs de l'histoire. La tendance naturelle des hommes à se reconnaître des chefs (« Ce n'est pas que chacun ne désire les honneurs pour lui-même, mais il est inévitable qu'il honore d'autres hommes comme ses supérieurs. C'est là un trait commun à tous les hommes ») est à l'origine des premiers pouvoirs politiques. Mais le désir de conserver pour soi-même et pour les siens les privilèges acquis est lui aussi inévitable : la tendance à l'hérédité des charges, par son extension de proche en proche, a produit la féodalité antique, société figée où, « parce que les hommes de talent ne peuvent être éternellement humiliés par des sots, il était inévitable qu'ils aient cherché toute occasion de s'élever : le système féodal tomba en ruine quand la pratique du choix des hommes se répandit ».

L'histoire de l'antiquité est celle d'un processus ininterrompu de fusions dont l'unification impériale a été comme le point d'aboutissement. C'est qu'il existe une tendance universelle à l'unité. Il y eut cependant, dans le passage de la féodalité antique à l'Etat centralisé, comme une ruse de l'histoire : « C'est avec la volonté de s'appropriier l'univers que Qin a mis fin aux royaumes et institué des gouverneurs. Mais le Ciel s'est servi de l'égoïsme de Qin dans l'intérêt commun de tous les hommes ». Le système impérial constitue en effet un progrès par rapport à celui des fiefs : il a mis fin aux guerres entre royaumes et réduit les souffrances du peuple.

Pour Wang Fuzhi, il existe une force d'inertie inhérente à toute société et c'est par elle qu'il justifie la conception traditionnelle qui oppose des périodes de désordre (*luan*) à des périodes de tranquillité (*zhi*). Au cours des premières, il arrive qu'il y ait des moments de rémission, mais le mal continue de façon souterraine, prêt à se manifester à nouveau, car c'est affaire de mentalité : une fois que les esprits se sont accoutumés à la ruse et à la violence, il est difficile de les en faire revenir. En accordant aux mœurs

régnautes une importance capitale, Wang Fuzhi est dans le droit fil de la tradition chinoise. Bien plus puissantes que les lois, mœurs, coutumes et idées reçues sont le fondement de tout. D'où ses vives réactions contre tout ce qui peut corrompre l'esprit public, ses attaques contre Li Zhi (1527-1602), l'ennemi de toute entrave, et contre le bouddhisme. Les mœurs des dirigeants se répercutent du haut en bas de la société jusqu'aux gens du peuple qui peuvent donc être influencés en bien ou en mal. Le bien est toujours possible en théorie, mais les institutions et les mœurs d'une époque peuvent interdire aux hommes de talent tout rôle utile dans la gestion des affaires publiques.

C'est qu'en effet le système socio-politique forme un tout. Toute intervention indiscreète peut y être dangereuse. Les réformistes, toujours conduits à « réformer leurs réformes », sont le pire fléau de la société. Ceux qui, s'inspirant de l'antiquité, veulent répartir les terres oublient que la propriété des terres était inconnue aux époques anciennes et ils agissent contre l'esprit même des institutions impériales qui n'est autre que l'intérêt privé. Rien de mieux donc que de « laisser chacun poursuivre son propre intérêt ». Les mesures d'assistance détruisent d'ailleurs chez les hommes cette chose si précieuse qui est le sens de l'initiative individuelle. Comment des théoriciens pourraient-ils comprendre le poids de l'histoire et la complexité des problèmes agraires : « ces doutes que porte en elle cette terre muette » ?

Si on ne peut agir à l'encontre des forces et des traditions dominantes, on ne peut non plus maintenir en vie ce qui est déjà moribond : « Les Han s'inspirèrent quelque peu des institutions de l'antiquité en créant des marquisats et principautés, mais le courant (toujours le mot *shi* !) qui portait les institutions féodales ne pouvait se maintenir bien longtemps : il suffisait d'attendre tranquillement que le temps ait fait son œuvre et que la transformation des esprits soit parvenue à son terme ».

Wang Fuzhi a un sentiment très vif de l'évolution historique. Les souverains de l'antiquité, si souvent portés aux nues par la tradition, n'étaient en somme que de petits chefs de tribus, semblables à ceux des ethnies aborigènes du Hunan, et ne régnaient que sur des territoires guère plus étendus que les sous-préfectures chinoises du xvii^e siècle. Pour comprendre les hommes des temps passés, il faut « se mettre dans la position où ils étaient ». Wang Fuzhi n'est pas le premier à souligner l'importance du passage du système féodal à l'empire centralisé à la fin du iii^e siècle avant notre ère, mais il en montre tout le caractère révolutionnaire : à un morcellement extrême des pouvoirs, explique-t-il, à l'hérédité des charges, à la distinction tranchée entre nobles et gens du commun maintenus sur leurs terres ont succédé une totale unification et centralisation politiques, la mobilité des hommes et des biens, l'appropriation des terres, l'absence de toute distinction entre fonctionnaires et gens du peuple.

Tout contribue, selon Wang Fuzhi, à faire des hommes ce qu'ils sont et à produire comme des races différentes : le milieu physique, les occupations, les nourritures, le vêtement... Les peuples ne diffèrent pas seulement de coutumes et de mentalités, mais de constitution et de substance : « Les nourritures étant différentes, le sang et les humeurs diffèrent ; les vêtements étant différents, les corps et les postures diffèrent » (*Siwenlu waipian*, dernier paragraphe). Culture et physiologie sont liées. La différenciation des espèces apparaît d'ailleurs à Wang Fuzhi comme une des lois de l'évolution universelle (le *zaohua*, l'activité de création-transformation). Il faut donc éviter de mêler ce qui a été séparé par la nature. « Le Sage doit parfaire l'œuvre du Ciel et de la Terre en séparant les espèces, en chassant ceux qui peuvent contaminer le troupeau et en élevant des remparts » (*Huangshu*). Tout mélange entre nomade de la steppe et Chinois, tout empiètement des uns chez les autres est contre nature et ne peut avoir que des conséquences néfastes. La théorie chez Wang Fuzhi vient au secours de la passion : sa haine des Mandchous et de tous les Barbares venus du Nord est profonde. Il voit dans l'installation en Chine des auxiliaires nomades appelés par les Han et les Wei le point de départ d'une longue suite de malheurs. Les mariages de Chinoises et d'hommes de la steppe ont donné naissance à des monstres chez lesquels se combinaient la férocité de leurs pères et la sagacité de leurs mères. Les nomades installés en Chine ont corrompu les mœurs des Chinois par l'exemple de leurs vices : paresse, brutalité, goinfrerie, mépris des rites et des lois. Mais Wang reste d'accord avec ses principes quand il condamne les aventures coloniales de la Chine en Asie centrale et en Corée.

Rien ne fait obstacle à ce que les hommes ne fassent retour du civilisé au barbare et du barbare à la bête, à cet ancêtre de l'homme qui « se tenait debout, faisant entendre des grognements quand il avait faim et jetant ses restes de nourriture une fois rassasié ». Bien qu'il admette une certaine assimilation des populations de la steppe — elle explique cette loi historique de l'Asie orientale qui a fait se succéder sans cesse depuis le Baïkal de nouvelles populations guerrières et sauvages à celles qui avaient été assimilées, « les unes avançant à la suite des autres, à la façon des crabes qui montent sur le rivage » —, Wang Fuzhi refuse aux anciens nomades toute aptitude à pénétrer véritablement l'esprit de la civilisation chinoise. Les Barbares peuvent bien usurper le pouvoir politique (*zhitong*) : ils ne pourront jamais s'approprier cette réalité fondamentale que constitue la tradition morale (*daotong*) de la Chine. Ce ne seront jamais que des singes coiffés.

Les thèses de Wang Fuzhi sur la différenciation des peuples et sa haine des Mandchous inciteraient à lui attribuer le qualificatif commode de raciste. Mais il n'y a rien chez lui de la théologie implicite qui sert de fondement au racisme occidental : ni tare originelle chez les uns, ni vocation chez les

autres à diriger le monde. Gardons-nous des assimilations trop faciles : ce qui paraît analogue est parfois fondamentalement différent.

Philosophie de la nature en Chine. — C'est la première partie du premier chapitre du *Zhengmeng* (« L'initiation correcte ») de Zhang Zai (1020-1078) accompagnée du commentaire rédigé par Wang Fuzhi à la fin du xvii^e siècle qui a fourni la matière du séminaire.

Zhang Zai prend pour point de départ de ses réflexions l'ancien livre des *Mutations* dont les soixante-quatre hexagrammes sont censés épuiser toutes les réalités du monde. Les manipulations du devin miment l'activité de formation-transformation (*zaohua*) de l'univers. En effet, il n'y a rien de constant en dehors de ces deux aspects de signes opposés que sont le *yin* et le *yang*. « La circulation ininterrompue du *yin* et du *yang*, voilà la grande vérité qui sert de fondement à l'univers », écrit Zhang Zai. De même que toute chose a son contraire (une grande partie du commentaire de Wang Fuzhi est faite de développements sur la double nécessité de l'opposition et de l'union des contraires), de même à chaque hexagramme correspond son négatif qui est son opposé signe par signe. De même que toute réalité est transitoire, de même tout hexagramme constitue une formation instable dans laquelle tel signe peut se transformer en son contraire. L'importance que ces combinaisons de symboles ont eu dans la réflexion philosophique en Chine s'explique sans doute par le fait que la langue ne fournissait à la pensée aucun cadre a priori — ni catégories grammaticales, ni verbe d'existence comme ce fut le cas en Occident — mais un simple jeu de combinaisons de termes de sens opposé et de sens voisin. Le livre des *Mutations* s'accorde d'une certaine façon avec le génie même de la langue chinoise.

L'idée fondamentale du *Zhengmeng*, celle qui fait l'objet des premières pages, est qu'il n'existe au monde qu'une seule réalité qui est l'énergie universelle dont le *yin* et le *yang* sont les deux aspects ; ce sont les deux phases d'un cycle continu. Cette énergie emplit l'espace cosmique « à la façon d'un épais brouillard » et y est spontanément animée de mouvements infimes (*ji*) de scission et d'absorption, d'attraction et de répulsion, qui conduisent à d'immenses « courants et débordements ». Par condensation et combinaison du *yin* et du *yang* se forment des substances et des corps plus ou moins durables, chaque corps ayant une activité propre qui, à son tour, agit sur lui et parfait son développement. « L'énergie universelle se condense ou se dilue dans l'espace comme la glace se fige ou se dissout en eau ». Dans son état de diffusion, elle est nécessairement amenée à se condenser, de même que tous les corps sont nécessairement conduits à se dissoudre. Dans son commentaire, Wang Fuzhi prend l'exemple de la combustion du bois qui ne laisse plus rien de visible qu'un peu de cendre : c'est que les éléments qui le formaient sont devenus si subtils qu'on ne les voit plus. Le visible et l'invi-

sible — l'espace où il nous semble qu'il n'y a rien — ne sont donc que les deux modalités d'une même énergie universelle. L'esprit (*shen*) et les corps (*xing*) ne sont eux aussi que deux modalités de cette énergie, la première extrêmement pure et déliée, la seconde condensée et formée de divers éléments. Tout s'explique par les combinaisons infinies du *yin* et du *yang* que règle un jeu spontané d'oppositions et d'associations. « Bien que les énergies se condensent ou de dissipent, se combattent ou s'absorbent de cent façons différentes, à cause des principes d'ordre (*li*), il y a toujours conformité et absence d'erreur. » « La substance et la nature des êtres, explique Wang Fuzhi, se conforment dans chaque cas à leur espèce... C'est pourquoi, dans leur prolifération, les êtres divers forment des classes et des groupes », ce qui n'empêche pas que, par le hasard des combinaisons du *yin* et du *yang*, « il n'est pas un être qui soit identique à un autre ». En outre, dans les transformations incessantes de l'énergie universelle, il existe une harmonie suprême (*taihe*) dans laquelle se résolvent toutes les oppositions : on a affaire à un système évolutif (les images employées font songer aux phénomènes atmosphériques) qui se règle constamment de lui-même, la masse totale ne subissant ni accroissement, ni déperdition.

Ces conceptions sont indissociables d'une philosophie. « Condensation et dissipation..., tout cela est conforme à l'ordre naturel. Rien ne peut être maintenu en l'état, mais rien non plus ne peut être supprimé. C'est pourquoi l'homme de bien s'accommode de la vie comme de la mort », écrit Wang Fuzhi dans son commentaire. Le sage est celui qui, refusant toute abstraction et toute raison détachées des réalités du monde, sait voir l'unité foncière du visible et de l'invisible. Il est celui qui s'accorde et s'identifie à l'ordre du monde. L'objet du *Zhengmeng*, hautement loué par Wang Fuzhi, est, tout autant que de fournir une explication générale de l'univers, de donner les bases d'une pensée correcte qui protège des erreurs répandues par les hérésies : le bouddhisme d'une part qui nie la réalité du monde et vise à une absorption dans cet absolu que constituerait le tréfonds de notre esprit, le taoïsme de l'autre qui, par des techniques de longue vie, croit pouvoir maintenir ce qui est voué par nature à se dissoudre.

Telles sont les thèses principales qui ressortent d'une lecture de la première partie du premier chapitre du *Zhengmeng*.

J. G.

PUBLICATIONS

— « Visions chrétienne et chinoise du monde au xvii^e siècle », *Diogène*, n° 105, Paris, 1979, p. 91-115.

— « Christian and Chinese Visions of the World », *Chinese Science*, Philadelphie, 1979.

— « Une demande de report d'impôt à Touen-houang », *Contributions aux études sur Touen-houang*, Droz, Genève-Paris, 1979.

— *Die chinesische Welt*, Insel Verlag, Francfort, 1979, 714 p.

AUTRES ACTIVITÉS

— Administration des instituts d'Asie du Collège de France.

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