

## **Histoire sociale et intellectuelle de la Chine**

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

Les cours des deux années précédentes avaient été consacrés à une exploration des textes du XVII<sup>e</sup> siècle relatifs aux réactions chinoises au comportement, aux propos et aux écrits des missionnaires chrétiens. C'était avec l'idée que ces réactions pouvaient mettre en lumière ce qui fait précisément l'originalité des conceptions chinoises par rapport aux nôtres, dans ce qu'elles ont de fondamental. L'analyse devait révéler en effet, en même temps que certaines assimilations abusives, un autre type d'agencement qui ignore l'opposition de l'intelligible et du sensible, la séparation du spirituel et du temporel. De là, d'autres conceptions de l'homme et du monde, une autre morale, d'autres rapports entre le religieux et le politique. Avec une documentation plus étendue, a été fournie cette année la partie des conclusions qui a trait aux attitudes morales et aux conceptions de l'univers.

Les préoccupations morales sont aussi nettement affirmées du côté chinois que du côté des missionnaires. On retrouve en Chine le thème de la lutte contre les passions, du contrôle et de la maîtrise de soi, l'examen de conscience et les tendances ascétiques. D'où les premiers succès dans les milieux lettrés de la « doctrine du Maître du Ciel » et tout particulièrement des opuscules missionnaires d'inspiration stoïcienne. Mais les fondements diffèrent de façon radicale de part et d'autre. Suivant les conceptions chinoises, c'est par le respect des rites que l'homme peut développer en lui des prédispositions naturelles au bien qui sont un reflet de l'ordre universel. Le développement de l'homme comme être moral est souvent assimilé à celui d'une plante. Nature et culture ne s'opposent pas et la seconde n'est que le prolongement de la première. De même que les Chinois se sont préoccupés d'aménager la nature, ils ont voulu canaliser les passions par le moyen des rites. En accomplissant, à la place qui est la sienne, ses devoirs sociaux et familiaux, l'homme se conforme, pour reprendre les formules des Classiques, « aux normes de l'activité du Ciel et de la Terre » ; il « concourt à l'œuvre du Ciel et de la Terre ». En se perfectionnant sans relâche, il parvient à s'unir

au « principe d'ordre du Ciel » (*tianli*). La distinction chrétienne de l'âme et du corps, des devoirs envers le monde et des devoirs envers Dieu introduit au contraire dans l'homme une dualité incompatible avec cette simplicité de cœur ou sincérité (*cheng*) qui, d'après les conceptions chinoises, doit inspirer toutes les actions : le vrai bien ne saurait résulter d'une délibération ; il ne peut venir que des inspirations du cœur et procède de cette spontanéité pure qui est à l'œuvre dans la nature.

Tout calcul suffit à corrompre dans son principe une bonne action ; il faut bien agir sans en attendre de récompense. Mais ces Barbares veulent « éblouir le peuple stupide par la promesse d'un bonheur sans fin et l'effrayer par la menace de souffrances éternelles ». Pis encore, à les en croire, « il n'y a que les adeptes de leur doctrine qui agissent bien ». Le lien établi entre le salut et la foi aboutit à condamner des honnêtes gens et à récompenser des criminels.

Les conceptions égalitaristes du christianisme (tous les hommes sont égaux devant Dieu) ruinent une morale qui est fondée sur le respect des rangs d'âge et de la hiérarchie des mérites. Et les atteintes si fréquentes aux cultes des ancêtres et des héros, expression religieuse de cette morale, ont le même effet. Par les restrictions qu'ils apportent à ces cultes aussi bien que par leur condamnation pure et simple, les missionnaires témoignent de leur mépris et de leur incompréhension de l'essence même de la morale chinoise : à la conviction chrétienne d'un plan de réalités transcendantes et éternelles, source de tout bien, la Chine oppose la persuasion inverse d'un ordre immanent qui informe aussi bien le cosmos que la société et l'homme lui-même. Aucune cloison ne sépare la religion des réalités profanes et le culte des ancêtres n'est que le prolongement après leur mort des devoirs rendus aux parents de leur vivant.

\*  
\*\*

Dans l'analyse des réactions chinoises à la thèse chrétienne de la création réapparaît le même thème de l'ordre immanent. Au caractère interventionniste et personnel de l'action divine sont opposés le caractère impersonnel et l'activité insensible et continue du Ciel dans les conceptions chinoises ; à la distinction du Créateur et de la création, l'affirmation d'un pouvoir d'organisation et de production inhérent à la nature, le refus de toute séparation entre substance (*ti*) et activité (*yong*). Le Tao n'apparaît qu'à travers ses manifestations dans l'alternance et les combinaisons du *yin* et du *yang*. Etant un fragment de l'univers, l'homme possède nécessairement en lui-même les normes qui président à la vie et à l'organisation du cosmos. Il y a trop de spontanéité dans les mécanismes naturels pour qu'on puisse y voir l'intervention d'une volonté réfléchie analogue à celle de l'artisan. Il est puéril de

transposer au domaine du cosmos et de la nature un raisonnement suggéré par les activités de fabrication humaine.

Pour la critique bouddhique, le christianisme est le type même de l'hérésie vulgaire inspirée par l'attachement au relatif et fondée sur la fausse croyance à la réalité du monde. L'absolu étant par-delà toutes caractéristiques, le Dieu des chrétiens qui est doué de qualités positives est par-là même imparfait. C'est en nous-mêmes qu'il faut chercher et non au-dehors : à l'extase chrétienne qui est un combat dramatique entre l'âme qui aspire à s'unir à Dieu et le corps qui la retient prisonnière s'opposent les états de recueillement profond des bouddhistes où le moi s'abolit dans l'absolu. Les Buddha, les yeux mi-clos, ont le regard tourné au-dedans d'eux-mêmes.

De nombreuses critiques, lettrées aussi bien que bouddhiques, soulignent le caractère inconciliable d'un Dieu personnel, doué de sentiments, vindicatif et miséricordieux, et d'un être éternel qui est perfection absolue et devrait donc ignorer toute passion. Si le Maître du Ciel des Barbares n'agréé que le bien fait en son nom et que seuls soient sauvés ceux qui croient en lui, c'est un être infiniment plus égoïste, personnel et intéressé que les hommes ordinaires. Ses perfections sont contradictoires : omniscient, il n'a pu prévoir que les anges qu'il avait créés tomberaient dans le péché. S'il ne le savait pas, il est absurde de dire qu'il est omniscient. S'il le savait et qu'il les a tout de même créés, c'est un être cruel et néfaste et non pas, comme ils l'affirment, plein de miséricorde. Etant omniscient, il savait de toute éternité qu'Adam et Eve désobéiraient à ses ordres : est-il digne d'un maître de l'univers de tendre ainsi des pièges à ses propres créatures ? La thèse du libre-arbitre est insoutenable.

\*  
\*\*

Les questions que posent les premiers contacts entre Chinois et missionnaires chrétiens dépassent le cadre étroit dans lequel on a voulu souvent les enfermer : celui d'une entreprise d'évangélisation. Elles mettent en cause tout le passé de deux civilisations qui s'étaient développées indépendamment l'une de l'autre. Il est clair que l'opposition substantielle de l'âme raisonnable et du corps sensible, du royaume de Dieu et de l'ici-bas, la notion d'un Dieu de vérité, éternel et immuable, et de tout ce qui, avec le dogme de l'Incarnation, est constitutif du christianisme étaient d'un accès plus facile aux héritiers de la pensée grecque qu'à des Chinois qui se référaient à de tout autres traditions. Il fallait d'abord leur apprendre à raisonner comme il faut, c'est-à-dire à distinguer la substance de l'accident, les réalités éternelles des transitoires, l'esprit de la matière... Ainsi se pose inévitablement la question des rapports entre cadres mentaux et structures linguistiques. Emile Benveniste a montré jadis, à propos des catégories d'Aristote et de la notion d'être chez

les philosophes grecs, les liens qui unissent catégories de pensée et catégories de langue. La structure des langues de type indo-européen a sans doute aidé à concevoir l'idée de réalités substantielles, indépendantes de la diversité du sensible tandis qu'une langue sans flexion comme le chinois où le sens dépend des combinaisons, oppositions et rapprochements ainsi que de la place des unités sémantiques dans la phrase développe d'autres aptitudes mentales et met en œuvre d'autres mécanismes intellectuels. De là sans doute, le relativisme fondamental de la pensée chinoise, l'absence de véritables abstractions et la prédominance de notions dynamiques qui se définissent par opposition et complémentarité.

L'analyse des réactions chinoises invite en fin de compte à se demander si le christianisme pouvait être concilié avec un système mental et socio-politique fondamentalement différent de celui dans lequel il s'est développé. C'est une question que laissent entière les conversions individuelles, même à les supposer complètes et véritables.

Des tendances libérales s'affirment chez de nombreux penseurs du XVII<sup>e</sup> siècle. On les avait déjà relevées chez Tang Zhen (1630-1704) prenant la défense des petits métiers et des petites industries ruinées par les impôts, les procès et la corruption (*Qianshu, shang xia*, 2, *Fumin*). Chez Wang Fuzhi, elles apparaissent en liaison avec des conceptions historiques où domine l'idée de mécanismes naturels. C'est ainsi qu'il note le phénomène constant de la remontée démographique qui suit les longues périodes de guerre et qu'il s'interroge sur les causes qui ont empêché que ce phénomène se produise à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. En effet, explique-t-il, le peuple aime la vie et, à peine remis de ses terreurs, il s'occupe à cultiver, à bâtir, à procréer. Mais cette réadaptation délicate ne doit pas être compromise par des exigences excessives de l'Etat comme elle le fut sous les Sui qui imposèrent de surcroît le partage égal des terres. A l'inverse, il ne faut pas affaiblir chez les hommes le sens naturel de l'initiative par des mesures d'assistance ou de protection, comme on le fit chez les populations du Nord-Ouest nourries à ne rien faire et encouragées à la paresse aux dépens des régions du bas-Yangzi, écrasées d'impôts à partir des Tang et des Song. Deux notes du *Rizhilu* de Gu Yanwu (X, 7 et 9) sur la lourdeur des impôts agraires dans les régions de Suzhou et de Songjiang et sur l'état de délabrement des provinces du Nord-Ouest confirment les propos de Wang Fuzhi.

Mais le libéralisme de Wang Fuzhi a des limites : s'il réprouve toute intervention indiscrete dans le libre jeu des mécanismes naturels, il n'admet pas en revanche que l'Etat se dessaisisse du pouvoir général de contrôle qu'il détient sur l'économie grâce au maniement des prix et aux monopoles (monnaie, métaux, sel, thé...). Ses remarques aident à mieux comprendre le sens de la tradition antimercantile chinoise. Il ne s'agit pas d'une condamna-

tion de principe : les marchands assurent une fonction indispensable. Mais ils ne doivent pas corrompre les mœurs en répandant le goût du luxe et prendre le pas sur les honnêtes gens (« il faut leur ôter l'arrogance de la richesse »), ni surtout mettre en danger par leurs accaparements la circulation naturelle des biens. Or il se produit toujours chez ceux qui s'enrichissent aisément une profonde dégradation du sens moral. La liberté laissée aux trafiquants et aux spéculateurs aboutit à la ruine des humbles et met en péril les équilibres sociaux. Il y a donc un bon et un mauvais libéralismes. Celui qui consiste à laisser aux mains de quelques particuliers les grandes sources de richesse (monnaie et produits sous monopole) n'est pas moins nocif que les interventions brouillonnes des réformistes. Mais il arrive aussi que l'Etat, au lieu de veiller à la circulation des biens, ce qui est l'une de ses fonctions essentielles, agisse en thésaurisateur et cause ainsi sa propre perte.

On voit combien la vieille idée chinoise de la nécessité d'un contrôle général des richesses et des moyens de subsistance reste puissante chez Wang Fuzhi en dépit de son libéralisme de principe. Le vieux terme chinois qui sert à traduire celui d'économie, contraction de *jing* [shì] *ji* [mín] « mise en ordre [du monde] et secours [au peuple] », est étymologiquement à l'opposé de la notion grecque d'*oikonomia* en tant que gestion privée des patrimoines, domaine étranger aux préoccupations de la cité. C'est que tout un ensemble de conditions géographiques et humaines différencie la Méditerranée des grandes plaines d'alluvion de l'Asie orientale.

\*  
\*\*

Comme on l'a déjà remarqué, Wang Fuzhi ignore le concept de race au sens anthropologique du terme : « Tous les hommes, dit-il, sont semblables par leurs organes et leur squelette ». Il affirme en revanche l'influence prépondérante de l'acquis : les occupations et préoccupations dominantes ont pour effet de rendre profondément différents non seulement les peuples, mais les conditions sociales et les individus. C'est pourquoi il en vient à parler d'espèces différentes (*lei* ou *zhong*) à l'intérieur même de la société chinoise. Les mentalités du marchand et du lettré, celles de l'homme de guerre et du paysan sont inconciliables. Traditions familiales et hérédité des occupations accusent les traits de cette typologie. Cependant, Wang Fuzhi admet aussi qu'il existe des talents et des aptitudes innées, l'art du gouvernement consistant à tirer parti de la diversité des hommes. Qui ne sait pas mettre à son service les natures guerrières sera mis en danger par celui qui saura les employer à son profit. Toute politique qui cherche à imposer aux gens ce qui est contre leur nature est néfaste. « L'homme de bien redoute par-dessus tout la colère qui emporte les gens à principes, leur fait haïr le monde tel qu'il est et les incite à réprimer les esprits dans tout l'empire ». Libéralisme politique et libéralisme économique vont de pair.

Certains textes ont permis de compléter ce qu'on avait vu des attitudes de Wang Fuzhi à l'égard des populations étrangères. S'il estime que les Barbares de l'extérieur ne sont pas de même espèce que les Chinois et s'il en vient à les traiter de non-hommes (*feiren*), ceux de l'intérieur ne sont pas pour lui de vrais Barbares, mais d'anciens Chinois barbarisés. Le devoir des dirigeants est donc de les siniser de gré ou de force en leur ôtant leur identité et leur culture. Une théorie historique — celle des alternances qui se seraient produites, dans les mêmes régions, au cours de l'histoire, entre civilisation et barbarie — devient la justification d'un colonialisme féroce. A cela s'ajoute la thèse d'un « espace chinois », expression d'une certaine unité géographique où se manifestent « les dispositions (*qing*) du Ciel et de la Terre ». De là, une communauté de tempérament chez les hommes. De ce point de vue, le bassin du fleuve Rouge au Vietnam fait aussi bien partie intégrante de l'espace chinois que le Guangdong ou le Fujian. « Tracer une limite et considérer les hommes de ces régions comme hors civilisation, c'est violer l'ordre naturel des espèces et faire obstacle à la libre circulation des émanations du Ciel et de la Terre ».

Soucieux de retrouver dans l'histoire de la Chine une évolution analogue à celle de l'Occident, les révolutionnaires antimandchous de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> ont voulu faire de Wang Fuzhi le premier théoricien du nationalisme chinois. Ils ne l'avaient peut-être pas bien lu.

J. G.

#### ACTIVITÉS ET MISSIONS

Administration des instituts d'Asie du Collège de France.

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

Direction du *Hôbôgirin*, dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises.

Participation au jury de six thèses, dont deux thèses pour le doctorat ès-lettres.

Mission et conférences en Chine à l'invitation de l'Académie des sciences sociales de Chine, 19 mai - 9 juin 1980 (Pékin, Kunming, Chengdu, Xi'an).

Communication à la Conférence internationale de sinologie, Taipei, Formose, août 1980.

PUBLICATIONS

« *Jaroslav Prusek (1906-1980)* » (*T'oung Pao* LXVI, 4-5, 266-269).

*Le monde chinois* (seconde édition revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 1980, 690 p.).

Comptes rendus critiques dans *T'oung Pao* LXV (4-5, 261-264 et 287, et LXVI, 4-5, 324-329).

« *Sur l'histoire de la Chine au XVII<sup>e</sup> siècle* », note critique. (*Annales, E.S.C.*, mai-juin 1981, 467-472).