

## Histoire sociale et intellectuelle de la Chine

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

### I. — *Les débuts de la pensée moderne en Chine : Wang Fuzhi (1619-1692)*

On s'est proposé une tâche difficile : rendre accessible le plus grand penseur chinois du XVII<sup>e</sup> siècle, Wang Fuzhi (WFZ), déjà abordé au cours des années précédentes à travers son commentaire au *Zhengmeng* (1076) et ses réflexions sur l'histoire de la Chine. La langue, le style, et surtout l'immense complexe culturel qui est partout à l'arrière-plan de sa pensée, tout contribue à rendre l'entreprise des plus ardues. Peu étudiée hors de Chine, l'œuvre de WFZ compte plus de 70 titres en près de 400 chapitres et il n'y a guère de domaines dont elle ne traite : théorie de la connaissance, philosophie de la nature, anthropologie, sociologie, morale, philosophie de l'histoire, esthétique...

Pour un homme aussi passionnément engagé dans son époque, il était juste de faire état des influences subies. Né dans une famille lettrée rigoriste d'une région excentrique (Hengyang, dans le sud du Hunan, est à près de 3 000 km de Pékin par la voie fluviale), WFZ a cependant été mêlé à tous les grands événements d'une époque aussi troublée que celle que la Chine a connue au XX<sup>e</sup> siècle et il a été profondément marqué par tout ce dont il a eu l'expérience directe : les luttes politiques de la fin des Ming, les formidables rébellions populaires qui touchent le Hunan à partir de 1643, la résistance aux usurpateurs sino-mandchous, les luttes de factions à la cour des Ming du Sud, la clandestinité, la sécession de Wu Sangui (1674-1681). L'écroulement de la dynastie en 1644 délimite un autre versant de l'histoire : après la période d'inconscience et d'irresponsabilité de la fin des Ming, l'esprit de l'époque est à l'utilité pratique, au sérieux, à l'exactitude fondée sur des preuves irréfutables (l'influence indirecte sur WFZ comme sur beaucoup de ses contemporains de l'apport scientifique des jésuites ne fait pas de doute). La volonté d'y voir clair, le refus des compromis, le rejet de tout mysticisme et irrationalisme, la foi dans les capacités de l'esprit humain sont caractéristiques du tempérament et de la pensée de WFZ. L'humiliation subie par la Chine à partir de 1644 a eu pour effet de provoquer chez beaucoup d'intellectuels une réflexion géné-

rale sur les causes de la décadence et de la chute : causes politiques et institutionnelles d'une part, morales et intellectuelles de l'autre. C'est à l'analyse approfondie de ces dernières que WFZ a consacré tous ses efforts.

Certains des thèmes principaux de sa pensée ont été évoqués en introduction :

— la raison est dans le monde et non dans l'esprit comme l'avaient admis, sous l'influence du bouddhisme, aussi bien le néo-confucianisme orthodoxe que le subjectivisme de Wang Yangming : c'est des choses mêmes qu'il faut tirer les principes d'organisation qui informent l'univers ;

— « Toutes les choses du monde se prêtent un mutuel appui » : il n'y a pas d'identité sans différence, de constante sans variations... Thème qui, comme celui du changement, évoque Héraclite, mais WFZ ne se borne pas à affirmer la relativité des contraires. Sa réflexion porte sur un ensemble de notions fondamentales qui vont par paire et qui, explique-t-il, « se complètent et se réalisent mutuellement » du fait même de leur opposition : énergie universelle et principe d'organisation inhérent à cette énergie ; états perceptible et imperceptible de cette énergie ; substance foncière du sensible et manifestations de cette substance ; sujet et objet... Le négatif d'un hexagramme en constitue pour lui la face à la fois cachée et présente ;

— Tout change, même ce qui paraît ne devoir jamais changer. Mais tout ce qui se forme et se transforme obéit à des normes naturelles : celles qui sont à l'œuvre dans les combinaisons des énergies élémentaires *yin* et *yang* ; le monde que nous voyons n'est ni absurde ni illusoire, car il présente des constantes et des récurrences qui permettent la réflexion et l'action humaines ;

— L'histoire est dominée par des forces (*shi*<sup>4</sup>) générales et impersonnelles. L'homme peut donc prévoir les évolutions à venir et agir, si du moins il agit avant qu'il ne soit trop tard. Mais les sociétés elles-mêmes ne se transforment que lentement en raison de la pesanteur des idées et des habitudes collectives ;

— Tout se tient dans les institutions d'une époque : toute réforme indiscreète est néfaste, car toute introduction d'un corps étranger dans un ensemble homogène provoque un phénomène de rejet. Il n'y a donc pas de bien en soi, mais des biens de nature relative, thèse en rapport avec l'importance générale dans la pensée chinoise des notions de moment (*shi*<sup>2</sup>) et de position (*wei*<sup>4</sup>) ;

— L'homme est de tout temps et en tout lieu le produit de son éducation et de son milieu. Ce qui le distingue des animaux est précisément qu'il est éduicable et perfectible. La nature humaine est construction permanente de la naissance à la mort.

Un des soucis dominants de WFZ est de combattre les thèses du bouddhisme et du taoïsme qu'il juge responsables de la démoralisation de son époque, car elles justifient l'inaction et le repli égoïste sur soi-même. Pour le

bouddhisme, le monde sensible est en effet pure fantasmagorie, la seule réalité véritable étant cet absolu que permet d'atteindre l'extinction totale du *karman* ou la réalisation de l'irréalité du monde sensible. Pour le taoïsme, ce monde est au contraire production incessante sans origine (*you sheng yu wu* : ce qui est naît de ce qui n'est pas). Dissociant le *ti*<sup>3</sup> (la substance foncière des choses qui est à l'origine de nos perceptions) du *yong*<sup>4</sup> (les manifestations de cette substance, c'est-à-dire le monde tel que nous le percevons), le bouddhisme nie la réalité du *yong* et le taoïsme, celle du *ti*. Mais, « si l'on admet la thèse [bouddhique] de l'épuisement total et sans reste de toutes choses [dans le nirvâna], où se trouve dans le grand Tout le réceptacle où elles s'anéantissent ? Et si l'on dit que la création-transformation se renouvelle chaque jour sans recourir à ses anciens matériaux (thèse taoïste), où se trouve dans les espaces cosmiques cette réserve inépuisable de toutes les choses du monde qui, de toute éternité, se précipitent vers leur destruction et cependant ne s'épuisent jamais ? » (9284-5) (\*).

Approfondissant les conceptions exposées par Zhang Zai (1020-1078) dans son *Zhengmeng*, WFZ estime que l'univers est formé d'une masse d'énergie (*qi*) qui ne connaît ni accroissement ni déperdition. Tout ce que nous percevons est le produit des combinaisons provisoires des deux énergies élémentaires et de sens opposé *yin* et *yang* : les espaces cosmiques qui nous semblent vides sont cependant remplis d'énergie. Il y a donc va-et-vient entre ce qui est accessible à nos sens (le *you*) et ce qui ne l'est pas (le *wu*). L'univers n'a pas plus été créé qu'il ne sera détruit un jour : la vérité est qu'il est le lieu d'incessantes créations et destructions (9700). La substance des êtres vivants eux-mêmes se renouvelle constamment au cours de leur existence (9713) et, comme l'ancien doit toujours céder la place au nouveau, on peut dire que « la mort est la grande créatrice de la vie » (867).

Comme Paul Demiéville l'avait jadis montré, la notion chinoise traditionnelle de *li*, notion d'un ordre naturel, à la fois cosmique et moral, a été fortement contaminée chez les néo-confucéens par la notion bouddhique d'un absolu immanent aux couches les plus profondes de l'esprit. Mais WFZ rejette tous les aspects subjectivistes et mystiques dont cette notion s'est imprégnée depuis le XI<sup>e</sup> siècle et ne veut y voir que le principe d'ordre inhérent à l'énergie universelle : le *li* est ce qui fait que les êtres du monde s'organisent spontanément en formes structurées et en réseaux aux ramifications ordonnées. Il est le mode d'action de la nature, car « ce qui est semblable s'associe, ce qui est différent se repousse » (Zhang Zai). Une combinaison d'énergies qui n'a pas de principe d'organisation n'est pas viable et se défait aussi vite qu'elle s'est formée. « C'est pourquoi, dans la prolifération innombrable des

(\*) Les chiffres renvoient aux pages de la réédition des œuvres complètes de WFZ, Ziyou chubanshe, Taipei, 1972, qui reproduit l'édition de Shanghai, Taiping shudian, 1933.

êtres, chacun se constitue en classe et catégorie » (9281). Ainsi, bien que le schéma général de la constitution des êtres ne change pas, il existe des variations infinies dans la formation des individus. « Il n'y a pas dans le monde deux êtres rigoureusement identiques », dit WFZ. Il justifie de cette façon la distinction faite par les premiers néo-confucéens entre nature humaine, conçue sous son aspect le plus général (*tiandi zhi xing*, nature liée à l'ordre du cosmos) et nature-tempérament (*qizhi zhi xing*, nature liée aux combinaisons relativement aléatoires des énergies qui ont servi à la constitution de chaque individu) — l'interprétation classique opposant au contraire la première comme source de toute inspiration morale à la seconde comme responsable des impulsions égoïstes et des passions individuelles.

WFZ paraît s'être fait de l'histoire de l'homme une idée plus précise que ses prédécesseurs et contemporains. Il s'inspire sans doute sur ce point comme sur d'autres de Liu Zongyuan (773-818) et de son essai sur les origines et les transformations du pouvoir politique (le *Fengjian lun*) dont le début porte sur la constitution des premières sociétés humaines, thème repris par Li Zhi (1527-1602) dans son *Livre à brûler* (chap. 3, p. 94-96 de la rééd. de Pékin), où Li Zhi insiste sur le rôle des besoins fondamentaux (armes et nourritures) dans les commencements de l'organisation sociale. Mais WFZ imagine plus clairement l'existence d'un stade où l'homme ne se distinguait pas de l'animal et de très longues périodes de barbarie dont, en l'absence d'écriture, il n'est resté aucune trace. Rien cependant qui puisse faire penser chez lui à l'idée d'une évolution des espèces, bien que le premier paragraphe de l'*Écrit jaune*, rédigé en 1656, qui développe le thème de la diversité des espèces et de l'existence de « niches écologiques » propres à chacune d'elles, évoque l'idée de leur adaptation au milieu : « Les animaux des montagnes ont les pattes aux doigts séparés, ceux des marais ont les pieds palmés... Les bêtes qui servent aux labours dans l'eau des rizières sont adaptées aux climats du Sud, celles qui servent aux labours par temps de gel (en zone sèche) sont adaptées aux climats du Nord » (9825. Cf. aussi 9702).

S'il se représente l'homme de la lointaine préhistoire comme une bête (« C'était un être qui soufflait bruyamment quand il avait faim et jetait ses restes de nourriture quand il était rassasié. Ce n'était qu'un animal qui se tenait debout ». 9731), WFZ admet aussi la possibilité de régressions de la civilisation vers la barbarie et de la barbarie vers l'animalité. Il a une conception de l'homme total qui est assez proche de celle de Marcel Mauss : il estime que l'homme subit les effets de ce qu'il mange, de ce qu'il porte, de l'usage même qu'il fait de son corps, de ses occupations dominantes. Le civilisé se distingue d'abord du barbare par les nourritures, qui influent sur « le sang et les humeurs » et par les vêtements, qui influent sur le corps et les attitudes corporelles (9731). Comportements et sentiments sont difficilement dissociables. D'où, selon WFZ, l'importance des rites comme réglementation générale des conduites humaines.

Voilà qui introduisait à la question de l'opposition entre normes sociales et désirs individuels, entre raison et passions, thème majeur du néo-confucianisme depuis le XI<sup>e</sup> siècle que traduisent les termes chinois de *tianli* (principe d'ordre céleste) et *renyu* (désirs humains).

WFZ est ici encore fidèle à sa méthode d'analyse de notions qu'il considère à la fois comme distinctes et indissociables. Il reprend la formule de Hu Hong (1106-1162) pour qui le « principe d'ordre céleste » et les « désirs humains » sont deux expressions d'une même réalité, les besoins fondamentaux de l'homme étant une des données de l'ordre universel. Le thème de l'élimination des désirs, adopté par la majorité des néo-confucéens, est un thème d'origine bouddhique, un objectif inaccessible et néfaste par ses répercussions de tous ordres. L'exaltation sans contrepartie du moi, des désirs et des passions chez des individus tels que Li Zhi (1527-1602) en est une des conséquences particulières. Ce démagogue qui « s'accorde avec la saleté du monde » se montre bien par là l'héritier de l'école de Taizhou, imprégnée des conceptions extrémistes du *chan*. WFZ critique la thèse courante adoptée par Li Zhi qui accorde une priorité à la satisfaction des besoins les plus élémentaires sur les rites et la morale. Il estime qu'à ce compte, on risque de remettre toujours à plus tard ce qui est au contraire indispensable à la bonne entente entre les hommes. Le sentiment d'avoir en suffisance est tout compte fait chose très subjective « qui n'a pas de niveau fixé une fois pour toutes ». Il est sans doute bénéfique au développement de l'esprit de concorde (*he*), du sens du bien public (*yi*), de la vertu d'humanité (*ren*) que les dirigeants encouragent à l'enrichissement général, mais si ces vertus ne sont pas déjà répandues dans le peuple, l'insatisfaction règnera dans les esprits et le désordre dans la société (1885-6).

Cependant, « bien que les rites ne soient que l'expression réglée et ornée du principe d'ordre céleste » (car les Saints qui en ont été les initiateurs n'ont fait que s'inspirer de la nature), ils ne peuvent se manifester qu'« en logeant » dans les désirs humains. Il ne s'agit pas de « se transformer en bois mort ou en cendre afin d'échapper aux fautes que font commettre les sens », mais de régler ses désirs par le moyen des rites qui en assurent la juste satisfaction. Il n'y a que le bouddhisme à avoir institué un principe d'ordre (un absolu) séparé des désirs, car le bouddhisme déteste les normes qui président à l'existence des êtres et prétend abolir les grands principes de toute vie sociale. « Cet amour des richesses et ces désirs amoureux (qui sont communs à tous les hommes) est ce grâce à quoi le Ciel forme mystérieusement tous les êtres du monde, ce qui fait que les hommes portent en eux la grande vertu du Ciel et de la Terre » (6772-3).

## II. — Textes du Du tongjian lun et du Songlun

Un certain nombre de ces notes, d'une lecture souvent difficile, a déjà été étudié au cours des années précédentes. Elles ont l'avantage de permettre une

connaissance plus intime de l'histoire de la Chine, de la vision chinoise de cette histoire et de la pensée même de WFZ. Tel est en résumé le contenu de celles qui ont été examinées cette année :

Les importations de semences de riz précoce du Champa, royaume austro-nésien des côtes du Vietnam, organisées à l'initiative de l'empereur Renzong (1022-1063) ont permis de multiplier les doubles récoltes et d'accroître la production de plus d'un quart dans la vallée de la Huai et celles des moyen et bas Yangzi. Il aurait été juste, selon WFZ, que Renzong fût honoré pour cela de sacrifices pendant des milliers d'années, car son bienfait n'a cessé de se faire sentir. Cependant, c'est au même Renzong que l'on doit une autre initiative dont les effets néfastes ont été tout aussi durables : l'institution du papier-monnaie en 1024. N'ayant jamais été gagé en Chine sur des valeurs stables, le papier-monnaie n'a été qu'une monnaie à cours forcé, dommageable à ses détenteurs, une tromperie du pouvoir impérial, responsable de l'affaiblissement dramatique du traitement des fonctionnaires sous les Ming. Comme quoi, estime WFZ, certaines décisions ont parfois des conséquences de très longue durée (SL, IV, 79-81) (\*).

La connaissance intégrale de toutes les recettes et dépenses de l'Etat dans toute l'étendue de la Chine, comme l'avait proposé Bi Zhongyou (1047-1221), éviterait, selon WFZ, bien des mesures qui portent un grave préjudice à la population. Mais hauts dirigeants et empereurs croient le plus souvent s'abaisser à traiter d'économie : un souci mal compris de pureté morale les conduit à oublier ce qui sert de fondement à l'Etat (SL, VII, 136-8).

En matière de fiscalité agraire, mieux vaut la routine et une connaissance imparfaite des superficies cultivées qui permettent du moins aux plus démunis d'échapper aux rigueurs du fisc qu'un ordre parfait qui ne leur laisse aucune échappatoire. Il est en outre absurde de vouloir imposer des lois uniformes en pareille matière, compte tenu de l'inépuisable diversité des sols, des climats et des cultures dans tout l'empire. Il en est comme des myriades de feuilles d'un grand arbre ou du temps qu'il fait : on n'en trouvera jamais deux rigoureusement semblables. Mots et chiffres nous cachent la diversité du réel. Des lois excellentes en théorie peuvent donc avoir dans la pratique des conséquences désastreuses pour la population (SL, XII, 216-20).

Rien de plus faux et dangereux que de persuader au peuple que les fonctionnaires ne sont là que pour l'exploiter. La fonction de l'Etat est d'assurer des besoins collectifs indispensables : paix sociale, bien-être général, défense contre les agressions du dehors. Il importe donc de distinguer ce qui est impôt légitime de ce qui est exaction, gaspillage ou dépenses faites à des fins privées. Proclamer comme l'avait fait Meng Chang, souverain indépendant

---

(\*) Les chiffres renvoient aux pages des éditions de Pékin du *Du tongjian lun* et du *Songlun, Zhonghua shuju, 1975* (reproduites à Taipei, *Liren shuju, 1985*).

du Sichuan en 934-965, que ce que les fonctionnaires reçoivent en traitement est la chair même et le sang du petit peuple, c'est ruiner toute loyauté chez les administrés et tout sens de l'honneur chez les représentants de l'Etat (SL, X, 187-9).

Si une vaste culture est utile à un souverain, il est cependant différentes façons de se cultiver. Celle de l'empereur Yuan des Liang (552-554) qui, lors de la chute de Jiangling, brûla par dépit 140 000 rouleaux de plans, dessins et manuscrits n'était que fausse et superficielle, car elle ne portait que sur des futilités littéraires. De même, ceux qui, à la fin des Song et sous les Yuan, se paraient du titre de lettrés perdaient en fait leur temps à un vain travail de minuties philologiques, sans effet sur le perfectionnement d'eux-mêmes et sans rapport avec les graves et urgentes questions de leur époque (DTJL, XVII, 593-5).

J.G.

#### PUBLICATIONS

« Notice sur la vie et les travaux de Paul Demiéville », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, juillet-oct. 1986*, Paris, De Boccard, 1986, 595-607.

« Etre enterré nu », *Journal des savants, janv.-fév. 1985*, Paris, De Boccard, 1986, 3-16.

« De la vertu des barbares », *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1987, 661-3.

« Clubs, cénacles et sociétés dans la Chine des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, novembre-décembre 1986*, Paris, De Boccard, 1986, 676-685.

« Li Madou de guihua zhengce yu dangshi de zhongguo zhengju », *Guowai zhongguoxue yanjiu yicong*, I, Xining, Qinghai chuban she, 1986, 281-297.

« Dunhuang nianhu he lianghu », *Dunhuang yicong*, Lanzhou, Gansu renmin chuban she, 1985, 157-172.

« Dunhuang xieten zhong de yi xiang huanshui qingzhuang », *ibid.*, 173-176.

Comptes rendus critiques dans *T'oung Pao*, LXXII, 4-5 (1986), 326-334 et 336-8.

## MISSIONS ET CONFÉRENCES

Administration des Instituts d'Extrême-Orient du Collège de France.

Codirection de la revue *T'oung Pao*.

Responsabilité de la R.C.P. 789 du C.N.R.S. « Histoire des sciences en Chine, en Corée et au Japon ».

Mission au Japon, 24 septembre-14 octobre 1986.

Communication et participation au séminaire de l'Université Sophia « Christianisme et sociétés asiatiques », 29 septembre-3 octobre 1986.

Conférence à la Maison franco-japonaise de Tokyo, 4 octobre 1986.

Participation au colloque international « Fujian in the 17th/18th century », Leyde, 8-12 décembre 1986.

Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 31 octobre 1986.

Discours de la séance publique annuelle de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 21 novembre 1986.

Séminaires à l'Université de Pavie, « Raison chinoise et raison grecque », « Sur la place du xvii<sup>e</sup> siècle dans l'histoire intellectuelle de la Chine », 28 et 29 avril 1987.