

Histoire sociale et intellectuelle de la Chine

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

I. — *La philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*

L'analyse des thèses de Wang Fuzhi (WFZ) a porté plus particulièrement en 1987-1988 sur les problèmes de la connaissance : rapports de l'homme et du monde, de la perception sensorielle et de l'esprit. Le combat de WFZ contre « l'erreur vicieuse du bouddhisme » et ses influences multiples et insidieuses est pour lui, à son époque, un combat vital contre toutes les formes de démission. A l'encontre de cette doctrine qui nie la réalité du monde et brouille les limites de l'objectif et du subjectif afin d'établir sa thèse d'un absolu inhérent à tous les êtres, il proclame que « les choses du monde existent par elles-mêmes et nous précèdent [dans le temps et dans l'espace] » (1330) (*). A l'encontre de la thèse bouddhique pour laquelle ce sont nos perceptions qui créent le monde (suivant la formule de Shenzhao au V^e siècle : « La connaissance et les objets de la connaissance existent ensemble et disparaissent ensemble »), WFZ affirme que l'univers est indépendant des perceptions que nous pouvons en avoir. Les étoiles que nous ne voyons pas de jour ou qui sont au-dessous de l'horizon sont toujours là : le calcul (*shu*) nous permet de les situer avec précision ; nous savons aussi par les relations constantes qui unissent les choses (*lei*) que tout ce qui est bois peut brûler. C'est grâce aux nombres (*shu*) et aux « catégories » (*lei*) que l'homme parvient à saisir ce qui est au-delà du sensible (1925). Le monde n'est pas absurde puisqu'il permet la réflexion et l'action humaine et que toutes les choses de l'univers se prêtent un mutuel appui. « Les châtaigniers ne portent pas de jujubes ». « Sans germe, pas de bouton ; sans bouton, pas de fleur ; sans fleur, pas de fruit ; sans fruit, pas de germe. Mais si l'on cherche plus avant [dans la chaîne des productions], si le *yin* et le *yang* ne déterminaient pas les arrangements, il n'y aurait ni racines ni tige, et s'il n'y avait pas mise en branle du *yang* et réponse du *yin*, il n'y aurait ni calice ni ovaire » (866).

(*) Les chiffres renvoient aux pages du *Chuanshan yishu quanji*, 22 vol., éd. Ziyou chuban she, Taipei, 1972, qui reproduit l'éd. Taiping yang shudian, Shanghai, 1933.

Ce que nos sens ne peuvent percevoir n'en possède donc pas moins les propriétés du sensible, car rien n'est dépourvu de ces deux éléments constitutifs de l'univers que sont l'énergie universelle sous ses deux aspects et le principe d'organisation qui est à l'origine de leurs innombrables combinaisons. Si les conditions de vie et les perceptions diffèrent d'une espèce vivante à une autre (chacune a son « ciel », dit WFZ), la source même de leurs perceptions ne peut être irréaliste. Couleurs, sons, goûts... ne dépendent pas de notre volonté. Puisque tous les hommes les perçoivent de la même façon, c'est qu'ils sont « une manifestation de la nature humaine », et puisqu'il en a toujours été de même au cours des temps, c'est qu'ils sont « un des arrangements du Dao » (1514-5).

Il n'y a pas d'être ou d'absolu au-delà des apparences : le sensible lui-même — ce que nos sens limités et particularisés nous permettent seulement d'entrevoir — est une manifestation du Dao. Il est faux que l'esprit ait une « substance foncière » (ce que le bouddhisme appelle nature de Buddha) ou qu'il contienne en lui l'univers et ses normes comme le soutenaient Lu Jiuyuan (1139-1192) et Wang Yangming (1472-1529) pour qui rien n'existait en dehors de l'esprit. La vérité est que l'esprit humain n'est que capacité virtuelle d'intelligence et qu'à défaut des objets du monde il ne serait que néant : il n'existe qu'en fonction du dialogue qu'il entretient avec le corps, les sens et l'univers. Sans eux, il n'aurait ni appui ni aliment (9621).

Il y a donc une complémentarité essentielle entre l'homme, sujet sensible et actif (ce qui définit le moi, c'est « voir, entendre, parler, se mouvoir ») et le monde, objet de ses perceptions et de son action, complémentarité que WFZ traduit par les deux termes de *ti* (corps, substance) et de *yong* (activité) qui, dans la tradition philosophique de la Chine, renvoient l'un à l'autre et ne peuvent être dissociés. Cette rupture avec le monde à quoi les mystiques aspirent est une folie dangereuse et irréalisable, car les liens qui nous unissent à lui ne peuvent être tranchés : nous lui appartenons comme il nous appartient à tout instant. Vouloir rompre ce lien essentiel, c'est lui infliger et nous infliger à nous-mêmes une profonde blessure (1332).

La démarche du sage consiste à déduire ce qu'il ne voit pas de ce qu'il voit, ce qu'il ne sait pas de ce qu'il sait. Les autres vont aux extrêmes : le vulgaire, en s'attachant à ce qu'il a vu et entendu sans le critiquer ni chercher à le dépasser ; le bouddhisme, à l'inverse, en tirant prétexte du caractère incertain et limité de nos perceptions et de nos connaissances pour jeter le discrédit sur l'univers. Le bouddhisme prétend « abolir la parole, arrêter le fonctionnement de l'esprit et conduire à un état d'inconscience absolue » (9421). C'est de ce rejet de toute pensée réfléchie et de ce qu'en fin de compte elle abandonne les hommes aux seules impressions de leurs sens que la religion tire l'autorité qu'elle exerce sur les esprits. Nier la réalité du monde ou l'admettre sans examen, voilà qui revient dans les deux cas à ne faire fond que sur les

organes des sens, cette « petite partie » de l'homme comme disait Mencius vers – 300 (1458). Comme Mencius, WFZ estime que, l'esprit étant ce qu'il y a de plus noble chez l'homme, il est méprisable de se laisser guider par ses sens et ses désirs, mais que vouloir les abolir est faire violence à la nature, agir à l'encontre de l'ordre universel et d'un ordre humain qui sans eux n'aurait plus de fondement. Sottise des ascètes qui, se conduisant en ennemis de leur corps, affaiblissent leurs énergies vitales et nuisent ainsi à l'épanouissement de leur esprit (1997). C'est l'union des sens et de l'esprit qui est noble, le seul usage des sens qui est vil. Cependant, dans leur fonctionnement même, les sens ne peuvent se passer entièrement de la collaboration de l'esprit, de sa faculté d'attention et de concentration. Nous ne remarquons pas ce qui sort du cadre de nos habitudes. Pour qu'il y ait perception, il ne suffit donc pas que les choses viennent à nous : il faut que nous allions à elles. « Comment l'union de la vue et du visible, de l'ouïe et de l'audible serait-elle due à la seule force des organes des sens ? (9412) ».

Il ne peut y avoir de séparation tranchée entre le corps doué de sens et l'esprit, sinon l'homme serait composé de deux parties, hypothèse si absurde qu'elle ne peut même être évoquée. « L'esprit circule à l'intérieur des cinq organes des sens... L'esprit est le paysage intérieur de la vue, la fenêtre intérieure de l'ouïe, le miroir intérieur des formes, la clef intérieure du langage » (1457). WFZ voit une preuve de l'union nécessaire du corps et de l'esprit dans ces deux exemples inverses : celui où le corps a perdu ce qui permettait son fonctionnement (un cadavre a des yeux et des oreilles, mais il ne voit ni n'entend) ; celui où l'esprit a perdu l'appui indispensable d'un corps (les phénomènes étranges qui se manifestent par des ombres et des sons sont dépourvus de toute substance). Autre preuve de cette interdépendance : notre transformation physique de l'enfance à l'âge adulte et de l'âge adulte à la vieillesse s'accompagne d'une transformation parallèle de notre esprit (839).

De même que les objets du monde et l'esprit, le savoir et la réflexion sont complémentaires. Indispensables l'un à l'autre, ils s'enrichissent mutuellement. Sans connaissances étendues, la réflexion ne peut avoir ni aliment ni profondeur. Sans réflexion, les connaissances ne sont plus qu'un vain amusement. Sur ce thème, WFZ reprend à son compte en lui donnant l'arrière-plan de sa philosophie la formule des *Entretiens* de Confucius : « Etudier sans réfléchir est vain ; réfléchir sans étudier est dangereux ». Par étude ou savoir (*xue*), il ne faut pas comprendre seulement l'acquisition de connaissances livresques (elles ont leur valeur, car l'expérience des anciens constitue un acquis qu'on ne peut négliger), mais aussi l'expérience vécue. Les admirateurs opiniâtres du passé qui veulent réintroduire des institutions inadaptées à leur époque sont des exemples d'hommes qui étudient sans réfléchir. Les réformateurs présomptueux qui, sans expérience et sans culture historique, font trop confiance aux seules forces de leur esprit donnent l'exemple inverse d'hommes qui réfléchissent sans étudier (4364-6). Savoir et réflexion ne procèdent pas de

façon identique ; c'est ce qui fait l'efficacité de leur collaboration (le semblable n'a rien à attendre du semblable, il ne peut s'enrichir que de ce qui diffère de lui) : « Le savoir se réalise par une accumulation où, anciennes et nouvelles connaissances se prêtant un mutuel appui, il y a renouvellement constant de l'acquis antérieur. La réflexion [au contraire] parvient à mettre au jour des constantes : le visible et l'invisible s'y succédant, l'invisible y est déduit par investigation de sa relation [permanente] avec le visible » (992).

Autre thème, celui des rapports entre connaissance et pratique. Nécessaires l'une à l'autre, elles ont des natures et des vertus différentes, mais il ne peut y avoir de véritable connaissance sans pratique. Des connaissances sans pratique produisent soit des érudits superficiels, soit des rêveurs qui ont perdu tout contact avec le réel (1414). WFZ fait cette critique à la célèbre thèse de Wang Yangming (1472-1529) sur l'identité de la connaissance et de la pratique : comme ses prédécesseurs, Wang Yangming confond savoir et sensation, sensation et action (éprouver du dégoût est déjà, à l'en croire, le commencement d'un acte de rejet), de sorte que, chez lui, « la connaissance est connaissance illusoire et la pratique n'est que confusion de la pratique avec ce qu'il s' imagine à tort être connaissance » (1412).

La vraie sagesse vise à transcender le sensible dans un effort d'intuition qui implique connaissance, réflexion et détachement à l'égard de sa propre personne, car « la connaissance ordinaire se constitue dans l'égoïsme du moi et s'éloigne ainsi de la grande objectivité » (*dagong*, terme qui a un sens à la fois moral et intellectuel) (9416). A la suite de Zhang Zai (1020-1078), WFZ admet deux types de connaissance, l'une ordinaire et déductive qui se fonde sur « ce qu'on a vu et entendu » (*jianwen zhi zhi*), l'autre intuitive et en rapport avec les instincts moraux inhérents à tout être humain (c'est la « connaissance de nature vertueuse », *dexing zhi zhi*). Ces deux formes de connaissance ne correspondent pas à la distinction du sensible et de l'intelligible, puisque la première implique déjà réflexion et jugement. Elles ne s'opposent pas non plus, mais se complètent. Pour WFZ, c'est par leur usage conjoint que le sage, ayant « agrandi son esprit » aux dimensions de l'univers et « fait de sa personne un objet du monde », parvient à saisir « l'esprit de la grande Transformation » (*dahua zhi shen*) : ce qui fait que l'univers est production perpétuelle, le visible et l'invisible s'y combinant et s'y succédant partout et sans cesse. La connaissance déductive aide au développement de la connaissance intuitive. L'effort de connaissance des choses et des hommes, qui doit être la plus large et la plus diverse possible, est un principe de perfectionnement moral (4069). Comme dira Dai Zhen (1723-1777) : « Notre nature morale trouve son aliment dans l'étude ». Intuition morale et intuition intellectuelle ont une même source.

Une des grandes questions de l'histoire intellectuelle de la Chine depuis le XI^e semble avoir été celle de l'équilibre ou du déséquilibre entre connaissance

déductive et connaissance intuitive, entre effort d'acquisition de connaissances et effort d'intuition et de perfectionnement moral, entre action et introspection (cf. Yü Ying-shih, « The Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism », *Ts'ing-hua Journal of Chinese Studies*, déc. 1975). Après l'avoir longtemps emporté, du XIII^e au XVI^e siècle, les tendances subjectivistes ont été l'objet de violentes attaques au XVII^e. Les épreuves et les drames de cette époque ont suscité au contraire un renouveau d'intérêt pour les connaissances positives, utiles à l'action. Dans ce contexte, la philosophie de WFZ apparaît dominée par un remarquable souci d'équilibre : les opposés ne s'excluent pas, mais se complètent et se réalisent l'un par l'autre. Ce thème caractéristique de la pensée chinoise, WFZ a su, mieux que tout autre sans doute, l'approfondir. Il en a fait un des fondements principaux de sa philosophie.

II. — Textes du « Livre à brûler » de Li Zhi (1527-1602)

L'objet du séminaire était d'apporter quelques retouches à l'image qui s'est imposée de Li Zhi depuis le milieu du siècle. Très à la mode en Chine dans les années 1950-1966 où l'on a voulu faire de lui le représentant de tendances « anti-féodales » nées du développement des premiers « germes de capitalisme », Li Zhi est assurément un asocial qui ne souffre aucun compromis avec les convenances du monde et l'hypocrisie des classes dirigeantes. C'est aussi l'un des rares Chinois à avoir autant parlé de lui-même, contrairement à l'esprit de retenue inculqué par l'éducation traditionnelle. Le paradoxe est que Li Zhi est à la fois en révolte contre la société de son temps comme l'a fort bien montré J.-F. Billeter (1979) et que ses idées sont typiques de son époque. Pour lui, comme pour beaucoup de ses contemporains, tout ce qui vient du cœur est bon, seule compte la vérité des sentiments, le reste n'est qu'addition néfaste. Egaleme nt typique de l'époque, le syncrétisme entre traditions lettrées et bouddhiques : la conscience intime (le *liangzhi* tel que le concevait Wang Yangming) et la nature de Buddha qui est l'ultime réalité de chaque être ne se distinguent guère. Il y a aussi chez Li Zhi un gauchissement typique de l'école mi-populaire mi-lettrée de Taizhou : l'insistance sur les relations égalitaires, l'amitié, l'admiration pour les actes d'héroïsme, les excès du syncrétisme sont bien dans le style de cette école. Mais Li Zhi n'est pas ce pourfendeur de la morale confucéenne que la critique chinoise s'est appliquée à représenter. A l'ignominie des gens en place, il oppose la vraie bonté des humbles et des femmes qui, dans l'épreuve, restent spontanément fidèles aux normes de la morale traditionnelle, tels Tang Guimei, l'héroïne de la piété filiale, ou Aji, le serviteur dévoué jusqu'à sa mort à ses maîtres. L'infériorité des femmes, pour Li Zhi, n'est pas de nature : elle ne tient qu'à la situation qui leur faite par la société et à l'absence d'éducation.

Plusieurs textes montrent comment s'est réalisée concrètement chez lui la synthèse entre traditions bouddhiques et confucéennes, qu'il s'agisse des sacrifices en faveur des morts sans sépulture ou des recommandations en vue de ses funérailles. Ces textes révèlent un esprit profondément religieux.

J.G.

PUBLICATIONS

Zhongguo wu - shi shiji de siyuan jingji (trad. d'*Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*, Saïgon, 1956), Gansu renmin chuban she, Lanzhou, 1987, 382 p.

« Histoire et agriculture en Chine », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XXX, (1987), 221-8.

« Sur le corps et l'esprit chez les Chinois », *Poikilia, études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1987, 369-77.

« La vision de l'autre dans les premiers contacts entre la Chine et l'Europe de la Contre-Réforme », *Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Colombiani*, Fondazione Colombiana, Gênes, 1987, 265-9.

« Organisation, principes et pratique de l'administration chinoise (XI^e-XIX^e siècles) », *Servir l'Etat*, sous la dir. de François Bloch-Lainé et Gilbert Etienne, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1987, 11-29.

Introduction de *Foundations and Limits of State Power in China*, sous la dir. de Stuart R. Schram, School of Oriental and African Studies, Londres, et Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 1987, xv-xxvii.

« Image de l'autre, histoire et anthropologie chinoises », *Corps écrit*, n° 25, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, 65-76.

Préface à Jean-Claude Martzloff, *Histoire des mathématiques chinoises*, Masson, Paris, 1988.

MISSIONS ET CONFÉRENCES

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

Codirection de la revue *T'oung Pao*.

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

Conférence à l'Université de Paris VII (17 déc. 1987).

Conférence à l'Université de Nice (4 mai 1988).