

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 (suite et fin)*

Cette dernière et quatrième année consacrée à Wang Fuzhi (W) (1619-1692) a porté sur sa philosophie de l'histoire. Ses réflexions sur le passé de la Chine, de la fin du II^e millénaire à son époque occupent le quart d'une œuvre très étendue. Intimement liées aux questions les plus brûlantes de son temps (déclin des Ming, faillite des classes dirigeantes et de leurs traditions d'écoles, installation en Chine d'une dynastie étrangère) et guère dissociables de ses conceptions de l'homme et du monde, elles intéressent plus particulièrement la conduite et l'action humaines, le rapport entre les institutions, les mœurs et le destin collectif des sociétés, les fondements de l'ordre politique et social, la transformation inéluctable des mentalités et des institutions.

*

**

Pour W, on ne peut séparer les idées des faits, la réflexion des connaissances. Suivant la formule des *Entretiens de Confucius*, « Etudier sans réfléchir est vain ; réfléchir sans étudier est dangereux ». Une réflexion qui ne s'appuie sur rien divague et se perd ; une accumulation de connaissances qui ne s'accompagne pas de réflexion n'a ni sens ni raison. Mais ce lien entre connaissances et réflexion rejoint une thèse qui est à la base de sa philosophie : il est impossible de séparer le concret et l'abstrait, le mode d'action de l'univers (*dao*) de ses objets (*qi*), les corps (*ti*) de leur fonction ou activité (*yong*). Réfléchir sur les données enregistrées par l'histoire est donc une façon de philosopher.

Reprenant une formule de Cheng Hao (1032-1085) pour qui le plaisir de la distraction fait perdre ce but de toute étude véritable qu'est le perfectionnement de soi-même, W réproouve toute forme d'histoire narrative qui vise à distraire et émouvoir. La lecture des historiens implique concentration d'esprit, réflexion, appel à sa propre expérience et connaissance du présent. « Quand on manque de la hauteur de vue indispensable pour saisir l'essentiel et des critères qui permettent de juger des choses en conscience, même la

lecture la plus étendue ne sert qu'à égarer. Mieux vaut ne pas étudier et rester inculte, car on garde alors du moins son ingénuité (*Dutongjianlun*, ci-dessous *DTL*, 17, 595, Pékin, éd. Zhonghua shuju, 1975) ». La plupart des hommes ne savent ni apprécier l'importance relative de ce qu'ils lisent, ni approfondir ce qui s'y trouve de plus subtil, ni tenir compte de l'époque. Mal compris, « les Classiques deviennent des fléaux et quant aux historiens, n'en parlons pas » (*ibid.*, 594). Ce texte est pour W l'occasion d'une attaque féroce contre une philologie qui finit par ne plus avoir d'autre but qu'elle-même.

Encore faut-il que l'historien ait laissé à la postérité de quoi comprendre le passé. « Quand il s'est borné à rapporter les faits dans leur excessive complexité sans qu'apparaissent les grandes lignes de l'ordre qui était propre à l'époque, ceux qui voudront après lui saisir les mécanismes du succès et de l'insuccès afin de s'en inspirer n'auront aucun moyen de le faire. Alors, à quoi bon l'histoire ? » (*DTJ* 6, 156-7). Si W affirme que « l'histoire, en exposant le passé, peut être un maître pour l'avenir » (*ibid.*), ce n'est pas qu'il imagine un seul instant qu'elle se répète, puisque le monde est pour lui « chaque jour nouveau » (*ri xin*), étant le produit d'une infinité de créations et destructions incessantes. Ce ne sont pas en effet les événements qui l'intéressent, mais les mécanismes (*jiji*) de l'histoire : ce qui, situation, mode et façon d'agir, peut aider à l'action pour le présent. Il définit ainsi le programme de l'interprète de l'histoire : « remonter jusqu'aux causes qui font que les choses sont ainsi (*tui suo yiran zhi you*), distinguer ce qui fait que les choses ne sont pas entièrement comme elles devraient être [*et à quoi on pourrait s'attendre*], distinguer la part de mal qu'il y a dans le bien et la part de bien qu'il y a dans le mal, de quelle espèce est le bien ou le mal et dans quelle mesure il y a bien ou mal, tenir compte de l'époque, supputer ses tendances profondes, pénétrer la psychologie des gens, examiner l'efficacité de l'action des hommes » (*DTL*, chap. final, 1110).

*

**

W fait intervenir le Ciel dans l'histoire. Façon de parler, car il n'y a pas pour lui de Providence. Ce Ciel qui « modifie insensiblement les situations et parvient à ses fins par des moyens détournés » (*Songlun*, 1, 1) n'est que le mouvement général qui préside à la nature et au monde des hommes. Le premier texte du *DTL* qui montre comment les transformations historiques se sont enchaînées de façon inéluctable pour aboutir en un millénaire à la formation de l'Etat centralisé contient cette phrase significative : « La force des choses s'étant ainsi exercée, les conditions générales de l'ordre social se sont modifiées en conséquence. Comment y aurait-il là une intention du Ciel ? » Mais cet 'ordre du Ciel' (*tian zhi li*) qui rend compte du caractère inéluctable des transformations s'accompagne aussi d'irrégularités, qui sont autant d'occasions fugitives fournies par le Ciel (*tian zhi ji*) (*DTL* 2, 50) : constance (*chang*) et changement (*bian*) sont indissolublement liés pour W.

Régularité générale des saisons et catastrophes naturelles font également partie de l'ordre du monde. Pour agir efficacement, il faut donc tout à la fois tenir compte des constantes (ordre général, *li*, et tendances profondes, *shi*, de la société) et savoir profiter des moments opportuns.

« Une force (*shi*) qui atteint son maximum d'intensité s'affaiblit inévitablement par la suite ; et cette force s'affaiblissant, il devient plus facile de la renverser. Il s'agit là de l'évolution nécessaire de toute force... Depuis bien longtemps [*on a pu constater que*] l'homme ne peut assurément lutter contre le Ciel. S'il lutte contre lui alors qu'il ne s'est pas encore manifesté [*c'est-à-dire avant même que ne soient apparus les signes du déclin à venir*], le mal qui en résulte est facile à voir. Mais il est difficile de voir le mal qui résulte d'une action qui est en contradiction avec des développements à venir... L'homme de bien (*junzi*) sachant discerner cette transformation insensible qui fait qu'une force dominante s'épuise inévitablement, tous le suivent avec joie. Eloquent sans parler, il réussit sans agir. Chacun trouve alors dans le monde la place qui lui convient (*tianxia ge de qi suo*) et, dans le meilleur des cas, il s'établit un régime durable qui exclut tout retour du désordre. A quoi bon s'agiter alors que les temps ne sont pas encore venus ? » W donne comme exemple de conduites en accord avec le Ciel, celles des rois Tang et Wu quand ils renversèrent la tyrannie des derniers souverains des Xia et des Shang, et comme exemple contraire, celui de l'empereur Wu des Han, initiateur de grandes campagnes en Asie centrale jusqu'au bassin du Syr-Daria, intéressé à accroître ses richesses et ses territoires, aimant le luxe et faisant abus des châtiments. S'il a provoqué un mécontentement général, c'est parce qu'il agissait en contradiction avec les conditions de son époque (*Songlun*, 7, 117 de l'édition Wanyou wenku, règne de Zhezong des Song, 1085-1100).

Les individus ne peuvent pas grand chose aux évolutions d'ensemble qui affectent la société : ils ne peuvent « aller à l'encontre du Ciel » ou « lutter contre lui ». S'ils le font, c'est parce qu'ils n'ont pas compris que les choses n'étaient pas encore mûres ou que déjà les temps avaient changé : ces gens-là n'apportent que misères et souffrances à l'humanité et sont responsables de tragédies. Tout réussit au contraire à ceux qui fondent leur action sur l'intuition des tendances de l'époque. Leur action peut alors avoir des effets qui dépassent leur attente (*DTL* 2, 49-50).

*
**

Un des thèmes traditionnels dont W a hérité oppose des périodes d'ordre général de la société (*zhi*) et de désordre (*luan*) — l'homme de bien (*junzi*) devant faire retraite quand, le désordre une fois établi, tout espoir de réforme est perdu —, mais il l'enrichit singulièrement : si les périodes d'ordre et de désordre sont de longue durée, c'est parce qu'il existe une inertie des traditions et des habitudes. On ne peut maintenir en vie ce qui est déjà

moribond : le système des fiefs de l'Antiquité ne pouvait être véritablement rétabli sous les Han. « Mais si ce qui a été longtemps en usage se transforme, cette transformation ne se fait que de façon très progressive » (*DTL* 2, 42). Aussi longtemps que des principes de désordre n'ont pas miné les fondements d'une société, tout ce qui contribue à sa permanence — mœurs, habitudes d'esprit, institutions — se maintient vaille que vaille. Cette pesanteur sociologique joue d'ailleurs aussi bien dans le sens du bien que dans celui du mal. Dans les périodes de désordre, il peut arriver qu'il y ait des rémissions, mais le mal continue de façon souterraine, car les hommes ne se défont pas en un jour de leurs habitudes : ceux qui se sont accoutumés à la violence et à la ruse indispensables pour survivre dans les temps de troubles ne peuvent revenir soudain aux usages d'un monde en paix (*DTL* 6, 157). Et « quand tout le monde prend pour modèle ce qui est faux, non seulement le faux est tenu pour exemplaire, mais les esprits eux-mêmes sont transformés au point de devenir sincères dans leur fausseté » (*DTL* 5, 137).

Mais une autre raison rend compte pour W de la résistance qu'opposent les sociétés à leur transformation. C'est que *tout en elles forme système*. Dans tous les domaines, administration, rites, éducation, procédés employés pour le choix des hommes, prestations obligatoires, système pénal..., les institutions de l'Antiquité formaient un tout cohérent, adapté aux usages et à la société de leur temps. Ce n'étaient donc ni les meilleures de toutes les institutions possibles, ni des modèles éternels. On ne peut adopter l'une d'elles en laissant les autres de côté sans que ne se produisent des phénomènes de rejet (*DTL* 3, 58-9). « Les institutions d'une dynastie sont toutes conformes à leur époque. Pour qu'il y ait un bon ordre général, elles sont établies en accord les unes avec les autres... Les lois se sont constituées progressivement de règles concernant les rites, la musique, les châtiments, l'administration, et elles ont conduit à une uniformisation générale des usages et des hommes. Elles ont formé ainsi un ensemble cohérent. Si d'un ensemble de cent institutions, on en enlève une, toutes les autres en sont affectées ; si de cet ensemble, on n'en conserve qu'une, comment cette institution isolée pourrait-elle fonctionner [*au milieu de cent autres qui lui sont étrangères*] ? C'est faire preuve d'une sottise extrême si, par admiration superficielle pour une institution qui a réussi chez les anciens, on l'insère et la mêle parmi celles de son temps en se berçant de l'illusion qu'on revient ainsi à l'antique... Les lois ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes [*elles ne valent qu'en fonction de leur relation avec l'ensemble des autres institutions ainsi qu'avec les mœurs et les traditions*]... Si [*dans les nouvelles conditions créées par la centralisation*], on revenait au libre choix de leurs subordonnés par les hauts dignitaires et les préfets, et si la vie de chacun dépendait [de nouveau] de leur grâce ou de leur défaveur, tout le monde se précipiterait chez les particuliers les plus puissants et chercherait à leur complaire. Tout sens de l'honneur disparaîtrait, des factions se formeraient et l'Etat ne pourrait demeurer longtemps en paix (*DTL*, 21, 726-7) ».

*
**

Une disposition naturelle pousse les hommes à reconnaître des supériorités morales et rend compte aussi bien de la formation des pouvoirs politiques que de la tendance à l'unification : « Ce n'est pas que chaque homme ne désire les honneurs pour lui-même, mais il est inévitable qu'il en honore d'autres que lui comme ses supérieurs. Et c'est là l'intérêt général... C'est le Ciel qui conduit les hommes à se donner un souverain, chose qui se produit sans que personne n'intervienne. Au commencement, chaque groupe social a mis à sa tête et honoré les plus éminents par leur vertu et leurs mérites. Et ainsi, de proche en proche, il y en eut un qui fut proclamé fils du Ciel. Mais ceux qui se sont installés dans une position éminente s'y accoutument et de cette accoutumance est né le principe de la succession héréditaire. Même si le successeur est un être stupide et tyrannique, cela vaut mieux qu'un homme venu de sa campagne sans titre à la succession (*DTJ*, I, 1) (l'hérédité du pouvoir suprême a l'avantage d'éviter troubles et contestations. Même idée chez Han Yu, 768-824, ou chez Wang Yuan, 1648-1710, par exemple. Rien de semblable en Chine à la croyance aux vertus mystiques du sang. D'ordre cosmique, toute vertu dynastique connaît seulement des périodes de floraison, de déclin et parfois de renouveau : elle s'épuise inévitablement) ». Mais cette accoutumance au pouvoir chez ceux qui ont le privilège de le détenir aboutit à des révolutions : « Comme les hommes de valeur ne pouvaient être éternellement humiliés par des butors, il était inévitable qu'ils aient cherché toute occasion de s'élever. Le système des fiefs tomba en ruine quand la pratique du choix des hommes se répandit (*ibid.*). »

Cependant l'habitude forme les hommes et les classes sociales. Elle explique la rigidité des sociétés. « Père et mère sont comme le Ciel et la Terre, c'est par eux que leur nature (*xing*) est donnée aux hommes. Maîtres et amis, relations et fréquentations exercent sur eux une influence aussi immédiate et subtile que les goûts et les odeurs sur le développement des sentiments (*qing*). Les choses vues et entendues, les actions et les habitudes sont comme la marche même de l'univers : elles ont pour effet de transformer les humeurs et la substance des hommes. Si l'on tient compte de cela pour trouver des hommes de talent, on peut sans doute faire des erreurs, mais elles sont rares... Comment y aurait-il des hommes distingués parmi les manants impudents de la campagne, parmi ceux qui manient l'alène et le couteau sur les marchés, parmi les gens nés de pères qui font un faux étalage de vertu et de mères qui ne savent que proférer des injures ? (*DTJ* 10, 304) ».

Dans bassin du Yangzi s'était formée aux IV^e-V^e siècles une noblesse héréditaire et endogame constituée d'un très petit nombre de familles qui se réservaient toutes les fonctions importantes, chose que réprovoque W dans son principe : « Cela allait à l'encontre de la diffusion générale des honneurs octroyés par le souverain dans tout l'empire et de l'encouragement de tous au

bien. Ainsi, les souverains perdirent-ils l'esprit d'impartialité qui doit être le leur à l'égard de tous dans l'empire. » Cependant, le système s'est montré viable. En effet, « quand les connaissances de l'homme ont été bornées par son éducation et son milieu, son don naturel de clairvoyance s'en trouve atteint. Quand père et frères aînés ont imprégné l'enfant de leurs mauvaises influences au moment où il commençait à savoir parler et marcher, quand voisins et parents par alliance l'ont guidé sur la mauvaise voie à l'âge où se forment les goûts et les répulsions, au moindre changement de ses perspectives habituelles, il ne sera pas sensible aux choses les plus évidentes... La nature une fois formée, l'homme ne peut plus être encouragé par les maîtres les plus sévères ni par les meilleurs amis ; il ne peut plus être corrigé ni par les plus riches récompenses ni par les peines les plus lourdes. C'est pourquoi si, suivant les lois instituées par les anciens, les fils de gentilshommes étaient toujours gentilshommes et les fils de paysans, toujours paysans, ce n'est pas parce qu'on refusait aux fils de paysans toute lumière naturelle. C'est parce que, quand bien même on aurait voulu les amener au bien, leurs esprits étant plongés depuis longtemps dans l'obscurité, ils n'auraient pas cru qu'il y avait un soleil dans le ciel... (DTJ 10, 303-4) ».

*

**

L'unité politique sous un même souverain est l'expression d'une volonté ou tout au moins d'un acquiescement général. Elle est une conséquence naturelle de l'accord des esprits : « Pourquoi y a-t-il un souverain dans une Chine unifiée et peut-il ne pas y en avoir quand la Chine est divisée ? C'est la force des mouvements de réunion et de dispersion qui fait qu'il en est ainsi. Quand il y a réunion, les parties qui se sont unies cherchent spontanément ce qui peut leur servir de principe unificateur (*zong*), de la même façon que les branches, les feuilles et les rameaux se rattachent toutes à un même tronc. Par contre, il peut y avoir unité apparente mais absence de principe unificateur, comme dans le cas des lentilles d'eau qui poussent en abondance dans un même bassin, mais vivent et meurent, se quittent ou restent ensemble sans aucun lien les unes avec les autres. Aussi bien, les vrais souverains ne se préoccupent-ils pas d'abord d'être aimés de la population, mais de faire en sorte que les différentes parties de leur empire s'aiment mutuellement [*ce qui conduit nécessairement à ce qu'elles reconnaissent en eux leur principe unificateur*]. C'est alors que la voie du souverain est préservée. Quand les hommes de l'élite sont séparés, il ne peut y avoir entre eux de collaboration à un même pouvoir politique. Quand les gens du peuple sont séparés, ils ne peuvent veiller à leur sauvegarde collective » (*Shiguangzhuan* 3, 1898).

W juge de l'action des hommes non pas en fonction de la morale ordinaire, mais du résultat de leur action sur le bonheur ou le malheur du peuple. Son seul critère est l'intérêt général (*gongli* ou *dagong*). Le terme revient souvent dans ses écrits. Même coupables de crime ou de parjure, ceux qui agissent

dans le sens de l'histoire et dont les actes furent par là-même bénéfiques au plus grand nombre ne doivent pas être l'objet de critiques unilatérales, tels certains personnages que la tradition néo-confucéenne a vilipendés. C'est à des fins égoïstes que Shihuang des Qin, le fondateur de l'unité impériale, a détruit le régime des fiefs dans les années qui ont précédé – 221 et établi partout des préfectures, mais « le Ciel s'est servi de l'égoïsme de Shihuang des Qin pour imposer ce qui était pour lui l'intérêt supérieur du plus grand nombre » (*ibid.*). Le fondateur des Han, Liu Bang, a sans doute trahi ses promesses en mettant à mort son rival, mais en reconstituant un Etat et une société relativement stables, il a évité à la Chine une prolongation indéfinie des combats et des ruines. Les malheurs du peuple en ont été allégés (*Dusishudaquanshuo* 10, 745-6).

La légitimité est pour W une question de fait, non de droit. Est légitime le pouvoir qui apporte la paix et, si possible, le bien-être à l'ensemble de la population (rappelons qu'en sens inverse, la tradition confucéenne justifie le tyrannicide). Le premier des textes du chapitre final du *DTL* (1106-8) traite précisément de la légitimité (*zhengtong*). Le terme à vrai dire est impropre, puisque les fondements du pouvoir ne sont pas en Chine d'ordre formel et légal, mais cosmique. Le souverain est fils du Ciel. Ce n'est tout au plus qu'à propos de la transmission du pouvoir que peut se poser de façon momentanée une question de droit. W rejette comme superstitions et supercheries les justifications cabalistiques qui étaient en vogue à la fin de l'Antiquité ou sous les Han (théories des « cinq agents », *wuxing*, et théories calendériques) et comme oiseuses toutes les discussions qu'avaient fait naître la succession des Han à l'époque des Trois royaumes. « Comment l'essentiel ne serait-il pas la réalité de l'ordre des faits ? » (*yao qi shili zhi shiran zai*). Ce qui pour lui définit d'abord la légitimité, c'est l'unification des pays chinois et, par suite seulement et en conséquence de cette unification qui implique une certaine stabilité politique et sociale, l'existence d'une dynastie dans laquelle il y a transmission du pouvoir. Le mot *tong* a en effet ces deux sens, le sens étymologique étant celui d'extrémité extérieure du fil d'un cocon de soie, d'où l'idée de principe et succession, continuité, d'où commandement et pouvoir. *Tongyi*, c'est unifier politiquement. « *Tong* signifie à la fois unité sans division et continuité sans coupure. Quand il y a division, comment y aurait-il *tong* et quand il y a coupure, il n'y a assurément pas de continuité (*tong*). Comment celui qui surgit soudain pour unifier la Chine aurait-il besoin de cette transmission qui concerne une continuité qui a été interrompue ? Dans la vie de la Chine se sont succédées périodes de bon ordre et périodes de désordre. Quand règne l'ordre, rien d'irrégulier (*buzheng*, d'incorrect) ne pourrait y porter atteinte. Quel besoin aurait-on de parler de [pouvoir] légitime (littéralement : correct, *zheng*, le mot renvoyant au terme *zhengtong* que nous traduisons par légitimité) ? Quand c'est le désordre, étant donné que tout est irrégulier, qui pourrait donc procéder à une rectification ? Quand il y a

division et rupture, il ne peut y avoir assurément de *tong*. Comment pourrait-il alors être question de pouvoir légitime ou illégitime (correct ou incorrect) ? »

Bien que l'unité et la formation des empires soit pour W le produit d'une tendance naturelle, les époques où il n'y eut en Chine ni unification ni continuité furent les plus nombreuses. Il distingue de ce point de vue « trois grands changements » dans l'histoire de la Chine. « Avant que ces changements se soient produits, on ne savait absolument pas de quelle sorte ils seraient. Même un grand sage n'aurait pu le savoir ». Dans l'Antiquité (sous les dynasties des Xia, des Shang et des Zhou), « d'innombrables principautés avaient alors chacune leur prince et le fils du Ciel n'était que le plus éminent d'entre ces princes. Malgré l'unité, il n'y avait assurément pas d'unité [véritable] ». Les rois n'exerçaient qu'une présidence religieuse fondée sur une hiérarchie des cultes et des familles princières. Puis vint une période où ont alterné les périodes d'unité (Han, Tang, Song) et de division (Trois royaumes, Dynasties du Nord et du Sud, Cinq dynasties). Enfin, « de la fin des Song (1279) à nos jours, aux époques de bon ordre, la Chine a eu un maître commun, tandis qu'aux époques de désordre, elle n'en a plus eu aucun, même dans des territoires limités. Ce qu'on appelle *tong* fut alors brisé et interrompu ». Les empires unifiés fondés par des populations étrangères — Mongols (1279-1385) et Mandchous (à partir de 1644) — ne peuvent en effet prétendre être légitimes, puisqu'ils sont le résultat d'intrusions étrangères.

*

**

Le passage suivant du *Mencius* IV A, 7 a inspiré à W un de ses plus remarquables commentaires :

« Quand le Dao (l'ordre fondé sur une morale admise par tous) règne dans le monde, les vertus inférieures se soumettent aux vertus supérieures et les talents inférieurs aux talents supérieurs. Quand le Dao n'y règne plus, les petits se soumettent aux grands, les faibles aux forts. Dans les deux cas, c'est le Ciel qui le veut ainsi. Qui obéit au Ciel subsiste, qui s'y oppose périt ». La suite du texte de Mencius rapporte ces paroles du duc Jing de Qi au Shandong, contraint de se soumettre à Wu, royaume du bas-Yangzi : « Ne pas accepter de se soumettre alors qu'on ne peut plus ordonner, c'est [vouloir] rompre toutes relations avec les hommes. Chose impossible. »

La formule « quand le Dao règne dans le monde » évoque donc un état général de société dans lequel l'égoïsme et la force brute cèdent devant la reconnaissance des capacités, des talents et des qualités morales (sens de l'humanité, de la réciprocité, de la bonne foi...). La formule inverse évoque un état où c'est la loi du plus fort qui s'impose.

Pour donner quelque idée des modes de raisonnement de W et des retournements dialectiques qu'il opère entre des notions considérées tradition-

nellement comme antithétiques, il est indispensable de le citer au moins une fois un peu longuement :

« A s'en tenir grossièrement au texte de Mencius (*Dusishudaquanshuo* 9, 599 sq), il semble que le monde qui possède le Dao puisse être expliqué par l'idée de *li* (arrangement naturel des choses, ordre en rapport ici avec les principes naturels de la morale) et celui qui ne le possède pas par l'idée de *shi* (force, tendance dominante, mais ici, de toute évidence, contrainte physique). En réalité, il n'en est pas ainsi. Etant donné que dans les deux cas, Mencius emploie le terme de *yi* (soumettre, mettre à son service), il s'agit bien [*dans les deux cas*] d'une force *shi* [*contre laquelle on ne peut rien*]. Les commentaires réunis de Zhu Xi (1130-1200) disent : [Le Ciel] est « ce que le *li* et le *shi* rendent inévitable ». Or, ce qui est rendu inévitable en raison du *shi* (de la force), comment ne serait-ce pas aussi un *li* [*c'est-à-dire : comment l'ordre qui s'établit naturellement, vaille que vaille, dans les relations entre petits et grands, faibles et forts, ne serait-il lui aussi une forme d'ordre*] ?... Qu'« une moindre vertu se soumette à une plus grande, qu'une moindre capacité se soumette à une plus grande », cela est conforme au *li*. Mais [inversement] ce qui est ainsi en vertu de la nécessité du *li* ne se traduit-il pas en fin de compte par une force de contrainte ? » On pourrait dire ici qu'en accordant à la pression de la morale collective un pouvoir de coercition qui s'impose aux individus malgré eux et le plus souvent à leur insu, W est très durkheimien.

« Quand « le petit se soumet à plus grand que lui et le plus faible à plus fort », cela relève du *shi* (de la contrainte). Mais comme, par l'effet de ce *shi*, les choses ne peuvent être autrement qu'elles sont, il s'agit bien aussi d'un *li* (d'un ordre naturel). Il est conforme au *li* que les grandes vertus et capacités soient respectées des moindres vertus et capacités et si elles le sont, il n'y a pas chez elles d'insatisfaction. Il convient que les moindres vertus et capacités obéissent aux plus grandes, il est conforme au *li* qu'elles occupent une position inférieure et si elles s'y trouvent, elles se satisfont de la place qu'elles occupent. C'est de cette façon qu'on aboutit à cette situation de force (*shi*) dans laquelle le fils du Ciel gouvernait les chefs de principautés qui, à leur tour, gouvernaient les barons et grands officiers. C'est par cette force que tout fonctionne de façon adéquate. Quant à la soumission qu'imposent les plus grands et les plus forts aux plus petits et aux plus faibles, elle n'a pour principe ni leur vertu ni leurs capacités, mais ils profitent de leur force pour occuper des positions dans lesquelles ils sont respectés. Cela n'est assurément pas conforme au *li* [*c'est-à-dire à un ordre qui voudrait qu'il y ait au contraire adéquation entre vertu et respect*]. Mais comme les petits et les faibles ne se comportent pas à l'égard des grands et des forts d'une façon différente de celle dont ceux qui ont de moindres vertus et capacités se comportent à l'égard de ceux qui en ont de plus grandes, et que si, par exemple, un plus petit et un plus faible s'avisait de se livrer à ses fantaisies avec son minuscule territoire et ses faibles forces, il perdrait son pays et ferait périr ou réduire en

esclavage son propre peuple, comment n'y aurait pas là [une forme de] *li* ? Il ne pourrait y avoir d'ordre politique général imposé par des faibles et des petits qui n'auraient ni vertu ni capacités, mais au contraire des luttes et des massacres interminables... Il faudrait que les plus forts et les plus puissants l'emportent et imposent leur loi aux autres pour que cessent les troubles. On peut donc dire que la soumission à la force correspond à ce qui doit être en raison du *li*. »

W en vient à employer dans le même passage les expressions de *li* des périodes de bon ordre social (*zhi zhi li*) et de *li* des périodes de désordre (*luan zhi li*) qui expriment la même idée mais dont la seconde semble contradictoire dans les termes. Il explique cependant (p. 601) qu'on ne saurait parler de *shi* (force dominante) là où règne le désordre le plus complet, comme dans le cas des ouragans où les éléments sont déchaînés.

Ce retournement entre des termes considérés traditionnellement comme antithétiques rappelle une démarche analogue de W à propos de l'opposition elle aussi trop catégorique établie par la morale néo-confucéenne entre désirs et moralité. Il est moral, explique-t-il, que les désirs et passions élémentaires de l'homme soient satisfaits : lutter contre eux ne peut aboutir qu'au désordre. Les désirs et les passions humaines sont en effet une des manifestations de l'ordre naturel (le *tianli*). Il n'y aurait plus d'ailleurs de morale possible si les désirs et les passions des hommes n'avaient pas à être limités.

*

**

W a un sentiment très net de l'extraordinaire évolution qui s'est produite depuis la haute Antiquité, quand la Chine, en partie sauvage et barbare, était parsemée d'une multitude de petites principautés où chaque seigneur régnait en maître sur sa terre et employait à discrétion la population de son domaine. « Ces gens-là s'intitulaient grands officiers et barons, mais en réalité ce n'étaient que de petits hobereaux de village (*DTL*, 19, 640) ». « Au-delà de 100 *li*, on se trouvait comme en territoire étranger. Les principes de gouvernement étaient autres, autre, ce que la morale mettait au premier rang et les châtements obéissaient à d'autres principes (*DTL* 20, 684) ». « Les guerres antiques étaient peu de chose et leurs motifs dérisoires : c'étaient des paysans qui s'insultaient au sujet de la limite de leurs champs ou se frappaient à coups de poing pour une dispute à propos de leurs poules ou de leurs chiens » (*Sishu xunyi*, *Feishi*, 1539, éd. de Taipei). W estime en outre qu'en l'absence de toute tradition orale ou écrite, des périodes très étendues où l'homme était encore proche de la bête n'ont laissé aucun souvenir (*Siwenlu waipian*, avant-dernier texte). L'idée d'un progrès général revient souvent dans ses notes sur l'histoire. En particulier, il souligne les bienfaits de l'unification impériale : en mettant fin aux guerres incessantes entre royaumes, aux levées de troupes et aux condamnations à mort arbitraires, elle a adouci le sort des plus humbles (*DTL* 15, 514-5). Mais il n'y a rien chez lui de cette croyance à un progrès

indéfini de l'humanité vers sa libération définitive qu'a inspiré en Occident le thème de l'avènement du royaume de Dieu. Loin d'être inconnues des classes populaires, les traditions millénaristes ont toujours été méprisées en Chine par les milieux savants comme de vulgaires superstitions. Pour W et pour beaucoup de penseurs chinois, tout progrès peut être suivi d'une régression. Certains pays chinois qui furent jadis cultivés et sont devenus barbares en apportent la preuve. L'évolution qui mène de la sauvagerie à la barbarie et de la barbarie à la civilisation peut être parcourue dans les deux sens et cet homme des temps très anciens « qui n'était qu'un animal qui se tenait debout » peut être aussi bien celui des temps à venir (deux derniers textes du *Siwenlu waipian*). Diversité des durées et transformation permanente de toutes choses sont en effet constitutives de l'univers. Au temps clos et bref de l'eschatologie chrétienne s'oppose chez W un temps ouvert et sans limites.

II. - *Le séminaire a été consacré aux textes politiques de Tang Zhen (1630-1704) en vue d'une publication de l'ensemble de son Qianshu.*

J.G.

PUBLICATIONS

Primeras reacciones chinas al cristianismo, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1989, 314 p.

Zhongguo wenhua yu jidujiao de zhuangji, Shenyang, Renmin chubanshe, 1989, 356 p.

La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole, rééd. Paris, Hachette, 1990, 288 p.

« Présentation » d'Erik Zürcher, *Bouddhisme, christianisme et société chinoise*, « Conférences, essais et leçons du Collège de France », Paris, Julliard, 1990, 7-10.

« Sciences et rationalité : l'originalité des données chinoises », Paris, *Revue d'histoire des sciences*, XLII/4, 1990, 323-332.

« Chûgoku shakai ni oyobashita jukyôteki dentô no eikyô ni tsuite », *Shisô* 1990, 6 (n° 792), 50-56.

« Quelques notes de Wang Fuzhi sur le droit de l'époque des Han », *Thought and Law in Qin and Han China*, sous dir. W.L. Idema et E. Zürcher, Leyde, Brill, 1990, 79-88.

Préface à Catherine Jami, *Les Méthodes rapides pour la trigonométrie et le rapport précis du cercle (1774)*, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1990.

MISSIONS ET CONFÉRENCES

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

Codirection de la revue *T'oung Pao*.

Responsabilité du G.D.R. 798 du C.N.R.S.

Organisation du colloque « L'Europe en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles »,
Fondation Hugot, février 1990.

Communication au colloque « Culture traditionnelle et démocratisation en
Chine », Paris, juin 1990.