

Histoire sociale et intellectuelle de la Chine

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

I. - Quelques thèmes de la pensée chinoise aux XVI^e et XVII^e siècles

Le dernier cours a été consacré à une rétrospective du travail qui a été accompli depuis 1975 et qui justifiait a posteriori le titre de la chaire : 1) il y a bien une histoire intellectuelle, c'est-à-dire un développement complexe et continu des courants de pensée, suivis et souvent accompagnés de réactions, de reprises de conceptions plus anciennes dans des contextes différents avec de nouvelles significations ; 2) cette histoire est toujours inséparable des réalités sociales : système d'éducation, institutions politiques, pratiques, formes et changements de la vie sociale, crises de l'Etat et de la société... Il y a bien un *Zeitgeist* particulier à chaque époque, aux transformations parfois rapides, et non pas cette philosophie désincarnée cultivée aux Etats-Unis où l'on traite volontiers de son histoire comme d'une réalité autonome. D'ailleurs, en raison d'une tradition qui associe culture et aptitude aux fonctions publiques, en raison aussi des relations formées entre condisciples, maîtres et disciples, à l'intérieur des académies et des associations de lettrés, ainsi qu'à l'occasion des concours de recrutement, les liens ont toujours été étroits en Chine entre vie politique et vie intellectuelle, et les influences, réciproques.

Depuis la création de la chaire, la recherche a été centrée sur cette période de grands changements qu'ont été les XVI^e et XVII^e siècles. Le XVI^e voit le début de transformations sociales importantes, liées au grand essor économique qui se prolongera jusqu'au début du XIX^e siècle, mais sera interrompu par la grave crise socio-politique de la première moitié du XVII^e et la rupture brutale que produit l'installation des Mandchous à partir de 1644. Mais les cours consacrés à l'histoire de l'éducation, des académies et des diverses formes d'association avaient conduit aussi à remonter à ce qu'on pourrait appeler les origines, c'est-à-dire à ces XI^e et XII^e siècles où, avec la diffusion du livre xylographié et le développement d'une importante classe lettrée et

d'un nouveau type d'Etat, s'est formé ce qu'on appelle en Occident le néo-confucianisme. En effet, la réflexion des milieux lettrés au cours des époques suivantes s'est fondée sur l'ensemble des notions et des thèses élaborées à l'époque des Song. On peut dire qu'avant cette date il n'y a guère de confucianisme en tant que grand projet de société, mais quelques commentateurs des Classiques. Ce sont le taoïsme philosophique et le bouddhisme qui dominent.

L'histoire des écoles du XVI^e siècle a été retracée cette année dans son ensemble. La réaction qui se produit à la fin du XV^e avec Chen Xianzhang (Chen Baisha) (1428-1500) contre le caractère indigeste des trois grandes sommes néo-confucéennes rédigées en 1415 et contre le foisonnement des ouvrages remet en vogue les thèmes du bouddhisme *chan* : l'acquisition personnelle (*zide*) telle que la concevait Mencius est assimilée à une illumination subite à la mode bouddhique : les pratiques de vidage de l'esprit au moyen du *jingzuo* (« position assise dans le calme ») permettent d'abolir toute distinction égoïste entre le moi et les autres, et de réaliser, par une sorte de vision fulgurante, l'unité de toutes choses, principe de toute conduite morale. Suivant une formule traditionnelle depuis le XI^e siècle, « l'univers et tous les êtres ne forment qu'une seule et même substance », *tiandi wanwu yiti*. Ces pratiques constituent une voie commode pour s'élever d'un seul coup au niveau des plus grands sages du passé. De façon générale, ce sont les tendances au quêtisme, au subjectivisme et la thèse classique de l'innéité des vertus morales qui l'emportent au XVI^e siècle, mais aussi, à partir des environs du 1550, le spontanéisme, l'exaltation des réalités quotidiennes, le syncrétisme des trois « doctrines ». Alors que, dans son rigorisme et sa volonté de réforme morale, Zhu Xi (1130-1200) — chez qui l'opposition du *li* (principe d'ordre cosmique et source pure de toute moralité) et du *qi* (énergie trouble aux combinaisons aléatoires) semble traduire l'opposition des fonctions d'organisation et des fonctions de production — était foncièrement élitiste, Wang Yangming (1472-1529) et Zhan Ruoshui (1466-1560), son contemporain presque aussi célèbre au milieu du siècle, apparaissent en raison même de leurs tendances bouddhisantes comme des moralistes égalitaires : de même que, pour le bouddhisme, tous les êtres possèdent au plus profond d'eux-mêmes une nature de Buddha, la nature parfaite des grands sages se retrouve même chez les individus les plus incultes. La sympathie pour les simples, le rejet des relations de hiérarchie, la glorification de l'amitié et de l'héroïsme, typiques de l'école dite de gauche issue de Wang Yangming dont plusieurs maîtres étaient des gens du peuple, ne sont sans doute pas sans rapport avec les transformations sociales du XVI^e siècle.

Mais un courant opposé s'est perpétué parallèlement dont l'héritier, dans un contexte politique bien différent, sera Wang Fuzhi (1619-1692). Ce courant rejette toute distinction entre nature d'origine cosmique et nature individuelle, et n'admet aucune primauté du principe d'organisation sur les énergies élé-

mentaires. Suivant une formule de Yang Dongming (1548-1624) : « L'univers tout entier est rempli d'une énergie foncière indistincte qui a produit le Ciel, la Terre et l'infinie diversité des êtres. Tout est le produit de cette énergie qui a pour propriété merveilleuse un principe d'organisation (littéralement : de « ramification-mise en ordre », *tiaoli*)... *Li* et *qi* forment un tout dans lequel on ne peut les dissocier d'aucune façon ». Produit des agencements plus ou moins durables d'une énergie indestructible douée d'un pouvoir inhérent d'organisation, l'univers est tout entier création et destruction continuelles. On retrouvera très exactement chez Wang Fuzhi les mêmes formules que dans le *Le rêve de d'Alembert* : « Le monde commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin... ». Ces conceptions qui remontent pour l'essentiel à Zhang Zai (1020-1077) se retrouvent chez toute une série d'auteurs du XVI^e siècle qui ont été évoqués brièvement : Wang Tingxiang (1474-1544), Luo Qinchun (1465-1547), Wu Tinghan (1490-1559) dont les œuvres ont été retrouvées au Japon, Chen Di (1541-1617) et Lü Kun (1536-1618). Elles s'accompagnent d'un rejet de la thèse subjectiviste d'origine bouddhique d'après laquelle le monde n'est que création de notre esprit et même, chez certains comme Wang Tingxiang, d'une critique radicale de l'innéité du sens moral.

Les premiers cours de cette année, qui visaient tout à la fois à combler des lacunes et à souligner les répercussions de la grande crise sociale et politique de la fin des Ming, ont été consacrés à plusieurs personnages du XVII^e siècle : Zhu Zhiyu (1600-1682), exilé et mort au Japon, Tang Zhen (1630-1704), Liu Xianting (1648-1695) et Yan Yuan (1635-1704) principalement, autant de personnalités profondément différentes et originales. Dès la fin du XVI^e siècle, s'était manifestée une réaction hostile aux influences bouddhiques qui avaient perverti la tradition lettrée (réaction dont les jésuites tireront un profit momentané), certaines académies et associations de lettrés mettant déjà l'accent sur l'esprit de rigueur morale qui triomphera dans l'Académie du Donglin. De ce point de vue, la persécution et l'arrestation de Li Zhi en 1602 semblent bien marquer un tournant dans l'histoire intellectuelle de la fin des Ming. Mais avec l'approfondissement de la crise, on est passé de la critique des influences bouddhiques et de la dissociation qui s'était produite au XVI^e siècle entre culture personnelle (*xiushen*) et engagement au service de l'Etat (*zhiguo*) — dissociation qui avait favorisé le développement du quiétisme, des tendances mystiques et de la superficialité — à la critique de l'autocratie et des institutions, à celle de la société de la fin des Ming avec ses luttes de factions responsables pour beaucoup de l'affaiblissement dramatique de l'Etat, au retour aux réalités concrètes et aux connaissances pratiques (retour stimulé par les apports scientifiques et techniques des jésuites à partir des environs de 1600) et à la critique philologique la plus audacieuse des textes classiques. Les thèmes de la primauté de l'action et de l'importance du peuple comme source de toute richesse apparaissent chez presque tous les

penseurs du XVII^e siècle. A un XVI^e siècle introverti, s'oppose un XVII^e extraverti. Pour Yan Yuan, c'est tout le néo-confucianisme qui a été vicié dès ses origines par les influences mystiques du bouddhisme et du taoïsme qui prônent un subjectivisme radical et la fuite hors du monde. « Tout le savoir d'aujourd'hui, écrivait déjà Lü Kun dans l'épithète qu'il s'était composée pour lui-même, n'a fait que recueillir les restes de crachat de Gautama (le Buddha historique). Le bouddhisme a étendu sur le monde un voile épais de lourds nuages. Alors qu'il faudrait prendre en main l'intérêt général et donner la première place au réel, les gens de notre époque n'ont pas une seule pensée pour le peuple, pas un seul mot sur les problèmes de gestion et d'économie ». Yan Yuan assimile les deux principes de la formation intellectuelle selon Zhu Xi (contrôle de soi, *jujing*, et réflexion, *qiongli*), d'une part, aux exercices de calme et d'immobilité absolue du *jingzuo*, d'autre part, à un type d'éducation purement livresque, destructeur de toute volonté d'action et de tout esprit d'initiative. Cependant, avec la consolidation du pouvoir sino-mandchou, le retour au seul Zhu Xi (1130-1200), c'est-à-dire au sérieux de la formation traditionnelle, semble l'emporter à mesure qu'on se rapproche de la fin du XVII^e siècle et avant même d'avoir reçu l'appui du pouvoir impérial. Ce n'est qu'à partir de ce moment que se met en place ce qu'on a appelé l'orthodoxie néo-confucéenne. Le XVIII^e siècle présente de ce fait des caractères assez profondément différents.

Après cette rétrospective générale, on serait bien embarrassé de dire quelle est la vraie tradition lettrée. Est-ce la conception rigoriste d'inspiration monacale qui dominait aux XI^e-XII^e siècles et proposait de « préserver le principe d'ordre céleste » (*cun tianli*) et « d'éliminer les désirs humains » (*qu renyu*), ou ce confucianisme à la mode *chan* qui, chez quelqu'un comme Li Zhi (1527-1602), en vient à rejeter Confucius lui-même (comme il faut tuer le Buddha pour être véritablement délivré), à réhabiliter le moi et l'intérêt égoïste, ou cette tradition moniste qui refuse toute dissociation entre énergie universelle et principe d'organisation, moralité et nature humaine jusque dans ses désirs les plus élémentaires, ou encore cette répudiation radicale de toute la tradition néo-confucéenne opérée à la fin du XVII^e siècle par Yan Yuan, l'apôtre d'une éducation sportive et pratique, pour ne rien dire des autres tendances et des différentes combinaisons ?

Au cours d'années précédentes, j'ai tenté d'analyser les premiers contacts, encore très superficiels, qui s'étaient produits au début du XVII^e siècle entre l'Europe et la Chine par l'intermédiaire des missionnaires jésuites. Les causes profondes aussi bien qu'immédiates des malentendus et des erreurs d'interprétation qui avaient été dégagées restent en partie valables de nos jours. Malgré d'apparentes analogies avec ce qui nous est plus familier, la Chine est bien un autre monde pour qui cherche, au prix de longs et patients efforts, à y pénétrer véritablement. On voit bien ce que pourrait gagner, dans tous les domaines, un véritable comparatisme à l'étude des données chinoises. La mine

est inépuisable et presque vierge encore. Mais la mode n'est plus aujourd'hui, semble-t-il, à la connaissance des civilisations et à l'histoire de leur relativité.

J. G.

II. - Le séminaire a été consacré à l'explication de la plus grande partie du *Cunren bian* (« *De la préservation de l'homme* ») de Yan Yuan.

PUBLICATIONS

Zhongguo he jidujiao : Zhongguo he Ouzhou wenhua zhi bijiao, trad. Geng Sheng, Guji chubanshe, Shanghai 1991, 370 p.

Tang Zhen, *Ecrits d'un sage encore inconnu*, traduit du chinois, présenté et annoté par J. Gernet, Gallimard, Paris 1991, 346 p.

La Chine ancienne, 6^e éd. corrigée, P.U.F., Paris 1992, 126 p.

Assimilierungsversuche : die ersten Christen in China, *Neue Zürcher Zeitung*, *Literatur und Kunst*, 14-15 sept. 1991, n° 213, 67.

A propos des influences de la tradition confucéenne sur la société chinoise, *Confucianisme et sociétés asiatiques*, L'Harmattan et Sophia University, Paris-Tokyo, 1991, 27-37.

Préface à Pierre-Henri Durand, *Lettrés et pouvoirs : un procès littéraire dans la Chine impériale*, éd. de l'Ecole fr. d'Ex.-Orient, Paris 1992, 9-11.

Compte rendu de François Jullien, *Procès ou création : une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Ed. du Seuil, 1989, *T'oung Pao* LXXVII, 1-3 (1991), 138-45.

MISSIONS

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. « Histoire des sciences en Chine, en Corée et au Japon ».

Communication au Colloque sur « Le temps et l'espace dans la rencontre de la Chine avec l'Europe », Fondation Hugot, 14-17 octobre 1991.

Communication au Congrès sur l'Histoire de la sinologie européenne, Taipei, Fondation Chiang Ching-kouo, 17-22 avril 1992.