

Pour en finir avec ce désir récurrent de TONG 統

1. L'histoire doit s'écrire dans la longue durée, sous forme de tongshi 通史

Depuis le *Hanshu* 漢書, les historiographes chinois rédigeaient les histoires dynastiques officielles 正史 dans le style appelé *duandai jizhuanti* 斷代紀傳體, qui couvrait une seule dynastie (d'où le terme *duandai*), et comportait plusieurs parties: les annales principales des souverains (*benji* 本紀), divers traités et monographies (*zhi* 志 *shu* 書), des tableaux synoptiques (*biao* 表), et des biographies d'hommes illustres (*liezhuan* 列傳).

Or sous les Song apparut un ouvrage historique de conception opposée, rédigé lui dans le style *tongshi biannianti* 通史編年體: le *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement* (*Zizhi Tongjian* 資治通鑑) de Sima Guang 司馬光 (1019–1086), et dont le succès dépassa celui des histoires dynastiques traditionnelles. Dans son *Histoire des sciences historiques en Chine*, Naitoh Konan 内藤湖南 (1866–1934), qui faisait autorité en matière d'histoire chinoise dans le Japon d'avant-guerre, va jusqu'à qualifier cet événement de « tournant dans l'histoire des sciences historiques ».¹ C'est que le *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement*, tout en restant fidèle à un découpage année par année (*biannian*), fit redécouvrir le sens d'une histoire générale écrite dans la longue durée, allant des origines aux temps présents (*tongshi*).

Konan n'appréciait pas beaucoup le très fameux historien Liu Zhiji 劉知幾 (661–721), à qui il reprochait un attachement exagéré au style de rédaction historiographique *duandai jizhuanti* illustré par le *Hanshu*. Et Konan n'a guère d'estime pour ce type d'historiographie: « prendre comme fil directeur la généalogie des Fils du Ciel et se contenter de con-

1. Naitoh Konan, *Histoire des Sciences historiques en Chine*, vol. 1., p. 280.

signer la chronique de chaque génération, c'est faire du rangement d'archives, pas de l'histoire. Depuis le *Hanshu*, les historiographes officiels se sont rabaissés au rang de 'trieurs d'archives.' »²

De ce point de vue, Konan préfère de loin à Liu Zhiji l'auteur du *Tongzshi* 通史, Zheng Qiao 鄭樵 (1104–1162), qui affirme dans sa préface à cet ouvrage que l'histoire doit s'écrire sous la forme de *tongzshi*, avec une perspective globale 會通之義, et critique le découpage par dynasties. Konan tenait aussi en haute estime un historien qu'il a contribué à tirer de l'oubli, Zhang Xuecheng 章學誠 (1738–1801)³ célèbre pour avoir déclaré que « tout est histoire, même les classiques 六經皆史 ». Pour Konan il aurait ainsi donné la primauté dans les sciences à l'histoire sur la philosophie.⁴ Konan apprécie chez Zhang son effort pour se libérer du style *duandai jizhuanti*, et sa prise de position pour le style *tongzshi biannianti* tel que l'a illustré le *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement* des Song.

2. Une histoire qui nous permette de saisir l'actualité en nous donnant « le fil des événements historiques qui y ont mené 時勢の沿革 »

Pourquoi attacher tant d'importance à une *tongzshi*, une histoire générale rédigée sur la longue durée, allant des origines à l'époque actuelle? Pour Konan, seul ce type d'histoire peut nous donner le fil directeur permettant une lecture adéquate des événements de l'actualité, permettant de déchiffrer ce qu'il appelle « *jisei no enkaku* 時勢の沿革 », de connaître « l'état des lieux de l'ordre et du désordre, de la grandeur et du déclin 治乱興亡の狀態 » des royaumes.

Quand le *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement* fait renaître

2. Naitoh Konan, *Histoire des Sciences historiques en Chine*, vol. 1., p. 312.

3. Zhang Xuecheng sera apprécié aussi de Hu Shi 胡適.

4. Une lecture plus attentive de Zhang nous montre que cette interprétation est exagérée: celui-ci dit simplement que les anciens n'écrivaient pas d'ouvrages d'opinion, et restaient ancrés dans la chronique des événements survenant dans l'empire, et donc que les Six Classiques n'étaient pas autre chose que des textes canoniques politiques. Une opinion similaire se trouve déjà exprimée chez Wang Yangming.

le genre de l'histoire générale *tongzshi*, en consignait année par année (*biannianti*) l'histoire de la Chine depuis la période des Royaumes Combattants jusqu'aux Cinq Dynasties, il transmet le fil des événements historiques menant à l'actualité, ce que le Prince doit savoir avant tout: plus qu'une simple liste d'événements, ce qu'il doit connaître c'est l'art de gouverner et ses avatars, les secrets de l'ordre et du désordre, de la grandeur et du déclin des royaumes.⁵

Mais cette approche de l'histoire, qui cherche à y lire le fil des événements menant à l'actualité (時勢の沿革) et rejette une chronique événementielle, c'est celle de Konan lui-même. Masubuchi Tatsuo 増淵達夫, spécialiste d'histoire orientale, dit à ce propos:

Si Konan, tout en prenant appui sur l'école herméneutique des Qing (*kaozhengxue* 考証学), portait un jugement élogieux sur Sima Qian 司馬遷, Zheng Qiao 鄭樵 et Zhang Xuecheng 章學誠, c'est que comme lui ils étaient à la recherche du cours naturel mais en même temps nécessaire de l'évolution des choses humaines, du sens suivi par cette évolution. C'est cette même quête qui est au cœur, à la source du travail d'historien de Konan.⁶

Ce commentaire pénétrant nous montre le lien, dans la conception que Konan se fait de l'histoire, entre cette quête de sens,⁷ et la conséquence d'une telle logique, qu'il désigne sous le terme de « sinocentrisme culturaliste 文化主義的中華思想 ».

Le sinocentrisme, qui repose sur la distinction entre Chinois et Barbares 華夷 et érige en principe la supériorité de la civilisation chinoise, se manifestait plutôt jusqu'au début des Qing comme une distinction de niveau ethnique 種族, qui se concrétisa sous la forme d'un loyalisme pro-Ming et anti-mandchou chez des penseurs comme Gu Yanwu 顧炎武, Huang Zongxi 黃宗羲 ou Wang Fuzhi 王夫之.

Or sous les Qing, cette distinction entre Chinois et Barbares fut réinterprétée comme une opposition située au niveau culturel et non plus

5. Naitoh Konan, *Histoire des Sciences historiques en Chine*, vol. 2., p. 320.

6. Masubuchi Tatsuo, *Sur des contemplations contemporaines des historiens*, p. 68.

7. Le « sens » ici est pris dans son acception spatiale de « direction ».

ethnique, tous ceux respectant la culture chinoise et œuvrant pour sa continuation n'étant plus considérés comme des Barbares même si ils l'étaient de par leur origine ethnique. Une telle conception présente des similitudes avec le culturalisme de Konan, puisque lui aussi dit respecter et œuvrer pour la continuation de la « culture orientale 東洋文化 » dont l'essence est la culture chinoise, et prône la nécessité d'un rôle actif et conscient du Japon dans cette entreprise, dépassant ainsi les différences ethniques.

Mais si la différence ethnique n'est plus qu'un détail mineur, pourquoi alors est-ce *le Japon* qui doit se charger de cette mission? Pour Masubuchi, cela tient à une logique bien spécifique qui vient chez Konan compléter celle du « sinocentrisme culturaliste », la thèse du « déplacement du centre culturel ». Pour Konan, depuis l'unification de la Chine, un phénomène de déplacement du centre culturel a entraîné un déclin des zones situées à l'origine à son centre, au profit de la périphérie, ce qui peut justifier que le Japon se substitue à terme à la Chine comme centre culturel de la « culture orientale ».

3. Les conséquences du sinocentrisme culturaliste

Ce « sinocentrisme culturaliste » a pourtant eu des conséquences terribles. En 1924, Konan écrit dans son *Nouvel Essai sur la Chine* 新支那論 les phrases suivantes:

L'intervention du Japon dans la rénovation chinoise n'est ni fortuite ni due à des circonstances passagères. Du point de vue du développement de la culture orientale, il s'agit au contraire d'un engagement logique, que justifient les liens historiques unissant les pays de la région. L'existence des nations que sont la Chine, le Japon, la Corée ou l'Annam est certes d'importance pour chacun de ces états, mais si nous nous situons dans la perspective globale de l'essor de la culture orientale, cette existence se réduit à un simple point de détail qui ne vaut même pas la peine d'être mentionné. L'essor de la culture orientale ne se soucie pas des distinctions nationales, il a son cheminement propre.⁸

Des voix s'élèvent en Chine, ces derniers temps surtout, qui prétendent que l'invasion par une ethnie allogène 外種族 est un drame pour les Chinois. En réalité, ce sont justement les incursions répétées d'ethnies allogènes qui ont assuré à l'ethnie chinoise sa longévité [...] En cette période d'essor de la culture orientale que nous vivons aujourd'hui, la vitalité de l'économie japonaise va nécessairement—sans pour cela que ce soit forcément délibéré—contribuer à la rénovation chinoise, et nous devons être conscients qu'il s'agira là d'un facteur déterminant pour la survie et l'avenir de l'ethnie chinoise 支那民族. Et sans doute, en tentant de freiner ce mouvement, l'ethnie chinoise prendrait d'elle-même le chemin la menant vers son déclin et sa fin.

Au regard de cette mission essentielle, les accusations d'expansionnisme ou de militarisme portées contre le Japon à propos de sa politique chinoise ne tiennent pas un instant.⁹

L'important pour Konan, c'est la Chine en tant qu'héritage culturel, c'est la « culture orientale ». Peu lui importe si au nom de cette cause sacrée, si pour mieux perpétuer cette tradition, le Japon doit envahir la Chine, et si les Chinois doivent y laisser la vie. Car c'est pour leur bien, c'est la survie même des Chinois qui exige l'invasion d'une ethnie allogène, il s'agit donc même d'un « bonheur extrême ». Et c'est ainsi que le culturalisme de Konan, qui lit dans l'histoire le sens caché du courant des événements, tout en affectant de se dégager des distinctions ethniques, n'en place pas moins pour autant en position privilégiée un groupe ethnique particulier, au risque de provoquer l'élimination des autres, et ce au nom de l'« engagement logique justifié par les liens historiques qui unissent les pays de la région ». Et c'est là que Masubuchi reproche à Konan de faire abstraction, malgré—ou plutôt en raison même de—son respect pour la culture chinoise, des Chinois en tant que groupe ethnique, en tant que « sujets vecteurs de culture ».

Bien sûr, on peut répliquer à ces critiques que Masubuchi s'est mépris sur les intentions réelles de Konan.¹⁰ Mais même si l'on peut essayer

8. Naitoh Konan, *Le Nouvel Essai sur la Chine*, p. 508.

9. *Ibid.*, p. 513.

10. Cf. La société sur Naitoh Konan, *Le monde de Naitoh Konan et la pensée de la renaissance asiatique*, Kawai Bunka Kyoiku Kenkyukai, 2001.

de justifier certaines des déclarations de Konan, une lecture attentive de son *Nouvel essai sur la Chine* permet difficilement de le laver de tous soupçons. Certes, Konan s'est efforcé dans son *Essai sur la Chine* 支那論 (1914) de découvrir dans les « tendances générales 大勢 » de l'histoire le fil d'une pensée démocratique chinoise, qui prendrait sa source sous les Song et se poursuivrait jusqu'à la révolution de 1911 (Xinhai Geming 辛亥革命). Mais en fin de compte il y décrète quand même que la pratique de la démocratie ne convient pas aux Chinois en raison de leur niveau déplorable de « morale politique 政治德義 ». Et dix ans après, dans son *Nouvel essai sur la Chine*, il en arrive à préconiser carrément, au nom de cette « tendance générale », pour reprendre les termes de Masubuchi, l'élimination des Chinois en tant que groupe ethnique, en tant que « sujets vecteurs de culture ».

Ouvrons ici une parenthèse sur l'« ethnicité 民族 » dont parle Masubuchi. Il ne s'agit pas d'un concept d'ordre culturaliste, ni de type nationaliste, forgé de toutes pièces à partir d'une identité biologique, historique ou culturelle, et qui trouve son prolongement naturel dans le concept de « nation ». Il s'agit plutôt de quelque chose de totalement réfractaire à toute idée de « nécessaire » et de « naturel », un lieu où vient prendre appui un faisceau de différences. Cet ensemble fortuit de différences ne peut être qu'accidentel, le point d'appui concret d'une pratique humaine, un groupement humain parmi tant d'autres. Ce point d'appui est bien sûr sans cesse à recréer, à recomposer. Cette « ethnicité » repose bien sur une « nature » matérielle, une économie corporelle, comme la façon de se nourrir et de se vêtir ou certains traits physiques. Mais cette « nature », de par son caractère parfaitement accidentel, ne se laisse pas si facilement détourner ni récupérer pour « cimenter » une « nation » (et encore moins une « race ») quelconque. Loin du « nécessaire » et du « naturel », elle reste cette différence qui ne cesse de nous interroger.

4. La théorie de la légitimité dynastique (*zhengtonglun* 正統論)

Alors est-ce que tout effort pour appréhender l'histoire dans la longue durée, pour saisir le fil directeur qui relie les événements entre eux et per-

met de comprendre les tenants et les aboutissants de l'actualité, mène nécessairement au sinocentrisme culturel? Avant de nous pencher sur le discours de Wang Fuzhi, voyons d'abord ce que représente en Chine la théorie de la légitimité dynastique, le *zhengtonglun*.

Il s'agit d'abord d'une théorie de l'alternance dynastique, qui pour mieux légitimer la dynastie régnante, cherche à prouver qu'elle tient sa légitimité de la dynastie précédente. Autrefois, Zou Yan 鄒衍 (305–240 avant J.C.) proposait une correspondance entre la succession des cinq éléments et celle des dynasties 五德終始說, et l'avènement d'une nouvelle dynastie se légitimait par l'acquisition par celle-ci de l'élément suivant dans la liste: terre/bois/métal/feu/eau 五行. Mais sous les Song, on en vient à évaluer la légitimité d'une dynastie par la « justesse (*zheng*) de sa succession/filiation (*tong*) » avec la dynastie précédente. Pour Konan, la naissance de ce concept de « succession légitime » *zhengtonglun* est la conséquence naturelle d'une vision globalisante de l'histoire du type *tongshi*.

Mais une telle conception laisse non résolues de nombreuses questions difficiles, comme celle de savoir si les Qin 秦 sont les successeurs légitimes des Zhou 周, (avec la question du *zhengrun* 正閏, légitime ou illégitime), qui est le successeur légitime à l'époque des Trois Royaumes (Wei 魏 ou Shu 蜀) et des Dynasties du Nord et du Sud 南北朝, etc... Aussi sous les Song du Nord, Ouyang Xiu 歐陽脩 avait-il fini par distinguer deux phases au *zhengtong*, celle du *zheng* et celle du *tong*, et tentait de résoudre ces contradictions en donnant la priorité au *tong* sur la justesse, et la légitimité de la succession et de la lignée, *tong* étant alors pris dans son acception d'« unification » (territoriale). Grâce au glissement sémantique ainsi opéré, il pouvait alors déclarer qu'« il arrive que le *zhengtong* (la succession légitime) puisse être interrompu ».

Sima Guang est en accord sur ce point avec Ouyang, et le *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement* reflète ses conceptions: pour juger de la légitimité d'une dynastie, il se préoccupera surtout de savoir si elle a été capable de rassembler et d'unifier tout le pays derrière elle. En ce qui concerne les périodes d'éclatement du pays, il est « bien obligé de consigner les événements survenus dans chaque pays en utilisant les noms d'ère Wei 魏, Song 宋, Qi 齊, Liang 梁, Chen 陳, Liang postérieurs 後梁, Tang postérieurs 後唐, Jin postérieurs 後晉, Han postérieurs 後漢 et

Zhou postérieurs 後周, mais cela ne veut pas dire pour autant que certains d'entre eux soient nobles et d'autres vils, légitimes 正 et illégitimes 閏 ». ¹¹

Mais tout de suite des critiques s'élevèrent contre cet assouplissement des critères de légitimité privilégiant par trop l'unité politique, et des penseurs comme Zhang Wangzhi 章望之 sous les Song du Nord, ou Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) sous les Song du Sud, réclamèrent un renforcement du *zheng*, et exigèrent plus de rigueur morale. Ce dernier surtout, dans son *Traité sur le Miroir complet pour l'illustration du gouvernement* 資治通鑑綱目, reproche violemment à Sima Guang d'avoir accordé aux Wei un statut de successeur légitime des Han alors que selon lui ce statut revient de droit aux Shu.

5. Le regard critique de Wang Fuzhi sur le zhengtonglun

L'une et l'autre interprétation sont rejetées par Wang Fuzhi (1619–1692), qui dénie toute validité au *zhengtonglun*, et critique ouvertement cette théorie dans sa préface à *Lecture du Tongjian* 讀通鑑論.

Sa critique se focalise—c'était prévisible—sur le *tong*, qu'il définit comme impliquant simultanément l'unification dans l'espace et la continuité politique dans le temps. Si l'on examine l'histoire chinoise depuis ses débuts (*tongshi*), ces deux exigences ne se sont pratiquement jamais trouvées satisfaites en même temps, ce qui invalide ce concept. Il va même jusqu'à affirmer que « depuis la chute des Song, le *tong* a disparu de l'univers », puisque les Song ont été défaits par les Barbares. ¹² Ceci était déterminant pour lui, qui considérait la distinction entre Chinois et Barbares comme essentielle, et qui pensait que ceux qui tombaient sous le joug des Barbares se voyaient privés de civilisation 文明. Plus question alors bien sûr de *tong*.

Quand au *zheng*, Wang Fuzhi ne le prend pas dans son sens de « justesse morale ». Il a toujours gardé ses distances avec l'idée d'une justice morale transcendante, et pour lui les concepts de *zheng* et de non-*zheng* renvoient à la justesse de la conduite de ceux qui s'impliquent dans

11. Sima Guang, le *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement*, livre 69.

12. Wang Fuzhi, *Lecture du Tongjian*, préface 1.

l'ordre et le désordre politiques. Ainsi la justesse du *tong* n'a plus rien à voir avec l'ordre et le désordre politiques, et puisque de toute façon il n'y a plus de *tong*, peu importe qu'il soit juste ou pas!

Mais s'il en est ainsi, une fois la notion de *zhengtong* invalidée, en quoi consiste donc pour Wang Fuzhi le travail de lecture de l'histoire? On peut le résumer en ces termes: il s'agit de connaître les causes qui déterminent l'ordre et le désordre, l'unité et l'éclatement du pays 治乱合離, afin de mieux œuvrer pour son unification. ¹³ La succession de l'ordre et du désordre, de l'unité et de l'éclatement 治乱合離 est une tendance générale du monde 天下之勢. Mais elle n'est pas déterminée par « la cession des cinq vertus 五德之相禪 » ou « la succession par filiation unique 一統之相承 ». L'ordre ou le désordre tiennent à la situation d'ensemble qui résulte inéluctablement de la somme des actions concrètes des individus intervenant à divers « moments 時 ». Ils apparaissent donc comme une sorte de nécessité comme « le ciel » ou « la loi du ciel », mais puisque cette nécessité est déterminée par « la tendance dominante » de chaque époque, l'intervention individuelle des humains y a encore sa place. Autrement dit, la connaissance des « tendance dominantes 勢 » régissant l'ordre et le désordre permet une intervention à bon escient, le « bon ordre/gouvernement réussi 善治 ».

En d'autres termes, lire l'histoire, c'est rendre possible une pratique politique. Mais quand on s'obstine en lisant l'histoire à y rechercher le *zhengtong*, la légitimité des successions dynastiques, on renonce à connaître les vraies raisons qui déterminent l'ordre et le désordre, et on finit donc par s'interdire la pratique politique qui contribuerait réellement à établir l'ordre politique et social recherché.

6. Réinventer l'histoire dans un monde sans tong

Mais ici un doute terrible nous assaille. L'imagination que Wang Fuzhi exige de nous pour une lecture adéquate de l'histoire, ne contribuerait-elle pas uniquement à l'établissement d'un ordre *chinois*? Il a certes critiqué la notion de *zhengtong*, mais puisqu'il ne remet pas en cause la

13. *Ibid.*, préface 4.

distinction Chinois/Barbares, le sinocentrisme culturaliste ne s'en trouve-t-il pas en quelque sorte renforcée?

Comme pour nourrir ce doute, les chercheurs japonais remarquent dans l'ensemble que Wang, tout en critiquant la notion de « succession légitime » *zhengtong*, approuve celle de perpétuation de l'héritage culturel chinois, connue sous le terme de « transmission légitime du *Dao* », *daotong* 道統. Je reviendrai plus tard sur ce sujet si j'en ai le temps.¹⁴ Et il est sûr qu'il existe chez Wang Fuzhi un discours sur le *daotong*, ou encore sur la notion de « filiation confucéenne 儒者之統 », notions dans lesquelles le concept de *tong* a une acception moins directement politique.

Le *daotong* est au départ un concept sur lequel Han Yu 韓愈 (768–824) s'est étendu longuement à l'époque Tang. Nécessaire pour protéger les enseignements des sages princes d'autrefois 先王 contre les assauts du bouddhisme, il le conçoit comme une transmission de l'héritage culturel, du *Dao* chinois, héritage qui prend sa source chez les empereurs Yao et Shun, se perpétue à travers les enseignements de Confucius et Mencius, et continue en ligne directe jusqu'à Han Yu lui-même. Le *daotong* n'est autre chose qu'un *tong* culturel, la perpétuation de l'héritage culturel chinois. Remarquons d'ailleurs que Zhu Xi, qui se considérait comme l'héritier spirituel légitime de Han Yu, inscrit lui-même son nom à la fin de la lignée du *daotong*. Mais alors Wang Fuzhi, tout en se présentant comme un détracteur du néo-confucianisme de Zhu Xi, ne serait-il pas en fait redevable à ce courant de pensée du concept de *daotong*, qu'il aurait emprunté en catimini?

Pourtant, c'est bien lui qui parle de la chute des Song comme de « l'effondrement du monde humain dans sa totalité, du monde humain distinct du monde animal, du monde où le *dao* se transmet et se perpétue ». ¹⁵ De plus, sa thèse sur la distinction entre Chinois et Barbares, comme sa conception de la civilisation, ne se laissent pas facilement ranger dans la catégorie du « sinocentrisme culturaliste »: il les fonde ostensiblement sur une différence ethnique et non sur la culture en général, ¹⁶ pour lui l'évolution de la civilisation a comme préalable un changement de mode d'alimentation et d'habillement, une différen-

14. Cf. L'appendice.

15. Wang Fuzhi, le *Song Lun*, livre 15.

16. Wang Fuzhi, *Lecture du Tongjian*, livre 14.

tion de l'économie corporelle.¹⁷ Autrement dit, sa distinction entre Chinois et Barbares, ou sa conception de la civilisation, tend à reconstituer autant que possible le « point d'appui » permettant de résister aux théories qui s'attachent plutôt au « naturel » et au « nécessaire » (y compris donc au *zhengtonglun*).

Donc si sa conception du *daotong* ou de « filiation confucianiste 儒者之統 » pouvait constituer le « point d'appui » susceptible de remettre en question dans leur fondement les affirmations de « naturel » et de « nécessaire », il y aurait là une occasion inespérée de se débarrasser du désir récurrent de *tong* qui hante la pensée chinoise. Mais bien sûr celui-ci peut revenir aussitôt, et cette occasion manquée peut alors se fondre dans la culture chinoise ou encore dans la « culture orientale ». Je ne parle pas ici d'un passé si lointain: telle était justement l'aporie de Naitoh Konan. Et c'est aussi la notre aujourd'hui. Par exemple, les soi-disant nouveaux confucianistes « Xin Rujia 新儒家 », tout en recherchant encore ce « point d'appui », se sont en fait pratiquement déjà laissés reprendre par le désir de *tong*.¹⁸

Mettre un terme à ce désir récurrent de *tong*. Ceci nous demanderait sans doute, loin des conceptions de Wang Fuzhi, d'imaginer une attitude absolument neuve envers l'autre, et de pouvoir jouir de la pluralité radicale des civilisations. Takata Atsushi, en parlant du « pari nécessaire » de Wang Fuzhi, prête à celui-ci cette intention ambitieuse: « réinventer l'histoire dans un monde sans *tong* 無統 ». ¹⁹ Cette interprétation est intéressante, mais sans doute exagérée.

Appendice:

La critique du zhengtonglun chez Wang Fuzhi, vue du Japon

Les interprétations des chercheurs japonais divergent sur le sens et l'ampleur de la critique du *zhengtonglun* chez Wang Fuzhi. Le point le

17. Wang Fuzhi, *Suwenlu Waipian* 思問錄外篇.

18. Cf. Les concepts de *daotong* 道統, *xuetong* 學統 et *zhengtong* 政統 repris par Mou Zongsan, dans *L'Idéalisme moraliste*.

19. Takata Atsushi, « Sur le 'rêve' de Wang Chuanshan ou sa théorie anti-*zhengtong* », n. 125.

plus discuté est de savoir si sous le couvert d'une critique du *zhengtong* en général, il n'aurait pas en fait été le partisan inavoué d'un *zhengtong* de type plus radical. Voyons d'abord ce qu'en dit Naitoh Konan, qui évoque ce problème dans son *Histoire des Sciences historiques en Chine*.

S'il ne discute pas du *zhengtong*, c'est que celui-ci s'est arrêté aux Song. En fait quand il dit « aux Song », il veut dire « aux Ming ». Car s'il avait cité ouvertement les Ming, cela aurait fait problème pour la dynastie des Qing, et il a donc dit « aux Song ». En disant que le *zhengtong* s'est arrêté aux Song, il veut dire qu'après la chute des Ming défaits par la dynastie Qing, issue de Barbares, le *zhengtong* chinois s'est interrompu.²⁰

Cette interprétation de Konan est réfutée par Hayashi Fumitaka avec les arguments suivants:

- a. Puisqu'on trouve ailleurs le nom des Ming dans le texte de Wang Fuzhi, c'est qu'il n'avait pas besoin de dissimuler son allusion aux Ming en les désignant sous le nom des Song.
- b. Si on interprète Wang Fuzhi comme Konan en lui faisant dire que « le *zhengtong* s'est arrêté aux Song », on implique par là que Wang Fuzhi reconnaît la notion de *zhengtong* comme valide jusqu'aux Song, et on le met donc en contradiction avec lui-même. Bien sûr, littéralement il dit que « avec la chute des Song, il n'y a plus de *tong* dans le monde ». Il parle donc seulement du *tong*, et non pas du *zhengtong*. Il n'empêche, il semble bien avoir admis par ces mots qu'il y avait jusqu'aux Song une sorte de *tong* (même si ce n'est pas le *zhengtong*)...

C'est ce que pense Saitoh Tadashi, qui relève une certaine ambiguïté dans des textes de Wang Fuzhi en ce qui concerne le *yitong* « filiation unique 一統 ». D'un côté il réfute clairement l'idée de « succession par filiation unique 一統之相承 »,²¹ mais de l'autre il l'approuve.²² Comme Konan, Saitoh remarque ici que le concept de *tong* se confond avec la dis-

20. Naitoh Konan, *Histoire des Sciences historiques en Chine*, vol. 2., p. 66.

21. Wang Fuzhi, *Lecture du Tongjian*, livre 16.

22. Wang Fuzhi, *Mauvais rêve: Emeng* 噩夢.

inction de principe opérée par Wang entre Chine et Barbares. En somme il existerait pour Wang un *tong* ou *daotong* situé à un niveau plus profond que le *zhengtong* d'ordre politique, un principe fondateur de la civilisation ou du monde.

Mais si c'est le cas, Wang Fuzhi ne se laisserait-il pas ainsi aisément récupérer par l'idéologie du « sinocentrisme culturaliste »? Sa théorie du « vassal survivant des Ming » n'entrerait-elle pas au service direct, par une ironie de l'histoire, de la logique d'autojustification de la dynastie des Qing, qui veut que Barbares ou Chinois sont à même de perpétuer la civilisation chinoise sur un pied d'égalité? Saitoh, dans le même article, établissait un lien cohérent chez Wang Fuzhi entre la succession par « filiation unique 一統 » et la distinction Chine/Barbares, et concluait que cette dernière n'est au fond qu'« une différence culturelle ». Il voulait sans doute par là dégager cette distinction du cadre étroit du nationalisme où on la relègue le plus souvent...

Pourtant dans la mesure où cette distinction se fonde chez Wang Fuzhi sur un dispositif concret (la terre, le corps « *xueqi* 血氣 » et les formes « *xingyi* 形儀 »), elle n'est en rien abstraite, elle renvoie à une « ethnicité » plus matérielle que celle que présupposent culturalisme et nationalisme. On pourrait alors la considérer, comme nous l'avons déjà proposé plus haut, comme le « point d'appui » concret d'un ensemble de différences. De même, il ne nous semble pas avoir justifié de rechercher un *daotong* plus radical que le *tong* politique dans la phrase « à la chute des Song, le *tong* disparut du monde », qu'on peut interpréter simplement comme la disparition décisive du *tong* politique (en tant que combinaison d'une unité spatiale et d'une continuité temporelle).

Il est certain que d'un autre côté, Wang Fuzhi a concevait aussi le *daotong* comme principe fondateur du monde chinois. Hayashi commente la phrase suivante tirée de *Songlun* 宋論: « avec la chute des Song, c'est l'effondrement du monde humain dans sa totalité [la civilisation *wenming* 文明], du monde humain distinct du monde animal, du monde où le *dao* s'est transmis et perpétué depuis l'Empereur Jaune, les empereurs Yao et Shun », en notant à juste titre que Wang Fuzhi concevait la possibilité que le *daotong* lui-même disparaisse, qu'avec lui disparaisse aussi ce monde chinois civilisé dans sa singularité, et qu'il retourne au chaos de la barbarie et de l'animalité. A notre avis, c'est précisément pour cela qu'il

a voulu à tout prix défendre *ce monde chinois, un monde bien concret, dans toute sa singularité*. C'est que pour lui ce monde-là était unique, était le monde par excellence. Et pourtant *c'est aussi pour cela* qu'il ne peut le sauver de la destruction. Parce que quand il parlait du passage menant de la civilisation au chaos, ou du chaos à la civilisation, en fondant sa discussion sur la distinction entre la Chine et les Barbares, il touchait du doigt le principe de la pluralité du monde: il y avait bien un autre monde hors de ce monde-ci, mais inconcevable de l'intérieur de celui-ci. Cette idée de pluralité, sans renvoyer à celle de multiplicité (en nombre) des mondes, fonctionne pour une civilisation ou un monde comme un principe fondateur. Or Wang Fuzhi, bien qu'il ait eu accès à ce savoir déstabilisateur, ou plutôt du fait même qu'il en a eu connaissance, se garde bien d'aller plus loin sur ce chemin déroutant. Il décide de rester fidèle au principe d'une civilisation, la Chine, et de considérer ce monde-ci comme *le monde* (cf. Nakajima, 1998).

Pourrait-on parvenir à concevoir un autre *tong*, ou encore un principe directeur autre que le *tong*, agissant dans un monde sans *tong*? Cela est sans doute une gageure. En guise de conclusion, je vous renvoie à la question de Hayashi: « serait-il impossible de supprimer ce contrôle exercé par le *tong*, en espérant quelque chose de vraiment inouï »? C'est à nous tous que la question s'adresse.

Références:

1. Mou Zongsan, *L'Idéalisme moraliste*, Xuesheng Shuju, 1959.
2. Rao Zongyi, *Le Zhengtonglun dans la science historiographique chinoise*, Longmen Shudian, 1977.
3. Takata Atsushi, « Sur le 'rêve' de Wang Chuanshan ou sa théorie anti- *zhengtonglun* », *Cours de langue Chinoise ancienne*, n. 124/ n. 125, 1978.
4. Masubuchi Tatsuo, *Sur les réflexions contemporaines des historiens*, Iwanami Shoten, 1983.
5. Naitoh Konan, *Histoire des Sciences historiques en Chine*, 2 volumes, Heibonsha, 1992.
6. Nakajima Takahiro, « La conscience historique en non-Europe (Chine): historiographie et justice », in *Histoire et eschatologie*, éd. par Noe Kei'ichi, Iwanami Shoten, 1998.
7. Saitoh Tadashi, « Sur le concept de *Huayi* chez Wang Fuzhi », *Magazine de la faculté de littérature de l'Université de Yamaguchi*, vol. 41, 1990.
8. Hayashi Fumitaka, « S'agissait-il des Song ou des Ming? : à propos de la prétendue théorie 'anti-*zhengtong*' de Wang Fuzhi », *Recherches philosophiques à l'Université de Yamaguchi*, n. 9, 2000.