



Tang Wenming 唐 文明

## A propos de *Entre le Ciel et l'homme* de Yu Yingshi : Sortir des comparaisons piégées

Paru dans : *Tianfu xinlun* 天府新论, 2016, no. 3.

Traduction et notes : Michel Masson

Dans le nouvel ouvrage de Yu Yingshi *Entre le Ciel et l'Homme*,<sup>1</sup> j'ai trouvé des points discutables à propos de la méthode en recherche comparée et dont l'essentiel peut se ramener à trois questions.

### La transcendance intérieure

Même si autrefois dans *Qian Mu et les Nouveaux Confucéens*<sup>2</sup>, Yu Yingshi a beaucoup critiqué les Nouveaux Confucéens, sa notion de « transcendance intérieure » a beaucoup à voir avec les Nouveaux Confucéens qui, eux, utilisent le terme de « transcendance immanente »<sup>3</sup>. Certes l'alternative proposée par Yu Yingshi renouvelle la réflexion, mais la continuité saute aux yeux.

Ceci dit, les approches sont quelque peu différentes notamment sur deux aspects.

- **Premier aspect** : si l'un et l'autre terme sont le fruit d'une comparaison entre Chine et Occident, la démarche n'est pas la même. Alors que les Nouveaux

---

<sup>1</sup> Yu Yingshi 余英时 (1932 - ) a été le disciple à Hong Kong de l'historien Qian Mu (钱穆) ; professeur à Harvard et à Princeton, il est considéré le doyen des historiens chinois. Il a publié en 2014, *Lun tianren zhi ji*. « 论天人之际 » (*Entre le Ciel et l'Homme – Essai sur les origines de la pensée chinoise de l'Antiquité*), 2014.

<sup>2</sup> Yu Yingshi, *Qian mu yu xin rujia* « 钱穆与新儒家 », Shanghai, 1994.

<sup>3</sup> « Transcendance intérieure *neixiang chaoyue* 内向超越 » ; « transcendance immanente *neizai chaoyue* 内在超越 ». La traduction anglaise donnée par Yu Yingshi est « inward transcendence » et « immanent transcendence ». Yu Yingshi a expliqué qu'il a créé l'expression « transcendance intérieure » parce que « transcendance immanente » laisse entendre qu'il existe dans l'univers une réalité spirituelle (Dao, Dieu, Idées platoniciennes...) que Yu Yingshi appelle « external transcendence 外向超越 ».

Confucéens comparent la Chine avec la tradition hébraïque véhiculée par la culture judéo-chrétienne et qu'ainsi leur notion de la transcendance est-elle largement religieuse, Yu Yingshi, qui trouve chez Platon le modèle d'une transcendance extérieure à l'homme, compare la Chine avec la « culture théorique » de la tradition grecque.

- Deuxième aspect : la « transcendance immanente » des Nouveaux Confucéens provient surtout de leur interprétation des confucéens des dynasties Song et Ming (XI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles), même si bien sûr les commentaires des Classiques à cette époque les renvoient aux textes les plus anciens, tandis que Yu Yingshi part surtout de l'histoire de la pensée antique, même s'il lui arrive sur des points importants de prendre en compte l'interprétation des Song.

Pour ce qui est du premier aspect, qui est de fait au cœur du livre de Yu Yingshi, c'est là pour le monde académique chinois contemporain une vieille question difficilement inévitable : face à un Occident où confluent culture grecque et culture hébraïque, comment dépeindre la nature propre de la culture chinoise ? Où nous situer entre Athènes et Jérusalem ? Si nous nous comparons à la tradition grecque, nous estimerons que la culture chinoise est plus proche de la tradition hébraïque ; si nous nous comparons à la tradition hébraïque, nous estimerons que notre culture est plus proche de la tradition grecque. Qu'il s'agisse de « transcendance immanente » ou de « transcendance intérieure », on n'échappe pas à ce dilemme ; il y a deux manières de concevoir la transcendance et dans ce contexte ce qui correspond au « Ciel » de la tradition chinoise désigne soit une divinité purement fictive, soit un dieu certes créateur, mais qui en fin de compte, *via* l'Idée du Bien, nous ramène à une conception téléologique de la nature.

Mais je veux souligner que, « transcendance immanente » ou « transcendance intérieure », nous avons là des représentations de la différence entre Chine et Occident qui ne tiennent pas la route. Au fond, il n'y a pas de limites à ce genre de comparaison et c'est là un terrain semé d'embûches, car dans un certain sens ressemblances et différences sont légion (nos Anciens disaient que « Tout est semblable, tout est différent »). De plus, la recherche des différences est encore plus périlleuse que la recherche des similitudes, particulièrement sur des aspects qui sont d'une grande signification pour l'autre culture. Cet autre fait office de miroir dans lequel nous nous regardons pour y voir apparaître notre propre particularité ; en fait ce que nous apercevons et ce qui nous reste caché est entièrement contrôlé par le prisme que nous utilisons pour regarder l'autre. En d'autres termes, la recherche non maîtrisée de différences peut nous faire faire fausse route et la « quête » de notre identité propre risque de passer à côté de choses importantes.

L'« immanence intérieure » de Yu Yingshi me fait penser à Li Zehou 李泽厚 (1930). Citant les historiens occidentaux qui parlent de la « culture de la culpabilité » des Hébreux et de la « culture de la honte » en Grèce, Li Zehou propose de parler pour la Chine de « culture du bonheur ». Ici encore, c'est là un point de vue intéressant mais qui n'est pas suffisamment étoffé, comme beaucoup d'autres qui sont au goût du jour, mais sont seulement des fioritures intellectuelles qui laissent entière la question de la méthode comparatiste. Je n'entends pas faire le

procès d'une opinion commune en matière de comparaison et lui reprocher de nous laisser pétrifier par le regard de la Méduse étrangère. Mais, des comparaisons générales qui mettent en exergue tel ou tel contenu sans examiner à fond son contexte, ni vouloir le placer dans une série diachronique, aboutissent à des conclusions qui sont des impasses. En revanche, il peut y avoir une manière de procéder plus souple. Je m'explique : si nous estimons que « culture du bonheur » ou « transcendance intérieure » résumant assez bien les particularités de la culture chinoise, en réalité ces formules expriment seulement des aspects partiels de notre culture. Il nous faut alors inventorier ce qu'il y a dans la culture chinoise de « bonheur », de « péché », de « honte », ce qu'elle entend par « homme », « divinité » et « choses » et voir comment ces notions-clefs ont structuré et en quel sens la manière de penser, au lieu de nous en tenir à une image trop tranchée et qui n'est ni vraie ni fausse.

« Transcendance immanente » ou « transcendance intérieure » sont des interprétations qui manquent de rigueur. C'est avec raison que Yu Yingshi met l'accent sur « la découverte de l'esprit » dans l'histoire intellectuelle d'avant la dynastie Qin (221-207), mais il ne prête pas attention à un autre aspect de cette question : « la divinité » ou le « Dao » ne sont pas des créations de l'esprit humain ; les exercices spirituels et les techniques psychologiques ne font que les « représenter ». Ceci touche directement à la question du chamanisme. Yu Yingshi souligne bien que la culture chinoise est née du chamanisme, mais il n'a pas vraiment traité de ce point. Or, comme « la divinité » ou le « Dao » ne sont pas des créations de l'activité humaine, la « transcendance intérieure » est une formulation inévitablement vide de contenu. Quant à savoir si la faculté même de « représenter » vient de « la divinité » ou encore du « Dao », il existe différentes réponses avec des interprétations très minutieuses dans leur diversité. Si on répond par l'affirmative, il n'est alors plus possible de dire que « la divinité » ou le « Dao » dépendent de l'effort humain.

Finalement, je désire rappeler le contexte où sont apparues ces théories de « transcendance immanente » et « transcendance intérieure ». Il est clair que ces discussions ont à voir avec l'humanisme contemporain ; elles tentent de ramener au même niveau le sacré et le profane, au profit en fin de compte du profane, non du sacré. En termes clairs, ces interprétations non maîtrisées relèvent du discours des Lumières.

### La culture chamaniste

Dans les recherches sur les origines de la pensée chinoise antique, l'importance de la culture chamaniste est un sujet familier, notamment grâce aux travaux de spécialistes comme Li Zehou ou Chen Lai (陈来) dans les années 80. Il est surprenant que Yu Yingshi n'en fasse pas état, tout particulièrement de *Religion et morale dans l'antiquité* où Chen Lai distingue la « culture chamaniste », la « culture sacrificielle » et la « culture des rites et de la musique »<sup>4</sup>. Je ne sais pourquoi Yu

---

<sup>4</sup> « Rites et musique » : cette expression emblématique du confucianisme désigne les institutions de la dynastie Zhou, fondées sur l'observance des « rites », codes de conduite réglant tous les aspects de la vie sociale, et sur « la musique » qui a pour rôle d'harmoniser les sentiments.

Yingshi ne cite pas ce livre de Chen Lai alors qu'il mentionne le suivant *Le monde intellectuel et culturel de l'Antiquité*.<sup>5</sup> Pour Chen Lai la phase « culture des rites et de la musique » implique une sortie de la religion et l'accès au niveau moral ; on peut trouver cette interprétation excessive, (K. Jaspers parlerait de « moralisation de la religion »), mais aussi excessive est l'interprétation de Yu Yingshi pour qui la culture « rites et musique » est « l'expression du fond chamaniste ». C'est là à mes yeux la thèse la plus audacieuse et étonnante de son livre. Après tout la majorité des experts reconnaissent que la culture « rites et musique » s'ancre dans la culture chamaniste (et quelle culture n'est pas liée au chamanisme ?), mais dire que les deux cultures vont de pair n'est pas seulement un abus de langage. Pour établir que Confucius est un initiateur en Chine du « passage à l'ère axiale », Yu Yingshi ne peut éviter de rapprocher les deux cultures, voire de les identifier, et c'est là un argument étonnant. Dans un chapitre souvent cité des documents sur soie, Confucius expose sa différence avec les devins et les astrologues : « les premiers ne font que des pronostics inspirés sans comprendre l'ordre des choses ; les seconds comprennent l'ordre des choses, sans les appliquer à la conduite morale », tandis que Confucius lui-même « agit moralement pour trouver le bonheur, et c'est dans la bienveillance et l'équité qu'il trouve la bonne fortune ». Ici, Confucius dit bien que son propos est différent de celui des devins et des astrologues, et il n'est pas possible d'en conclure que pour Confucius, sa doctrine n'évacuait pas le fond chamaniste. A la réflexion on peut voir que dans sa discussion de cette question Yu Yingshi n'a pas fait attention à la contradiction. Par exemple, puisqu'il a clairement noté que les prescriptions rituelles et musicales du duc Zhou Gong (XII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) étaient déjà essentiellement « conformes à la pratique morale », comment peut-il maintenir que la culture des rites et de la musique était l'expression extérieure de la culture chamaniste ?

### La période axiale

La notion de « période axiale » introduite par K. Jaspers entend rendre compte d'une même origine et d'un même terme de l'histoire de l'humanité, mais les penseurs non-occidentaux adoptent souvent cette notion pour parler d'un « pluralisme des civilisations ». Or, ce « pluralisme » n'est pas étranger à la vision de Jaspers, car ce que celui-ci soulignait c'était justement que les civilisations axiales étaient apparues indépendamment les unes des autres et dans des régions différentes. Ici, ne nous arrêtons pas à l'ignorance et aux préjugés de Jaspers dans ses propos sur les civilisations non-occidentales à la fin de *L'origine et le but de l'histoire*,<sup>6</sup> mais attachons-nous à ces représentants de civilisations non-occidentales qui entendent compléter et élargir la notion de « Période axiale ». Dans le monde actuel qui est dominé par la civilisation occidentale (selon Jaspers, c'est la quatrième étape de l'histoire de l'humanité : la « période de la technique »), c'est là un objectif que les civilisations non-occidentales peuvent très bien d'un seul coup atteindre. Mais, il y a un problème : si cette approche comparatiste faite de méthode s'introduit dans le récit de leurs civilisations au point d'en devenir

<sup>5</sup> 古代宗教与论理/古代思想文化的世界.

<sup>6</sup> Karl Jaspers, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949); *Origine et sens de l'histoire*, Paris, 1954.

l'élément majeur, cela risque fort d'aboutir à des confusions intellectuelles très sérieuses.

C'est la « réflexion » qui caractérise la période axiale, et avec la réflexion rationnelle surgit la « philosophie » ; en gros, leur interaction permet d'atteindre à un double acquis cognitif : la prise de conscience des « préoccupations ultimes » et la prise de conscience du « moi ». L'éveil aux *préoccupations ultimes* implique la maturité religieuse : la religion se dégage des pratiques chamanistes et même de la religion naturelle ; pour le dire brièvement : c'est la spiritualisation du Ciel. L'éveil du *moi*, c'est la découverte de l'activité de la conscience humaine : l'homme est capable de se distinguer consciemment de la nature ; pour le dire brièvement : c'est la découverte de l'âme. Si parler de « réflexion rationnelle » met l'accent sur l'aspect dynamique de l'époque axiale, parler de « la percée philosophique » insiste sur les œuvres écrites de l'époque axiale. Or, les travaux sur cette époque sont souvent insuffisants, car leurs auteurs privilégient un seul aspect. Il est nécessaire d'obtenir une image compréhensive de la période axiale : celle-ci a engagé une réflexion sur le monde de la vie, et cette réflexion a un double objet : les « préoccupations ultimes » et « le moi ».

Dans cette ligne de pensée, Yu Yingshi situe la période axiale à l'époque des diverses écoles de pensée du VI<sup>e</sup> au I<sup>e</sup> siècle et cette datation est passablement plus correcte que celle de Benjamin I. Schwartz et d'autres qui remontent plus haut dans la dynastie des Zhou. En effet il n'y a pas de doute que c'est avec les diverses écoles de pensée, dont fait partie Confucius, et non beaucoup plus tôt à partir du XII<sup>e</sup> siècle, que se dessine une importante et systématique réflexion rationnelle. Mais, la question se pose : si on dit que c'est à cette époque que la Chine de la période axiale fait son « entrée en philosophie », faut-il en conclure que c'est là l'origine de la civilisation chinoise ? Il est nécessaire de se demander comment comprendre la structure interne et l'unité de cette origine, car une « origine » n'est pas seulement un point dans le temps ; elle requiert aussi une énergie spirituelle capable de façonner et structurer une civilisation dans sa totalité.

Il s'en suit une question évidente : comment se représenter le lien entre l'époque des diverses écoles et l'époque précédente, notamment en termes de pensée ? Jaspers parle de « percée » : la période axiale se manifeste comme une rupture avec la période précédente, mais pour une majorité d'experts, dont Yu Yingshi, en contraste avec la civilisation axiale d'autres régions, il y aurait en Chine une forte continuité entre les deux époques. Avec ce double rapport au passé (rupture / continuité), comment comprendre que l'époque des diverses écoles soit la percée inaugurale de la civilisation chinoise ? Comment se manifeste l'énergie à l'œuvre dans cette percée inaugurale ? Ici, nous devons examiner ce qui fait sens dans la position de B. Schwartz : l'idée directrice de la civilisation de « rites et musique » de la dynastie Zhou est importante pour comprendre l'époque axiale de la Chine. En d'autres termes, s'il est assez facile de distinguer la réflexion caractéristique de l'époque des diverses écoles, il est plus difficile d'identifier la formation de cette réflexion. Dater de cette époque la période axiale de la Chine suppose de s'expliquer sur cette question.

Ici, nous sommes amenés à un carrefour décisif dans la compréhension de la civilisation chinoise : soit, affirmer, conformément à la notion et à la théorie de

l'époque axiale, que pour ce qui est de la pensée la relation des diverses écoles à ce qui les précède est avant tout de l'ordre de la rupture ; soit, insister sur la continuité. Dans ce dernier cas, c'est laisser entendre que la notion et la théorie de l'époque axiale sont bel et bien disqualifiées pour décrire la civilisation chinoise. Si on décide pour la rupture, comme le fait Yu Yingshi, alors il faut se demander comment comprendre l'innovation intervenue à cette époque.

Mais, dans *Entre le Ciel et l'homme*, comme dans beaucoup d'autres études sur la période axiale en Chine, cette question n'est guère posée. La position courante est plutôt tout autre : d'un côté on a une représentation de la civilisation chinoise où joue un rôle central une « période axiale » qui requiert une percée et une rupture ; d'un autre côté, on revendique une exception, en insistant sur la continuité entre la civilisation chinoise et la civilisation axiale. Cette situation n'est pas selon moi due à une négligence fortuite ou une faiblesse de réflexion ; je ne pense pas non plus que cette tension puisse être résolue en introduisant divers niveaux dans la représentation de notre civilisation. Limiter la période axiale en Chine à l'époque des diverses écoles, c'est revenir au *Précis d'histoire de la philosophie chinoise* de Hu Shi en 1919<sup>7</sup> ; comme le disait alors Cai Yuanpei c'est « mettre toutes les traditions antérieures dans le même sac » : on tire un trait sur l'histoire de la Haute Antiquité chinoise qui n'est plus qu'un mythe. Sous des allures d'intrépidité, un tel traitement de l'époque axiale de la civilisation chinoise n'est en fait qu'un coup d'humeur, digne des pires partisans d'une mise en doute de toute l'Antiquité. Nous avons là clairement un des principaux points bloquant tout débat sur l'origine de la pensée chinoise. Aussi, à vrai dire, les théories sur la civilisation chinoise et l'ère axiale sont incapables de revendiquer une place pour notre civilisation dans l'histoire mondiale ; ce que manifestent ces théories, c'est une capacité anormale à déconstruire l'origine de la civilisation chinoise. Et il n'est pas anodin que cet acharnement à déconstruire soit en ligne avec la tendance actuelle en sciences humaines.

Ceci dit, mes critiques ne constituent pas une mise en question radicale de la notion de période axiale. Si, laissant de côté pour le moment la question « continuité ou rupture », nous examinons la signification de cette percée, l'important à mon avis serait de mentionner la signification axiale de Confucius pour la civilisation chinoise. Le fait est que Jaspers a clairement affirmé que « pour ce qui est de la conscience occidentale, le Christ Jésus est l'axe historique ». Donc, dans le cadre de la théorie de l'ère axiale chez Jaspers, nous pouvons dire que le sérieux problème de *Entre le Ciel et l'Homme* est d'être incapable de poser la question de la signification de Confucius. Et cette incapacité était déjà celle de Hu Shi pour qui Confucius n'était qu'un parmi les autres penseurs de son époque.

@ @ @

---

<sup>7</sup> 胡适 中国哲学史大纲