HAL
open science

Shanghai et le tournant moderne de la philosophie. La tradition philosophique dans le Jiangnan entre les XVIe et XVIIIe siècles : autour de Wang Yangming (1472-1529)

Frédéric Wang

To cite this version:

Frédéric Wang. Shanghai et le tournant moderne de la philosophie. La tradition philosophique dans le Jiangnan entre les XVIe et XVIIIe siècles : autour de Wang Yangming (1472-1529). Nicolas Idier. Shanghai. Histoire, promenades, anthologie et dictionnaire, Robert Laffont, pp.832-852, 2010, Bouquins. halshs-00671822

HAL Id: halshs-00671822

https://shs.hal.science/halshs-00671822v1

Submitted on 18 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La tradition philosophique dans le Jiangnan entre les 16e et 18e siècles : autour de Wang Yangming (1472-1529)

Frédéric Wang
fwang@inalco.fr

Lorsque l'éditeur de cet ouvrage m'a proposé d'écrire quelque chose sur la philosophie traditionnelle à Shanghai, j'ai immédiatement pensé à une extension géographique permettant d'inclure sa région environnante : le Jiangnan. Historiquement, le circuit (*dao*) Jiangnan fut, sous les Tang (618-907), l'une des dix grandes provinces établies à la première année de l'ère Zhenguan (627). Quand le nombre de circuits fut passé en l'an 21 de l'ère Kaiyuan (733) de dix à quinze, alors apparurent le circuit Est et le circuit Ouest du Jiangnan (voir les figures). Sous les Song, l'ancien circuit Est se scinda en plusieurs circonscriptions provinciales (*lu*) : l'Est du Zhejiang (le sud du Jiangsu et l'est du Zhejiang), l'Ouest du Zhejiang, et l'Est du Jiangnan (actuel Anhui) ; le Fujian devint un *lu* indépendant. Le Hunan ne figura plus dans le *lu* Ouest du Jiangnan limité à l'actuel Jiangxi. Le Jiangnan est donc une notion géographique variable selon les dynasties et qui comprend aujourd'hui la municipalité de Shanghai, le nord de l'Anhui, le sud du Jiangsu, le nord du Jiangxi et le nord du Zhejiang.

Ma requête fut satisfaite : non seulement l'éditeur m'a autorisé à travailler sur le Jiangnan, mais il m'a aussi laissé le libre choix de la chronologie. Étant donné que le Shanghai moderne aura été abordé par la plupart des contributeurs de l'ouvrage, je me pencherai plus particulièrement sur la période pré-moderne allant du 16e au 18e siècle. Cette double délimitation spatio-temporelle s'impose dans la mesure où Shanghai n'étant qu'un très modeste district créé sous les Yuan (1279-1368), son rayonnement intellectuel à l'époque pré-moderne n'aurait pas de sens si l'on ne tenait pas compte de ce qui se passait dans ses environs. On sait que le Jiangnan, dont le développement commence au 4e siècle de notre ère grâce au transfert à Jiankang, actuel Nankin, de la capitale des Jin Orientaux (317-420), a joué un rôle très important dans l'histoire économique et culturelle depuis la dynastie des Song (960-1279) jusqu'à nos jours. Dès le 10e siècle, les lettrés de cette contrée occupaient plus de deux tiers des docteurs littéraires (*jinshi*) reçus aux concours mandarinaux, abolis en 1905, quelques années avant la révolution Xinhai en 1911 aboutissant à la chute de l'empire Qing (1644-1911) et à la fondation de la République.

À partir du milieu du 11e siècle, le néo-confucianisme, préparé sous les Tang par Han Yu (768-824), son disciple Li Ao (772 ?-836) et Liu Zongyuan (773-819), commence à se développer grâce à Zhou Dunyi (1010-1073), Cheng Hao (1032-1085), son frère Cheng Yi (1033-1107), Zhang Zai (1020-1087) et Shao Yong (1011-1077), que la postérité appellera les « Cinq maîtres des Song du Nord ». Ce renouveau confucéen, qui met l'accent sur la culture de soi et sur la critique du bouddhisme tout en introduisant une assise métaphysique et cosmologique aux textes classiques confucéens, connut un grand succès à Luoyang du fait que plusieurs de ces maîtres y habitaient. Ils se donnèrent pour tâche la vraie transmission de la Voie confucéenne, jugée perdu depuis Mencius. L'école des frères Cheng, qui deviendra la plus influente, fut transmise au Sud grâce à Yang Shi (1053-1135), l'un de leurs grands disciples. Les grands néo-confucéens comme Zhu Xi (1130-1200), Lu Jiuyuan, *alias* Lu Xiangshan (1137-1193), furent très actifs dans le Jiangxi, région où sera en poste quelques siècles plus tard Wang Yangming (1472-1529), originaire de Yuyao, dans l'actuel Ningbo. Si Zhu Xi, fidèle à l'héritage de Cheng Yi, élabore une philosophie fondée sur la raison ou le principe des chose (*li*) régissant le monde phénoménal, Lu Jiuyuan et surtout Wang Yangming, né Wang Shouren, recourent au *xin*, traduit conventionnellement par « cœur » ou « esprit ». Inutile de dire que les quatre importants disciples directs de Lu Jiuyuan, Yang Jian

(1140-1226), Yuan Xia (1144-1224), Shu Lin (1136-1199), Shen Huan (1139-1191) étaient tous originaires de l'actuel Ningbo, région qui fournira un tiers de la population à Shanghai au seuil du 20e siècle. On l'aura compris, c'est Wang Yangming et son héritage qui seront l'objet principal de notre investigation. Je terminerai néanmoins cette « promenade philosophique » par l'un des derniers héritiers de Wang Yangming : Zhang Junmai ou Carsun Chang (1887-1968), originaire de Baoshan, dans l'actuel Shanghai.

Wang Yangming est non seulement un penseur, mais aussi un homme d'action. Né dans une famille lettrée – son père Wang Hua fut reçu premier aux concours mandarinaux (*zhuangyuan*) en 1481 –, Wang Yangming commence ses études par Zhu Xi et Cheng Yi qui s'intéressent de prime abord au *li*, principe fondateur des phénomènes. Dans sa jeunesse, il a Lou Liang (1420-1491) comme maître. Ce dernier avait été, tout comme Chen Xianzhang (1428-1500) et Hu Juren (1443-1484), disciple de Wu Yubi (1391-1469). Luo Qinshun (1465 –1547), un grand penseur et contemporain de Wang Yangming, considère que Lou Liang est attiré par la pensée Chan (*zen* en japonais). D'après Huang Zongxi (1610-1695), sur qui nous reviendrons, Lou Liang symbolise le « point de départ (*fuduan*) de l'école de la région du fleuve Yao », c'est-à-dire celle de Wang Yangming. Car le fleuve de Yao, Yao Jiang, est la rivière principale de Yuyao, pays natal de Wang Yangming et aussi de Huang Zongxi lui-même.

L'originalité de la pensée de Wang Yangming consiste en une conception du monde qui part du *xin* : cœur et/ou esprit. Mais il va plus loin que Lu Jiuyuan et Yang Jian, ses précurseurs qui représentent la philosophie intuitionniste (*xinxue*, école du *xin* littéralement) des Song, en disant qu' « il n'y a pas de Principe en dehors du cœur » et qu' « il n'y a pas d'objets (*wu*) en dehors du cœur ». Ce ne veut pas dire qu'il ne reconnaît pas l'existence objective du monde phénoménal, mais qu'il n'a de sens qu'après sa subjectivation. « Le *xin* n'a pas de constitution (*ti*, corps), ce sont ses échos avec le Ciel, la Terre et les dix milles êtres qui constituent son fondement »[1] . Dire que « le cœur n'a pas de constitution » ne signifie pas que le cœur n'est pas une entité réelle, mais qu'il n'est pas une entité fixe, figée. C'est-à-dire : « Le cœur propre a de diverses réalités, chaque réalité composant sa constitution propre. Mais il ne faut pas que tu penses abstraitement à la constitution même de ton cœur, c'est pourquoi Yangming dit que le cœur n'a pas de constitution[2]. » Le cœur est vide de contenu sans son contact (écho) avec les dix mille êtres. Ceci nous évoque la conscience phénoménologique qui ne peut être conçue comme « la conscience de … ». Le cœur perçoit le monde par l'intermédiaire de l'intention (*yi*), définie comme le déploiement de cet organe central de perception (*xin zhi suo fa*), qui peut être compris comme une certaine extériorisation du cœur. Wang Yangming utilise aussi le terme « mise en branle » (*fadong*) pour expliquer le « déploiement » (*fa*). « On appelle *yi* tout ce qui provoque des idées (*nian*) dans le contact [du cœur] avec les choses » (*fan ying wu qi nian chu, jie wei zhi yi*)[3]. L'intention est discutée par Wang dans ses relations avec le cœur, la connaissance et l'objet :

> *Ce qui commande au corps, c'est le cœur. Le déploiement du cœur, c'est l'intention (yi). La constitution originelle de l'intention est l'aptitude à connaître (zhi). Là où se dirige l'intention, se trouvent les choses (wu).*

---

[1] *Chuanxi lu* (Notes sur la transmission du savoir pratique), *xia*, *Wang Yangming quanji* (Œuvres complètes de Wang Yangming), *juan* 3, Shanghai guji chubanshe, 1992, p. 108. Sauf indication expresse, la plupart des citations de Wang Yanming sont extraites du *Chuanxi lu*, compilé par ses disciples.

[2] Mou Zongsan, *Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan* (De Lu Xiangshan [Jiuyuan] à Liu Jishan [Zongzhou]), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 2001, p. 156.

[3] « Da Wei Shishuo » (Réponse à Wei Shishuo), *Wenlu* III, *Wang Yangming quanji*, *juan* 6, p. 217.

L'intention, en tant que déploiement du cœur, comprend des aspects positifs et négatifs (*shifei*). Ce qui le fonde, c'est la connaissance (consciente), appelée aussi par Wang « connaissance (ou plutôt conscience) du bien (*liangzhi*) », notion qu'il a empruntée à Mencius. « Le *liangzhi*, dit-il, est la constitution originelle (*benti*) du cœur (*xin*). » Car, « la connaissance (*zhi*) est l'état originel du *xin* qui en est doté naturellement ». Apparemment, il existe une contradiction : la connaissance est-elle constitution originelle du cœur ou de l'intention ? Mais elle se dissipe lorsqu'on aura compris que l'intention n'est rien d'autre qu'un cœur mis en mouvement, à savoir que le *xin* et le *yi* illustrent deux état du cœur : dans sa quiétude et dans son mouvement. Revenons maintenant sur le *liangzhi*, équivalent à la raison céleste (*tianli*) chez les frères Cheng et Zhu Xi : le *liangzhi* de notre cœur est la raison céleste. « Le *liangzhi* est Un. On le nomme esprit (*shen*) par sa fonction merveilleuse ; on l'appelle souffle (*qi*) par sa fluidité ; on le considère comme essence (*jing*) dans sa condensation. » Pour simplifier, le *liangzhi* n'est pas tellement différent de la bonté innée de la nature humaine selon la thèse de Mencius. Le *liangzhi* est donc assimilé au *xin*, au *xing* (nature humaine), au *li* (principe des choses ou principe moral) et au *tian* 天 (Ciel). « La constitution (*ti*) du cœur est la nature humaine ; la nature humaine est le principe moral. » Et « l'origine de la nature humaine est le Ciel ». On peut rapprocher le *liangzhi* de la nature fondamentale (*benxing*) chez les bouddhistes idéalistes. D'ailleurs, le langage utilisé par Wang Yangming dans le *Chuanxi lu* (Notes sur la transmission du savoir pratique) n'est pas sans rappeler les métaphores Chan telles que la comparaison du cœur (*xin*) au miroir (*jing*). Il est de ce côté très proche de Huineng (638-713), le sixième patriarche du Bouddhisme Chan, à qui l'on attribue une stance sur le clair miroir : « Il n'y a jamais eu d'arbre de l'Éveil ; Guère plus que de clair miroir. La bouddhéité est toujours immaculée : Où y trouverait-on de la poussière[4] ? » « Wang Yangming maîtrise un nombre important de textes bouddhiques du Mahâyana, tels que le *Saddharmapundarîka sûtra*, le *Sûrangama sûtra*, le *Vajracchedikâ prajñâ-pâramitâ sûtra*, le *Lankâvatâra sûtra*, le *Parinirvâna sûtra*, le *Yuanjue jing* (Soûtra du parfait Éveil) et le *Chuanxin fayao* (Principes essentiels de la transmission de l'esprit) de Hsi-yün (Huangbo Xiyun). Il cite le plus souvent le *Sûtra de l'Estrade du Sixième Patriarche* et la *Transmission de la lampe de l'ère Jingde* (*Jingde Chuandeng lu*). Il montre une certaine familiarité avec les biographies d'éminents bouddhistes Chan et leurs doctrines et utilise des méthodes quasi-bouddhistes pour instruire ses disciples[5]. » De plus, l'expérience à la fois individuelle et théorique de l'illumination de Wang Yangming est tout à fait semblable à celle de Huineng qui insiste sur la découverte du soi où résident la vérité et la réalité : Une nuit en 1508, à Longchang dans l'actuel Guizhou où il avait été exilé, Wang Yangming, alors âgé de 37 ans, « eut une soudaine illumination, comprit les principes de l'examen des phénomènes et de l'investigation des connaissances. Dans un état de demi-veille, il lui sembla que quelqu'un lui parlait. Il sursauta et surprit tous ses subordonnés. À partir de ce moment-là, il se rendit compte que la voie des sages saints résidait dans notre propre nature et que sa quête du principe dans les choses mêmes était une erreur. […] C'est cette année où le maître (Wang Yangming) commença à enseigner l'union des connaissances et de l'action »[6].

Si le recours de Wang Yangming au bouddhisme Chan est une méthode efficace pour illustrer son enseignement, son objectif reste éminemment confucéen : mieux assumer la responsabilité sociale. Pour Wang Yangming, l'école confucéenne et celle du bouddhisme Chan consistent toutes en déploiement de l'esprit-cœur. La différence est que cette dernière est imprégnée de l'égoïsme. On sait que Mencius avait déjà mis en évidence les dangers des

---

[4] Fa-hai, *Le Soûtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng (638-713)*, traduit et commenté par Patrick Carré, Seuil, 1995, p. 26. Voir l'analyse du « clair miroir » par Paul Demiéville, « Le Miroir Spirituel », *Sinologica*, n° 1, 1947, p. 112-137, in *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*, Brill, 1973, p. 131-137.

[5] Julia Ching, *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yangming*, Columbia University Press, p.158-159.

[6] *Nianpu* (Chronologie année par année), 1, in *Wang Yangming quanji*, *juan* 33, p. 1228-1229.

adeptes de Yang Zhu, considéré comme taoïste, et de ceux de Mozi : les uns n'avaient pas le sens du souverain (*wu jun*) et les autres celui du père (*wu fu*). Han Yu, dans « Yuandao » (L'Origine du Dao), texte qui fonde le point de vue néo-confucéen de la transmission de la Voie, et dans « Lun fogu biao » (Mémoire sur la relique du Bouddha), critiquait le manquement des bouddhistes aux relations entre le souverain et le sujet et à celles qui unissent le père et le fils. En effet, la piété filiale est à comprendre dans les deux sens : le devoir envers ses parents et celui de conserver la lignée. Bien avant l'introduction du bouddhisme, Mencius prédisait que « ne pas avoir de descendance (*wu hou*) est le plus grand défaut de la piété filiale ». La thèse de Mencius et les critiques du bouddhisme par Han Yu sont désormais intégrées dans le néo-confucianisme, quel que soit le courant. Or, ce qui est le plus intéressant chez Wang Yangming du point de vue de philosophie moderne, c'est la phrase : « Là où se dirige l'intention, se trouvent les choses », à laquelle on peut donner des interprétations diverses, car l'intention, ainsi envisagée, est à la fois un horizon de la conscience et une donation du sens. En effet, cette phrase, qui nous dirige inévitablement vers la phénoménologie, est l'une des origines du rapprochement entre la pensée de Wang Yangming et certains courants philosophiques occidentaux.

Pour certains, Wang Yangming occupe en Chine une place analogue à son contemporain Luther en Europe[7]. Pour d'autres, il est un idéaliste comparé parfois à Berkeley (1685-1753) et à Hegel (1770-1831)[8]. Quant aux chercheurs chinois imprégnés de l'idéologie marxiste, ils lui attribuèrent souvent l'étiquette de représentant de l'idéalisme subjectif (*zhuguan weixinzhuyi*). Or, cette vision est fort contestée par certains savants japonais, comme Yamanoi Yû. Ce dernier maintient que la philosophie du *qi* qui commençait à évoluer avec Luo Qinshun et Wang Tingxiang (1474-1544) au milieu du XVIe siècle était du matérialisme, mais que la pensée de Wang Yangming ne pouvait être, de façon corrélative, décrite comme idéalisme[9]. Yamanoi Yû essaie de démontrer que Wang Yangming recourt à « une même force matérielle que se partagent toutes les choses » pour donner un support à sa thèse du *liangzhi*. En se référant aux travaux de Yamanoi Yû, Irene Bloom postule que Wang Yangming n'est pas un « idéaliste » au sens courant de ce terme tel qu'il est utilisé dans le langage philosophique occidental[10]. En revanche, le rapprochement entre la pensée de Wang Yangming et l'existentialisme pose un problème fondamental, lorsqu'on pense à la fameuse phrase de Jean-Paul Sartre : la nature humaine n'existe pas. Certains chercheurs tentent de faire une association entre la pensée de Wang Yangming et la phénoménologie de Husserl[11]. Cette tentative est concevable dans la mesure où l'un comme l'autre insistent sur le rapport intime entre la conscience et le monde phénoménal.

Chez Husserl, l'accent est mis sur l'intentionnalité qui rend possible l'*époché*[12], la « mise en parenthèse », la « suspension » ou la « réduction » du monde. Mais l'intentionnalité étant

---

[7] Jacques Gernet, *Annuaires des Cours au Collège de France*, 1982-1983, p. 599.

[8] Telle a été l'attitude de A. Forke, de J. Needham, de Carsun Chang. Voir A. Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hambourg, Friederichsen De Gruyter, 1938, p. 380-399 ; J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, p. 506-510 ; Carsun Chang, *Wang Yangming : Idealist Philosopher of 16th Century China*, New York, Saint John's University Press, 1962, p. 30.

[9] Yamanoi Yû, *in* Onozawa Seiichi *et al.* (éd.), *Ki no shisô* (La pensée du souffle), Tokyo, Tôkyô Daigaku shuppankai, 1978, p. 367-368.

[10] Irene Bloom (trans.), *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun*, New York, Columbia University Press, 1987, p. 46.

[11] Nous pensons, par exemple, à l'ouvrage de Yang Guorong, *Xinxue zhi si* (Méditations sur l'intuitionnisme), Pékin, Sanlain shudian, 1997, p. 103-106 ; à l'article de Jung Hwa Yol, « Wang Yang-ming and Existential Phenomenology », *International Philosophical Quartely*, n° 5, 1965, p. 612-636.

[12] εποχη en grec. Husserl la décrit comme « méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi », *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1992, p. 46.

la conscience même[13], il est possible d'effectuer la réduction sans perdre ce qui est réduit. Réduire, c'est au fond transformer tout donné en vis-à-vis, en phénomène, et révéler ainsi les caractères essentiels du Je : fondement radical ou absolu, source de toute signification ou puissance constituante, lien d'intentionnalité avec l'objet. « L'analyse intentionnelle doit dégager comment le sens d'être (*Seinssinn*) de l'objet est *constitué* ; car l'intentionnalité est une visée, mais elle est aussi une donation du sens. L'analyse intentionnelle s'empare de l'objet constitué comme sens et révèle cette *constitution*[14]. » L'objectivité au sens de Husserl n'existe que comme pôle d'une visée intentionnelle qui lui donne son sens d'objectivité. Ainsi l'analyse intentionnelle phénoménologique suppose-t-elle un moi pur, un *ego* transcendantal. Or, la constitution (*ti*) de l'intention (*yi*) chez Wang Yangming est l'aptitude à connaître (*zhi*). Cette aptitude ou cette conscience du bien (*liangzhi*) est innée, elle ne passe pas par une « purification » ou « transcendantalisation » du moi. L'intention inclut en même temps les émotions (*qing*) et les rapports entre elle et les objets sont plus spontanés, plus directs. De surcroît, les activités intentionnelles ne peuvent être séparées de ce principe éthique fondamental dans la pensée chinoise : servir les parents ou le souverain. Cela amène Wang Yangming à chercher l'union de l'intention et de la praxis, celle de la connaissance et de l'action, ce qui dépasse le cadre phénoménologique dont la subjectivité se construit au niveau de la pure conscience. La critique émise par Emmanuel Levinas de l'absence des questionnements sur « la situation historique de l'homme » dans l'œuvre de Husserl va dans ce sens[15]. Ce n'est qu'à la fin de sa vie et face à la crise politique de l'Allemagne du début des années 1930 que « Husserl a commencé à rattacher la compréhension de sa propre philosophie à celle de l'histoire, plus précisément de l'histoire de l'esprit européen »[16]. En revanche, tout l'intuitionnisme de Wang Yangming est une réflexion constante sur « la situation historique de l'homme ».

Wang Yangming consacre une grande partie de ses activités, lors de ses fonctions officielles et non officielles, à son enseignement. Il forme ainsi une école qui se répand essentiellement dans le Jiangnan. Bien que contestée, sa pensée a profondément marqué la scène intellectuelle chinoise entre la fin du XVe siècle et le XVIe siècle. Ses disciples ont largement contribué à la diffusion et à la renommée de la pensée du maître. Bien entendu, ils sont aussi responsables du déclin de l'école intuitionniste. Ce retour à l'intuitionnisme d'une part vise l'école orthodoxe du Principe (*lixue*), d'autre part met directement en cause les dissertations en huit parties (*bagu*) pratiquées dans les concours mandarinaux et qui, fondées sur les interprétations des textes classiques par Zhu Xi, commencent à stériliser une vraie réflexion intellectuelle créative. En somme, Wang Yangming est le représentant d'un mécontentement général de ses contemporains à l'égard de l'état de l'école du Principe qui se montre inefficace face à la crise morale et politique. « Pendant la période transitoire de l'ère Hongzhi (1488-1505) à l'ère Zhengde (1506-1521), les lettrés aimèrent les nouveaux souffles et ne supportèrent plus l'ordinaire. On s'attendit à un changement de modèle. Grâce à son talent unique, Wencheng (Wang Yangming) proposa sa nouvelle théorie et fit des remous à l'intérieur des quatre mers[17]. » Si la critique de Luo Qinshun, de Wang Tingxiang et de Wu Tinghan (1491-1559) à l'égard de Wang Yangming n'a pas eu d'effets immédiats sur la

[13] Husserl appelle « états de conscience » états *intentionnels*. « Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même », *op. cit.*, p. 65.

[14] Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, PUF, « Que sais-je ? », 1999, p. 30.

[15] Emmanuel Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Librairie Félix Alcan, 1930, p. 220-221.

[16] Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 21.

[17] Gu Yanwu, *Rizhilu* (Notes journalières), édition *Rizhi lu jishi* (Explications du *Rizhilu*) de Huang Rucheng, *juan* 18, Shijiazhuang, Huashan wenyi chubanshe, 1990, p. 829. Gu Yanwu (1613-1683), qui tente de réviser certains aspects du néo-confucianisme de Zhu Xi, est très hostile à la pensée de Wang Yangming.

floraison de son école, l'intervention de Zhang Juzheng (1525-1582), premier ministre de l'ère Longqing (1567-1572), semble lui donner un coup fatal. Zhang Juzheng a fait fermer des académies, arrêter et tuer He Xinyin (1517-1579) – dont se réclame Li Zhi (1527-1602) –, continuateur militant de l'école de Wang Gen (1483-1541), disciple de Wang Yangming.

Néanmoins, les difficultés subies à la fin du 16e siècle par l'école intuitionniste de Wang Yangming n'ébranle guère sa place désormais établie dans l'histoire de la pensée chinoise. Même si l'école de Zhu Xi, dont les commentaires des textes classiques s'imposent toujours au contenu des concours mandarinaux, continue à être préconisée par la cour, tous les penseurs du 17e siècle doivent mettre au clair leur position vis-à-vis de Wang Yangming et de son héritage. La pensée de ce dernier, dont l'ascendance remonte à Wang Xizhi (303–361), célèbre calligraphe des Jin Orientaux et issu d'une grande famille lettrée de Langyang, dans l'actuel Shandong, a profondément marqué la vie intellectuelle dans le Jiangnan où il avait passé le plus de temps de son existence : outre ses séjours à Pékin, à Guizhou, ses activités mandarinales et son enseignement philosophique se déroulent notamment à Nankin, dans le Jiangxi et dans son pays natal, le Zhejiang. Sa notoriété se répandra au Japon, où l'étude de Yangming connaîtra un grand développement grâce aux efforts de Nakae Tôju (1608-1648) et Kumazawa Banzan (1619-1691), deux grands penseurs de l'époque d'Edo, par rapport à la Corée où l'héritage de Zhu Xi semble plus ancré, qu'on pense à Yi Hwang, dit T'oegye (1501-1570), figure emblématique du confucianisme coréen. Il est certain que Wang Yangming marque une étape essentielle de la philosophie chinoise depuis Zhu Xi et il faut attendre la fin des Ming au milieu du 17e siècle pour que les autres grands penseurs émergent. Parmi eux, figure Liu Zongzhou, originaire de Shanyin, actuel Shaoxing, contrée voisine de Yuyao où est né Wang Yangming.

Liu Zongzhou (1578-1645) est un ami des responsables de l'académie Donglin à Wuxi, dans le Jiangsu, restaurée par Gu Xiancheng (1550-1612) et Gao Panlong (1562-1626). Ces deux grands lettrés du Jiangnan essaient de trouver un entre-deux des pensées de Zhu Xi et de Wang Yangming. On sait que certains empereurs des Ming confiaient leur plein pouvoir à des eunuques. Déjà, Wang Yangming, comme d'autres personnalités de son temps, fut victime de Liu Jin (?-1510), eunuque tout puissant à qui l'empereur Wuzong de l'ère Zhengde (1506-1522) avait confié un plein pouvoir. C'est d'ailleurs sous le prétexte de chasser cet eunuque que le roi Ning, Zhu Chenhao, avait mené une émeute dans le Jiangxi avant d'être capturé par la troupe de Wang Yangming et brûlé vif par l'empereur dans une place de Nankin. Le nouveau développement de l'académie de Donglin où avait enseigné Yang Shi, disciple des frères Cheng, coïncida avec la montée en puissance de l'eunuque Wei Zhongxian (1568-1627) qui, ne pouvant supporter les lettrés intègres et loyaux représentés par les membres de Donglin et ceux qui leur étaient proches, persécuta tous ceux qui s'opposaient à lui. Gao Panlong, nouveau leader de Donglin après la mort de Gu Xiancheng, se suicida en se jetant dans une rivière, sentant la menace mortelle approcher. Liu Zongzhou, qui s'est lié d'amitié avec Gao Panlong, lui est proche dans la mesure où les deux penseurs donnent la primauté à la culture de soi, à la pratique de l'assise dans la quiétude (*jingzuo*) ou à la vigilance dans la solitude (*shendu*).

On a vu que Wang Yangming a définitivement transformé l'aspect négatif de la notion de *yi* (intention). Néanmoins, le *yi* est toujours lié chez lui comme chez Lu Jiuyuan, au *nian* (idée [instantanée]) et la confusion des deux notions persiste. Chez Liu Zongzhou, ces deux notions deviennent distinctes, et l'intention est hissée au niveau philosophique plus fondamental. Ce grand lettré de la fin des Ming, mort après vingt jours de refus d'alimentation face à la chute inévitable des Ming, a formé des grands lettrés comme Chen Que (1604-1677) et Huang Zongxi qui qualifie son maître de « parfait parmi les parfaits » (*chun hu qi chun*). La pensée de Liu Zongzhou ne se restreint pas à l'intuitionnisme, car il accorde aussi une toute première

importance à la notion de souffle (*qi*). « Ce qui emplit entre le Ciel et la Terre, dit-il, n'est qu'un souffle » (*ying tiandi jian, yiqi eryi yi*)[18]. Il considère que le Ciel, la Terre, l'homme et les dix mille êtres sont des dérives du souffle. Hérité de Zhang Zai pour qui « le vide sans forme est la constitution originelle des souffles », Liu Zongzhou postule qu'il n'y a pas de Principe (*li*) séparé du souffle. « Le Principe, dit-il, est celui des souffles. Il ne peut les précéder ni être en dehors d'eux. » C'est au milieu de l'âge que Liu commence à s'intéresser à la doctrine de Wang Yangming, à laquelle il ajoute ses propres interprétations et critiques. Il dit : « Dans l'univers, il n'y a pas de Nature (*xing*) en dehors du cœur, c'est pourquoi il n'y a pas de Principe (*li*) dans l'univers en dehors du cœur. Dans l'univers, il n'y a pas de Principe en dehors du cœur, c'est pourquoi il n'y a pas d'Étude (*xue*) en dehors du cœur. » Cela veut dire qu'il n'y a qu'une étude possible : étude du cœur (de l'esprit). Avec les mots utilisés presque identiquement par Wang Yangming, Liu dit que « l'étude des saints est celle du cœur propre » (*benxin zhi xue, shengxue ye*). Pour Liu Zongzhou, « le malheur de Yangming d'avoir Longxi [Wang Ji (1498-1583), disciple de Wang Yangming] est comme celui de Xiangshan [Lu Jiuyuan] d'avoir Cihu [Yang Jian] ». Liu reproche à Yang Jian et à Wang Ji leur tendance Chan par rapport à leur maître respectif, l'un blâmant la notion d'intention (Yang Jian) et l'autre élevant celle d'idée instantanée (*nian*).

Liu Zongzhou cherche une union entre le cœur, l'intention, la connaissance et la chose. Il dit : « [Par] le rassemblement du cœur, de l'intention, de la connaissance et de la chose, [on] voit la constitution générale du cœur. Les rassembler avec la personne, la famille, le pays et l'empire, c'est la somme du cœur. À présent, ceux qui parlent du cœur valorisent un des ses aspects en rejetant mille autres. C'est en valorisant un des ses aspects en rejetant mille autres que l'intuitionnisme s'égare. » Il appelle parfois cette unité du cœur, de l'intention, de la connaissance et de la chose un seul « sentier » (*lu*) qui exclut l'idée instantanée (*nian*) que le saint transforme pour retourner au cœur. Il dit encore :

> *Le cœur n'a pas de constitution propre, il a l'intention comme constitution ; l'intention n'a pas de constitution propre, elle a la connaissance comme constitution ; la connaissance n'a pas de constitution propre, elle a l'objet comme constitution. L'objet n'a pas de fonction propre, il a la connaissance comme fonction ; la connaissance n'a pas de fonction propre, elle a l'intention comme fonction ; l'intention n'a pas de fonction, elle a le cœur comme fonction. C'est ce qu'on appelle une même source de la constitution et de la fonction, « sans interstices » entre la manifeste et le subtile.*

Retenons dans ce passage ceci : l'intention qui est la fonction de la connaissance est la constitution du cœur. Autrement, l'intention est la manifestation de la connaissance (conscience) et fonde le cœur. Elle n'est plus « le déploiement du cœur » comme chez Zhu Xi et Wang Yangming, mais « ce qui est préservé dans le cœur » (*xin zhi suo cun*). Par « être préservé », il faut entendre « ce qui est le plus enfoui ou le plus profond ». Pour cette raison, il utilise le terme *cang* (cacher) pour remplacer parfois le terme *cun* (préserver). En effet, Liu considère que « la racine (ou fondement) de l'intention est la plus subtile » (*yi gen zui wei*) et que « la constitution de l'authenticité est pour origine le Ciel ». Il met ainsi au même plan l'intention, l'authenticité et le Ciel. On remarque deux choses : d'une part, cette thèse traduit une influence décisive de Zhou Dunyi, chez qui l'authenticité renvoie à la sainteté, au faîte humain (*renji*) et correspond au niveau de la cosmologie au faîte suprême (*taiji*), sa constitution originelle ou son fondement ; d'autre part, c'est Liu Zongzhou qui introduit définitivement un aspect hautement moral dans le *yi* qu'il compare à la boussole possédant une orientation intrinsèque :

[18] *Liu Zongzhou quanji* (Œuvres complètes de Liu Zongzhou), tome II, *Yulei* (Propos), 13, *Xueyan* (Propos sur l'étude), *zhong*, Taipei, Zhongyang yanjiuyuan wenzhesuo, 1996, p. 480

Ce qu'on appelle l'intention (yi), c'est l'orientation du cœur, tout comme la boussole qui s'oriente nécessairement vers le sud. L'unique orientation vers le sud de la boussole ne dépend pas du geste de se lever. Toute « orientation » désigne une « orientation fixe ». Sans le terme « fixe », il n'y a pas le terme « orientation ». D'où on peut savoir que l'intention est le maître du cœur.

En prolongeant Wang Yangming pour qui le *yi* a pour constitution originelle (*benti*) la conscience du bien (*liangzhi*), Liu Zongzhou fonde toute sa pensée sur le *yi*, qui possède une force immanente et dirige le cœur. Ainsi il écarte ou « met en parenthèse » en termes phénoménologiques, l'aspect *nian*, lié au *yi* et qui correspond chez Zhu Xi et Wang Yangming au déploiement du cœur. Dans ce sens, le *yi* est, chez Liu Zongzhou, une pure intentionnalité, car il est à la fois « visée et intention ». Toutefois, il est à souligner qu'à la différence de l'intentionnalité husserlienne, le *yi* est chez Liu Zongzhou surtout la conscience et le sens moraux.

Liu Zongzhou est qualifié par Mou Zongsan (1909-1995), représentant le plus connu du néo-confucianisme contemporain, d'arrière-garde du néo-confucianisme. Pour ce grand philosophe contemporain, l'intuitionnisme chinois de Lu Jiuyuan à Liu Zongzhou, représente la transmission légitime du confucianisme pré-impérial, ayant comme voûte de clef Wang Yangming. Si le suicide de Gao Panlong a été une solution pour éviter une mort plus tragique, Liu Zongzhou s'est choisi volontairement la mort à l'arrivée des Manchous : servir un prince étranger est tout simplement inconcevable pour lui. Son acte a eu un impact grandissant dans le refus catégorique d'un bon nombre de grands lettrés de cette époque de servir les nouveaux maîtres de la Chine. Même si la cour des Qing a souvent appliqué une remarquable politique d'acculturation en les invitant à la rejoindre par tous les moyens, la plupart d'entre eux se sont retirés après y avoir résisté, même militairement. Huang Zongxi, contemporain de Wang Fuzhi (1619-1692), de Gu Yanwu (1613-1683), et qui ouvre une nouvelle ère à la suite de son maître, Liu Zongzhou, en fait partie. On lui doit le *Mingru xue'an* (Écoles des lettrés des Ming) et le *Song Yuan xue'an* (Écoles des lettrés des Song et des Yuan) qui sera complété par Quan Zuwang (1705-1755), son compatriote au 18e siècle. Ces deux monuments font de lui le père fondateur de l'histoire de la pensée chinoise.

La vie personnelle de Huang Zongxi est aussi liée à l'académie Donglin dont son père, Huang Zunsu, a été membre avant de mourir dans une prison. Le jeune Huang Zongxi s'est fait remarquer à Pékin par sa détermination de vouloir réhabiliter son père. Fidèle à la pensée de Liu Zongzhou, Huang Zongxi privilégie aussi le *qi* au lieu du *li*. Mais Il énonce en même temps : « Ce qui emplit l'univers, c'est le cœur-esprit. Il est insondable et ne peut ne pas se manifester en dix mille aspects. L'esprit n'a pas de fondement propre. C'est là où se dirige le travail (*gongfu*) se trouve le fondement propre. C'est pourquoi la recherche du principe est celle de dix mille aspects d'esprit, mais non pas de dix mille choses. » Cette thèse semble faire la synthèse des pensées de Wang Yangming et de Liu Zongzhou, son maître. Huang Zongxi insiste ainsi sur la dimension énergétique du cœur. Dans une certaine mesure, cela consiste à dire que la philosophie n'a de sens que lorsqu'elle est une positivité. Cette positivité (*gongfu*) est avant tout la culture de soi, celle de la vertu (*xiude*), mais aussi l'application dans l'étude qui permet de dépasser les maîtres. Lui-même l'a cherchée dans son exigence politique, dans la lecture des Classiques, des écrits de ses devanciers pour parvenir à ses propres visions du monde. Ce grand lettré habité par un sens aigu de la réalité historique dû au bouleversement dynastique développe toute sa pensée politique dans son essai *Mingyi daifang lu* (Le Plan dans l'attente d'un prince éclairé). Ce texte traduit en anglais par le sinologue américain Theodore de Bary par *Waiting for the Dawn* est souvent considéré en

Chine comme ailleurs comme précurseur d'une revendication démocratique. Dans le premier chapitre consacré à l' « Idéal du prince » (*Yuanjun*), Huang met en cause des souverains contemporains qui inversent la relation entre eux et le peuple :

> *Les Anciens considérèrent le peuple comme maître, le souverain comme hôte. Ce qui préoccupait toute une vie du souverain, c'était le peuple. À présent, le souverain se considère comme maître, et le peuple comme hôte. Priver la multitude de leur terre et y trouver de la paix, voilà le souverain [d'aujourd'hui].*

J'ai ici traduit le *tianxia* qui signifie littéralement « ce qui est sous le ciel », l'univers ou l'empire par le peuple. En effet, il s'agit bel et bien de la relation entre le prince et le peuple. Huang Zongxi remonte ainsi directement à la tradition de Mencius qui disait dès le 4e siècle av. J.-C. que le prince était « léger » ou « négligeable » alors que le peuple était « lourd » ou plus « important ». En réalité, sa critique ne vise pas uniquement les seuls souverains des Manchous, même si l'ouvrage a été interdit par eux, mais toute la dérive politique. C'est ainsi qu'il commente le phénomène des eunuques sous les Ming :

> *Les désastres provoqués par les eunuques furent semblables sous les Han, les Tang et les Song, mais ils n'ont jamais été aussi catastrophiques que sous les Ming. Sous les Han, les Tang et les Song, il existait des eunuques qui se mêlaient aux affaires du gouvernement sans pour autant le dominer. À présent, la politique de la Cour devrait normalement être décidée par le Grand Conseil et les six ministères. Or, les réponses [impériales] aux rapports sont d'abord transmises oralement [par les eunuques], ensuite par écrit. Les taxes sont encaissées dans leur trésorerie privée avant le trésor de l'État. Les peines et les châtiments sont traités par l'Esplanade de l'Est avant d'être jugés par les institutions de justice. Il en est de même pour tout. Ainsi, le premier ministre et les autres ne sont que les exécutants des eunuques.*[19]

Il faut aussi rappeler que Huang Zongxi lui-même a formé les frères Wan Sida et Wan Sitong, l'un, grand savant des Classiques, l'autre, historien et auteur du *Mingshi gao* (Projet du *Mingshi*) qui a servi de base au *Mingshi* ou l'*Histoire des Ming*. La transmission se perpétue dans cette contrée de l'Est du Zhejiang au 18e siècle grâce à Quan Zuwang et aussi à Zhang Xuecheng (1738-1801), grand historiographe et dont on connaît l'adage : « Les six Classiques sont tous histoire ». On sait aussi que le *Mingyi daifanglu* de Huang Zongxi a eu une influence capitale sur la grand lettré coréen Chông Yag-yong, dit Tasan (1762-1836), dont *L'Art de gouverner*, accessible en français grâce à la traduction de Philippe Thiébault (Autres Temps, 2007), qui revêt une importance pour les Coréens comme celles de *Prince* de Machiavel ou de *De l'Esprit des lois* de Montesquieu. Mais le 18e siècle est surtout celui des éruditions, de la critique textuelle (de l'étude des Han, *Hanxue*), laquelle remonte à Gu Yanwu, originaire de Kunshan, près de Suzhou. Certains sinologues évoquent non sans exagérer un virage de l'époque philosophique, celle du néo-confucianisme des Song et des Ming, à celle de la philologie qui caractérise notamment la pratique du savoir sous les règnes des empereurs Qianlong et Jiaqing. Mais là aussi, le Jiangnan continue à jouer un rôle prépondérant, car les deux grandes écoles, celle de Jiangsu et celle de l'Anhui, sont représentées l'une par Hui Dong (1697-1758) et l'autre par Dai Zhen (1723-1777). Pour équilibrer un peu la représentativité régionale du Jiangnan, nous pouvons cette fois-ci nous pencher un peu plus sur l'école de l'Anhui, sur Dai Zhen en l'occurrence. Philologue qu'il est,

[19] Huang Zongxi, *Ming yi daifang lu*, chapitre « Eunuques », Taipei, Shijie shuju, 1959, p. 43. Traduction anglaise de W. Theodore de Bary, *Waiting for the Dawn: A Plan for Prince. Huang Tsung-Hsi's Ming-i-tai-fang-lu*, New York, Columbia University Press, 1993, p.165.

ce grand lettré encyclopédiste s'attache à la méthode des Han en critiquant celle des Song ou du néo-confucianisme en général. Au lieu de s'intéresser comme Zhu Xi au principe des choses *(li)*, Dai Zhen se préoccupe de leur matérialité, de ce qui porte une réalité : « Le *yin*, le *yang* et les cinq agents sont les entités réelles du Dao ; le souffle, le sang et la perception de l'esprit-cœur sont les entités réelles de la nature humaine. Dès lors qu'il y a des entités réelles, on peut procéder aux distinctions[20]. » Pour lui, l'homme a une nature du sang et des souffles, il a naturellement un désir, qui fait croître la vitalité. Il considère le sentiment ou l'émotion comme propriété naturelle de l'homme et la raison ou le principe des choses comme mesure de justice et d'équilibre. Selon lui, il n'y a pas de monde sans désir. « Le gouvernement des saints, dit-il, c'est comprendre le sentiment du peuple et satisfaire son désir. Ainsi est complète la voie royale ». Certains textes confucéens de l'époque pré-impériale, excavés dans les années 1980, semblent lui donner raison, car le sentiment y est mis en valeurs. Sa méthode rigoureuse, considérée par Hu Shi (1891-1962) comme « scientifique », se prolonge jusqu'à Ruan Yuan (1764-1849), originaire de Yangzhou, qui tentera de concilier la philosophie de Zhu Xi et l'approche textuelle.

On a pu évoquer de façon volontairement inégale les idées essentielles de la pensée de quelques grands penseurs du Jiannan entre les 16e et 18e siècles, mais cet aperçu ne sera pas complet sans tenir compte d'un penseur de Shanghai, qui, à l'époque des Ming et des Qing, appartenait à la préfecture de Songjiang. Il est vrai que le nom de Shanghai est associé à celui de Xu Guangqi (1562-1633), grand disciple de Matteo Ricci (1552-1610), qui y est né et qui s'établit vers la fin de sa vie dans le quartier Xujiahui connu par sa transcription : Zikawei. Reçu au concours mandarinal en 1604, il fut l'un des premiers convertis des missionnaires jésuites. Mais je voudrais surtout aborder un penseur moderne de Shanghai, pour montrer que la tradition des lettrés se prolonge jusqu'à nos jours et ce dans Shanghai même : il s'agit du philosophe et politique Zhang Junmai (Carsun Chang) (1887-1968) qui a consacré un ouvrage sur Wang Yangming considérant ce dernier comme le plus grand penseur chinois.

Né à Baoshan, dans le Jiangsu (le district Baoshan de l'actuel Shanghai), dans une famille traditionnelle, Zhang Junmai a fréquenté d'abord l'école traditionnelle (*sishu*) avant de découvrir de nouveaux savoirs dans un établissement de l'Arsenal du Jiangnan. Zhang Youyi (Chang Yu-i), sa sœur, était la première épouse du célèbre poète Xu Zhimo (1896-1931), mort accidentellement lors d'un crash aérien. Zhang Jia'ao (Chang Kia-ngau, 1889-1979), l'un de ses frères, était aux années 1920-1930 le président du conseil d'administration de la Banque de Chine. En 1902, Zhang Junmai réussit le concours de baccalauréat, devint ainsi *xiucai* de Baoshan. L'année suivante, attiré par un article de Liang Qichao (1873-1929) consacré à l'avenir de l'Université Aurore, actuelle université de Fudan à Shanghai, il alla étudier le latin dans cette nouvelle université catholique. Il fut ensuite transféré à l'école supérieure de Nankin en raison des difficultés financières. En 1906, il se rendit au Japon pour étudier le droit et les sciences politiques à l'Université Waseda où il rencontrera Liang Qichao, avec qui il se liera d'amitié.

Il rentra en Chine en 1910 après avoir obtenu la licence en études politiques de Waseda. Après la révolution de 1911 qui conduit à la chute de l'empire, il devint président du parlement de Baoshan. En 1913, il alla étudier à l'Université de Berlin. À son retour en 1915, il devint rédacteur en chef du Nouveau Journal d'Actualité, le *Shishi xinbao*, avant d'être secrétaire général du président Feng Guozhang (1859-1919), un des seigneurs de la guerre de l'époque. Depuis 1917, il se livra à sa recherche sur la philosophie idéaliste allemande. En 1918, il suivit Liang Qichao pour effectuer une visite en Europe et resta quelque temps en Allemagne pour poursuivre son étude auprès du philosophe Rudolf Christoph Eucken (1846-1926). Il participa à la création de l'Université des Sciences politiques (Zhengzhi daxue),

[20] Dai Zhen, *Mengzi ziyi shuzheng*, *zhong*, in *Dai Zhen ji*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1980, p. 287.

devint professeur à l'Université de Pékin. En 1923, il polémiqua avec Ding Wenjiang (1887-1936), Chen Duxiu (1879-1942) et Hu Shi. En 1933, il créa avec le philosophe Zhang Dongsun (1886-1973) le Parti national socialiste (Guojia shehui dang) et en devint le secrétaire général. Lors de la guerre sino-japonaise, il fut sénateur et créa avec Huang Yanpei (1886-1973) l'Alliance de la Démocratie chinoise (Zhongguo minzhu tongmeng). Après la guerre, le Parti national socialiste s'unit au Parti démocratique pour devenir le Parti démocratique socialiste de Chine (Zhongguo minzhu shehui dang). Il en fut élu président. Il prit part au gouvernement national et fut l'un des principaux rédacteurs de la Constitution de la République de Chine. Anticommuniste, il ne soutint pas toutes les actions de Chiang Kai-shek (1887-1975). En 1949, il choisit d'aller aux États-unis et y mourut en 1969.

Ses principales œuvres sont les suivantes : *Essais sur les philosophies chinoise, indienne et occidentale* (*Zhong Xi Yin zhexue wenji*), *The Development of Neo-Confucian Thought* (1957, New Haven, College and University Press, 1963), *Wang Yangming : Idealist Philosopher of 16th Century China* (New York, Saint John's University Press, 1961), *Introduction à la pensée et à la société* (*Sixiang yu shehui xu*)… Dans son travail sur Wang Yangming, il voit avec pertinence que le déclin de l'intuitionnisme de Wang est dû d'une part aux philologues du 18e siècle et d'autre part au retour du dualisme de la philosophie de Zhi Xi. Mais son succès au Japon lui a permis de garder son optimisme. Comme son devancier Yan Fu (1854-1921), grand traducteur d'Adam Smith, de Huxley, de Spencer, de Mill et de Montesquieu, ce disciple de Liang Qichao utilisait le chinois classique au lieu de la langue vernaculaire dite *baihua*. Sa pensée et sa vie étaient souvent contradictoires. Licencié et membre de l'académie Hanlin, il maîtrisait trois langues étrangères et publiait en anglais et en allemand. Refusant obstinément un remariage de sa sœur Zhang Youyi, divorcée de Xu Zhimo, lui-même n'eut aucune hésitation de se remarier avec une femme intellectuelle après avoir rompu avec sa première épouse.

L'un des signataires aux côtés de Mou Zongsan, Xu Fuguan (1902-1982) et Tang Junyi (1909-1978), du célèbre « Manifeste pour la culture chinoise adressé aux personnalités du monde entier : nos connaissances communes sur la recherche sinologique et l'avenir de la culture chinoise et la culture du monde » publié en 1958, déclaration du vaste programme du néo-confucianisme contemporain, Zhang Junmai reste sans doutes moins étudié par rapport à ses cadets. En effet, ce mouvement de pensée qui dénonce pour la première fois la tendance culturaliste dans la recherche sinologique et qui surtout se veut héritier du néo-confucianisme intuitionniste tout en ouvrant le champ d'investigation au bouddhisme et aux philosophies occidentale et indienne gagne une vaste audience notamment à partir de la fin des années 1960, c'est-à-dire après sa mort, surtout grâce au relais de certains disciples de Mou Zongsan dans des institutions académiques aux États-unis, à Hongkong et à Taiwan avant de susciter un engouement en Chine continentale.

De Lu Jiuyuan à Yang Jian, de Wang Yangming à Liu Zongzhou, de Liu Zongzhou à Huang Zongxi, la tradition intuitionniste du néo-confucianisme a atteint son apogée dans le Jiangnan. Cette école qui s'attache à se libérer des carcans du savoir livresque, reproche souvent fait à l'école du Principe représentée par Zhu Xi, n'a pas sans incidence sur la mentalité des habitants de cette région, plus enclins au pragmatisme. Se fier à notre cœur, ou à notre intentionnalité, termes clefs chez ces grands penseurs, équivaut à la libération du dogmatisme. Cette école intuitionniste est au 20e siècle de nouveau propulsé au premier plan grâce aux travaux des néo-confucéens contemporains, dont fait partie, au moins dans un premier temps, Zhang Junmai, philosophe et homme politique. Ce qui est important, c'est que cette école développée dans la région du Jiangnan trouve un grand élargissement géographique tant dans la Chine continentale, qu'à Taiwan, à Hong Kong, au Japon ou aux États-Unis.

On a essayé de comparer le *yi* des intuitionnistes chinois avec l'intentionnalité de Husserl, car l'un comme l'autre comprennent deux acceptions : conscience et donation du sens. Mais la priorité de ces deux aspects n'est pas la même. Dans l'optique chinoise, le *yi* est plus une conscience qu'une donation du sens, alors que chez Husserl, et plus particulièrement chez le Husserl des *Recherches logiques*, l'aspect sémantique et logique dépasse le cadre psychologique : la conscience. On comprend facilement l'enracinement phénoménologique dans les recherches linguistiques, alors que l'inverse n'est pas vrai. L'intuitionnisme chinois, comme la plupart des autres formes de pensée chinoise, se fonde sur l'éthique. Cependant, il a aussi un certain souci « ontologique » dans sa quête de la constitution originelle ou du fondement propre (*benti*, état originel) du monde phénoménal, alors que la phénoménologie de Husserl s'intéresse à l'essence des phénomènes : son aspect ontologique sera les œuvres de Heidegger. Dans l'attitude chinoise, l'éthique ne peut que précéder l' « ontologie », si on peut parler de l'ontologie dans la pensée chinoise. Elle est sans doute comparable à celle de Levinas qui n'avait cessé d'introduire la dimension éthique dans la phénoménologie.

L'intuitionnisme chinois marque une étape épistémologique importante dans la construction de la subjectivité. Il s'est développé dans des contextes et des chronologies différents avec la phénoménologie et n'a aucune prétention d'être une science rigoureuse, la forme la plus avancée de la quête du savoir. Au contraire, son attirance vient de sa simplicité qui traduisait une lassitude des lettrés de l'époque envers l'érudition et qui était plus accessible aux gens du commun. Or, le dialogue entre les deux s'avère possible, comme ce que nous avons essayé de faire en rapprochant la notion de *yi* et l'intentionnalité husserlienne, malgré leur différence due à un arrière-plan historique et culturel. Une interprétation phénoménologique de l'intuitionnisme peut nous aider à une compréhension moderne de la pensée chinoise dans la mesure où cela s'effectue dans un cadre précis. Certes, Husserl n'est pas lecteur de Wang Yangming et d'autres penseurs intuitionnistes chinois et il n'est nul besoin de transplanter tous les concepts phénoménologiques sur un courant de pensée orientale. Leur coïncidence est sans doute contingente mais pas forcément nécessaire.

On sait que la tradition intellectuelle d'une région déterminée est souvent décisive dans l'histoire de la Chine. Autant Wang Yangming a été vénéré par Chiang Kai-shek, né à Fenghua, tout près de Yuyao, autant Zeng Guofan (1811-1872), éditeur de l'œuvre de Wang Fuzhi, a fait l'objet d'une grande admiration de Mao Zedong (1893-1976), lui aussi originaire du Hunan. Mais la tradition philosophique du Jiangnan ne se limite pas à l'intuitionnisme néo-confucéen : cette région a vu aussi naître la Critique des textes, qui s'appuie sur des recherches philologiques, pratiques respectées encore dans la sinologie chinoise et occidentale. Les grands savants tels que Gu Yanwu, Dai Zhen, Ruan Yuan jusqu'à Hu Shi et encore Qian Mu (1895-1990), né à Wuxi, dans le Jiangsu, ont tous cherché l'exactitude historique, la vérité. Nul ne doute que le Jiangnan, la ville de Shanghai y comprise, continue et continuera à fournir à la Chine et au monde une nouvelle élite capable d'associer la philosophie et la philologie.