

# THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres  
PSL Research University

Préparée à l'École des hautes études en sciences sociales

Du nationalisme au conservatisme : les groupes intellectuels  
associés à l'« essence nationale » en Chine (vers 1890-1940)

**Ecole doctorale n°286**

ECOLE DOCTORALE DE L'EHESS

**Spécialité** HISTOIRE ET CIVILISATIONS

## COMPOSITION DU JURY :

Mme. BERTHEZÈNE Clarisse  
Université Paris Diderot, Rapporteur

M. KURTZ Joachim  
Université de Heidelberg, Rapporteur

M. CHEVRIER Yves  
EHESS, Membre du jury

M. VEG Sebastian  
EHESS, Membre du jury

M. ZUFFEREY Nicolas  
Université de Genève, Membre du jury

**Soutenue par Dongxiang XU**  
**le 7 décembre 2018**

Dirigée par **Sebastian VEG**

## REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait vu le jour sans les conseils prodigués par mon directeur, Monsieur Sebastian Veg. Je le remercie pour sa disponibilité, sa patience, mais également pour la confiance, qu'il m'a accordée, me permettant d'écrire en toute liberté sur un sujet qui me passionne.

Un nombre important de sources et de références consultées lors de mes séjours de recherche à l'Institut des études avancées sur l'Asie de l'université de Tokyo et à l'Institut de l'histoire moderne de l'Academia sinica, ont été d'une aide extrêmement précieuse, sans laquelle cette thèse n'aurait pu aboutir. Je remercie ces deux institutions pour leur généreux accueil et leur très grand professionnalisme.

Je tiens également à remercier le CECMC et le SIMI de l'EHESS de m'avoir accordé plusieurs financements, qui m'ont permis de réaliser mes séjours de recherche.

Au cours de ces années de doctorat, j'ai eu, à de multiples reprises, l'immense chance de pouvoir discuter et débattre de mes travaux, lors de colloques, d'ateliers et de journées d'études à l'EHESS, à l'université Paris-Diderot, à l'université Radboud de Nimègue, à l'université d'Amsterdam, à l'université de Tokyo et à l'université de Princeton. J'exprime toute ma reconnaissance aux chercheurs et aux doctorants qui ont pris le temps de m'écouter et de me donner des conseils précieux à ces occasions.

## RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

**Résumé :** Cette recherche étudie les trois associations « conservatrices » du cercle de l'« essence nationale » : l'École d'essence nationale fondée en 1905, la Société du Sud créée en 1909 et le groupe *Critical Review* établi en 1921. L'essence nationale désigne la quintessence de la culture traditionnelle. Dans le contexte révolutionnaire de la fin des Qing, l'École d'essence nationale et la Société du Sud ont recours à ce concept pour façonner leur nationalisme autour de deux directions. Au niveau sociétal, les deux s'engagent dans les mouvements sociaux et les associations intermédiaires pour exprimer leurs attentes nationalistes et lancent un projet des lumières sociales pour libérer le peuple des contraintes familiales et politiques. Cette libération doit se combiner avec des responsabilités envers la nation. Au niveau institutionnel, elles incorporent la culture traditionnelle dans les réformes inspirées par la politique libérale de l'Occident, comme la démocratie, la séparation des pouvoirs et l'État de droit. L'essence nationale relève de la culture traditionnelle régénérée, utilisée pour solidariser et éduquer la nation, ainsi que pour modeler le système politique de la Chine. Le groupe *Critical Review*, situé dans un contexte historique différent, a hérité de cette rhétorique nationaliste. Cependant, cet idéal nationaliste en est venu à être considéré comme conservateur à l'époque du 4 Mai parce que certains activistes de la Nouvelle Culture ont voulu rompre tout lien avec la tradition. Le conservatisme de cette période constitue une réaction à une conception de la liberté fondée sur le primat de l'individu, au déni de l'usage politique de la culture traditionnelle par les intellectuels du 4 Mai, mais aussi une réponse aux crises nationales et à la Première Guerre mondiale, qui amènent certains intellectuels à mettre en cause la civilisation occidentale. Ainsi, si l'essence nationale sert toujours à fédérer et discipliner le peuple, après 1919 la notion n'incorpore plus nécessairement une acceptation des idées politiques libérales occidentales. En fonction de la façon dont l'essence nationale est traduite dans la politique, le conservatisme de l'époque républicaine peut se diviser en quatre catégories : le conservatisme libéral qui continue de cautionner les éléments libéraux de la culture chinoise et la politique libérale occidentale ; le conservatisme antimoderne qui appelle à un retour au système socio-politique conforme à la culture agraire et communautaire traditionnelle ; le conservatisme philosophique qui accentue l'utilité des valeurs confucéennes d'élitisme, de hiérarchie sociale et de modération dans la rectification de la liberté excessive et de la corruption politique ; le conservatisme autoritaire qui mobilise les éléments les plus répressifs du confucianisme, tels que la suprématie du chef, l'obéissance absolue et la tutelle politique, pour s'opposer au libéralisme pendant la décennie de Nankin.

**Mots clés :** nationalisme, conservatisme, la fin des Qing, la Chine républicaine, 4 Mai, l'École d'essence nationale, la Société du Sud, le groupe *Critical Review*

## ABSTRACT AND KEYWORDS

**Abstract** : This dissertation examines three “conservative” associations of the “national essence” circle: the National Essence School founded in 1905, the Southern Society created in 1909 and the Critical Review Group established in 1921. National essence designates the quintessence of Chinese traditional culture. In the Late-Qing revolutionary context, the National Essence School and the Southern Society theorized this concept to shape nationalism from two directions. At the societal level, nationalist expectations were expressed in various social forms, such as intermediate associations, and a social enlightenment movement was undertaken to liberate people from traditional familial and political constraints. This liberty was expected to be reconciled with responsibilities towards the nation. At the institutional level, the two associations incorporated traditional culture into reforms inspired by Western liberal politics, like democracy, separation of power and rule of law. National essence was this regenerated traditional culture, used to solidarize the nation and to model China’s future political system. The Critical Review Group, situated in a different historical context, inherited this nationalist rhetoric. However, this ideal of nationalism came to be seen as conservative during the May Fourth era, because certain activists advocated a clean break with tradition. Conservatism in this period is formulated as a reaction against the young generation’s perceived disregard for responsibilities in the pursuit of liberty, the denial of the political utility of traditional culture by the May Fourth intellectuals, but also as a response to the national crisis and the First World War, leading some to question the merits of Western civilization. The meaning of national essence for the members of the three associations thus diversified. Although the concept was still used to federate and discipline the people and to inform the political reforms, national essence no longer necessarily incorporated Western liberal politics. According to the way in which national essence was translated into concrete political projects, conservatism of the Republican era can be divided into four types: liberal conservatism that continued to advocate liberal elements of Chinese tradition and Western liberal politics; anti-modern conservatism that appealed to a socio-political system in line with China’s agrarian and communitarian culture; philosophical conservatism that emphasized the utility of Confucian values of elitism, social hierarchy and doctrine of the mean in rectifying excessive liberty and political corruption and authoritarian conservatism that mobilized the most repressive elements of Confucianism, like supremacy of the leader, absolute obedience to superiors and political tutelage, to oppose liberalism during the Nanjing decade.

**Keywords** : nationalism, conservatism, Late Qing, Republican China, May Fourth, the National Essence Group, the Southern Society, the Critical Review Group

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Remerciements</b> .....	<b>i</b>
<b>Résumé et mots clés</b> .....	<b>ii</b>
<b>Abstract and Keywords</b> .....	<b>iii</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>iv</b>
<b>Table des illustrations</b> .....	<b>vii</b>
<b>Note sur la romanisation des noms et des termes des langues orientales</b> .....	<b>viii</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
I — LE CONSERVATISME CHINOIS DANS L’HISTORIOGRAPHIE .....	4
II — L’ÉCOLE D’ESSENCE NATIONALE, LA SOCIÉTÉ DU SUD ET LE GROUPE CR DANS LA LITTÉRATURE EXISTANTE .....	14
III — UN REGARD SUR LE CONSERVATISME DANS LE CONTEXTE OCCIDENTAL .....	20
IV — NATIONALISME OU CONSERVATISME DANS LE CONTEXTE CHINOIS ? .....	26
1. <i>Le « conservatisme » dans une perspective étymologique</i> .....	27
2. <i>La naissance du conservatisme en Chine</i> .....	31
3. <i>Du nationalisme au conservatisme</i> .....	35
V — SOURCES .....	44
VI — PLAN .....	49
<b>Chapitre I L’École d’essence nationale, la Société du Sud et le nationalisme avant 1912</b> .....	<b>54</b>
I — LES CONTOURS DE L’ÉCOLE D’ESSENCE NATIONALE .....	54
II — LES PROFILS DES ECRIVAINS DE LA SOCIÉTÉ DU SUD .....	80
III — CONCLUSION .....	93
<b>Chapitre II Le nationalisme politique et le concept de société</b> .....	<b>95</b>
I — LE NATIONALISME DANS LE CONTEXTE IDÉOLOGIQUE DE LA FIN DES QING .....	97
1. <i>Le nationalisme dans l’historiographie occidentale</i> .....	97
2. <i>L’édification d’une société dans le contexte nationaliste</i> .....	101
II — L’ÉDIFICATION D’UNE SOCIÉTÉ PAR LE BAS : L’ORGANICISME ET LE CONTRAT SOCIAL .....	112
1. <i>L’organicisme et les lumières sociales</i> .....	113
a) La langue vernaculaire .....	122
b) Les illustrations .....	127
c) Le théâtre « civilisé » et le discours publics .....	137
2. <i>L’organicisme et la libération des femmes</i> .....	142
a) La première révolution libérale et familiale .....	143
b) L’image des femmes dans le <i>Nanshe congke</i> .....	155
3. <i>La nation politique contre la Cour</i> .....	159
a) Les traductions chinoises et la diffusion du <i>Contrat social</i> .....	160
b) Le contrat social dans le <i>Minbao</i> .....	163
c) Le <i>Zhongguo minyue jingyi</i> de Liu Shipai .....	168
d) L’auto-gouvernance locale et le nationalisme politique .....	170
4. <i>Conclusion</i> .....	175

III — L'ÉVOLUTIONNISME SOCIAL ET LA NOUVELLE HISTOIRE .....	176
1. <i>L'évolution chez Kang Youwei et chez Yan Fu</i> .....	177
2. <i>La Chine dans l'évolution sociale</i> .....	183
a) L'évolution sociale et la nation militaire .....	184
b) L'évolution unidimensionnelle et l'évolution multidimensionnelle .....	190
c) Un nouveau genre d'histoire : l'histoire de la société .....	194
3. <i>Conclusion</i> .....	199
IV — L'OUVERTURE AU SOCIALISME .....	199
1. <i>Le socialisme et la révolution nationaliste</i> .....	201
2. <i>Du socialisme à l'anarchisme</i> .....	207
3. <i>Le nationalisme dans l'espace de l'Asie</i> .....	219
4. <i>Conclusion</i> .....	225
V — CONCLUSION .....	226
<b>Chapitre III La nation-guomin et la nation-minzu .....</b>	<b>229</b>
I — LA PRÉSERVATION DE L'ESSENCE NATIONALE .....	232
1. <i>La Seikyōsha et la kokusui</i> .....	232
2. <i>L'essence nationale dans l'univers intellectuel chinois</i> .....	243
3. <i>L'essence nationale chez l'École d'essence nationale et la Société du Sud</i> .....	252
a) Aperçu général de la préservation de l'essence nationale .....	252
b) L'origine occidentale de la nation chinoise .....	259
4. <i>Conclusion</i> .....	265
II — LA NATION-MINZU ET LE NATIONALISME ANTIMANDCHOU .....	266
1. <i>Les études nationales contre les études impériales</i> .....	267
2. <i>La fabrication d'une histoire nationaliste</i> .....	273
a) La question de la race .....	274
b) L'histoire de la haine autour des loyalistes des Ming .....	279
3. <i>La question d'État et de nation dans le Minbao</i> .....	287
a) Les Mandchous sont une nation .....	289
b) L'assimilation d'autres groupes ethniques .....	297
4. <i>Conclusion</i> .....	302
III — L'ORIGINE « CONSERVATRICE » DE LA RÉFORME POLITIQUE .....	303
1. <i>La Renaissance chinoise</i> .....	304
a) L'essence nationale et l'occidentalisation .....	304
b) Les particularités de l'essence nationale chinoise .....	311
2. <i>Les nouvelles formes politiques dans la source traditionnelle</i> .....	318
a) La citoyenneté, la loi et le républicanisme .....	319
b) L'auto-gouvernance locale et le fédéralisme .....	329
3. <i>Conclusion</i> .....	338
IV — CONCLUSION .....	339
<b>Chapitre IV Typologie des courants du conservatisme chinois dans les années 1910 .....</b>	<b>341</b>
I — L'ESSOR DE LA GÉNÉRATION DU 4 MAI .....	342
1. <i>La place de la nation culturelle et le Mouvement du 4 Mai</i> .....	344
2. <i>La liberté du primat de l'individu contre la liberté dans le cadre de l'ordre et de la tradition</i> .....	351
3. <i>Conclusion</i> .....	359
II — TYPOLOGIE DES COURANTS DU CONSERVATISME DANS LES ANNÉES 1910 .....	360
1. <i>Conservateur, traditionaliste ou réactionnaire ?</i> .....	362
2. <i>Conservatisme culturel</i> .....	367
a) La question de la valeur .....	370
b) La question de la langue vernaculaire .....	378
c) Conclusion .....	384
3. <i>Conservatisme antimoderne</i> .....	384
a) Du moderne à l'antimoderne .....	385
b) Conservatisme ou anti-moderne ? .....	389
c) La modernisation et l'anti-modernisme dès la fin des Qing .....	391
d) Le cas de Zhang Taiyan .....	397
e) Le cas de Liu Yizheng .....	407
f) Conclusion .....	415

4.	<i>Conservatisme libéral</i> .....	416
a )	La liberté autour des concepts de la famille et de la libération féminine.....	420
b )	Le conservatisme libéral dans la politique.....	430
c )	Conclusion.....	438
5.	<i>Conclusion</i> .....	438
III	— REPENSER LE CONSERVATISME CULTUREL.....	439
1.	<i>La Société du Sud après 1912</i> .....	440
2.	<i>Entre la responsabilité et le marché : l'École des canards mandarins et des papillons</i> .....	445
3.	<i>Le défi des écrivains du 4 Mai</i> .....	452
4.	<i>La Nouvelle Société du Sud</i> .....	462
5.	<i>Conclusion</i> .....	465
IV	— CONCLUSION.....	465
<b>Chapitre V Le renouveau de l'essence nationale et du confucianisme</b> .....		<b>467</b>
I	— LES CONTOURS ET LES PROFILS DES MEMBRES DU GROUPE CR.....	470
1.	<i>Les profils des membres du groupe CR</i> .....	470
2.	<i>Le groupe CR et le Mouvement de la nouvelle culture</i> .....	483
3.	<i>Conclusion</i> .....	496
II	— IRVING BABBITT : LA VIE ET LA PENSÉE.....	497
1.	<i>Biographie d'Irving Babbitt</i> .....	498
2.	<i>L'humanitarisme et ses influences</i> .....	500
3.	<i>L'humanisme dans l'éducation et dans la politique</i> .....	507
4.	<i>Babbitt et la Chine</i> .....	513
5.	<i>Conclusion</i> .....	517
III	— LE CONSERVATISME PHILOSOPHIQUE DU GROUPE CR.....	518
1.	<i>La démocratie, la liberté, l'égalité et l'éducation littéraire</i> .....	520
2.	<i>La science et la prétention universelle de l'humanisme</i> .....	539
3.	<i>Conclusion</i> .....	562
IV	— LA DISSOLUTION DU GROUPE CR ET LE CONSERVATISME AUTORITAIRE.....	563
1.	<i>La décennie de Nankin et le Mouvement de la nouvelle vie</i> .....	565
2.	<i>Entre l'ordre et la liberté : la « troisième voie » de Zhang Junmai</i> .....	572
3.	<i>Le conservatisme autoritaire et le Guofeng banyuekan</i> .....	577
4.	<i>Le conservatisme autoritaire durant la Seconde Guerre sino-japonaise</i> .....	585
5.	<i>Conclusion</i> .....	591
V	— CONCLUSION.....	591
<b>Conclusion</b> .....		<b>594</b>
I	— DU NATIONALISME AU CONSERVATISME.....	595
1.	<i>Nationalisme</i> .....	595
2.	<i>Conservatisme</i> .....	598
II	— UN CONSERVATISME IMPOSSIBLE ?.....	600
III	— LE CONSERVATISME D'AUJOURD'HUI.....	609
<b>Bibliographie</b> .....		<b>620</b>
<b>Annexe 1</b> .....		<b>666</b>
<b>Annexe 2</b> .....		<b>670</b>
<b>Index général</b> .....		<b>682</b>

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

<b>Illustration 1</b> : Liste des membres de la Société pour la préservation des études nationales .....	61
<b>Illustration 2</b> : Liste des membres de la Société pour la préservation des études nationales .....	62
<b>Illustration 3</b> : Photo des 14 participants à l'ouverture de la bibliothèque de la Société pour la préservation des études nationales, le 12 octobre 1906 .....	63
<b>Illustration 4</b> : Liste des donateurs du <i>Minbao</i> .....	77
<b>Illustration 5</b> : Photo de groupe lors de la première assemblée élégante .....	83
<b>Illustration 6</b> : Les fonctionnaires des Qing exploitent les citoyens et les étrangers coupent la Chine en morceaux .....	131
<b>Illustration 7</b> : La mort tragique d'un organisateur d'élection .....	132
<b>Illustration 8</b> : Superstition tue .....	133
<b>Illustration 9</b> : Une femme a la superstition de dieu .....	133
<b>Illustration 10</b> : Le Premier ministre Piotr Stolypine attaqué à l'explosif par les anarchistes russes en juillet 1906 .....	134
<b>Illustration 11</b> : La Première Révolution française .....	135
<b>Illustration 12</b> : Le corps de Wu Yue .....	136
<b>Illustration 13</b> : L'Empereur Jaune, le premier grand homme nationaliste .....	189
<b>Illustration 14</b> : Portrait de l'ancêtre de la Chine, l'Empereur Jaune .....	189



## **NOTE SUR LA ROMANISATION DES NOMS ET DES TERMES DES LANGUES ORIENTALES**

Les noms communs et les noms propres des personnes originaires de la Chine sont en principe romanisés selon le système pinyin. Les noms des personnes de Taïwan sont transcrits selon le Wade-Giles. Le Wade-Giles s'applique aussi à certaines personnes émigrées hors de Chine après 1949 et adoptant elles-mêmes ce système de romanisation. Les noms des personnes de Hong Kong sont transcrits selon l'usage local du cantonais. Les termes propres au shanghaien sont transcrits selon la méthode de romanisation générale du wu (通用吳語拼音). Les termes et les noms des personnes qui ont une romanisation conventionnelle sont transcrits selon l'usage courant. Les noms et les termes japonais sont transcrits selon la méthode Hepburn et écrits en kanji. Les noms des personnes coréennes sont transcrits selon la romanisation révisée du coréen. Les noms des personnes mandchoues sont en principe transcrits en pinyin et écrits en caractères chinois. Les noms et les termes mandchous ayant une romanisation conventionnelle sont transcrits selon l'usage courant et écrits en caractères chinois, sans transcription en pinyin.

## INTRODUCTION

Le conservatisme pâtit en Chine d'une réputation exécrationnelle. Les conservateurs, s'ils ne sont pas ignorés dans l'historiographie de la Chine moderne, sont toutefois souvent catégorisés comme des traditionalistes inconséquents. Contrairement au monde anglo-saxon, où le mouvement conservateur jouit d'une tradition intellectuelle fructueuse et s'impose comme une force politique réelle, le conservatisme chinois, synonyme d'immobilisme et de réaction, est généralement lié aux lettrés-fonctionnaires traditionalistes de la Cour mandchoue contre la modernisation, aux royalistes contre-révolutionnaires, aux partisans de la restauration de Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916), aux intellectuels anti-occidentalisation pendant l'époque du 4 Mai, ou encore au gouvernement nationaliste sous l'autorité de Tchang Kaï-chek 蔣介石 (1887-1975). Il s'agit d'une forme de pensée et d'une ligne politique condamnées en tant que moyen de rationaliser l'autoritarisme et de faire barrage à la réforme<sup>1</sup>, tandis que les libéraux et les progressistes s'efforçaient de mener la nation vers un futur moins dictatorial et plus prospère. Cette vision historique simplifie pourtant la compréhension historique en effaçant délibérément la participation effective des catégories exclues, dont les intellectuels dits conservateurs.

Le conservatisme chinois des dernières années de l'empire jusqu'à l'époque républicaine est généralement considéré comme un conservatisme culturel, puisque les discours des conservateurs reviennent toujours à l'expression d'une culture traditionnelle sur la défensive. Il paraît donc exister une incompatibilité entre la

---

<sup>1</sup> Werner Meißner, par exemple, voit dans le camp conservateur lors du débat « science vs métaphysique » (科學與玄學 *Kexue yu xuanxue*) (cf. Chapitre V) une actualisation du néoconfucianisme qui peut servir le règne autoritaire. En Chine communiste, le conservatisme ne tolère que la réforme économique. Voir MEIßNER Werner, *China zwischen nationalem "Sonderweg" und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China*, Munich : W. Fink, 1994.

tradition et les réformes qui agitent l'histoire chinoise de cette période. Or, la réalité est tout autre, car derrière la défense de la culture, ce que nous percevons, c'est précisément la prise de conscience de la plasticité de la culture, manifestée sur de nombreux plans politiques s'en inspirant. À cet égard, l'attitude conservatrice nous invite à demander ce que les conservateurs veulent et peuvent dire sur le modelage d'une nation moderne et pourquoi leurs propos sont réduits au silence, faisant en sorte que la culture traditionnelle perde finalement son épaisseur et son incidence sur la société et la politique.

Plus précisément, la Chine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est submergée par la présence menaçante de puissances étrangères qui excellent sur le plan économique et militaire. Afin de se sauvegarder, un pays, qui se voyait jusqu'à là comme *la* civilisation, est contraint de se lancer dans la réforme à l'aune de l'expérience occidentale de la modernisation. Alors que les réformes, initiées successivement dans le Mouvement d'auto-renforcement (洋務運動 *yangwu yundong*) de 1861, la Réforme des cent jours (戊戌變法 *wuxu bianfa*) de 1898 et la Nouvelle politique (新政 *xinzheng*) de 1901, peuvent se résumer à la création d'un État-nation puissant, dont l'avènement dépend des changements approfondis qui touchent toute la société chinoise, la tradition culturelle, d'où émanaient les anciens arrangements socio-politiques de la Chine, s'annonce de plus en plus obsolète. Dans ce contexte, quels sont les usages politique de la culture traditionnelle que défendent les intellectuels considérés dans les études existantes comme conservateurs ? Quel est le rôle que jouent ces élites culturelles ? Dans quels réseaux intellectuels et politiques se regroupent-ils et comment leur mouvement collectif a-t-il finalement échoué à les amener à s'imposer en guide de la société chinoise après la fondation de la République en 1912, alors qu'un grand nombre de ces personnes étaient des révolutionnaires ardents, dont l'engagement politico-intellectuel a grandement contribué au succès de la Révolution de 1911 (辛亥革命 *Xinhai geming*) qui aboutit au renversement de la monarchie ?

Nombreux sont les conservateurs de la période républicaine. La présente étude se propose d'explorer les poursuites intellectuelles et les engagements socio-politiques de trois associations « conservatrices » les plus importantes de l'époque : l'École d'essence nationale (國粹派 *Guocui pai*) fondée en 1905 à Shanghai, la Société du Sud (南社 *Nanshe*) créée en 1909 à Suzhou et le groupe *Critical Review*

(學衡派 Xueheng pai ; que l'on désignera par la suite comme le groupe CR) établi en 1921 à Nankin. Ces trois associations ont comme point commun le dévouement à la préservation de « l'essence nationale 國粹 » (*guocui*), qui signifie la quintessence de la culture chinoise.

Pendant les dernières années des Qing, les associations intellectuelles associées à l'essence nationale les plus importantes sont l'École d'essence nationale et la Société du Sud. L'École d'essence nationale désigne un groupe d'intellectuels révolutionnaires, adhérents de la Société pour la préservation des études nationales (國學保存會 Guoxue baocunhui), fondée à Shanghai en 1905. Parmi les membres, on compte notamment Huang Jie 黃節 (1873-1935), Deng Shi 鄧實 (1877-1951), Liu Shipai 劉師培 (1884-1919), Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) et Ma Xulun 馬敘倫 (1885-1970). Leurs activités se déploient principalement à Shanghai et à Tokyo, où ils rédigent, entre autres, le *Zhengyi tongbao* 政藝通報 (*Journal de politique et de technologie*), le *Minbao* 民報 (*Peuple*) et le *Guocui xuebao* 國粹學報 (*Journal académique d'essence nationale*) entre 1902 et 1911. Le parcours politico-intellectuel des membres la Société du Sud sont intimement lié à l'entreprise révolutionnaire de l'École d'essence nationale. Créée à Suzhou en 1909 par Chen Qubing 陳去病 (1874-1933), Liu Yazhi 柳亞子 (1887-1958) et Gao Xu 高旭 (1877-1925), l'association a fédéré plus de 1000 lettrés, littéraires et hommes politiques, dont beaucoup ont écrit pour les journaux et les revues de l'École d'essence nationale.

Les publications de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud se structurent autour du principe de préservation de l'essence nationale. De manière générale, chez les membres des deux sociétés pendant les dernières années impériales, le nationalisme, inspiré par le droit civil des peuples et animé par la détermination de l'indépendance nationale, tire sa légitimité des particularités culturelles de la tradition chinoise, symbolisées par ce qu'ils nomment l'essence nationale. Cette notion est souvent traitée comme découlant d'une orientation conservatrice dans la littérature existante, surtout durant et après l'époque « iconoclaste » du 4 Mai, où l'essence nationale est fustigée par la nouvelle génération des progressistes et des radicaux, qui y voient la volonté rétrograde de préserver la culture et la politique anciennes à tout prix, et ce même au détriment de la modernisation de la Chine. Mais l'École

d'essence nationale et la Société du Sud continuent de défendre la politique d'essence nationale, qui se voit relancée par le groupe CR, établi en 1921 à Nankin par Wu Mi 吳宓 (1894-1978) et d'autres professeurs et étudiants de l'université nationale du Sud-Est (國立東南大學 Guoli Dongnan daxue) et guidé par l'ambition de combattre le courant « iconoclaste » qui domine la sphère intellectuelle de l'époque du 4 Mai.

Slogan très populaire à la fin des Qing, l'« essence nationale » est constamment invoquée pour énoncer l'importance de la tradition dans le processus de transformation de la Chine. Juxtaposant les trois sociétés intellectuelles les plus importantes qui défendent la politique d'essence nationale, notre thèse vise à esquisser l'histoire intellectuelle du conservatisme chinois en révélant l'évolution et la diversification de ce corps d'idées dans une ère d'énormes turbulences politiques et culturelles.

## **I — LE CONSERVATISME CHINOIS DANS L'HISTORIOGRAPHIE**

---

Un certain nombre d'études, consacrées au courant conservateur dans l'histoire intellectuelle de la fin des Qing à l'époque républicaine, ont vu le jour au cours des cinquante dernières années. La question la plus fondamentale consiste à savoir ce que les penseurs conservateurs cherchent à conserver. Il semble, à ce sujet, que les chercheurs tendent à réduire le conservatisme au conservatisme culturel. Ce point de vue est corroboré par le texte de Benjamin Schwartz, recueilli dans l'ouvrage *The Limits of Change*, paru en 1976, et répandu dans une série d'études s'en inspirant. Dans ce texte, devenu un classique, Schwartz définit le conservatisme, en général, par son attachement à l'historicisme, au sociologisme, au nationalisme, à l'organicisme de la société et au holisme qui regarde le système socio-politique dans son ensemble, tout en proposant de le situer dans la triade du conservatisme-libéralisme-radicalisme<sup>2</sup>. Concernant le conservatisme chinois, Schwartz le définit comme étant principalement un conservatisme culturel, au contraire du conservatisme d'Edmund Burke (1729-1797), défendant l'ancien ordre socio-politique dans son ensemble, et ce parce que la corruption de la monarchie des Qing et de la société traditionnelle chinoise est

---

<sup>2</sup> SCHWARTZ I. Benjamin, « Notes on Conservatism in General and in China in Particular », in FURTH Charlotte (eds.), *The Limits of Change : Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1976, p. 9.

tellement profonde, aux yeux des intellectuels de la fin des Qing, qu'aucun élément provenant de l'ancien système socio-politique ne mérite d'être conservé<sup>3</sup>.

L'argument de Benjamin Schwartz est renforcé par les articles de Charlotte Furth et de Laurence Schneider, publiés dans le même ouvrage. En 1905, les Examens impériaux (科舉 *keju*), concours portant sur les études confucéennes et déterminant qui de la population peut entrer dans la bureaucratie de l'État, sont abolis au profit d'une modernisation du système d'éducation. Considérant l'abolition des Examens impériaux comme le moment de la désintégration du lien entre la culture traditionnelle et la politique, Laurence Schneider voit dans la politique d'essence nationale l'autonomisation de la sphère culturelle où les élites éduquées revendiquent leurs nouveaux statuts sociaux<sup>4</sup>. Charlotte Furth remarque, quant à elle, que cette nouvelle intelligentsia donne lieu au découplage entre la demande politique et l'ordre culturel, permettant aux intellectuels antimandchous, dont ceux de l'École d'essence nationale, d'être politiquement radicaux et culturellement conservateurs à la fois<sup>5</sup>. Furth signale davantage la réintégration de la culture avec la politique après le Mouvement du 4 Mai (五四運動 *Wusi yundong*) (cf. *infra*) éclaté en 1919, qui se manifeste spécifiquement dans la politique du Kuomintang<sup>6</sup>.

L'ouvrage *The Limits of Change*, qui a recueilli les trois articles susmentionnés, présente de nombreux mérites. Publié en 1976, période durant laquelle le champ de la recherche se limite encore au « paradigme de la modernité », que Paul Cohen dénoncera huit ans plus tard<sup>7</sup>, les auteurs collaborant à la rédaction de cet ouvrage font comprendre l'ancrage de la culture traditionnelle dans une Chine en pleine mutation. Néanmoins, la thèse de Schwartz, insistant sur la nature culturelle du conservatisme chinois, relève aussi des éléments qui nous semblent discutables. Nous pouvons d'abord reprocher à Schwarz d'avoir sous-estimé la nature politique du conservatisme chinois. Le conservatisme n'est pas synonyme d'immobilisme. Les conservateurs font aussi preuve d'une volonté de reformer l'ancien ordre socio-politique. Comme l'a dit Burke, « un État qui serait privé des moyens de faire quelques changements dans sa

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>4</sup> SCHNEDIER Laurence A., « National Essence and the New Intelligentsia », in *ibid.*, p. 58.

<sup>5</sup> FURTH Charlotte, « Culture and Politics in Modern Chinese Conservatism », in *ibid.*, pp. 23-26.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>7</sup> COHEN Paul A., *Discovering History in China : American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York : Columbia University Press, 1984.

constitution, serait privé des moyens de se conserver : sans ces moyens il peut risquer même de perdre la partie de sa constitution qu'il désirait de garder plus religieusement<sup>8</sup> ». Ainsi, le fait que les défenseurs de la culture aient ressenti l'urgence d'une transformation politique de grande envergure ne signifie nullement qu'ils ne soient pas conservateurs au niveau politique : la question est de déterminer à quel point la réforme menée constitue une déchirure pour la tradition. En outre, dans un pays comme la Chine, il est rare que la culture se dégage complètement de la prétention politique, et ce malgré l'émergence de la nouvelle intelligentsia détachée de la sphère politique. Comprise dans un sens plus large que celui de la langue et des enseignements traditionnels, la culture offre à certains un complément voire une alternative au modèle d'organisation politique occidentale.

Selon l'argument développé par Joseph Levenson dans la trilogie *Confucian China and Its Modern Fate*, le confucianisme, en tant que facteur de maintien de la conception universaliste du monde des Chinois, se transfigure en identité particulariste de la nation chinoise, au moment où le système de valeurs universelles, représenté par le confucianisme, se montre obsolète et ne permet plus d'englober toute la complexité des notions et des institutions politiques modernes ; ce faisant, l'attachement à la culture traditionnelle ne devient plus qu'une nostalgie et un mécontentement psychologique des intellectuels chinois face à l'Occident et à ses avantages<sup>9</sup>. La trilogie de Levenson fait écho à l'ouvrage de Mary Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism*, selon lequel l'abaissement de la Chine, qui a débuté à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, s'explique, avant tout, par le confucianisme hésitant et réticent à la mouvance<sup>10</sup>.

Une telle compréhension du conservatisme chinois, réduit à un sentiment d'hostilité envers l'Occident, s'avère toujours populaires dans les années 2000. Nous pouvons nommer, par exemple, les études de He Xiaoming et de Yu Dahua<sup>11</sup>. He

---

<sup>8</sup> BURKE Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris : A. Égron, 1823, pp. 34-35

<sup>9</sup> LEVENSON Joseph, *Confucian China and Its Modern Fate : A Trilogy*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1968.

<sup>10</sup> WRIGHT Mary C., *The Last Stand of Chinese Conservatism : the T'ung-Chih Restoration, 1862-1874*, Stanford : Stanford University Press, 1962.

<sup>11</sup> HE Xiaoming 何曉明, *Fanben yu kaixin – jindai Zhongguo wenhua baoshou zhuyi xinlun 返本與開新——近代中國文化保守主義新論 (Reconstruction et rénovation - nouvel argument sur le conservatisme culturel de la Chine moderne)*, Pékin : Shangwu yinshuguan, 2006. ; YU Dahua 喻大華, *Wanqing wenhua baoshou sichao yanjiu 晚清文化保守思潮研究 (Le courant conservateur culturel de la fin des Qing)*, Pékin : Renmin chubanshe, 2001.

Xiaoming estime que le conservatisme culturel est le produit du sentiment nationaliste et de la frustration face à un Occident plus prospère et plus puissant en matière économique et technologique. C'est pourquoi, selon l'auteur, le conservatisme culturel revêt toujours une inclination antimoderne<sup>12</sup>. Yu Dahua soutient, quant à lui, que le conservatisme culturel a été engendré par la crise culturelle et politique qui a suivi l'échec de la Chine dans les deux Guerres de l'opium qui l'opposait aux Anglais<sup>13</sup>. Les deux ouvrages ne créent pas de nouvelles interprétations sur le conservatisme chinois et s'enlisent dans les problèmes que soulève l'idée de conservatisme culturel. Faute d'une considération plus approfondie sur d'éventuelles implications politiques de la tradition culturelle, les deux chercheurs ne sont pas parvenus à faire comprendre le processus d'interaction entre la culture chinoise et la culture occidentale, révélant des dimensions beaucoup plus complexes qu'un sentiment de frustration.

En effet, Thomas Metzger et Qin Hui ont déjà montré que l'Occident ne suscite pas de rejet catégorique<sup>14</sup>. D'après Metzger, le modèle occidental offre une alternative plus adaptée à la réalisation de l'idéal politique confucéen. Plus concrètement, pour certains intellectuels, il n'existe simplement pas de frontière nette qui sépare la civilisation « matérielle » de l'Occident de la civilisation « spirituelle » de la Chine, car l'amélioration du niveau de vie de la population est considérée, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, comme la condition première du perfectionnement moral de la collectivité. Il est donc simplement trompeur d'affirmer que l'attachement à la tradition ne relève que d'une récompense psychologique et ne débouche sur aucun projet concret.

Un autre problème de la théorie de conservatisme culturel, en partie dû au manque de considération pour le potentiel politique de la culture, est la confusion entre le conservatisme et le nationalisme. Schwartz reconnaît lui-même le nationalisme comme un trait de la pensée conservatrice. Comme le souligne Theodore Hutters dans son étude sur Yan Fu 嚴復 (1854-1921), l'impératif culturel est un

---

<sup>12</sup> HE Xiaoming, *Fanben yu kaixin*, pp. 1-41.

<sup>13</sup> YU Dahua, *Wanqing wenhua baoshou sichao yanjiu*, p. 8.

<sup>14</sup> METZGER Thomas, *Escape From Predicament : Neo-confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York : Columbia University Press, 1977, p. 222. ; QIN Hui 秦暉, *Zouchu dizhi : cong Wanqing dao Minguo de lishi huiwang 走出帝制 : 從晚清到民國的歷史回望 (Adieu à la monarchie : le parcours historique de la fin des Qing à la République)*, Pékin : Qunyan chubanshe, 2015, pp. 11-67.



élément à part entière de l'édification de la nation<sup>15</sup>, car « la doctrine du nationalisme oblige les gens à croire que chaque nation existe depuis des siècles [...], son existence est mise en évidence par la continuation de sa cohérence linguistique et culturelle<sup>16</sup> ». Dans cette optique, faut-il estimer que les défenseurs de la culture chinoise de la fin des Qing, dans le contexte de la construction d'un État-nation, sont nationalistes ou conservateurs ? En d'autres termes, où tracer la frontière entre le conservatisme et le nationalisme ?

Le conservatisme, dans le contexte politique mondial d'aujourd'hui, semble très difficile à séparer du nationalisme. En effet, le conservatisme est un mouvement intellectuel et politique de l'ère moderne qui éclot avec et contre elle. Comme Stuart Hall le rappelle, un trait caractéristique de l'ère moderne est « la forme laïque du pouvoir politique exercé sur l'État-nation »<sup>17</sup>, d'où la réticence à l'égard de la souveraineté nationale d'un grand nombre de conservateurs occidentaux, qui privilégient plutôt la famille, l'Église, ainsi que les associations et les communautés locales. Les études existantes tendent à qualifier les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans les années 1900 comme à la fois nationalistes et conservateurs, en raison de leur implication dans la révolution antimandchoue et de leur effort de préserver la culture chinoise à une période de modernisation accélérée. Or, la volonté de conserver la tradition culturelle pour façonner un nationalisme culturel est-elle la même chose que le conservatisme culturel ? Selon la recherche de Wang Fan-sen, l'héritage culturel que les deux associations intellectuelles s'évertuent à conserver durant les années 1900 est majoritairement les livres et les pensées des loyalistes des Ming. De ce fait, la culture traditionnelle est mise en avant, non pas pour s'opposer à la culture nouvelle et la politique moderne qu'amène l'occidentalisation, mais pour forger une identité nationale et un sentiment nationaliste contre le gouvernement mandchou<sup>18</sup>. Le nationalisme débouche aussi sur un objectif politique. Contrairement à la nation culturelle revendiquée par

---

<sup>15</sup> HUTERS Theodore, *Bringing Home the World : Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2005, p. 62.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> HALL Stuart (eds.), *Formations of Modernity*, Cambridge : Polity Press, 1992, p. 6.

<sup>18</sup> WANG Fan-sen 王汎森, « Qingmo de lishiji yi yu guojia jiangou – yi Zhang Taiyan weili 清末的歷史記憶與國家建構——以章太炎為例 » (La mémoire historique et la construction de la nation – le cas de Zhang Taiyan), in WANG F., *Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu 中國近代思想與學術的系譜 (La généalogie de la pensée et de la recherche académique de la Chine moderne)*, Taipei : Linking, 2003, p. 97.

l'Allemagne du mouvement romantique au fascisme, qui se hâte de s'accrocher à son héritage culturel pour légitimer son refus du libéralisme et de la démocratie<sup>19</sup>, les penseurs de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud s'efforcent de fabriquer une « essence nationale » pour que la culture réinterprétée corresponde à l'esprit de la politique moderne, tels que la démocratie, le parlementarisme et le fédéralisme, qu'ils s'engagent à implanter en Chine. Donc, la convenance entre le radicalisme politique et le conservatisme culturel, que Benjamin Schwartz et Charlotte Furth prétendent percevoir chez les deux associations révolutionnaires, nous paraît sujette à caution : la relecture audacieuse des enseignements traditionnels, entreprise par l'École d'essence nationale et la Société du Sud pour appuyer la révolution et la modernisation politique à l'aune des expériences occidentales, ne reflète pas nécessairement la position des conservateurs, mais plutôt celle des nationalistes.

L'insuffisance de la problématisation du conservatisme et du nationalisme est due à l'importance disproportionnée que les études existantes tendent à donner au « paradigme de la modernité » et à la rhétorique du 4 Mai, associant tout attachement à la tradition chinoise à la disposition conservatrice. Ce faisant, tous les défenseurs de la culture traditionnelle de la fin des Qing sont considérés indistinctement comme des conservateurs culturels. Une telle vision s'avère anachronique, risquant, non seulement de minimiser le rôle que jouent les éléments traditionnels dans le processus de modernisation qui affecte la Chine des Qing, mais aussi d'amalgamer, sous la même étiquette, les intellectuels et les lettrés de toutes les sensibilités politiques confondues : par exemple, Woren 倭仁 (1804-1871), lettré-fonctionnaire mandchou qui s'oppose à toute réforme s'inspirant du système occidental par crainte de voir la civilisation chinoise être « salie » par la civilisation occidentale qu'il juge inférieure<sup>20</sup>, et les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, qui explicitent et promeuvent la politique moderne de l'Occident en la liant à la

---

<sup>19</sup> VOLKOV Shulamit, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany : The Urban Master Artisans, 1873-1896*, Princeton : Princeton University Press, 1978, p. 321 ; MCCLELLAND J.S. (eds.), *The French Right from de Maistre to Maurass*, New York, Evanston, San Francisco et Londres : Harper Torchbooks, 1970, p. 213.

<sup>20</sup> LI Xizhu 李細珠, *Wanqing baoshou sixiang de yuanxing : Woren yanjiu* 晚清保守思想的：倭仁研究 (*L'archétype du conservatisme de la fin des Qing : Woren*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000, p. 268.

culture traditionnelle, sont regroupés à tort sous la même catégorie de conservateur culturel.

Une autre étude à évoquer, qui sonde la pensée conservatrice dans les cadres du nationalisme, de la culture et de la modernité, est celle entreprise par Guy Alitto<sup>21</sup>. Selon Alitto, dans les régions non-occidentales, dont la souveraineté et l'autonomie se voient mises en péril par les nations devenant plus fortes grâce à la modernisation, le conservatisme culturel, le nationalisme culturel et le sentiment antimoderne se mêlent et se traduisent par l'affirmation de la supériorité et de la particularité de la culture indigène par rapport aux éléments de la modernisation, considérés comme matériels et superficiels<sup>22</sup>. Accentuant le contexte global de la pensée antimoderne, l'ouvrage d'Alitto a le mérite d'aborder le lien entre le conservatisme chinois et ses pendants étrangers. Toutefois, l'auteur se révèle quelque peu systématique dans la mesure où il établit une frontière infranchissable entre la tradition et la modernisation<sup>23</sup>, d'où son interprétation partielle du conservatisme chinois. En effet, si la modernisation se concrétise dans l'égalité, la démocratie, l'individualisme, la science, l'industrialisation, l'urbanisation et le capitalisme, comme l'indique Alitto<sup>24</sup>, certains intellectuels conservateurs de l'époque républicaine, dont Zhang Junmai 張君勱 (1886-1969) et Zhang Dongsun 張東蓀 (1886-1973), sont des modernisateurs ardents.

En effet, la thèse du conservatisme culturel, a reçu des critiques variables au cours des dernières années. Bien que l'ouvrage de Peter Zarrow *China in War and Revolution, 1895-1949* (2005), ne se focalise pas sur le conservatisme chinois, ses interprétations de quelques intellectuels clés de la fin des Qing contribuent à distinguer les révolutionnaires de l'essence nationale et les conservateurs de cette période. Comme il le montre, l'invention de l'essence nationale chez les révolutionnaires comme Zhang Taiyan, a pour objectif de renverser la monarchie et de réformer la société à l'aune des théories politiques occidentales<sup>25</sup>. Ce faisant, « les érudits de l'essence nationale de la fin des Qing sont politiquement révolutionnaires,

---

<sup>21</sup> ALITTO Guy 艾愷, *Shijie fanwei nei de fanxiandaihua sichao – lun wenhua shoucheng zhuyi* 世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義 (*Le courant antimoderne mondial – sur le conservatisme culturel*), Guiyang : Guizhou renmin chubanshe, 1999.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

<sup>25</sup> ZARROW Peter, *China in War and Revolution, 1895-1949*, London et New York : Routledge, 2005, pp. 65-74.

rationalisant la révolution sur la base de l'histoire et de la culture chinoises<sup>26</sup> ». Ainsi, il existe une corrélation évidente entre l'interprétation radicale de la culture et le positionnement politique chez les tenants révolutionnaires de l'essence nationale. Vu sous cet angle, la thèse du conservatisme culturel, qui laisse supposer une frontière, voire une incompatibilité, entre la culture et la politique moderne, simplifiée, ou même occulte, la réalité historique.

Dans deux essais historiographiques publiés dans le volume *La Chine et la démocratie* (2007), Yves Chevrier va plus loin dans la remise en cause de la thèse du conservatisme culturel. Il critique notamment la thèse du culturalisme, qui insiste sur l'incompatibilité entre la tradition culturelle et la démocratie tout au long du XX<sup>e</sup> siècle (un « mythe » que Chevrier attribue aux iconoclastes du 4 Mai). Ce faisant, il entreprend une relecture des penseurs la fin des Qing, montrant qu'une telle incompatibilité n'existait pas dans les années 1890 et 1900. Bien au contraire :

« L'invention du moderne pose la culture comme une option à la fois critique et ouverte sur le passé au service de la "forme nation". Jusqu'à la consommation de l'échec institutionnel de la République, le tranchant politique de la modernité permet à ses penseurs de trouver cet équilibre. La culture chinoise est alors jugée non pas stérile et étouffante [...], ni même flexible et apte à être modernisée de l'extérieur, mais riche en ressources endogènes pouvant mettre la Chine de plain-pied avec le monde moderne, à condition que des opérations complémentaires de changement politique et de critique intellectuelle soient effectuées. »<sup>27</sup>

Ainsi, la préservation de la culture des révolutionnaires de la fin des Qing, qui s'avère en réalité un remodelage audacieux de la tradition, ne relève pas d'une disposition conservatrice cantonnée au domaine de la culture, comme l'avance Charlotte Furth, mais d'un choix politique qui alimente le radicalisme de ceux qu'il nomme les « révolutionnaires culturalistes ».

Dans un article publié en 2007, Edmund Fung reproche à Schwartz de ne pas tenir en compte de l'implication politique et nationaliste de la préservation culturelle des conservateurs :

« Dans le contexte chinois, la culture et la politique sont en réalité inséparables. [...] Schwartz souligne [...] que le nationalisme s'imprègne

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>27</sup> CHEVRIER Yves, « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XX<sup>e</sup> siècle : la culture moderne et la crise d'État-nation », in DELMAS-Marty Mireille et WILL Pierre-Étienne (dir.), *La démocratie et la Chine*, Paris : Fayard, 2007, p. 392.

dans le conservatisme chinois. Alors, le rapport entre la culture et la politique aurait dû être particulièrement accentué. Or, Schwartz et ses collègues n'ont pas exploré davantage ce lien. Je pense que la politique, et en particulier la relation entre le conservatisme, le nationalisme et la modernité, est l'élément le plus important du conservatisme chinois. Les conservateurs s'intéressent, non pas seulement à la culture, mais surtout à la construction de la nation. »<sup>28</sup>

Fung a ensuite développé ses réserves à l'encontre de la thèse de Schwartz dans un texte plus récent. Il se penche sur la théorie du nationalisme de John Hutchinson et propose de saisir la pensée des conservateurs culturels comme un raisonnement « nationaliste politico-culturel », dans le sens où ceux-ci veillent à régénérer la morale de la nation en « transformant l'héritage valorisé, capable d'être utilisé pour alimenter les réformes sociales, politiques et économiques, permettant à la Chine de survivre et de rivaliser avec la concurrence dans un monde dominé par l'Occident<sup>29</sup> » ; Edmund Fung souligne qu'il est inéluctable que les conservateurs soient nationalistes sans pour autant que l'inverse soit vrai<sup>30</sup>. Selon l'auteur, le conservatisme chinois a émergé en réaction aux atrocités de la Première Guerre mondiale et au radicalisme du 4 Mai<sup>31</sup>. Il montre, dans le deuxième chapitre, que le conservatisme chinois s'inscrit dans un courant intellectuel mondial<sup>32</sup>. En revisitant quelques thèmes centraux, tels que l'orientalisation (東方化 *dongfang hua*) et la Doctrine de médiation et d'harmonie (調和論 *tiaohe lun*), Edmund Fung prétend que les conservateurs ne sont, en aucun cas, hostiles à l'appropriation des idées occidentales et constituent un courant important et engagé dans la construction d'une Chine nouvelle<sup>33</sup>. De nature profondément politique, les conservateurs chinois sont, à ses yeux, pro-État et s'engagent dans la création d'un État-nation ; une telle réactivité politique jette les bases d'un même intérêt pour le conservatisme et le nationalisme<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> FUNG Siu Kee 馮兆基, « Zhongguo minzuzhuyi, baoshouzhuyi yu xiandaixing 中國民族主義、保守主義與現代性 » (Le nationalisme, le conservatisme et la modernité en Chine), in ZHENG Dahua 鄭大華 et ZOU Xiaozhan 鄒小站, *Zhongguo jindaishi shang de minzuzhuyi 中國近代史上的民族主義 (Le nationalisme dans l'histoire chinoise moderne)*, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2007, p. 49.

<sup>29</sup> FUNG Edmund S. K., *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity : Cultural and Political Thought in the Republican Era*, New York : Columbia University Press, 2010, p. 102.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 103

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 65-71.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 126.

Ce texte a pour vertu de rappeler que le conservatisme ne peut se concevoir sans qu'il soit précédé du radicalisme. Cette compréhension du conservatisme rend pourtant discutable son argument, selon lequel le conservatisme chinois est un produit intellectuel, né en réaction au radicalisme du 4 Mai et de la Première Guerre mondiale ; par rapport aux révolutionnaires radicaux, les constitutionnalistes de la fin des Qing, qui prônent une transformation politique progressive par le biais de réformes modérées et dans le respect du maintien de la monarchie, ne peuvent-ils pas être considérés comme conservateurs ? L'autre problème de sa thèse se rapporte, encore une fois, à la question du conservatisme « culturel » que l'auteur a remis en cause. Pour donner un exemple concret, Zhang Shizhao 章士釗 (1881-1973), que l'auteur a évoqué, n'est pas uniquement un instigateur de la Doctrine de médiation et d'harmonie. Désillusionné par l'échec du parlementarisme en Chine et par la Première Guerre mondiale, qui signale, aux yeux d'un grand nombre d'intellectuels, la banqueroute de la civilisation occidentale, il est surtout un conservateur antimoderne prônant un retour au système politique inspiré de la société agraire dans les années 1920. Derrière sa préoccupation culturelle se cache clairement une forme de conservatisme politique, méfiant voire hostile au libéralisme et au socialisme en plein essor. Si l'auteur a eu raison lorsqu'il a mentionné l'usage politique que les conservateurs ont fait de la culture, il est regrettable qu'il n'ait pas approfondi la question de savoir de quelle façon la culture influe sur la conceptualisation des notions politiques.

Une quarantaine d'années après sa publication, le texte de Benjamin Schwartz reste un classique pour les observateurs du conservatisme chinois de la fin des Qing à l'époque républicaine. À l'instar de la thèse de Schwartz, le conservatisme chinois tend à se définir comme un conservatisme culturel dans la plupart de principaux travaux de recherche. Pourtant, force est de constater que la culture est une notion à la fois trop vague et trop restrictive pour saisir le conservatisme. Trop vague, car elle n'arrive pas à recouvrir des réalités très différentes ; les problèmes culturels ne sont pas les mêmes pour tous les acteurs venus d'horizons divers. Trop restrictive, puisque les motifs politiques, les positions sociales et les esquisses de réforme des différentes variantes du conservatisme sont occultées par l'importance démesurée accordée à la question de la culture. Mise en avant à une époque où l'historiographie chinoise moderne est dominée par le paradigme de modernité, la théorie de conservatisme

culturel simplifie encore le rapport entre le conservatisme et le nationalisme. Nous assistons, en définitive, à un courant de pensée, dont l'existence est communément avérée, mais qui a rarement fait l'objet d'une investigation poussée. Pour une compréhension plus fine du conservatisme de l'époque républicaine, il nous faut dépasser la thèse influente de conservatisme culturel, afin de présenter un schéma explicatif et analytique permettant d'identifier la genèse, l'évolution et chacun des éléments constitutifs du conservatisme chinois de l'époque républicaine.

## **II — L'ÉCOLE D'ESSENCE NATIONALE, LA SOCIÉTÉ DU SUD ET LE GROUPE CR DANS LA LITTÉRATURE EXISTANTE**

---

Juxtaposant l'École d'essence nationale, la Société du Sud et le groupe CR, la présente étude, qui se penche sur le cercle des acteurs de la politique d'essence nationale des années 1890 jusqu'à vers la fin de la Seconde Guerre sino-japonaise, s'inscrit dans la continuation du texte de Laurence Schneider, cité ci-dessus. Notre enquête corrobore bon nombre de thèmes majeurs qui sous-tendent l'article de Schneider, tels que l'autonomisation de la sphère culturelle, le nationalisme au niveau local, l'usage politique de la poésie et le contenu changeant de l'essence nationale. Pourtant, à la différence du raisonnement de Schneider, selon lequel la pensée des deux écoles intellectuelles de la fin des Qing représente une forme de conservatisme « inconscient » alors que le groupe CR choisit la position conservatrice de façon « réflexive »<sup>35</sup>, notre recherche s'emploie à montrer que les efforts déployés par l'École d'essence nationale et la Société du Sud dans les années 1900 pour préserver les patrimoines culturels reflètent l'esprit du nationalisme, qui n'est pas à confondre avec le conservatisme de cette période, représenté par les réformateurs soutenant le maintien de la monarchie.

Cette façon de problématiser le parcours historique fait écho aux thèses de Zarrow et de Chevrier, qui contribuent à la remise en cause de la théorie du conservatisme culturel et discriminent entre les conservateurs de la fin des Qing et les révolutionnaires de l'essence nationale. Prolongeant ces approches historiographiques, nous présentons ici une étude empirique des trois associations attachées à la préservation de l'essence nationale et ce pour explorer la naissance et la

---

<sup>35</sup> SCHNEDIER Laurence A., « National Essence and the New Intelligentsia », p. 88.

diversification du nationalisme de la fin des Qing et du conservatisme de l'époque républicaine. L'un des enjeux majeurs de notre thèse est alors de resituer le parcours historique, au cours duquel le nationalisme structuré autour de l'essence nationale, théorisé et pratiqué par les deux associations révolutionnaires à la fin des Qing, se transfigure, à l'époque républicaine, en conservatisme. En sus des ouvrages cités et commentés précédemment, il convient de signaler quelques travaux d'étude, consacrés spécifiquement à la présentation de ces trois associations intellectuelles.

Outre de très nombreuses études sur des membres de l'École d'essence nationale<sup>36</sup>, Zheng Shiqu a publié la première monographie de cette association en 1997<sup>37</sup>. L'auteur affirme que l'École d'essence nationale, regroupant les intellectuels de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie, parraine « la Révolution démocratique bourgeoise » (資產階級民主主義革命 *zichan jieji minzhu zhuyi geming*)<sup>38</sup>. Cette affirmation correspond au « paradigme de la révolution » de l'historiographie chinoise de l'époque moderne. Sous l'angle de celui-ci, l'histoire de la Chine depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est interprétée comme une série de révolutions ; débutant par la Révolution de 1911, le parcours révolutionnaire se poursuit avec le Mouvement du 4 Mai et s'achève par la nouvelle Révolution démocratique (新民主主義革命 *xin minzhu zhuyi geming*) menée par le Parti communiste chinois. D'un point de vue téléologique, ce paradigme accentue de façon excessive le rôle du Parti communiste et du marxisme en tant que *telos* historique, considérant les mouvements précédents comme incomplets. Ainsi, l'interprétation de Zheng Shiqu risque d'être biaisée. Dénué d'une réflexion réelle sur la transition du positionnement des membres de l'École sur l'échiquier politique et intellectuel, il affirme simplement que leur inclination à raviver la tradition est rétrograde, car ils n'ont pas voulu admettre « la nature attardée de l'évolution de la culture chinoise par rapport à la culture

---

<sup>36</sup> Le penseur d'essence nationale le plus étudié est Zhang Taiyan. Voir WANG Fan-sen 王汎森, *Zhang Taiyan de sixiang (1868-1919) jiqi dui ruxue chuantong de chongji* 章太炎的思想 (1868-1919) 及其對儒學傳統的衝擊 (*La pensée de Zhang Taiyan et ses impacts sur le confucianisme*), Taipei : Shibao, 1985. ; MURTHY Viren, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, Leyde et Boston : Brill, 2011. ; Wang Hui 汪暉, « Wuwo zhi wo yu gongli de jiegou 無我之我與公理的解構 » (Le soi sans soi et la déconstruction de la loi universelle), in WANG H., *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* 現代中國思想的興起 (*L'émergence de la pensée chinoise moderne*), vol. 2, Pékin : Sanlian shudian, 2008, pp. 1011-1103.

<sup>37</sup> ZHENG Shiqu 鄭師渠, *Wanqing guocui pai : wenhua sixiang yanjiu* 晚清國粹派：文化思想研究 (*L'École d'essence nationale de la fin des Qing : enquête sur la culture et la pensée*), Pékin : Beijing shifan daxue chubanshe, 1997.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 324.



occidentale<sup>39</sup> ». Si l'auteur reconnaît la pertinence des efforts de l'École pour créer une nouvelle culture nationale, il prétend que ce n'est qu'en 1940, année durant laquelle Mao Zedong 毛澤東 (1893-1976) est venu avec le plan de concevoir une culture « nationale, scientifique et populaire », que « le peuple chinois a pu trouver, finalement, la juste voie pour développer la nouvelle culture démocratique et ressusciter la culture nationale<sup>40</sup> ». Une telle compréhension s'avère peu convaincante et surtout trop normative.

Dans une autre monographie récente de l'École d'essence nationale, Hon Tze-ki met en cause l'historiographie révolutionnaire de Zheng Shiqu<sup>41</sup>. Hon Tze-ki aborde la pensée de l'École par l'examen de son journal officiel *Guocui xuebao*, créé en 1905 à Shanghai, en tant qu'œuvre de multiples forces qui modèlent la Chine moderne. Plus précisément, l'auteur s'interroge sur la façon dont la colonisation, la culture urbaine, la sphère publique, l'établissement d'un État-nation et la Nouvelle politique influent sur le fondement et les activités de l'École. L'auteur invite davantage à envisager la question suivante : « pourquoi un écrivain révolutionnaire est-il rapidement devenu conservateur, lorsqu'il a été publié dans le *Guocui xuebao* ?<sup>42</sup> ». Mais, pour l'auteur, qu'est-ce que le conservatisme ? L'auteur n'a pourtant pas répondu à cette question de manière précise. Il décrit simplement l'orientation politico-culturelle de l'École comme une « occidentalisation anti-occidentale », dans le sens où ses membres s'appuient sur les particularités chinoises dans le schéma de l'évolution, défini par le parcours historique occidental<sup>43</sup>. Le conservatisme de l'École d'essence nationale se rapporte-il à cette inclination anti-occidentale ? En effet, celle-ci renvoie à la différence entre le conservatisme et le nationalisme, maintes fois abordée ici. Finalement, il est regrettable que le spectre de cette monographie n'ait pas été prolongé à la période postrévolutionnaire, laissant beaucoup de sujets à explorer.

Les études sur la Société du Sud se sont généralement orientées dans deux directions. D'un côté, il existe de nombreux ouvrages de nature commémorative, dont certains ont été élaborés par d'anciens membres de la Société. Nous pouvons, par

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>41</sup> HON Tze-ki, *Revolution as Restoration : Guocui xuebao and China's Path to Modernity, 1905-1911*, Leyde et Boston : Brill, 2013, p. 7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 118.

exemple, citer les chronologies de la Société rédigées par Liu Yazhi et Zheng Yimei 鄭逸梅 (1895-1992)<sup>44</sup>. Le fils de Liu Yazhi a dirigé le recueil des biographies d'un grand nombre de membres de la Société<sup>45</sup>. D'un autre côté, la Société a souvent fait l'objet d'études sous l'angle de la littérature ou de l'histoire littéraire<sup>46</sup>. Néanmoins, les travaux de ce genre sont souvent trop factuels. Les membres clés de la Société étant des lettrés traditionnels, c'est souvent dans le cadre du contraste entre tradition et modernité que la Société du Sud a été étudiée. Pour certains, le silence collectif des lettrés de la Société en matière de politique durant les années 1920, l'effondrement de la Société et son incapacité à affirmer la légitimité de la littérature classique signalent clairement le triomphe des intellectuels du 4 Mai, dont l'influence accable la tradition et la Société du Sud, composée de conservateurs attachés à une tradition rétrograde<sup>47</sup>.

Dans une monographie issue de sa thèse de doctorat soutenue en 2012, Zhang Chuntian prétend dépasser le dualisme entre tradition et modernité des recherches précédentes<sup>48</sup>. Se penchant notamment sur les théories de Lynn Hunt, de Habermas, de Bourdieu, de Fredric Jameson, de Mizoguchi Yūzō et de Takeuchi Yoshimi, l'auteur examine la politisation de la poésie de la Société, ses participations dans la sphère publique, ainsi que son rôle dans le paysage intellectuel. De cette manière, il veut faire de la Société du Sud un noyau révélateur de l'expérience chinoise de la modernité. Sa thèse offre une voie nouvelle pour sonder la Société du Sud, mais sa conception de la modernité devrait être élargie et mise en lien avec l'édification politique concrète. En effet, son idée de modernité paraît s'inspirer de la thèse de Hao Chang, selon laquelle la période entre 1895 à 1925 marque une transition radicale du

<sup>44</sup> LIU Wu-chi 柳無忌 (eds.), *Nanshe jilue* 南社紀略 (*Histoire de la Société du Sud*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1983 ; ZHENG Yimei 鄭逸梅, *Nanshe congtan* 南社叢談 (*Discussion sur la Société du Sud*), Shanghai : Shanghai renmin chuabanshe, 1981.

<sup>45</sup> LIU Wu-chi et Yin Anru 殷安如 (eds.), *Nanshe renwuzhuan* 南社人物傳 (*Les biographies de membres de la Société du Sud*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2002.

<sup>46</sup> Voir par exemple LUAN Meijian 樂梅健, *Minjian de wenren yaji : Nanshe yanjiu* 民間的文人雅集 : 南社研究 (*L'Assemblée élégante des littéraires : recherche sur la Société du Sud*), Shanghai : Dongfang chuban zhongxin, 2006. ; SUN Zhimei 孫之梅, *Nanshe yanjiu* 南社研究 (*Recherche sur la Société du Sud*), Pékin : Renmin wenxue chubanshe, 2003. ; LIANG Shu'an 梁淑安, *Nanshe xijuzhi* 南社戲劇誌 (*Les pièces de théâtre de la Société du Sud*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008.

<sup>47</sup> LUAN Meijian, *ibid.*, p. 213.

<sup>48</sup> ZHANG Chuntian 張春田, *Geming yu shuqing : Nanshe de wenhua zhengzhi yu Zhongguo xiandaixing (1903-1923)* 革命與抒情 : 南社的文化政治與中國現代性 (1903-1923) (*Révolution et lyrisme : la politique culturelle de la Société du Sud et la modernité chinoise, 1903-1923*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2015.

parcours de l'histoire intellectuelle chinoise, caractérisée par l'émergence de la presse, d'un nouveau système éducatif, des associations et de l'intelligentsia<sup>49</sup>. Si Zhang Chuntian a suppléé le texte de Hao Chang en accentuant la transition politique, la transition de l'Empire à l'État-nation qui marque cette modernisation politique concerne aussi une série de changements institutionnels et sociaux. L'auteur ne s'est pas interrogé sur le rôle que joue la tradition dans ce procédé, qui est pourtant un trait caractéristique du conservatisme chinois de l'époque républicaine.

Le groupe CR est, quant à lui, probablement celui qui a suscité le moins d'intérêt, parmi les trois associations en question. Cela s'explique probablement par le fait qu'il est le moins connu et influent. Malgré son existence de onze ans, sa voix a été largement éclipsée par ses opposants, qui ne se souciaient même pas de s'y opposer. Les chercheurs ont commencé à y prêter attention à partir des années 1990 et quelques articles anglais sur le Groupe sont parus au cours des années 2010. Shen Sung-chiao a publié, en 1984, la première monographie en chinois à ce sujet<sup>50</sup>. Comme beaucoup d'articles apparus par la suite<sup>51</sup>, celle-ci présente le Groupe comme une antithèse du Mouvement de la nouvelle culture. En fait, une telle vision souffre d'un défaut : le néo-humanisme, sur lequel se base la pensée du Groupe, risque d'être aisément perçu comme le pendant américain du confucianisme ; par conséquent, l'aspect inédit de la pensée du Groupe est souvent mésestimé ou simplement ignoré. À l'instar de Lydia Liu<sup>52</sup>, des travaux ultérieurs commencent à prêter attention à une reconfiguration de ce qui fait la « nouveauté » de la nouvelle culture du 4 Mai. Yü Ying-shi, par exemple, rappelle que le groupe CR est en quête d'une nouvelle culture

---

<sup>49</sup> CHANG Hao 張灝, « Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai 中國近代思想史的轉型時代 » (L'ère transitionnelle de l'histoire intellectuelle moderne chinoise), in *Youan yishi yu minzhu chuantong* 幽暗意識與民主傳統 (*La conscience sombre et la tradition démocratique*), Pékin : Xinxing chubanshe, 2010, p. 134.

<sup>50</sup> SHEN Sung-chiao 沈松僑, *Xueheng pai yu wusishi qi de fanxinwenhua yundong* 學衡派與五四時期的反新文化運動 (Le groupe CR et l'anti-Mouvement de la nouvelle culture à l'époque du 4 Mai), Taipei : Guoli Taiwan daxue wenshi congkan, 1984.

<sup>51</sup> Voir par exemple SUN Shangyang 孫尚揚, « Zai qimeng yu xueshu zhijian : chonggu Xueheng 在啟蒙與學術之間：重估《學衡》 » (Entre les Lumières et les activités académiques : une réévaluation du *Xueheng*), in GUO Lanfang 郭蘭芳 et SUN Shangyang (eds.), *Guogu xinshi lun : Xuehengpai wenhua lunzhu jiyao* 國故新知論：學衡派文化論著輯要 (*L'héritage national et la nouvelle culture : critiques culturelles sélectives du groupe CR*), Pékin : Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995, pp. 1-18 ; KUANG Xinnian 曠新年, « Xuehengpai dui xiandaixing de fansi 學衡派對現代性的反思 » (La réflexion du groupe CR sur la modernité), *Twenty-First Century*, n° 22, 1994, pp. 46-55.

<sup>52</sup> LIU Lydia H., *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity – China : 1900-1937*, Stanford : Stanford University Press, 1995, p. 256.

à l'époque, en raison de l'éducation occidentale que reçoivent la plupart de ses membres et du néo-humanisme, mouvement philosophique américaine lancé par Irving Babbitt (1865-1933)<sup>53</sup>. Mais il n'a pas approfondi ce point de vue en scrutant davantage l'ampleur du néo-humanisme. Quelques textes publiés à Taïwan se focalisent sur le néo-humanisme introduit dans le journal *CR*, sans pour autant sonder la modification et l'adaptation de la philosophie américaine au contexte chinois<sup>54</sup>. À cet égard, la monographie de Zhang Yuan, qui compare les textes originaux de Babbitt avec les traductions de ses disciples chinois, a porté une contribution majeure<sup>55</sup>. Pourtant, il est regrettable que l'auteur n'ait pas inséré la pensée dans l'ancrage social et problématisé le conservatisme du groupe CR vis-à-vis des affaires socio-politiques. La période suivant la dissolution du Groupe constitue aussi un élément généralement occulté dans la littérature existante, et ce malgré la continuation des engagements et des activités des anciens membres.

En somme, les études existantes sur l'École d'essence nationale, la Société du Sud et le groupe CR manquent pour la plupart de finesse pour bien cerner la genèse, la complexité, mais aussi l'évolution de la pensée conservatrice de l'époque républicaine. Comme notre investigation vise à faire le point sur le conservatisme chinois d'une perspective tant empirique que théorique, il nous semble opportun d'esquisser brièvement la façon dont le conservatisme est exploré dans le paysage occidental de la recherche, avant de mettre en avant notre interprétation sur le conservatisme de l'époque républicaine, représenté par les trois associations intellectuelles les plus fameuses sous l'étiquette de conservateur de cette période.

<sup>53</sup> YŪ Ying-shi, « Neither Renaissance or Enlightenment », in Milena DOLEZELOVA-VELINGEROVA & Oldřich KRÁL (eds.), *The Appropriation of Cultural Capital : China's May Fourth Project*, Cambridge : Harvard University Press, 2002, pp. 299-324.

<sup>54</sup> Voir par exemple WANG Qingjia 王晴佳, « Baibide yu xuehengpai – Yige xueshu wenhuashi de bijiao yanjiu 白璧德與學衡派——一個學術文化史的比較研究 » (Babbitt et le groupe CR – Une recherche comparative de l'histoire culturelle et académique), 中央研究院近代史研究所集刊 *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan* (Bulletin de l'Institut de l'histoire moderne, Académie Sinica), n° 37, 2002, pp. 41-91. ; CHOU Shu-mei 周淑媚, « Lun Xuehengpai de sixiangziyuan - Anode de wenhualun yu Baibide de renwen zhuyi 論學衡派的思想資源—阿諾德的文化論與白璧德的人文主義 » (Sur les ressources intellectuelles du groupe CR - la critique culturelle d'Arnold et l'humanisme de Babbitt), *Donghai zhongwen xuebao* 東海中文學報 (*Journal chinois de l'université de Tunghai*), n° 21, 2009, pp. 149-178. ; CHEN Chun-chi 陳俊啟, « Wu Mi yu Xinwenhua yundong 吳宓與新文化運動 » (Wu Mi et le Mouvement de la nouvelle culture), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 56, 2007, pp. 45-89.

<sup>55</sup> ZHANG Yuan 張源, *Cong renwenzhuyi dao baoshouzhuyi – Xueheng zhongde Baibide* 從「人文主義」到「保守主義」—《學衡》中的白璧德 (De l'humanisme au conservatisme - Babbitt dans le CR), Pékin : Sanlian shudian, 2009.

### III — UN REGARD SUR LE CONSERVATISME DANS LE CONTEXTE OCCIDENTAL

---

La première question concerne l'origine de la pensée conservatrice dans l'univers intellectuel et politique européen. Certains font remonter l'histoire du conservatisme au XVI<sup>e</sup> siècle, période durant laquelle l'aristocratie, dont les pouvoirs et les privilèges sont affaiblis par les princes en quête d'une plus grande autorité, défend le principe politique qui deviendra une idée essentielle du conservatisme occidental, selon lequel l'État n'a aucun droit ou pouvoir d'endommager les intérêts locaux à son profit<sup>56</sup>. D'un autre côté, Karl Mannheim a parlé du conservatisme en tant que style de pensée<sup>57</sup>. Plus précisément, il existe une série d'idées de base, telles que les six canons de Russell Kirk cités ci-dessous, qui s'adaptent à différents contextes et circonstances. Dans le même esprit, l'embryon de la pensée conservatrice pourrait même renvoyer à Aristote<sup>58</sup>.

L'ouvrage de Russell Kirk, publié en 1953 et intitulé *The Conservative Mind : From Burke to Eliot*, est une œuvre de référence sur le conservatisme de la tradition anglaise et américaine<sup>59</sup>. Kirk souligne six canons de la pensée conservatrice : croyance en un ordre divin et transcendant régissant la société ; affection pour la variété et le mystère de la vie traditionnelle ; nécessité de la hiérarchie, des distinctions et des classes sociales ; défense de la propriété privée en tant que gardien de la liberté ; foi dans la tradition et le préjugé pour mettre un frein au désir de l'homme et respect du changement modéré. À partir de ces six caractéristiques, l'auteur diligente une enquête sur une vingtaine de figures marquantes du conservatisme occidental, en commençant par Edmund Burke, souvent considéré comme le père du conservatisme du monde occidental.

---

<sup>56</sup> WEISS John, *Conservatism in Europe 1770-1945 : Traditionalism, Reaction and Counter-revolution*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1977, p. 9. ; KONDYLIS Panajotis, *Konservatismus*, Munich, 1986, cité dans SUVANTO Pekka, *Conservatism From the French Revolution to the 1990s*, traduit du finlandais par Roderick FLETCHER, New York : St. Martin's Press, 1997, p. 4.

<sup>57</sup> Voir notamment MANNHEIM Karl, *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londres : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1952. ; MANNHEIM K., *Conservatism : Contribution to the Sociology of Knowledge*, traduit de l'allemand par David KETTLER et Volker MEJA, Londres : Routledge, 1997.

<sup>58</sup> SUVANTO Pekka, *Conservatism From the French Revolution to the 1990s*, pp. 10-11. ; FROHNEN Bruce, *Virtue and the Promise of Conservatism : the Legacy of Burke and Tocqueville*, Lawrence : University Press of Kansas, 1993, p. 36.

<sup>59</sup> KIRK Russell, *The Conservative Mind : from Burke to Eliot*, Washington D.C. : Regnery Books, 2001.

Il y a aussi ceux qui questionnent le conservatisme comme attitude face au changement, dénuée de motivation politique. Voici l'argument de Michael Oakeshott (1901-1990), lui-même penseur conservateur : « (le conservatisme) n'est pas un credo ni une doctrine, mais une disposition [...] (qui) privilégie le familier à l'inconnu<sup>60</sup> ». Il existe toujours une volonté de conserver ce qui est connu et éprouvé. Fritz Valjavec fait ainsi valoir que le conservatisme fait partie de l'humanité<sup>61</sup>. Mais cette disposition conservatrice révélant un état psychologique peut s'immiscer dans les affaires politiques concrètes. À cet égard, Madsen Pirie a fait la distinction entre le tempérament conservateur et la tradition politique conservatrice. Dans son article *Why F A Hayek Is a Conservative*, Pirie contredit le texte de Friedrich Hayek (1899-1992) où ce dernier affirme qu'il n'est pas un conservateur, disant qu'il ne s'identifie pas avec ce mode de pensée qui dégénère toujours en immobilisme<sup>62</sup>. Pirie affirme, quant à lui, que Hayek s'est trompé sur la nature du conservatisme, qui pour lui n'est qu'un trait psychologique réfractaire à tout changement<sup>63</sup>. Or, le conservatisme peut aussi se féliciter de l'évolution sociale, tant que le changement n'est pas imposé, afin de réaliser un idéal abstrait et utopique. Pirie maintient que Hayek incarne l'esprit de ce type des conservateurs prêts pour le changement :

« Hayek s'est engagé à trouver un nom pour le parti représentant les gens qui pensaient comme lui. Sa recherche est finie. Il existe d'ores et déjà un nom pour le parti qui défend la liberté de choix, et qui cherche à préserver la spontanéité des résultats auxquels les choix individuels aboutissent. C'est un parti qui reconnaît le rôle que jouent les traditions et l'héritage culturel dans la sûre évolution de la société. C'est un parti qui rejette les prétentions des planificateurs centraux, des collectivistes, des partisans d'un dessin préconçu. Si le Professeur Hayek ne l'a pas connu jusqu'ici, il doit savoir maintenant que le nom de ce parti est *Conservateur*. »<sup>64</sup>

Jusqu'ici, nous avons retracé succinctement quelques travaux consacrés au conservatisme anglais et américain. S'il va de soi que le conservatisme s'enracine dans la tradition, le corpus d'idées conservatrices d'un contexte historique est-il aussi valide dans un autre ? En général, les conservateurs sont décrits comme particularistes, tout en gardant des préjugés envers l'inconnu et la généralisation. À

---

<sup>60</sup> OAKESHOTT Michael, « On Being Conservative », Stephan Eric BONNER (eds.), *Twentieth Century Political Theory : A Reader*, New York : Routledge, 2006, pp. 77-78.

<sup>61</sup> SUVANTO Pekka, *Conservatism From the French Revolution to the 1990s*, pp. 2-3.

<sup>62</sup> HAYEK F. A., « Why I Am Not a Conservative », in HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Chicago : The University of Chicago Press, 2011, pp. 519-533.

<sup>63</sup> PIRIE Madsen, « Why F A Hayek Is a Conservative », in BUTLER Eammon et PIRIE Madsen (eds.), *Hayek - On the Fabric of Human Society*, Londres : Adam Smith Institute, 1987, pp. 147-167.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

l'opposé du conservatisme provincialiste, John Skorupski a évoqué un autre type de conservateurs. S'opposant aux revendications politiques du libéralisme, ceux-ci font preuve d'une forme de pensée rationaliste et mettent en avant « la continuité, la communauté, la tradition et la hiérarchie en tant qu'éléments organiques d'une bonne société<sup>65</sup> ». S'appuyant sur un fondement moral, cette orientation conservatrice s'associe davantage à une prétention universaliste : c'est au nom de toute société humaine que les conservateurs de ce type s'élèvent contre la liberté du libéralisme.

Enfin, il y a lieu de mentionner une variante, ou plutôt une « détérioration » de la pensée conservatrice – le fascisme. Les chercheurs dans ce domaine ont fait remarquer la longue trajectoire de l'évolution de la pensée conservatrice allemande<sup>66</sup>, allant du nationalisme romantique du XIX<sup>e</sup> siècle, en passant par la Révolution conservatrice de l'entre-deux-guerres<sup>67</sup> et aboutissant au national-socialisme du Troisième Reich<sup>68</sup>. L'histoire allemande a ceci de semblable à l'histoire chinoise que la modernisation est une entreprise imposée, dont les bénéfiques, notamment en matière de techniques, ont permis aux nations modernisées de mettre en péril ses propres suivies et intégration. Cela explique pourquoi le conservatisme allemand est habituellement compris comme une combinaison entre le nationalisme ethnoculturel et l'anti-modernisme. Mais le rejet de la modernité doit être davantage nuancé. Jeffrey Herf a détecté dans le conservatisme allemand (il semble que les nationalistes romantiques doivent être exclus ici) une idéologie qu'il nomme « modernisme

---

<sup>65</sup> SKORUPSKI John, « The Conservative Critique of Liberalism », in WALL Steven (eds.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge : Cambridge University Press, 2015, p. 401.

<sup>66</sup> PUHLE Hans-Jürgen, « Conservatism in Modern German History », *Journal of Contemporary History*, vol. 13, 1978, pp. 689-720.

<sup>67</sup> S'il est souvent admis que le mot « révolution conservatrice (*Konservative Revolution*) » fut d'abord employé par Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) dans un discours de 1927, intitulé *La littérature comme espace spirituel de la nation (Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation)*, Armin Mohler, l'auteur qui a grandement popularisé l'expression par sa thèse *La révolution conservatrice en Allemagne 1918-1932 (Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932)*, a remarqué que Thomas Mann (1875-1955) l'avait déjà utilisé avant Hofmannsthal. Stefan Breuer relève, quant à lui, que l'emploi de l'expression par Thomas Mann fut influencé par Dostoïevski (1821-1881) ou d'autres Russes panslavistes. Voir MERLIO Gilbert, « Y a-t-il une "Révolution conservatrice" sous la République de Weimar ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, vol. 1, n° 17, 2003, pp. 123-141. [URL] : <http://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2003-1-page-123.htm> (consulté le 10 janvier 2017). Pour une introduction de la Révolution conservatrice, voir GOELDEL Denis et MERLIO Gilbert, « La "Révolution conservatrice" sous la République de Weimar à travers *La revue d'Allemagne* », *Revue d'Allemagne et des Pays de la langue allemande*, tome 41, n° 4, 2009, pp. 529-549 ; à part les ouvrages allemands susmentionnés, pour une étude plus complète, voir : DUPEUX Louis (dir.), *La « révolution conservatrice » dans l'Allemagne de Weimar*, Paris : Édition Kimé, 1992.

<sup>68</sup> Pour un aperçu général, voir SUVANTO Pekka, *Conservatism from the French Revolution to the 1990s*, pp. 101-116 ; WEISS John, *Conservatism in Europe 1770-1945 : Traditionalism, Reaction and Counter-revolution*, pp. 145-173.

réactionnaire », caractérisée par une « réconciliation entre les idées antimodernistes, romantiques et non rationalistes, présentées dans le nationalisme allemand, et la manifestation la plus évidente de la rationalité du type “moyen-fin”<sup>69</sup>, qui est la technologie moderne<sup>70</sup> »<sup>71</sup>. Pourtant, force est de constater que la Révolution conservatrice se distingue sensiblement du nazisme, comme le démontrent beaucoup d’études à ce sujet<sup>72</sup>.

Ce bref survol du conservatisme occidental dans ses multiples déclinaisons conduit à la dernière interrogation, qui consiste à apporter une définition du conservatisme. Les tentatives d’essentialiser le conservatisme aboutissent souvent à une impasse, soit qu’elles soient trop vagues pour être exclusives (par exemple, en disant que les conservateurs sont ceux qui revendiquent ce titre), soit trop étroites pour être globales (le conservatisme est une disposition psychologique de conservation ; le conservatisme est l’immobilisme, etc.). Le conservatisme pourrait aussi se définir par rapport à ce qu’il n’est pas (le conservatisme abhorre la révolution ; les conservateurs s’opposent au communisme, etc.). Cette approche permet d’éclairer les ressorts du conservatisme et de le distinguer des autres idéologies avec lesquelles il a des points communs (la différence entre la liberté du conservatisme et la liberté du libéralisme est, à cet égard, une question constamment débattue). Néanmoins, cela risque de faire penser que le conservatisme n’est qu’une inertie mentale et idéologique. De plus, la liste des antagonistes des conservateurs s’avère trop longue et trop fluctuante, faisant du conservatisme une forme de pensée indéterminée. Cette approche a pourtant raison lorsqu’elle se montre prudente à ne pas délimiter le conservatisme en termes absolus. La généralisation du conservatisme est ce qu’il faut

---

<sup>69</sup> La rationalité du type « moyen-fin » se réfère ici à la valeur instrumentale de Marx Webber, établie sur l’attachement à la calculabilité, par contraste avec la valeur rationnelle, fondée sur l’attribution d’une valeur non instrumentale et intrinsèque, qu’elle soit religieuse, esthétique ou morale, à une action. Voir OAKES Guy, « Max Weber on Value Rationality and Value Spheres », *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, n° 1, 2003, pp. 39-41.

<sup>70</sup> HERF Jeffery, *Reactionary Modernism : Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge : Cambridge University Press, 1984, p. 1.

<sup>71</sup> Cette combinaison de l’inclinaison romantique avec la technologie paraît exister avant la Révolution conservatrice. Voir ROHKRÄMER Thomas, « Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism in Germany, 1890-1945 », *Contemporary European History*, vol. 8, n° 1, 1999, pp. 31-32.

<sup>72</sup> SUVANTO Pekka, *Conservatism from the French Revolution to the 1990s*, p. 109 ; DUPEUX Louis, « “Révolution Conservatrice” et hitlérisme. Essai sur la nature de l’hitlérisme », in DUPEUX L. (dir.), *La « révolution conservatrice » dans l’Allemagne de Weimar*, pp. 201-214 ; GOELDEL Denis, « Ce type-là ne comprendra jamais rien !, ou les ambiguïtés de la “Révolution Conservatrice” face au national-socialisme ; le cas de Moeller van den Bruck », in *ibid*, pp. 215-222.



éviter avec soin, non pas que, comme le suggèrent certains<sup>73</sup>, le conservatisme soit une affaire d'attitude – cela n'est qu'un élément constitutif mais non exclusif du conservatisme –, mais parce que le conservatisme s'enracine dans la réalité qui diffère d'une circonstance à une autre<sup>74</sup>.

À cet égard, on distingue deux approches globales pour énoncer l'ensemble des caractères propres au conservatisme. La première thèse, élaborée par Eugen Weber, adopte un point de vue révisionniste qui souligne l'actualité des conservateurs, souvent perçus comme adhérents aux coutumes anciennes :

« Les conservateurs visent à préserver le présent, et ce même à l'encontre du passé. Les réactionnaires cherchent à sortir du présent pour revenir dans un passé qui écarte tous les éléments qui leur déplaisent. Les radicaux veulent écraser à la fois le présent et le passé. Pour ce faire, les radicaux de gauche s'encartent à un fantasme-eschatologie inspiré par une théorie économique démodée, alors que les radicaux de droite font appel à un fantasme-tradition, extrait d'une histoire pervertie. »<sup>75</sup>

La conservation du présent sous-entend une inclinaison vers la stabilité. Cela implique que, sans critique, les conservateurs n'embrassent pas le « présent », dont ils pourraient se méfier voire abominer les fondements jusqu'à leur concrétisation finale<sup>76</sup>. Un exemple est François Guizot (1787-1874), qui accepte le résultat de la Révolution française, sans pour autant adhérer à une série de ruptures fondamentales, ainsi qu'à tous les idéaux politiques qu'amène la Révolution. Compris de cette manière, le conservatisme se donne à voir comme une doctrine distincte, faisant l'objet d'interprétations variables dans différentes traditions historiographiques.

---

<sup>73</sup> Voir par exemple HENRY Michael, « The Heritage of Gerhart Niemeyer », *The Intercollegiate Review*, vol. 33, n° 1, pp. 8-9.

<sup>74</sup> Une telle insistance sur le contexte particulier du conservatisme pourrait sembler contradictoire avec le « conservatisme rationaliste universaliste » de John Skorupski, dont la thèse nous paraît plausible et pertinente. Il convient de rappeler que la politique idéale dont ces conservateurs rationalistes revendiquent la prétention universelle n'est pas détachée de son fondement socio-politique. Dans son texte, Skorupski a constamment évoqué la dimension institutionnelle en corrélation avec l'éthique. Si leur dessein politique est universel, les institutions concrètes le rendant possible ne peuvent qu'être particularistes. Même un conservateur universaliste comme Irving Babbitt, dont la pensée sera exposée dans le chapitre consacré au groupe CR, axe sa conception de l'éthique, considérée comme valable pour tout être humain, autour de la notion de « l'Un et le Multiple » de Platon, pour montrer que l'éthique - l'Un - se matérialise sous différentes formes en fonction des circonstances. Il faut aussi noter que la circonstance locale ici n'est pas à confondre avec la circonstance nationale. En effet, tous les conservateurs ne s'englobent pas dans la poursuite du bien de la nation, celle-ci est susceptible de nuire aux coutumes et aux intérêts locaux qui leur sont plus proches et plus intimes.

<sup>75</sup> WEBER Eugen, « Ambiguous Victories », *Journal of Contemporary History*, vol. 13, 1978, p. 823.

<sup>76</sup> On pense ici notamment aux conservateurs libéraux, comme François Guizot, Alexis de Tocqueville (1805-1859) et Benjamin Constant (1767-1830). Voir HUGUENIN François, *Le conservatisme impossible. Libéralisme et réaction en France depuis 1789*, Paris : La Table Ronde, 2006.

La deuxième méthode consiste à montrer l'inanité du terme de conservatisme en tant qu'un tout homogène et à le décomposer en plusieurs types, en fonction de tel ou tel corpus doctrinal. Le chef d'œuvre de René Rémond, *Les droites en France* illustre parfaitement cette approche, adoptée pour aborder le courant politique de la droite, comprenant non seulement les conservateurs, mais aussi les royalistes, les contre-révolutionnaires, les réactionnaires et les extrémistes<sup>77</sup>. Concernant les travaux qui mettent en lumière le conservatisme comme un phénomène protéiforme dans un contexte plus large, Karen Stenner, dont la recherche se nourrit du monde politique occidental de nos jours<sup>78</sup>, opère une distinction entre l'autoritarisme, le conservatisme de statu quo et le conservatisme de laissez-faire<sup>79</sup>. Le conservatisme de statu quo se rapproche du conservatisme défini par Eugene Weber. Il s'agit d'une aversion pour les changements subits et préconçus, mais les conservateurs de cette catégorie acceptent, conditionnellement, ces changements une fois réalisés et institutionnalisés, afin de garantir la stabilité. Au contraire, l'autoritarisme se montre peu sensible à l'actualité et prêt pour une refonte totale, afin de renverser l'ordre établi et d'arriver à l'homogénéité d'un groupe social. L'autoritarisme de Stenner établit des correspondances avec la droite radicale d'Eugen Weber. Les deux ont noté le passage des conservateurs (de statu quo) au radicalisme (autoritarisme) face à des situations extrêmes. Nous ne pourrions terminer cette présentation sommaire sans évoquer le récent texte de Jan-Werner Müller, où il évoque notamment quatre dimensions du conservatisme : le conservatisme sociologique, représentant l'idéologie d'un groupe social en quête de la préservation de ses apanages ; le conservatisme méthodologique, insistant sur la continuation de la tradition dans le changement ; le conservatisme esthétique, reposant sur la préférence et la nostalgie du passé, un sentiment souvent privé de prétention politique, et le conservatisme philosophique, s'engageant à mettre en œuvre une série de valeurs considérées comme des dispositions sociales

---

<sup>77</sup> RÉMOND René, *Les trois droites en France*, Paris : Aubiers, 2014 [1982].

<sup>78</sup> Il convient de rappeler que nous ne prêtons pas beaucoup d'attention ici au néo-conservatisme/néo-libéralisme d'aujourd'hui, en raison de l'éloignement thématique et temporel. Concernant ce sujet, se référer à BERTHEZÈNE Clarisse et VINEL Jean-Christian (dir.), *Conservatismes en mouvement : une approche transnationale au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Édition de l'EHESS, 2016. ; NASH George H., *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, Wilmington : ISI Books, 2006.

<sup>79</sup> STENNER Karen, « Three kinds of 'Conservatism' », *Psychological Inquiry*, n° 20, 2009, pp. 142-159.

immuables, dont la hiérarchie et l'inégalité naturelle<sup>80</sup>. Il convient de préciser que ces aspects ne représentent pas des catégories étanches. La combinaison aléatoire de dimensions génère un paysage divers de la politique conservatrice.

Sous l'emprise de Schwartz, la littérature chinoise décrit habituellement le conservatisme comme dépourvu de l'ambition politique de transformer le présent, puisque tous les conservateurs ressentent l'obligation de changer le statu quo. Ainsi, le conservatisme chinois est considéré très souvent comme une forme de pensée purement culturelle, correspondant au conservatisme esthétique de Müller. Or, une telle vision réductrice et tronquée du conservatisme chinois occulte les implications politiques multiples qu'évoque la question culturelle. Y a-t-il un « présent » que les conservateurs chinois s'évertuent de préserver ? Quelles sont les dimensions multiples du conservatisme chinois ? Ces questions, inspirées de l'approche de Weber et de Müller, nous paraissent pertinentes pour alimenter et approfondir notre réflexion sur le conservatisme chinois, dont la diversité de constitution échappe à la théorie du conservatisme culturel.

#### **IV — NATIONALISME OU CONSERVATISME DANS LE CONTEXTE CHINOIS ?**

---

Contrairement à ce qui est impliqué dans le paradigme de la modernité, toutes les tentatives de préserver la culture traditionnelle ne débouchent pas automatiquement sur une disposition du conservatisme culturel, puisque le nationalisme, ligne directrice des engagements révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans les années 1900, se forge également en référence à une pluralité de composants identitaires culturels. S'il n'est pas faux de considérer que les conservateurs chinois se veulent les gardiens de la culture, il faut que nous nous interroguions d'abord sur la relation entre le conservatisme et le nationalisme dans le contexte idéologique chinois au tournant du XX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>80</sup> MÜLLER Jan-Werner, « Comprehending Conservatism : A New Framework for Analysis », *Journal of Political Ideologies*, vol. 11, n° 3, 2006, pp. 359-365.

## 1. Le « conservatisme » dans une perspective étymologique

Le terme chinois du conservatisme, « *baoshou zhuyi* 保守主義 », est un néologisme qui n'est entré dans le vocabulaire politique chinois qu'au début des années 1900. Les deux mots qui composent ce terme sont natifs de la langue chinoise. Le *zhuyi* est un mot rare qui peut se trouver, par exemple, dans la phrase de Sima Qian 司馬遷 (145 av. J. -C. -86 av. J. -C.) qui se lit en ceci : « *gan fan yanse yi da zhuyi* 敢犯顏色以達主義<sup>81</sup> ». Ici, le mot s'interprète dans le sens de « rendre les actes de l'empereur conformes au principe du juste ». C'est au Japon que le *zhuyi* (Jp. *shugi*) fut employé pour la première fois pour traduire le concept que véhicule le suffixe « -isme ». La source la plus ancienne où se trouve cette utilisation, citée dans la recherche de Wang Fansen, est un rapport japonais qu'écrivit une mission de visite à la suite d'un séjour en Europe en 1873<sup>82</sup>. En chinois, il revient à Huang Zunxian 黃遵憲 (1848-1905), l'ambassadeur au Japon de l'époque, d'avoir utilisé ce mot dans son sens moderne pour la première fois vers 1887, dans le livre *Ribenguo zhi* 日本國志 (*Écrits sur le Japon*)<sup>83</sup>. Le mot devient très vite un mot préféré parmi les lettrés et les étudiants au cours des vingt ans qui suivent et s'emploie même très souvent en tant que substantif.

En contraste avec le *zhuyi*, le *baoshou*, dans le sens de conserver, de défendre, de sauvegarder ou encore de maintenir, est un mot commun dans les textes anciens. Or, lorsqu'il s'agit de conservatisme, le *baoshou* désigne plus particulièrement une disposition du tempérament ou de l'esprit de conserver ce qui est connu face à l'inconnu, et une ligne politique en faveur des valeurs traditionnelles, à l'encontre du progressisme. Autrement dit, la conservation du conservatisme ne peut se concevoir indépendamment du concept de progrès. Si les sources disponibles ne nous permettent pas de situer précisément le moment où le *baoshou* en est venu à avoir un tel sens, il semble que le mot est retenu comme antonyme de « progrès » depuis 1902 au plus tard, l'année durant laquelle Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) publie au Japon son

---

<sup>81</sup> Cité dans WANG Fan-sen, « “Zhuyi shidai” de lailin – Zhongguo jindai sixiangshi de yige guanjian fazhan 『主義時代』的來臨——中國近代思想史的一個關鍵發展 » (L'avènement de « l'ère d'isme » - un développement clé de l'histoire intellectuelle de la Chine moderne), in WANG F., *Sikao shi shenghuo de yizhong fangshi : Zhongguo jindai sixiangshi de zaisikao* 思考是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考 (*La pensée est un mode de vie : reconsidérations sur l'histoire intellectuelle de la Chine moderne*), Taipei : Lianjing, 2017, p. 169.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 171.

fameux texte *Xinmin shuo* 新民說 (*Sur le nouveau peuple*), dans lequel il écrit : « tous les phénomènes dans ce monde peuvent être considérés comme axés autour de deux “ismes” (*zhuyi*), l’un est pour conserver (*baoshou*), et l’autre, progresser (進取 *jinqu*)<sup>84</sup> ». Ce nouveau sens du mot est largement répandu dans les journaux et les revues progressistes des années 1900. En 1903, Jiang Fangzhen 蔣方震 (1882-1938) a employé, peut-être pour la première fois en chinois, le terme *baoshou zhuyi*, qu’il associe à l’inertie mentale et à la persistance des mauvaises coutumes de la population chinoise<sup>85</sup>. Le *baoshou zhuyi* est un concept polysémique. Du Yaquan 杜亞泉 (1873-1933), quant à lui, s’intéresse plutôt à la dimension politique du conservatisme, soutenant, quelques mois avant le Soulèvement de Wuchang (武昌起義 *wuchang qi yi*) qui symbolise l’éclatement de la Révolution de 1911, que le conservatisme et le progressisme (進步主義 *jinbu zhuyi*) doivent être les principes qui encadrent les deux partis politiques majeurs qui se complètent mutuellement, une fois que le Parlement et la Constitution seront institutionnalisés<sup>86</sup>.

Le mot *baoshou* (Jp. *hoshu*) existe aussi en japonais. Comme pour le *zhuyi*, la transformation socio-politique et le développement intellectuel qui ont permis l’évolution du sens du mot s’opèrent d’abord au Japon. L’acquisition du nouveau sens du mot de *baoshou*, adopté en premier par les intellectuels qui se trouvent au Japon à partir de l’année 1898, semble toujours liée à l’influence japonaise.

En 1889, fut créée, par la Constitution Meiji, la Diète du Japon, divisée en Chambre des représentants (衆議院 *Shūgiin*) et Chambre des pairs (貴族院 *Kizokuin*), cette dernière étant inspirée de la Chambre des lords du système anglais. Durant la même année, l’homme politique Torio Koyata 鳥尾小弥太 (1848-1905) fonde le

<sup>84</sup> LIANG Qichao, « Xinmin shuo 新民說 » (*Sur le nouveau peuple*), *Xinmin congbao* 新民叢報 (*Journal du nouveau peuple*), 1912, réimprimé dans ZHANG Zhan 張枬 et WANG Renzhi 王忍之 (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji* 辛亥革命前十年間時論選集 (*Critiques politiques au cours des dix ans avant la Révolution de 1911*), vol. 1, Pékin : Sanlian shudian, 1960, p. 123.

<sup>85</sup> JIANG Fangzhen 蔣方震, « Guohun pian 國魂篇 » (*Sur l’âme nationale*), *Zhejiang chao* 浙江潮 (*Vague de Zhejiang*), n° 1, 1903, réimprimé dans Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院 (Academia Sinica), *Jindai Zhongguo dui xifang ji lieqiang renshi ziliao huibian* 近代中國對西方及列強認識資料彙編 (*Collection des sources sur la connaissance de la Chine sur l’Occident et les Puissances*), vol. 5, 1<sup>er</sup> partie, Taipei : Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, 1990, p. 454.

<sup>86</sup> DU Yaquan 杜亞泉, « Zhengdang lun 政黨論 » (*Sur le parti politique*), *Dongfang zazhi* 東方雜誌 (sous-titre : *The Eastern Miscellany*), vol. 8, n° 1, 1911, pp. 13-14.

parti Hoshutō Chūseiha 保守党中正派 (Le Parti conservateur impartial) avec certains de ses collègues de la Chambre des pairs, publiant, entre 1889 et 1891, l'organe officiel *Hoshu shinron* 保守新論 (*Nouveau conservatisme*). Le conservatisme, que le Parti revendique comme sa ligne directrice, se définit par l'opposition à l'occidentalisation et par l'ambition de garder intacts « l'image corporelle et les caractères de la nation » (国家の体像性格 *kokka no taizō seikaku*), nourris de la lignée impériale ininterrompue depuis des temps éternels (万世一系 *bansei ikkei*)<sup>87</sup>. Ce conservatisme, dont la famille royale est la garante, n'exclut pourtant nullement les intérêts populaires et veut tenir en équilibre les droits du peuple et les droits de l'empereur, d'où sa prétention d'impartialité<sup>88</sup>.

Si le conservatisme était en voie de devenir une force politique à la fin des années 1880 au Japon, la genèse du *hoshu* en tant qu'équivalent du conservatisme doit remonter au moins d'une décennie. Le contraste entre le conservatisme et le progressisme constitue, par exemple, le sujet prioritaire du livre *Minjō isshin* 民情一新 (*Renouvellement de la mentalité du peuple*) que Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835-1901) publie en 1879. Il paraît logique de penser que l'usage plus récent du terme *hoshu* apparaît au cours de la première décennie de l'ère Meiji (1868-1878), lorsque la société japonaise est baignée des nouvelles formes de pensée de l'Occident, dont très probablement le conservatisme.

Le *Minjō isshin*, quant à lui, débute par une mise en opposition catégorique entre le conservatisme et le progressisme, que Fukuzawa traduit respectivement par le *hoshu shugi* 保守主義 et le *shinshu shugi* 進取主義. Selon son interprétation, le conservatisme désigne « la conservation de ce qui existe jusqu'au présent, le maintien des choses anciennes et le souhait pour un présent insouciant et stable », alors que le progressisme évoque « l'orientation vers la nouveauté, la recherche de ce qui est rare et l'espoir pour la prospérité du futur »<sup>89</sup>. Pour l'auteur, plus le progressisme s'impose, plus le Japon s'approche de la civilisation (文明 *bunmei*). La civilisation, à laquelle

---

<sup>87</sup> MANABE Masayuki 真辺将之, « Gikai kaisetsu goni okeru Hoshutō chūseiha no genron katsudō 議会開設後における保守党中正派の言論活動 » (Les activités et les discours du Parti conservateur impartial après l'ouverture de la Diète), *Shikan* 史観 (*Revue historique*), n° 144, 2001, pp. 122-123.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉, *Minjō isshin* 民情一新 (*Renouvellement de la mentalité du peuple*), Tokyo : Keio gijoku shubbansha, 1879, p. 19.

Fukuzawa incite la société japonaise à s'efforcer de parvenir, fait référence spécifiquement à la civilisation moderne de l'Occident qui se décline en quatre éléments principaux, dont la prospérité révolutionne et fait avancer les conditions de vie et de la mentalité du peuple : la machine à vapeur, le télégraphe, l'imprimerie et la poste<sup>90</sup>. Le conservatisme, qui est pour lui une disposition nuisible et passive, entravant le fleurissement libre du mouvement progressiste, n'a pas de place dans un Japon censé se diriger vers la civilisation<sup>91</sup>.

L'opinion négative de Fukuzawa sur le conservatisme s'avère un consensus partagé par le courant majeur de l'intelligentsia chinoise de la fin des Qing à l'époque républicaine. Cela ne signifie pas que tous les intellectuels et hommes politiques de cette période soient progressistes ou radicaux. Non seulement le conservatisme a bel et bien existé, et cette disposition d'esprit et d'idéologie s'est manifestée sous des formes très variées. Or, le conservatisme est doté d'une consonance négative en Chine. Comme le suggère les mots de Jiang Fangzhen ci-dessus, le conservatisme est souvent associé à l'immobilisme et à la continuité d'une partie de la tradition, jugée pernicieuse, qui complotent la décadence de la nation. À l'époque du 4 Mai, le conservatisme, sous la bannière duquel se groupent souvent les réactionnaires, les royalistes et les traditionalistes, rappelle encore les multiples tentatives de restauration. Qu'est-ce qui reste à conserver, lorsque la culture et la politique d'hier sont tellement corrompues et malsaines que le passé de la Chine est un grand coupable qui a entraîné ses crises du présent ? Cette question, que posent les opposants au conservatisme, est sans fondement pour les conservateurs, en raison du préjugé au détriment de l'héritage du passé. L'enjeu de la pensée conservatrice chinoise consiste à localiser des ancrages sociopolitiques de la tradition. Mais ce n'est pas une tâche facile de tirer de la tradition une inspiration créative, démontrant que les conservateurs innoveront aussi. Hormis la difficulté intellectuelle de relier pragmatiquement le temps révolu et le moment actuel, rien ne garantit aux conservateurs que leurs plans seront écoutés, débattus et exécutés, à cause de leur statut de plus en plus marginalisé au sein de l'univers intellectuel et du monde politique à partir de la fondation de la République en 1912.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 29.

Le préjugé dont souffrent les conservateurs se manifeste également dans les synonymes du *baoshou*, porteurs d'une nuance quelque peu péjorative. Un conservateur est souvent décrit comme gardien de l'ancienneté (守舊 *shoujiu*) choyant le démodé (抱殘守缺 *baocan shouque*). Après l'introduction et la dissémination de l'évolutionnisme en Chine, les qualifications de « nouveau » et d'« ancien » enveloppent un jugement de valeur implicite<sup>92</sup>. Un conservateur en vient à être qualifié comme traditionaliste ou réactionnaire, se hâtant de renverser le présent au profit d'un passé, estimé indigne d'intérêt par les progressistes. Ce faisant, le conservatisme est une étiquette que les intellectuels de disposition conservatrice eux-mêmes se montrent, en général, réticents à s'arroger. Ils ne se voient pas comme conservateurs en raison de leur attention portée au présent et au futur innovés à travers la tradition. Cela constitue pourtant un trait caractéristique de la pensée conservatrice, écarté et appelé à tomber en désuétude en Chine.

## 2. La naissance du conservatisme en Chine

Si le *baoshou zhuyi* est un néologisme chinois du début des années 1900, cette doctrine intellectuelle et politique existe-elle avant ce moment historique ? Pour certains universitaires, le conservatisme oriente déjà la prise de décision politique des lettrés de l'époque ancienne. La monographie de Ji Xiao-bin sur Sima Guang 司馬光 (1019-1086), par exemple, fait observer que son opposition à la Nouvelle politique (熙寧變法 *Xining bianfa*), initiée par Wang Anshi 王安石 (1021-1086) entre 1069 et 1076, relève d'un conservatisme indubitable, traduit par « une révérence pour la sagesse cumulative et le souci de préserver les fruits des accomplissements du passé<sup>93</sup> » qui peuvent être détériorés et gâchés<sup>94</sup>. Bien évidemment, lorsqu'une réforme est mise en avant, celle-ci se heurte à des oppositions. Toutefois, est-il approprié de considérer les forces d'opposition de l'histoire ancienne comme constituant un conservatisme ?

---

<sup>92</sup> XIONG Yuezhi 熊月之, *Xixue dongjian yu wanqing shehui* 西學東漸與晚清社會 (*L'apparition des études occidentales en Orient et la société de la fin des Qing*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1995, p. 730.

<sup>93</sup> Ji Xiao-bin, *Politics and Conservatism in Northern Song China : The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)*, Hong Kong : The Chinese University Press, 2005, p. 2.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 35.



Si par conservatisme, nous n'entendons qu'une attitude, relevant d'un instinct, probablement partagé par toute l'humanité, de préférer le connu et de craindre l'inconnu, il ne fait aucun doute que le conservatisme existe tout au long de l'histoire chinoise. En effet, dans l'univers occidental de la recherche, le débat qui consiste à déterminer si la genèse du conservatisme ne remonte qu'à l'époque des Lumières renvoie, à un certain niveau, à cette question de disposition conservatrice en tant qu'attitude sociale. Vu sous cet angle, le conservatisme n'est pas seulement un point de vue qualitatif, mais aussi quantitatif : on est toujours le conservateur de quelqu'un. Une enquête complète sur l'histoire intellectuelle du conservatisme de la période impériale chinoise ne peut être menée que dans une étude autre que la nôtre. Il suffit de dire que le conservatisme attend un moment clé et drastique pour se transformer d'une attitude en une ligne politique réelle.

En Occident, il est généralement considéré que le moment crucial qui fait naître le conservatisme à proprement parler est le XVIII<sup>e</sup> siècle des Lumières qui a débouché sur la Révolution française, où l'assertion de la raison l'emporte sur l'autorité traditionnelle. C'est dans les réactions à ces événements, exprimées en premier dans l'ouvrage *Réflexions sur la Révolution de France* d'Edmund Burke, que la préférence conservatrice pour les valeurs et les normes établies commença à se concrétiser en une force culturelle et politique, opposée au progressisme. Mais en Chine ancienne, une telle mouvance qui bouleverse la tradition contingente historique s'est rarement produite, malgré les réformes nombreuses et le changement de dynastie constant. À cet égard, Jin Guantao et Liu Qingfeng ont parlé de ce qu'ils appellent « la structure ultrastable de la société chinoise », étayée par la troïka de l'idéologie, de l'économie et de la politique qui s'articulent et qui se coordonnent<sup>95</sup>. Prenons la discordance politique entre Sima Guang et Wang Anshi pour exemple. Tandis que Sima Guang s'oppose à la Nouvelle politique au profit de l'expérience historique, Wang Anshi se réfère toujours à la tradition pour corroborer les réformes économiques, militaires et éducatives. Son point de référence n'est pas l'histoire, comme dans le cas de Sima Guang, mais les classiques confucéens : « Wang ne voyait aucun problème dans la mise en place des changements, tant que l'on suivait l'intention originale des sages

---

<sup>95</sup> JIN Guantao 金觀濤 et LIU Qingfeng 劉青峰, *Xingsheng yu weiji : Lun Zhongguo shehui de chaowending jiegou 興盛與危機：論中國社會超穩定結構 (Croissance et crise : sur la structure ultrastable de la société chinoise)*, Pékin : Falü chubanshe, 2011.

(anciens), écrit Ji Xiao-bin, une fois l'objectif collectif déterminé, on pouvait décider comment les différentes parties pourraient servir cet objectif général<sup>96</sup>». Donc, la dimension endogène du changement, donnée par le système de valeurs qui légitime telle ou telle conduite, demeure intacte.

Ce système de valeurs qui fonde l'Empire de Chine montre, de manière récurrente, le pouvoir et les mécanismes de remédier spontanément aux problèmes, et ce même à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque les pressions venant tant de l'intérieur que de l'extérieur appellent des réformes immédiates. Trois tentatives de moderniser les arrangements socio-politiques, l'économie, l'industrie, l'éducation et l'armée ont été engagées lors du Mouvement d'auto-renforcement, de la Réforme des cent jours et de la Nouvelle politique, afin de sauver le pays contre les invasions des puissances étrangères. Nonobstant le degré et l'ampleur des réformes effectivement entreprises, la culture confucéenne, qui maintient la légitimité de l'ordre politique traditionnel, persiste, même si le confucianisme fait l'objet de réinterprétation et de réécriture pour répondre aux nouveaux défis que pose la présence de l'Occident et du Japon<sup>97</sup>.

Le conservatisme intervient au moment de la désintégration de ce système de valeurs, commençant d'abord par la crise de survie de l'ordre politique monarchique qui symbolise l'unité de la culture et de la politique. Suite à l'échec de la Réforme des cent jours, mise à bas en 1898 par le coup d'État de l'impératrice douairière Cixi 慈禧 (1835-1908) qui estime la Réforme nuisible à son propre pouvoir, les réformateurs, dont Kang Youwei 康有為 (1858-1927) et Liang Qichao, qui ont échappé à la poursuite de la Cour, continuent de parrainer les projets réformateurs dans le cadre du maintien de la monarchie. Kang Youwei a fondé, en 1899 en Angleterre, la Chinese Empire Reform Association, connue plus couramment sous le nom de la Société pour la protection de l'empereur (保皇會 Baohuanghui), association ayant pour objet de restaurer le règne de l'empereur Guangxu 光緒 (1871-1908), dont le soutien porté à la Réforme des cent jours avait alarmé l'impératrice douairière qui l'a assigné à résidence. Plusieurs branches ont été installées partout dans le monde. Le fameux *Qingyi bao* 清議報 (sous-titre : *The China Discussion*), publié à Yokohama à partir de

---

<sup>96</sup> Ji Xiao-bin, *Politics and Conservatism in Northern Song China*, p. 12.

<sup>97</sup> CHANG Hao 張灝, *Liang Qichao yu Zhongguo sixiang de guodu (1890-1907) 梁啟超與中國思想的過渡 (Liang Qichao et la transition intellectuelle en Chine)*, traduit de l'anglais par CUI Zhihai 崔志海 et GE Fuping 葛夫平, Nankin : Jiangsu renmin chubanshe, 1995, pp. 6-25.

1898, est l'organe officiel de l'Association. Avec l'aggravation de la crise politique, la Cour lance la Nouvelle politique en 1901, un an après la Révolte des Boxers (義和團起義 *Yihetuan qiyi*). Malgré la profondeur des réformes dans l'éducation, l'armée, l'industrie et l'économie, sur le plan politique, la Cour n'a initié la constitutionnalisation qu'à la fin des années 1900. La réticence de la Cour à mettre en œuvre sincèrement une réforme institutionnelle a suscité l'émergence des révolutionnaires, qui cautionnent, quant à eux, le renversement de la monarchie mandchoue et la fondation d'une République chinoise. Face au radicalisme des révolutionnaires, que représentent les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, les réformateurs ou constitutionnalistes représentent la première génération des conservateurs chinois au tournant du XX<sup>e</sup> siècle.

Cette désintégration du système de valeurs ne se réalise pas du jour au lendemain, mais progresse et s'étale sur une longue période. Il importe également de noter que les révolutionnaires, en dépit de leur engagement dans le renversement de la monarchie, s'attachent aussi au maintien de l'intégration de l'ordre politique et de l'ordre culturel, dont la monarchie était auparavant le gardien. Or, ce qu'évoque la culture prend une tournure différente chez les membres des deux associations révolutionnaires. Les éléments culturels, hautement sélectifs, constituent ce qu'ils nomment l'essence nationale. L'essence nationale est un concept largement répandu en Chine dans les années 1900. Les lettrés et les intellectuels de sensibilités politiques différentes, voire opposées, l'évoquent communément pour rationaliser leurs programmes politiques. Alors que les partisans de la Cour y font recours en vue de réaffirmer les éléments culturels qui accentuent la loyauté de la population envers la Cour, les révolutionnaires, dont l'École d'essence nationale et la Société du Sud, en font une arme intellectuelle au service du renversement de l'écroulement de la Cour et de l'établissement du régime républicain. Donc, contrairement à l'idée largement répandue dans la littérature existante, l'essence nationale, telle que mise en œuvre par l'École d'essence nationale et la Société du Sud dans les années 1900, ne relève pas nécessairement d'un conservatisme, mais plutôt d'un nationalisme affirmé. Cette différence entre le conservatisme de la fin des Qing et le nationalisme révolutionnaire de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud nécessite davantage de précisions.

### 3. Du nationalisme au conservatisme

Dans la langue chinoise, il existe deux mots courants pour désigner le concept de nation, le *guomin* 國民 et le *minzu* 民族. Comme les appellations l'indiquent, le *guomin* accentue la relation entre l'État (國 *guo*) et le peuple (民 *min*), alors que le *minzu* insiste sur la différenciation entre les peuples en fonction des groupes ethniques (族 *zu*) auxquels ils appartiennent. Ainsi, le *guomin* et le *minzu* peuvent respectivement être considérés comme la nation politique et la nation culturelle. En effet, le *guomin* et le *minzu* sont les pendants chinois du *kokumin* 国民 et du *minzoku* 民族 en langue japonaise. Étant donné l'influence japonaise sur le vocabulaire chinois moderne, faut-il considérer le *guomin* et le *minzu* comme des néologismes importés du Japon ?

Dans les sources traditionnelles chinoises, le *guomin* est un terme commun. Jusqu'à la Réforme des cent jours, le *guomin* est pratiquement synonyme du *chenmin* 臣民 (sujet) et du *shuren* 庶人 (roturier). Après l'échec de la Réforme en 1898, le sens du mot évolue pour devenir synonyme de « nation ». Les partisans de cette idée s'enfuient au Japon afin d'éviter d'être poursuivis par la Cour, désormais accaparée par l'impératrice douairière. Le *guomin* chez Liang Qichao, par exemple, acquiert son sens moderne de « nation » ou « citoyen » en 1899, quelques mois après son arrivée au Japon<sup>98</sup>.

La question s'avère plus compliquée en ce qui concerne le *minzu*. Le mot *minzu* est aussi présent dans les textes anciens, mais les exemples sont très rares par rapport au *guomin* ; le terme signifie le clan patriarcal ou sert à différencier le *hua* 華 (la Chine) et le *yi* 夷 (les barbares)<sup>99</sup>. Le *minzu* est apparu dans un texte traduit de 1837

---

<sup>98</sup> SHEN Sung-chiao 沈松橋, « Jindai Zhongguo de “guomin” guannian, 1895-1911 近代中國的『國民』觀念 » (La conception de « guomin » en Chine moderne), in SUZUKI Sadami 鈴木貞美 et LIU Jianhui 劉建輝 (eds.), *Higashi Ajia ni okeru kindai shogainen no seiritsu 東アジアにおける近代諸概念の成立 (La formation des concepts modernes en Asie de l'Est)*, Kyoto : International Research Center for Japanese Studies, 2012, pp. 191-192.

<sup>99</sup> Il a été cru que le *minzu* est un mot japonais ou un terme récent de la langue chinoise. Voir, par exemple, FANG Weigui 方維規, « Lun jindai sixiangshi shang de “minzu”, “nation” yu “Zhongguo” 論近代思想史上的『民族』、『Nation』與『中國』 » (Sur le « *minzu* », le « nation » et le « *Zhongguo* » dans l'histoire intellectuelle moderne), *Twenty-First century*, n° 70, 2002, pp. 33 ; LIU Lyadia, *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900-1937*, Stanford : Stanford University Press, 1995, pp. 240 ; 292. Il revient à Hao Shiyuan d'avoir trouvé quelques contre-exemples. Voir HAO Shiyuan 郝時遠, « Zhongwen “minzu” yici yuanliu

qui se lit comme suit : « le *minzu* israélien voulait traverser le Jourdain comme marcher dans la rue ; quand ils le traversèrent, le Dieu dessécha le fleuve, tout le monde pensa donc que le Dieu était tout-puissant et ils le vénérèrent pour toujours<sup>100</sup> ». Mais il semble que le *minzu* ici soit la traduction de la race ou du peuple du texte original<sup>101</sup>. Lydia Liu, qui a entrepris une recherche sur l'importation et l'appropriation des concepts étrangers en Chine, confirme que le *minzu* est un terme créé au Japon<sup>102</sup>. Il s'agit là d'une vérité tronquée. Le mot *minzoku* n'est entré dans le vocabulaire japonais qu'en 1873<sup>103</sup>. Mais il est vrai que le terme *minzu* n'avait pas eu de forte répercussion avant que les études japonaises ne pénètrent la Chine via l'introduction des intellectuels et des étudiants chinois séjournant au Japon à partir de 1898, époque où le nationalisme culturel et la doctrine d'essence nationale prennent leur plein essor au Japon<sup>104</sup>.

Le néologisme d'essence nationale, ou *kokusui* 国粹 en japonais, est inventé par le géographe et le journaliste japonais Shiga Shigetaka 志賀重昂 (1863-1927), dans la revue *Nihonjin* 日本人 (*Les Japonais*), organe officiel de la Seikyōsha 政教社 (Société d'éducation politique) qu'il fonde en 1888, pour réfuter une occidentalisation du pays qu'il juge extrême. Le terme est la traduction par Shiga de « *nationality* », qui remémore les caractères propres et particuliers de la nation japonaise. Autrement dit, l'essence nationale, souvent considérée comme synonyme de conservatisme dans les études qui nous sont parvenues jusqu'ici, signale, d'abord et avant tout, un sentiment nationaliste, façonné par une culture commune, partagée par tous les membres de la communauté.

---

kaobian 中文『民族』一詞源流考辨 » (Sur l'origine du mot « *minzu* » dans la langue chinoise), *Minzu yanjiu* 民族研究 (*La recherche sur la question de nation*), n° 6, 2004, pp. 62-63.

<sup>100</sup> HUANG Shijian 黃時鑒 (eds.), *Dongxi yangkao meiyue tongji zhuan* 東西洋考每月統計傳 *Eastern western monthly magazine*, Pékin : Zhonghua shuju, 1997, pp. 271, cité dans HUANG Xingtao 黃興濤, « “Minzu” yici jiujiing heshi zai zhongwen li chuxian ? 『民族』一詞究竟何時在中文裡出現 ? » (Depuis quand le mot de « *minzu* » est-il apparu dans la langue chinoise ?), *Zhejiang xuekan* 浙江學刊 (*Journal académique de Zhejiang*), 2002, n° 1, p. 169.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>102</sup> LIU Lydia, *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900-1937*, p. 292.

<sup>103</sup> HUANG Xingtao, « “Minzu” yici jiujiing heshi zai zhongwen li chuxian ? », p. 170.

<sup>104</sup> WANG Ke, « “Minzu” : yige laizi Riben de wuhui », p. 78.

L'ampleur de l'essence nationale dans le contexte chinois n'est pas à ignorer. Liang Qichao a même rencontré Shiga Shigetaka en 1898, qui était conseiller du Ministre des affaires étrangères à l'époque<sup>105</sup>. Mais si le nationalisme est un trait que l'on accorde très facilement au *kokusui* et à ses promoteurs, le nationalisme japonais s'identifie d'abord au *kokumin*, la nation politique<sup>106</sup>. Au Japon des premières décennies de l'époque Meiji, époque de modernisation et d'ouverture à l'Occident, la nation politique, idéalisée par l'idéologie de la Révolution française, est perçue comme l'expression de la « civilisation ». En effet, Norbert Elias met en avant ce qu'il appelle le « processus de civilisation » qui « apparaît, aux yeux des nations, comme achevé à l'intérieur de leur propre société ; les peuples se sentent essentiellement comme des apôtres chargés de transmettre aux autres, en leurs qualités de porte-bannière, une civilisation existante et achevée<sup>107</sup> ». C'est aussi au nom de la civilisation que l'envahissement de l'Égypte par les troupes de Napoléon (1769-1821) fut légitimé<sup>108</sup>. L'idéal de civilisation, ainsi que son pendant, l'ambition expansionniste, ont incité les Allemands à se réfugier derrière la « culture » pour construire leur nation autre que celle définie par les Français. Mais l'idée de civilisation s'avère très attrayante pour les intellectuels d'un autre continent. Durant les deux premières décennies de l'ère Meiji, il était considéré comme indispensable de construire une nation en suivant le modèle français, afin que le pays s'assure une ascension dans l'échelle de la civilisation, considérée comme universelle<sup>109</sup>. La préoccupation culturelle et ethnique fut passée sous silence pour mettre en avant les intérêts et les revendications politiques auprès de l'État<sup>110</sup>. Le nationalisme qui s'identifie au *kokumin* se projette dans la citoyenneté et s'accompagne donc de l'essor du courant libéral. Une figure représentative de cette époque est Tokutomi Sohō 徳富蘇峰 (1863-1957), rival intellectuel de Shiga Shigetaka, créateur de la maison

---

<sup>105</sup> WANG Ke, *ibidem.* ; DING Wenjiang 丁文江 et ZHAO Fengtian 趙豐田, *Liang Qichao nianpu changbian* 梁啟超年譜長編 (*Chronologie de Liang Qichao*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1983, pp. 159-162.

<sup>106</sup> DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, Leyde et Boston : Brill, 2007, p. 165.

<sup>107</sup> ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre KAMNITZER, Paris : Calmann-Lévy, 2015, pp. 107-108.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 107.

<sup>109</sup> DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, p. 170.

<sup>110</sup> *Ibidem.*

d'édition Minyūsha 民友社 (La Société d'ami du peuple) et éditeur de la revue libérale *Kokumin no tomo* 国民之友 (*L'ami de la nation*) de 1887 à 1898<sup>111</sup>.

Les années 1890 témoignent de l'avènement du nationalisme du *minzoku*, qui englutira progressivement le nationalisme du *kokumin*. Les raisons sont variées. La première provient de la déception vis-à-vis du gouvernement, celui-ci refusant d'accorder au peuple les droits civils et codifiant, dans la Constitution de 1887, le statut du peuple, non pas comme *kokumin*, mais comme *shinmin* 臣民 (sujet). Par conséquent, certains ont commencé à chercher à définir la nation sans la mettre en relation avec l'État, comme le laisse entendre le *kokumin*. Une autre explication réside dans la mise en garde contre l'occidentalisation de la société japonaise<sup>112</sup>. C'est dans ce contexte qu'est mis en avant le *kokusui* de Shiga Shigetaka :

« Tout ce qui enveloppe l'archipel japonais, le ciel, la terre, le climat, le temps, la froideur, la chaleur, le sol, la disposition de l'eau et de la terre, les montagnes, les rivières, les animaux, les plantes, le paysage, l'influence de l'environnement, la réaction chimique, les habitudes des milliers d'années, les histoires, les expériences, contribue à cultiver, d'une manière secrète et insensible, chez la nation Yamato, ce que l'on appelle le *kokusui* (*nationality*, le mot anglais qu'il utilise directement ici). »<sup>113</sup>

La montée de la nation-*minzoku* ne veut pas dire que la préoccupation politique en soit absente. Mais la politique s'est donnée un nouveau visage. La question centrale consiste à tracer le contour des gens qui peuvent former une nation-*kokumin* et à dresser un système d'organisation politique convenant à la tradition culturelle de celle-ci, comme l'explique Kuga Katsunan 陸羯南 (1857-1907), fondateur de la revue *Nippon* 日本 (*Japon*) : « si une nation veut se positionner parmi les grandes puissances et préserver son indépendance nationale, elle doit s'évertuer à cultiver le nationalisme (*kokumin shugi* 国民主義) [...] Si la culture d'un pays est tellement influencée par celle d'un autre qu'elle perd complètement son caractère unique, le pays va sûrement perdre son indépendance<sup>114</sup> ». Son utilisation du terme *kokumin* ici

---

<sup>111</sup> PYLE Kenneth B., *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford : Stanford University Press, 1969, pp. 42-52.

<sup>112</sup> DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, pp. 195-196.

<sup>113</sup> SHIGA Shigetaka 志賀重昂, « Nihonjin ga kaihōsuru tokoro no shigi wo kokuhakusu 日本人が懐抱する處の旨義を告白す » (La déclaration de la doctrine prônée par le *Nihonjin*), *Nihonjin* 日本人 (*Les Japonais*), n° 2, 1888, p. 1.

<sup>114</sup> PYLE Kenneth B., *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 75.

ne détourne pas du fait que le *kokumin* repose désormais largement sur des éléments culturels, qui caractérise le *minzoku*.

Les intellectuels et les étudiants chinois sont arrivés au Japon à partir de la dernière période des années 1890, période durant laquelle prévaut l'homogénéisation de la nation politique et de la nation culturelle dans le vocabulaire politique chinois<sup>115</sup>. Comme le dit Liu Shipei en 1903 : « le *minzu* est le caractère unique du *guomin*<sup>116</sup> ». Une telle homogénéisation de la nation politique et de la nation culturelle, qui constitue la particularité du concept chinois de nationalisme de la fin des Qing, implique deux choses. D'un côté, le nationalisme révolutionnaire de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud s'est développé et s'est manifesté en réaction au régime mandchou et à l'envahissement des pouvoirs occidentaux, d'où la nécessité de forger une identité propre aux Chinois des Hans. C'est dire que la population qui peut former une unité politique nationale doit être ethniquement et culturellement identique.

D'un autre côté, cette homogénéisation veut aussi que le système d'organisation politique de la nation convienne à la culture traditionnelle de celle-ci. Comme le modelage de la nation s'appuie sur cette assertion de la culture endogène, qui semble constituer une défense contre la pénétration de la culture étrangère compromettant sa singularité, le nationalisme révolutionnaire de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, structuré autour du concept d'essence nationale, est souvent supposé équivalent à une sorte de conservatisme culturel, établi sur la dénonciation de l'impact de la civilisation occidentale dans les années 1900.

Néanmoins, le nationalisme n'est ni conservateur ni antioccidental automatiquement : cela dépend de la façon dont les éléments culturels, mobilisés pour concevoir l'originalité de la nation, sont traduits dans les actions politiques. Comme Yves Chevrier l'a bien souligné, avant l'époque « iconoclaste » du 4 Mai, la constitution d'un projet politique qui intègre une reformulation des enseignements traditionnels et l'attrait des systèmes d'organisation politique modernes, dont la

---

<sup>115</sup> WANG Ke, « “Minzu” : yige laizi Riben de wuhui », pp. 78-81.

<sup>116</sup> Wuwei 無畏 (LIU Shipei 劉師培), « Huangdi jinian lun 黃帝紀年論 » (Sur le calendrier débutant l'année de naissance de l'Empereur Jaune), *Guomin riribao* 國民日日報 (*Quotidien de la nation*), 1903, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 1, p. 721.



démocratie, a vu le jour en Chine pendant les dernières années impériales<sup>117</sup>. Nous développons pour notre part l'argument que la compatibilité entre la culture et la politique relève justement de la volonté de faire amalgamer la nation politique et la nation culturelle – la seule conception de la nation connue par les intellectuels chinois du courant dominant de la fin des Qing susmentionnée.

Sous le slogan de la préservation d'essence nationale, l'École d'essence nationale et la Société du Sud ne montrent pourtant pas la disposition à résister à la modernisation politique de l'Occident. Au contraire, les membres réinterprètent délibérément la tradition pour prouver que la démocratie, l'État de droit, la séparation des pouvoirs, la liberté, ou encore les théories politiques qu'ils utilisent pour armer leur discours révolutionnaire, telles que le contrat social et le socialisme, correspondent à l'essence nationale qui forge la nation chinoise. L'essence nationale, autour de laquelle se structure l'idéal du nationalisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud à cette période de révolution, se sert davantage à « inciter le nationalisme ethnique » (種性 *zhongxing*), à promouvoir le patriotisme et à cultiver l'amour pour l'histoire des Hans, comme le prétend Zhang Taiyan dans un article publié dans le *Minbao*<sup>118</sup>. En plus, dans les années 1900, ce concept est appréhendé par les deux associations dans la théorie de l'origine occidentale de la civilisation chinoise du sinologue français Terrien de Lacouperie (1844-1849), et ce pour montrer que l'occidentalisation n'est qu'une remise en lumière de la culture chinoise archaïque qui provient de l'Occident.

C'est dans cette optique que nous entrevoyons la faiblesse de la thèse de conservatisme culturel. Alors que cette thèse porte à croire que les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sont des révolutionnaires conservateurs, dont le radicalisme politique se contraste avec la mentalité conservatrice sur le plan culturel, nous soutenons, au contraire, que le radicalisme politique de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud est alimenté par une réinvention de la tradition culturelle aussi très audacieuse. Cette collaboration intime entre la politique et la culture débouche sur un nationalisme affirmé, dont les deux

---

<sup>117</sup> CHEVRIER Yves, « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XX<sup>e</sup> siècle : la culture moderne et la crise d'État-nation », pp. 369-401.

<sup>118</sup> Taiyan 太炎, « Dongjing liuxuesheng huanyinghui yanshuoci 東京留學生歡迎會演說辭 » (Discours donné lors de la réunion de bienvenue des étudiants chinois à Tokyo), *Minbao* 民報 (*Peuple*), n° 6, 1906.

sociétés se servent pour appuyer leur entreprise antimandchoue. Ce type de nationalisme révolutionnaire se distingue clairement du nationalisme conservateur des réformateurs, qui font recours aussi à la notion d'essence nationale pour parvenir, pourtant, à une conscience nationale dans le cadre du maintien de la Cour.

Le groupe CR a hérité du langage de l'essence nationale. Si le groupe rejette la théorie de l'origine occidentale de la civilisation chinoise, l'essence nationale que ses membres théorisent se fonde toujours sur le dialogue culturel entre la Chine et l'Occident et, plus précisément, entre le confucianisme et la philosophie gréco-romaine. Cependant, ce groupe se situe dans un contexte très différent par rapport à l'École d'essence nationale et à la Société du Sud. Premièrement, la Cour mandchoue est révolue depuis une décennie. Ensuite, comme Yves Chevrier l'a remarqué à juste titre, le Mouvement de la nouvelle culture (新文化運動 *Xinwenhua yundong*) de la seconde moitié des années 1910 est marqué par l'opposition de la modernisation à la culture traditionnelle et s'en prend « aux révolutionnaire(s) qui ont [...] réalisé la triangulation de la nation, de la culture et du politique »<sup>119</sup>. Nous proposons de saisir cette remise en cause de l'unité de la nation politique et de la nation culturelle comme le moment clé qui fait en sorte que la notion d'essence nationale, prônée par l'École de l'essence nationale et la Société du Sud, au cœur de laquelle nous avons voulu distinguer une ligne politique progressiste, voire radicale, est devenue, avant la création même du groupe CR, synonyme de conservatisme.

Il s'agit ici d'un mouvement culturel, généralement considéré comme la mouvance associée au Mouvement du 4 Mai, mouvement nationaliste, dirigé en 1919 par les étudiants contre la faiblesse et l'incapacité du gouvernement chinois à défendre la souveraineté de la nation à la Conférence de paix de Paris, lors de laquelle les Alliés, dont la Chine fait partie, refusent la demande de la Chine de récupérer les intérêts sous contrôle de l'Empire allemand au Shandong et les attribuent à l'empire du Japon. Cela satisfait l'un des points que présente le Japon en 1915 à la Chine dans les Vingt et une demandes (二十一條 *Ershiyi tiao*), visant à accroître l'influence du Japon sur le territoire chinois.

---

<sup>119</sup> CHEVRIER Yves, « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XX<sup>e</sup> siècle : la culture moderne et la crise d'État-nation », in DELMAS-Marty Mireille et WILL Pierre-Étienne (dir.), *La démocratie et la Chine*, Paris : Fayard, 2007, p. 427 ; CHEVRIER Y., « La démocratie introuvable (1915-1937) », in *ibid.*, p. 445.

À ces crises venant de l'extérieur s'ajoute aussi l'instabilité politique de l'intérieur. La Révolution de 1911 que promeuvent l'École d'essence nationale et la Société du Sud a échoué dans sa promesse d'apporter à la Chine la paix, la stabilité, la puissance et, éventuellement, la démocratie. Plusieurs tentatives de restauration, dont celle de Yuan Shikai en 1916, ont été réalisées. Après la mort de Yuan Shikai en 1916, la Chine est entrée dans la période des « Seigneurs de la guerre » (軍閥 *junfa*), caractérisée par les conflits constants entre les différentes factions militaires, qui démembrent l'intégrité de la Chine et disputent le gouvernement central à Pékin.

Pour les intellectuels progressistes de l'époque 4 Mai, c'est dans la culture traditionnelle qu'il faut chercher la racine de la décadence continue de la nation<sup>120</sup>. Afin de renouveler la Chine, il faut d'abord y imprégner une nouvelle culture, culture de l'Occident, à l'aune de laquelle la tradition chinoise doit se remodeler. Dans ce nouveau contexte intellectuel des années 1910 et 1920, l'essence nationale, qui distingue le nationalisme radical de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud pendant la décennie de la révolution des 1900, est rejetée comme rétrograde par la nouvelle génération des progressistes, pour laquelle, la raison de la décadence de la nation se trouve dans la culture qui la particularise. L'intégration de la nation politique et de la nation culturelle, que l'École d'essence nationale et la Société du Sud élaborent et mettent en œuvre dans les années 1900 en tant que nationalisme fondateur de la République, se voit ainsi questionnée, menacée et finalement, rejetée. La recherche de la conservation d'un tel nationalisme, c'est-à-dire, l'intégration de la

---

<sup>120</sup> Devant les désordres politiques de la nouvelle République, la génération progressiste et radicale du 4 Mai reproche à la persistance de l'essence nationale de compromettre le progrès de la nation et insiste pour que l'essence nationale, ou la tradition chinoise dans son ensemble, soit « envoyée au musée », dans le sens où l'essence nationale doit cesser de corrompre la mentalité du peuple et influencer sur la conception politique. Un tel positionnement politico-culturel délégitime les efforts des révolutionnaires de l'essence nationale de construire la politique moderne à partir de « l'invention de la tradition », considérés désormais comme morts-nés (cf. Chapitre IV). L'idée d'envoyer la tradition au musée est mise en avant par Levenson dans sa discussion sur la situation embarrassante où se trouve le confucianisme à l'époque communiste, époque durant laquelle cet enseignement perd toute sa vigueur et sa légitimité d'informer la politique réelle. Mais une telle situation qui disqualifie l'usage politique de la tradition existait déjà à l'époque républicaine. Voir LEVENSON Joseph, *Confucian China and Its Modern Fate : A Trilogy*, vol. 3, pp. 76-82 ; LUO Zhitian 羅志田, « Songjin bowuyuan : Qingji minchu quxin renshi cong “xiandai” li quchu “gudai” de yingxiang 送進博物院：清季民初趨新人士從『現代』里驅除『古代』的傾向 » (Envoyer au musée : la tendance des partisans de la nouveauté de repousser « l'ancien » dans la « modernité » de la fin des Qing au début de l'époque républicaine), in LUO Z., *Liebian zhong de chuancheng – 20 shiji qianqi de Zhongguo wenhua yu xuexu 裂變中的傳承：20 世紀前期的中國文化與學術 (L'héritage dans la rupture : la culture et le savoir chinois des premières années du XX<sup>e</sup> siècle)*, Pékin : Zhonghua shuju, 2003, pp. 91-130.

nation politique et de la nation culturelle qu'énonce la politique d'essence nationale, est jugée comme l'expression du conservatisme.

Comme Laurence Schneider le fait observer, le groupe CR, en reprenant la préservation de l'essence nationale comme le principe de ses activités, choisit consciemment la position conservatrice dans l'échiquier intellectuel des années 1920. En effet, ce constat s'applique aussi aux membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud qui, après la fondation de la République en 1912, s'efforcent de revitaliser l'essence nationale, dont la vigueur intellectuelle et politique semble s'évanouir avec la Cour mandchoue que visait ce concept politico-culturel. Le premier objectif de notre thèse consiste à reconstituer le parcours historique selon lequel le nationalisme révolutionnaire, structuré autour de l'essence nationale, en est venu à être perçu comme conservateur à l'époque républicaine.

Or, force est de constater que la réinterprétation de la tradition à l'aune de la pensée occidentale, poursuivie par la génération progressiste et radicale du 4 Mai, n'a rien d'étonnant pour les trois associations intellectuelles que nous étudions, d'autant que l'École d'essence nationale et la Société du Sud contribuent largement au mouvement de réorganisation culturelle de cette orientation intellectuelle avant la fondation de la République. Pourquoi leur notion d'essence nationale, qui semble pouvoir s'engager dans un dialogue avec la prétention politico-culturelle de la génération du 4 Mai, a-t-elle été dédaignée par cette dernière ?

En effet, si, sur le plan politique et institutionnel, l'essence nationale, telle que l'évoquent l'École d'essence nationale et la Société du Sud à la fin des Qing, fait écho à la culture et aux arrangements politiques modernes de l'Occident, sa signification s'est diversifiée après la fondation de la République pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons. En conséquence, les problèmes culturels, ainsi que leurs implications politiques, se diversifient. Cette complexité du conservatisme chinois se voit pourtant simplifiée par la théorie de conservatisme culturel, qui est insuffisant pour recouvrir les multifacettes de ce courant de pensée. À l'instar de Karen Stenner et de Jan-Werner Müller, nous proposons d'évaluer l'écart ou la proximité de différents penseurs conservateurs par l'approche idéal-typique, ceci permettant, pour la première fois, de saisir l'évolution du conservatisme chinois qui se diversifie en permanence, et avec lui ses figures tutélaires. L'enjeu, maintenant, consiste à trouver

un équilibre entre une uniformisation excessive, comme celle du « conservatisme culturel », et la spécificité très fine, faisant de chaque intellectuel un cas particulier. Voici le deuxième objectif de notre enquête.

Le conservatisme chinois de l'époque républicaine ne peut être analysé en termes uniquement qualitatifs, dans la mesure où les intellectuels qui soutiennent telle ou telle idée spécifique peuvent se qualifier comme conservateurs. Il est impossible de parler du conservatisme sans son opposé progressiste et radical. Ainsi, s'il existe un ensemble des idées et un mode de pensée propres aux intellectuels conservateurs dont nous pourrions nous apercevoir par la suite, il importe de mettre en exergue le contexte historique qui a présidé à la naissance du conservatisme chinois de l'époque républicaine, d'où l'intérêt d'historiciser l'origine de cette forme de pensée et de son évolution. Notre enquête situe en premier lieu la genèse du conservatisme de l'époque républicaine dans le contexte révolutionnaire des années 1890 aux années 1900. Nous soutenons que le conservatisme de l'époque républicaine, représenté par les trois groupes intellectuels en question ici, s'inscrit dans le prolongement de l'idéal du nationalisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud de la fin des Qing. C'est cette transformation du nationalisme des années 1900 en conservatisme de l'époque républicaine et les conditions particulières qui ont donné lieu à une telle évolution que nous proposons d'examiner ici.

## V — SOURCES

---

Cette étude vise donc à comprendre la genèse, l'évolution et les variations des courants du conservatisme chinois de l'époque républicaine. Il s'agit de mettre au jour comment les membres de l'École d'essence nationale, de la Société du Sud et du groupe CR se réunissent et se dissocient, mais aussi comment leur pensée s'inscrit dans une époque particulière. Pour ce faire, il nous faut, non seulement nous focaliser sur les publications de ces trois associations, mais aussi examiner les idées des trois associations en les liant au réseau intellectuel et au contexte idéologique et socio-politique concret.

Dans sa monographie sur le journal *Shenbao* 申報 (connu en anglais sous le nom de *Shanghai News*), Barbara Mittler s'intéresse « aux textes eux-mêmes, plutôt

qu'au contexte de la production du journal en Chine », et ce pour comprendre « comment la presse chinoise fonctionne et comment et pourquoi celle-ci pouvait être influente<sup>121</sup> ». L'approche de Mittler, qui accentue le pouvoir intangible de la presse que revendiquent les élites pour affecter l'opinion publique, nous est utile pour appréhender le rôle que jouent les membres des trois associations sur la scène intellectuelle de l'époque. Or, l'objet d'étude de Mittler est l'un des quotidiens les plus importants de la fin des Qing à l'époque républicaine. Contrairement au *Shenbao*, la plupart des périodiques rédigés par l'École d'essence nationale, la Société du Sud et le groupe CR pendant l'époque du 4 Mai ne jouissent pas d'un tel prestige. En effet, le conservatisme, à l'époque républicaine, a perdu progressivement sa vigueur tant sur le plan culturel que politique. Il nous faut donc, non seulement demander pourquoi certains journaux et revues de ces trois associations sont influents au cours d'une certaine période, mais aussi pourquoi d'autres périodiques n'ont qu'une influence limitée, voire nulle et négative.

En plus de la littérature secondaire, nous disposons d'une quantité considérable de sources primaires des trois associations que nous étudions. Si les périodiques que ces dernières ont publiés entre les années 1890 et 1940, ainsi que les quotidiens et les revues d'autres groupes intellectuels et d'autres presses de la même période historique, constituent la majorité des sources de notre enquête, nous les lisons et les analysons de façon différente. En fonction de leur nature et de leur usage dans notre recherche, nous pouvons diviser les sources principales utilisées en quatre parties.

Pour constituer l'articulation sociale et politique de la période dans laquelle s'inscrit cette recherche, il faut tenir en compte du fait que le contexte historique général de la fin des Qing à l'époque républicaine a été déjà bien étudié. De ce fait, au lieu de feuilleter minutieusement chaque quotidien important de l'époque, comme le *Shenbao*, et de consulter les archives pour saisir la complexité des conditions sociales et politiques de ces cinquantaines d'années, nous prenons appui sur les sources secondaires et les journaux rédigés, plus particulièrement, par les membres de l'École d'essence nationale, de la Société du Sud et du groupe CR, ainsi que par les révolutionnaires, les étudiants et les intellectuels de la même conviction politique que ces derniers, en Chine et au Japon, tels que le *Jingzhong ribao* 警鐘日報 (*Quotidien*

---

<sup>121</sup> MITTLER Barbara, *A Newspaper for China ? Power, Identity, and Changes in Shanghai's News Media, 1872-1912*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, pp. 413-414.

de l'alarme, 1904-1905), le *Minhu ribao* 民呼日報 (*Quotidien des cris du peuple*, 1909), le *Minyu ribao* 民籲日報 (*Quotidien d'appel du peuple*, 1909), le *Minli bao* 民立報 (*Le socle du peuple*, 1910-1913), le *Guomin riribao* 國民日日報 (*Quotidien de la nation*, 1903), le *Guomin bao* 國民報 (*Journal de la nation*, 1901), le *Subao* 蘇報 (*Journal de Jiangsu*, 1896-1903), le *Minquan bao* 民權報 (*Journal des droits du peuple*, 1912-1913), le *Minguo ribao* 民國日報 (*Quotidien de la République*, 1916-1947) et le *Zhonghua xinbao* 中華新報 (*Nouveau journal de la Chine*, 1915-1926). Nous trouvons dans ces journaux non seulement des reportages sur l'actualité politique, mais aussi les éditoriaux et les commentaires politiques, ce qui nous permet d'appréhender à la fois le contexte historique et les opinions à l'égard des conditions politiques des intellectuels que nous étudions.

La deuxième partie des sources comprennent les annales locales (地方誌 *difangzhi*), les correspondances, les mémoires, les autobiographies et les journaux personnels des membres de l'École d'essence nationale, de la Société du Sud et du groupe CR. Ces sources sont utilisées pour présenter les profils et les contours des membres des trois sociétés. Beaucoup de sources que nous avons consultées ici, dont les correspondances entre Wu Mi et son professeur Irving Babbitt, publiées en 2011, sont rarement mentionnées dans les études existantes.

La pensée des membres des trois associations ne se borne pas aux critiques politiques formulées à l'égard d'un événement spécifique. Bien évidemment, il nous faut aussi prêter une attention particulière à leurs idées intellectuelles et culturelles qui débouchent sur des projets politiques qu'ils conçoivent pour la Chine. Celles-ci se trouvent majoritairement dans les organes officiels et les revues des trois associations. Cette partie des sources ont informé le plus profondément la recherche, comme les chapitres suivants le montreront. Contentons-nous ici d'en donner un aperçu général et de mettre en relief quelques méthodes d'interprétation adoptées.

Concernant l'École d'essence nationale, nous avons exploré notamment le *Zhengyi tongbao*, le *Minbao* et le *Guocui xuebao*. Nous nous intéressons plus particulièrement aux deux dimensions de ces revues : les textes et le public visé. Ces publications ne peuvent pas être lues de manière isolée, puisqu'un grand nombre de textes réfutent ou font écho aux publications d'autres intellectuels et hommes

politiques. Quant au public visé, faute de sources disponibles, le nombre de tirage et de lecteurs des journaux et des revues des années 1900 est très difficile à connaître. Afin d'en savoir plus, nous avons recours à plusieurs moyens. Le premier consiste à regarder la langue utilisée, puisqu'un texte en langue classique (文言文 *wenyanwen*) ne vise sûrement pas la masse populaire. Nous examinons aussi les pages de remerciement des donateurs et les comptes-rendus qui apparaissent irrégulièrement dans le *Minbao* et le *Guocui xuebao*. Ces informations nous révèlent parfois la classe sociale des lecteurs. Finalement, nous trouvons que ces revues ont été mentionnées dans les mémoires et les journaux personnels d'autres intellectuels. Leur description de ces revues nous permet d'entrevoir l'ampleur de l'influence et la popularité de celles-ci.

En ce qui concerne les membres de l'École d'essence nationale, les œuvres complètes de Zhang Taiyan et de Liu Shipei ont été publiées sous format de livre. Comme Zhang Taiyan et Liu Shipei ont séjourné longtemps au Japon, les sources provenant des journaux japonais sont aussi consultées pour saisir leurs engagements individuels en dehors des activités collectives de l'École d'essence nationale.

Comme les engagements nationalistes de la Société du Sud sont intimement liés à ceux de l'École d'essence nationale, nous trouvons, dans les périodiques de l'École d'essence nationale, un nombre considérable d'articles, écrits par les écrivains de la Société du Sud. Outre ces périodiques, les sources principales pour étudier la Société du Sud avant 1912 sont l'*Ershishiji dawutai* 二十世紀大舞臺 (*Grande scène du XX<sup>e</sup> siècle*, 1904), le *Xingshi* 醒獅 (*Lion réveillé*, 1905), le *Fubao* 復報 (*Journal de restauration*, 1904-1907), le *Zhongguo baihuabao* 中國白話報 (*Journal vernaculaire chinois*, 1903-1904), le *Nanshe congke* 南社叢刻 (*Collection de la Société du Sud*, 1910-1923), le *Juemin* 覺民 (*Réveiller le peuple*, 1903-1904), le *Zhejiang chao* 浙江潮 (*Vague de Zhejiang*, 1903-1904) et le *Jiangsu* 江蘇 (1903-1905). Vers l'an 2000, le fils de Liu Yazhi a initié une réorganisation des publications de la Société du Sud. Les mémoires de Liu Yazhi et les œuvres des membres clés de la Société, dont Gao Xu, ont été publiés à nouveau à cette occasion. Les œuvres complètes de Chen Qubing ont aussi vu le jour. Toutes ces sources ont facilité considérablement notre recherche.



L'une des difficultés dans notre recherche sur la Société du Sud résulte du nombre extrêmement élevé de membres. La Société compte au total environ 1000 membres, d'où la nécessité, mais aussi la difficulté, de choisir les sources les plus pertinentes. En plus, beaucoup de textes importants de la Société du Sud sont publiés dans les journaux et les revues autres que ceux de la Société. Comme il s'agit d'une association littéraire, dont les romans et les poèmes en langue classique se voient fustigés par la génération du 4 Mai, il nous paraît pertinent de consacrer une section pour discuter la compétition entre les littéraires « conservateurs » et les écrivains « progressistes ». Contrairement à l'approche de Mittler, qui demande pourquoi et comment le *Shenbao* est devenu une voix influente au sein de la société chinoise, nous analysons les sources littéraires de la Société du Sud de l'époque du 4 Mai pour comprendre pourquoi les littéraires « conservateurs » sont marginalisés sur la scène intellectuelle et pourquoi les périodiques des conservateurs perdent leur vigueur et leur prestige face à la montée de la nouvelle génération des progressistes et des radicaux.

Quant au groupe CR, si nous nous appuyons principalement sur les sources « classiques », c'est-à-dire la revue *CR*, les anthologies des membres principaux, ainsi que les journaux personnels et l'autobiographie de Wu Mi, nous consultons également les revues du groupe qui n'ont reçu que peu d'attention dans les études précédentes, telles que le *Wenzhe xuebao* 文哲學報 (*Journal académique de littérature et de philosophie*, 1922) et le *Shidi xuebao* 史地學報 (sous-titre : *Journal of Historical and Geographical Society*, 1920-1926). Les études existantes sur le groupe CR considèrent en général que l'an 1933 marque la fin du groupe CR. À la différence de cette vision qui nous paraît réductrice, nous nous intéressons davantage aux poursuites intellectuelles et politiques collectives de certains membres du groupe CR après 1933. Ainsi, les sources, dont notamment le *Guofeng banyuekan* 國風半月刊 (*Journal bimensuel de l'âme nationale*, 1932-1936) et le *Sixiang yu shidai* 思想與時代 (*La pensée et l'époque*, 1941-1947), qui ont été jusqu'ici peu étudiées, appellent des attentions particulières. De cette manière, notre thèse raconte une histoire beaucoup plus complète du groupe CR.

Comme susmentionné, nous ne saurons appréhender les idées des trois associations sans les lier au contexte concret de leur temps. Le contexte ici n'évoque

pas simplement le terrain social et politique, mais aussi le contexte idéologique. Donc, nous prenons aussi en compte les textes auxquels les écrits des trois associations font écho ou renoncent. Ces textes, apparus notamment dans le *Xinmin congbao* 新民叢報 (*Journal du nouveau peuple*, 1902-1907), le *Qingyi bao* (1898-1901), le *Jiayin* 甲寅 (sous-titre : *Tiger*, 1914-1927), le *Dongfang zazhi* 東方雜誌 (sous-titre : *The Eastern Miscellany*, 1904-1948), *La Jeunesse* (新青年 *Xinqingnian*, 1915-1922), ainsi que les œuvres des intellectuels clés de l'époque, constituent la quatrième partie des sources, utilisées pour situer le contexte idéologique où s'est développée la pensée de l'École d'essence nationale, de la Société du Sud et du groupe CR.

Beaucoup de quotidiens, de journaux et de revues cités ont été réimprimés dans les années 1960 et 1970 à Taïwan. Un nombre important de sources sont consultées sous leur forme originale. Nous avons consulté ces sources à la bibliothèque de l'Institut des études avancées sur l'Asie de l'université de Tokyo, à la Bibliothèque orientale à Tokyo et à l'Academia sinica. Les anthologies, les journaux personnels, les autobiographies et les correspondances des membres des trois groupes sont publiés sous forme de livre au cours des dernières décennies. Un certain nombre de journaux et de revues sont numérisés et consultables en ligne. Nous avons également eu recours à des bases de données, dont notamment le « Modern History Databases » de l'Academia sinica.

## **VI — PLAN**

---

Notre thèse est composée de cinq chapitres qui peuvent être catégorisés en deux parties : nationalisme et conservatisme, deux grands thèmes permettant d'appréhender l'émergence et l'évolution de la pensée conservatrice chinoise de l'époque républicaine. Comme notre argumentation adopte une perspective chronologique, l'École d'essence nationale et la Société du Sud seront abordées en premier.

La première partie, comprenant les trois premiers chapitres, examine l'idéal de nationalisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans le contexte politique et intellectuel de la fin des Qing. Le premier chapitre se veut une présentation des biographies des membres principaux des deux associations révolutionnaires. Si le nationalisme oriente et pilote l'action et la pensée des deux

associations politico-intellectuelles, il nous faut, non seulement éclairer sa signification dans le vocabulaire politique chinois, mais aussi mettre en lumière les conditions permettant l'émergence de ce principe politique, ainsi que les socles théoriques le façonnant. Nous retracerons l'essor du nationalisme à la fin des Qing, caractérisé par deux relations internes : l'une entre la « société » et la « nation » et l'autre entre la nation politique et la nation culturelle. Ces deux relations seront problématisées dans le deuxième et le troisième chapitres.

Le deuxième chapitre explore le rapport entre la « société » et la « nation » dans la théorie chinoise de nationalisme. Nous montrerons que le nationalisme, identifié à la citoyenneté, est engendré par le concept politique de société, dans la mesure où les attentes et les ressentiments nationalistes contre la Cour mandchoue se manifestent sous des formes sociales variées, telles que les associations intermédiaires, l'auto-gouvernance locale et les mouvements sociaux, par le biais desquelles le peuple demande les droits politiques vis-à-vis du gouvernement et acquiert la nouvelle identité de citoyen. Pour que les gens ordinaires, considérés par les élites comme ignorants, opprimés et politiquement indifférents, puissent former avec succès une nation de cette manière, une série de mesures et d'actions ont été entreprises pour les éduquer et leur apprendre à être libérés des contraintes familiales et politiques traditionnelles. Or, ce type de liberté devrait se réconcilier avec les standards, les croyances substantives et surtout les responsabilités envers le bien-être national. Dans une veine plus philosophique, le projet de l'édifice d'une société nationale est informé par de multiples théories sociales, comme l'organicisme, le contrat social et l'évolutionnisme. La contribution, tant sur le plan philosophique que socio-politique, de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud à ce mouvement de construction de la nation à partir de la société sera présentée ici. Une attention spéciale sera portée à la question de socialisme, qui, prend la « société » pour la référence politique, s'oppose à la politique nationaliste.

Le troisième chapitre enquête sur la relation entre la nation politique et la nation culturelle. Nous avancerons que la nation conçue par l'École d'essence nationale et la Société du Sud est une entité politiquement et culturellement homogène et intégrale. C'est dire, d'un côté, que l'obtention des droits politiques suppose une expérience et un sentiment d'appartenance à la communauté qu'est la nation, fondés sur le partage

d'une culture commune et d'une histoire de vivre-ensemble. Le premier objet du chapitre est d'esquisser la façon dont l'essence nationale fut modelée pour accorder aux Hans une identité collective, tout en privant les Mandchous des privilèges et des droits, réservés aux Chinois dont ils sont exclus. D'un autre côté, les projets concrets de modernisation politique auxquels les deux associations visent sont censés faire écho à l'héritage culturel de la tradition chinoise. Les éléments culturels provenant de la tradition sont soumis à une réinterprétation profonde pour se conformer aux réformes politiques inspirées par le libéralisme. Ce chapitre discutera comment une identité nationale des Hans a été formulée à partir de l'élaboration de l'essence nationale et comment l'essence nationale a été harmonisée avec les thèmes de la modernisation politique occidentale, tel que la démocratie, la Constitution, le fédéralisme, la séparation des pouvoirs et le parlement.

La première partie de la thèse suggère que l'idéal de nationalisme révolutionnaire de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, mis en avant durant les années 1900, se décline en deux volets. Au niveau sociétal, les individus se voient libérés de l'autoritarisme familial et politique et transformés de sujets en citoyens qui assument les responsabilités envers la nation. Au niveau institutionnel, nous avons essayé de montrer que, contrairement aux idées reçues, la culture traditionnelle est réexaminée, chez l'École d'essence nationale et la Société du Sud, de manière à faire le lien entre l'esprit de la nation et les réformes politiques inspirées par l'expérience de la modernisation politique occidentale. L'essence nationale est constituée de cette culture traditionnelle régénérée, servant à solidariser la population et à donner forme au système socio-politique de la nouvelle Chine, et ce pour combattre la Cour mandchoue, qui a perdu, aux yeux des révolutionnaires, toute légitimité de régner la Chine. La deuxième partie, comportant les deux derniers chapitres, montrera que cet idéal de nationalisme a été rejeté par les intellectuels d'une génération encore plus radicale et progressiste de l'époque républicaine. La tentative de le sauvegarder en est venue à être considérée comme conservatrice. Cette partie sonde la transformation de ce nationalisme en conservatisme et la typologie du conservatisme chinois de l'époque républicaine.

Le quatrième chapitre fera valoir que le conservatisme chinois de l'époque du 4 Mai est une réaction contre ce que les conservateurs estiment être l'abandon par la

jeune génération de ses responsabilités dans la quête de la liberté, le déni de l'utilité politique de la culture traditionnelle durant le Mouvement de la nouvelle culture, mais aussi une réponse aux crises nationales et à la Première Guerre mondiale, qui mènent certains à questionner la valeur de la civilisation occidentale qu'ils admiraient jadis. Par conséquent, le sens de l'essence nationale pour les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud se diversifie. Bien que l'essence nationale, identité de la nation chinoise, continue de servir à solidariser le peuple et à informer les réformes politiques, celle-ci n'évoque plus seulement la tradition correspondante aux pratiques et à la culture politiques du libéralisme. Ce chapitre discutera deux types de conservatisme identifiés à l'École d'essence nationale et à la Société du Sud. Le premier se réfère au conservatisme libéral qui demeure confiant en l'implantation du libéralisme et qui poursuit la défense de la tradition qui fait écho à la culture politique libérale de l'Occident. En contraste, pour le conservatisme antimoderne, la Chine doit rejeter le système politique et économique de l'Occident, considéré comme en faillite après la Première Guerre mondiale, et retourner à un arrangement socio-politique, cohérent avec sa tradition de la culture agraire et communautaire. Ce chapitre se veut également une mise en examen de la théorie de conservatisme culturel et montrera que l'utilité de la culture traditionnelle se trouve brusquement rejetée dans son ensemble, à la suite de la marginalisation des conservateurs dans le champ intellectuel de l'époque du 4 Mai. Ainsi, le conservateur devient un mot insultant, qui profite aux partisans de la nouvelle culture pour rabaisser les intellectuels d'hier et s'emparer du statut symbolique dont ces derniers jouissaient dans la société.

Le cinquième chapitre couvre les années 1920 et 1930, avec quelques incursions au début des années 1940. À cette période, l'École d'essence nationale et la Société du Sud disparaissent progressivement et il revient au groupe CR de reprendre le flambeau de la politique d'essence nationale. Il s'agit d'une association, formée majoritairement par des étudiants éduqués en Europe et aux États-Unis, qui ravive l'essence nationale avec la philosophie du néo-humanisme de l'universitaire américain Irving Babbitt, tuteur des membres principaux lors de leurs études à l'université Harvard. Après une présentation des profils des membres, le chapitre interrogera le mouvement néo-humaniste, lancé par Babbitt pour défier la démocratie et la modernité matérialiste de la société étatsunienne qu'il dénonce. Pour lui, l'Occident peut apprendre beaucoup du confucianisme en ce qui concerne la moralité

et l'importance de l'élitisme. Inspiré par Babbitt, le groupe CR est persuadé que l'essence nationale de la Chine ne consiste ni dans les éléments culturels libéraux, ni dans les aspects agraires ou communautaires de sa tradition, mais dans les valeurs confucéennes, dont notamment l'élitisme, la hiérarchie sociale et la loi de modération. Ces éléments doivent s'intégrer dans la société pour rectifier la liberté individuelle que le groupe estime excessive, la corruption politique et le matérialisme qu'amènent le capitalisme et l'industrialisation. Contrairement aux conservateurs libéraux et antimodernes, le groupe CR n'a pourtant jamais conçu un projet ou une institution politique pour concrétiser ces idéaux culturels. Leur conservatisme est donc un conservatisme philosophique.

Ce chapitre se termine par la présentation du dernier type de conservatisme de l'époque républicaine : le conservatisme autoritaire. Après la dissolution du groupe CR en 1933, de nombreux jeunes membres deviennent de plus en plus identifiés avec le régime de Tchang Kaï-chek et considèrent le Mouvement de la nouvelle vie (新生活運動 *Xinshenghuo yundong*) comme une mesure efficace et nécessaire pour unifier et discipliner la nation en danger de guerre et de communisme. Pour eux, l'essence nationale concorde avec les parties les plus répressives qu'implique la pratique politique confucéenne, telles que la suprématie du dirigeant, l'obédience absolue au supérieur et la tutelle politique. Ils mobilisent et concrétisent ces éléments durant le Mouvement de la nouvelle vie, qui est une « révolution conservatrice » chinoise, pour résister au libéralisme. Le conservatisme autoritaire représente une continuation perversifiée de l'idéal de nationalisme de la fin des Qing, puisque la liberté individuelle est complètement éclipsée par l'ordre, la discipline et le collectivisme nationaliste.

# CHAPITRE I

## L'ÉCOLE D'ESSENCE NATIONALE, LA SOCIÉTÉ DU SUD ET LE NATIONALISME AVANT 1912

En quête d'un État-nation chinois, engagées dans la révolution antimandchoue et luttant pour la préservation de la Chine menacée par les puissances occidentales et japonaise, l'École d'essence nationale et la Société du Sud incarnent le nationalisme, fondé sur une vision révisionniste de la culture et de l'histoire et sur une volonté revancharde. Si le nationalisme antimandchou oriente et pilote l'action et la pensée des deux associations politico-intellectuelles, il nous faut, non seulement mettre en lumière les conditions permettant l'émergence de ce principe politique, mais aussi présenter les profils, les activités et les contours des membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans ce contexte nationaliste de la fin des Qing.

### I — LES CONTOURS DE L'ÉCOLE D'ESSENCE NATIONALE

Contrairement à la Société du Sud et au groupe CR, la dénomination de « l'École d'essence nationale » s'avère quelque peu anachronique, car les intellectuels que nous associons à cette société n'ont ni fondé une telle association, ni publié ou signé aucun manifeste ou article au nom de l'École d'essence nationale. Il s'agit plutôt d'une dénomination couramment employée dans la recherche historique ultérieure. Qui compte-elle parmi ses membres ? Dans son étude pionnière sur cette association, Zheng Shiqu la définit comme un réseau d'intellectuels qui collaborent à la publication des journaux pour propager la politique d'essence nationale et qui soutiennent la révolution antimandchoue ; il exclut donc du groupe les réformateurs et les fonctionnaires de la Cour, comme Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909),

fonctionnaire du gouvernement mandchou et Liang Qichao, réformateur fidèle à la monarchie<sup>1</sup>, qui s'emparent de l'essence nationale pour appuyer des projets politiques autre que celui de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud à la même période (cf. Chapitre III). Il faut ajouter que les membres de l'École d'essence nationale sont des intellectuels fédérés autour de la Société pour la préservation des études nationales.

L'École d'essence nationale étant reconnu comme un ardent défenseur de la révolution de 1911, les études qui nous parviennent jusqu'ici mettent souvent un accent disproportionné sur Zhang Taiyan et Liu Shipei et négligent ceux dont l'engagement révolutionnaire est moins évident. Effectivement, peu de recherches ont été entreprises sur Deng Shi et Huang Jie, qui sont pourtant les fondateurs de la Société pour la préservation des études nationales et les éditeurs du *Guocui xuebao*, organe officiel de la Société, créé en 1905 à Shanghai. Faute de sources disponibles, nous en savons encore moins sur la vie et la carrière d'autres contributeurs actifs du *Guocui xuebao*, tels que Lu Shaoming 陸紹明 (?- ?) et Tian Beihu 田北湖 (1877-1918).

Comme le montrent les deux premières illustrations ci-dessous, presque tous les membres de la Société pour la préservation des études nationales sont originaires des provinces du Sud. La Société est monopolisée par les intellectuels de Jiangsu, de Zhejiang et de Canton, dont la plupart menaient une carrière dans les secteurs de l'enseignement et de l'édition à Shanghai, nouveau centre culturel de la Chine, qui prospérait, à l'époque, grâce au capitalisme d'imprimerie et dont les concessions étrangères ont favorisé une liberté d'expression relative, mais beaucoup plus large par rapport aux endroits sous l'administration du gouvernement mandchou.

Le choix collectif de s'impliquer dans l'enseignement et dans la publication s'explique d'abord par la séparation de la sphère politique et de la sphère intellectuelle, résultant de l'abolition des Examens impériaux en 1905. Comme l'explique Laurence Schneider, l'abolition des Examens impériaux, qui sélectionnaient les fonctionnaires par le biais de concours évaluant la connaissance des candidats sur les classiques confucéens, a privé les élites culturelles de la fonction

---

<sup>1</sup> ZHENG Shiqu, *Wanqing Guocui pai*, pp. 7-8.



politique à laquelle elles pouvaient jadis accéder grâce à leur éducation ; ce faisant, leur capital culturel est devenu un outil qui les aide à s'intégrer dans les domaines extérieurs à la politique<sup>2</sup>. L'enseignement et la publication constituent naturellement des secteurs privilégiés, leur permettant de gagner leur vie et de redéfinir leur statut social. Cela n'empêche pas que certains membres de l'École d'essence nationale aient un « rang d'honneur » (功名 *gongming*) obtenu grâce à leur réussite aux Examens impériaux. Étant généralement nés dans les années 1870 et 1880, il y a fort à parier que la plupart d'entre eux aient participé, voire réussi, les Examens impériaux, gagnant un titre social, désormais obsolète. Désormais, les anciennes élites culturelles deviennent des intellectuels, dont l'autorité discursive et le statut social privilégié ne sont plus pris pour acquis.

Les métiers de la publication et de la presse séduisent beaucoup d'intellectuels, qui y voient une occasion pour eux de continuer à influencer sur le processus de prise de décisions politiques et sur les mouvements sociaux après la fin des Examens impériaux. Dans un texte apparu dans le centième numéro du *Qingyi bao*, revue créée par les réformateurs en 1898 à Yokohama suite à l'échec de la Réforme des cent jours, Liang Qichao cite le propos d'Edmund Burke, selon lequel la presse est le « quatrième pouvoir » (*the Fourth Estate*), juxtaposé au clergé, à la noblesse et à la roture<sup>3</sup>. L'émergence d'une presse chinoise est donc liée à la construction d'une nation moderne qui requiert la liberté d'expression et apparaît comme un rouage du renouvellement politique, à l'instar du modèle occidental. Si le journalisme n'est pas encore spécialisé dans les années 1900 et que le journaliste est encore considéré comme faisant partie des lettrés (文人 *wenren*)<sup>4</sup>, le mot *jizhe* 記者 (journaliste) s'emploie déjà et les journalistes se voient chargés d'une mission vitale au service du grand public, auquel ils apportent des informations utiles, tout comme les lettrés traditionnels, dont les écrits sont censés véhiculer des valeurs.

---

<sup>2</sup> SCHNEIDER Laurence A. « National Essence and the New Intelligentsia », pp. 57-58.

<sup>3</sup> LIANG Qichao, « Benguan diyibaice zhuci bing lun baoguan zhi zeren ji binguan zhi jingli 本館第一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷 » (Félicitations pour le centième numéro de la revue de notre agence et discussion sur la responsabilité de la presse et sur l'histoire de notre agence), *Qingyi bao* 清議報 (*sous-titre : The China Discussion*), n° 100, 1901, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinian jian shilun xuanji*, vol. 1, pp. 43-44.

<sup>4</sup> XU Xiaoqun, *Chinese Professionals and the Republican State : the Rise of Professional Associations in Shanghai, 1927-1937*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004, p. 161.

Il est difficile de connaître le nombre de tirages des journaux et des revues, très nombreux à la fin des Qing. Selon le *Subao* de 1903, dans une période d'un an, le *Xinmin congbao* a vendu 250 exemplaires, le *Subao*, 200, le *Hubei xueshengjie* 湖北學生界 (*Le monde des étudiants de Hubei*), 120 et le *Zhejiang chao*, 80<sup>5</sup>. Mais ce reportage n'a pas précisé l'étendue géographique du marché et le chiffre donné semble aussi douteux. Naitō Konan 内藤湖南 (1866-1934), membre de la Seikyōsha, raconte, après son voyage en Chine en 1899, que le seul journal qui a réussi à vendre plus de 10 000 exemplaires à Shanghai est le *Youxi bao* 遊戲報 (*Journal des jeux*) ; parmi les journaux « sérieux », le nombre de tirage du *Shenbao* a atteint 7 000<sup>6</sup>. Mais le nombre des lecteurs dépasse en général le nombre de tirage, puisqu'un journal peut être lu par plus d'une personne dans les salles de lecture.

La presse a un rôle significatif dans le modelage du nationalisme chinois. Benedict Anderson, dans son livre de 1983, propose de comprendre la nation comme une communauté imaginée, dans le sens où des personnes qui ne se croisent jamais éprouvent un sentiment d'appartenance à la collectivité de la nation. L'un des facteurs qui rend l'émergence de cette conscience possible est l'expansion de l'imprimerie<sup>7</sup>. Si la nation, en tant que phénomène vraiment moderne, dont la conception est détachée des éléments culturels traditionnels et du sentiment d'appartenance à une communauté prémoderne, ne fait pas partie de notre préoccupation à ce stade, la thèse d'Anderson confirme, effectivement, l'effet de la presse sur la montée du sentiment national en Chine à partir des années 1890. À partir de 1894, l'année où s'est éclaté la Première Guerre sino-japonaise, si l'importance des classiques confucéens demeure toujours incontournables, les journaux commencent à occuper une place non négligeable dans la lecture des lettrés, qui, à travers le nouveau média, apprennent les actualités les plus liées à l'avenir du pays, que les bulletins officiels ne sont pas en mesure de fournir<sup>8</sup>. Dans ses mémoires, Liu Yazhi raconte que les journaux publiés à Shanghai circulaient

---

<sup>5</sup> « Jinshu gebao linian xiaoshu bijiao ruxia 今述各報歷年銷（銷）數比較如下 » (La comparaison des nombres de tirage de quelques journaux), *Subao* 蘇報 (*Journal de Jiangsu*), le 3 juin 1903.

<sup>6</sup> NAITŌ Konan 内藤湖南, *Enzan sosui* 燕山楚水 (*Les Monts Yan et les rivières de Hunan*), traduit du japonais par WU Weifeng 吳衛豐, Pékin : Zhonghua shuju, 2007 [1899], p. 89

<sup>7</sup> ANDERSON Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres : Verso, 1991.

<sup>8</sup> BIAN Donglei 卞冬磊, « Gudian xinling de xianshi zhuanxiang : Shanghai xinwenzhi yu Zhongguo xiandaixing de fasheng 古典心靈的現實轉向：上海新聞紙與中國現代性的發生 » (L'orientation de la mentalité classique vers l'actualité pragmatique : les nouveaux journaux shanghaiens et la naissance de la modernité chinoise), *Twenty-First Century*, n° 143, 2013, p. 77.

déjà dans les petits villages à cette période<sup>9</sup>. Après avoir appris l'échec de l'armée chinoise durant la Première Guerre sino-japonaise, le frère aîné de sa grand-mère tomba malade et fut alité. Les médicaments n'ayant aucun effet, le médecin diagnostiqua qu'il souffrait du trouble psychologique de « patriotisme ». La famille décida de lui mentir et lui envoya un télégramme depuis Shanghai, lui faisant croire que la Russie, l'Allemagne et la France interviendraient et aideraient la Chine. Sa santé commença immédiatement à s'améliorer. Il ne cessait de demander les nouveaux journaux, afin d'y voir se confirmer cette bonne nouvelle. Quelques mois plus tard, un ami vint lui rendre visite avec un cadeau, emballé dans un papier de journal, où, par hasard, figurait un reportage sur la conclusion du traité de Shimonoseki. Vomissant du sang, il mourut rapidement<sup>10</sup>. Cette histoire pourrait s'avérer dramatique, mais elle montre clairement l'impact de la presse dans l'élaboration du sentiment national, auquel contribuent également les publications des intellectuels révolutionnaires.

À l'égard de l'espace discursif chinois de cette époque, Xu Jilin constate que « la sphère publique chinoise s'est développée sans la société civile » ; liée à l'urgence politique, celle-ci « n'est pas le café, le bar ou le salon, mais le journal, l'association et l'école »<sup>11</sup>. Si tel est le cas, que dit-on de l'aspect commercial et du nombre croissant de publicités imprimées dans les journaux et les revues ? Les éditeurs du *Guocui xuebao*, par exemple, étaient toujours à la recherche de moyens pour financer et poursuivre leur publication. Si le *Guocui xuebao* est un périodique culturel, la culture ne peut être considérée comme unique une relique du passé ; elle devient une marchandise. La culture, représentée notamment sous forme visuelle, constitue une source importante de revenus pour les agences de presse. Chaque numéro du *Guocui xuebao* contient des illustrations, dont beaucoup ne sont pas uniquement collectées et imprimées à des fins académiques et intellectuelles, mais

---

<sup>9</sup> LIU Yazhi, « Wushiqinian 五十七年 » (Mémoire écrite à l'âge de 57 ans), 1943, réimprimé dans LIU Wu-chi et LIU Wufei 柳無非 (eds.), *Zizhuan•Nianpu•Riji* 自傳•年譜•日記 (Autobiographie•Chronologie•Journal personnel), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1986, p. 116.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 60-63.

<sup>11</sup> XU Jilin 許紀霖, « Chongjian shehui zhongxin : xiandai Zhongguo de zhishiren shehui 重建社會重心 : 現代中國的知識人社會 » (La reconstruction d'un centre social : la société des intellectuels de la Chine moderne), in WANG Fan-sen et al., *Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai* 中國近代思想史的轉型時代 (L'ère transitoire de l'histoire de la pensée chinoise), Taipei : Linking, 2007, p. 146.

aussi pour vendre aux amateurs d'arts<sup>12</sup>. Sous le nom de « préservation de l'essence nationale », la maison d'édition que géraient Huang Jie et Deng Shi s'est mise à commercialiser, dans les années 1900 à Shanghai, le *Guocui congshu* 國粹叢書 (*Collection d'essence nationale*), le *Fengyulou congshu* 風雨樓叢書 (*Collection de tour de vent et de pluie*), quinze volumes du *Shenzhou guoguangji* 神州國光集 (*Collection de lumière nationale de Chine*), des centaines de reproductions de calligraphes et des manuels scolaires rédigés pour sept provinces ; ces derniers leur ont permis de défier directement le monopole du Commercial Press dans ce domaine<sup>13</sup>. Le *Shenzhou guoguangji* est une revue bimensuelle, dont le prix au numéro s'élève à 1,5 yuan, cinq fois plus haut que celui du *Guocui xuebao*. En fait, en comparaison avec d'autres périodiques, qui coûtent, en général, entre 0,05 yuan et 0,2 yuan, les publications la Société pour la préservation des études nationales s'avèrent très chères<sup>14</sup>. Les gens ordinaires n'achètent pas ce genre de publications, non seulement en raison du prix élevé, mais aussi à cause de la langue classique difficile à comprendre pour la masse populaire. Le *Guocui xuebao*, par exemple, est divisé en plusieurs sections dont *tuhua* 圖畫 (illustrations), *sheshuo* 社說 (éditorial), *zhengshuo* 政篇 (politique), *shipian* 史篇 (histoire) et *wenpian* 文篇 (littérature). La seule section accessible à la masse populaire est probablement celle d'illustration.

Pour les gens peu éduqués, les membres de l'École d'essence nationale, et surtout de la Société du Sud ont publié un grand nombre de journaux et de revues en langue vernaculaire (白話文 *baihuawen*) sur lesquels nous reviendrons plus loin. L'édition de livres à but commercial durant cette période d'essor de la publication est comparable à ce que Robert Darnton appelle « le commerce des Lumières » en France<sup>15</sup>. Dans un sens plus large, la « révolution » est aussi une affaire de commerce<sup>16</sup>. La publicité commerciale constitue un thème clé dans le texte d'Habermas sur la deuxième transformation de la sphère publique. Il affirme que l'apparition de la

<sup>12</sup> CLAYPOOL Lisa, « Ways of Seeing the Nation : Chinese Painting in the National Essence Journal (19–5-1911) and Exhibition Culture », *Positions*, vol. 19, n° 1, 2011, pp. 55-82.

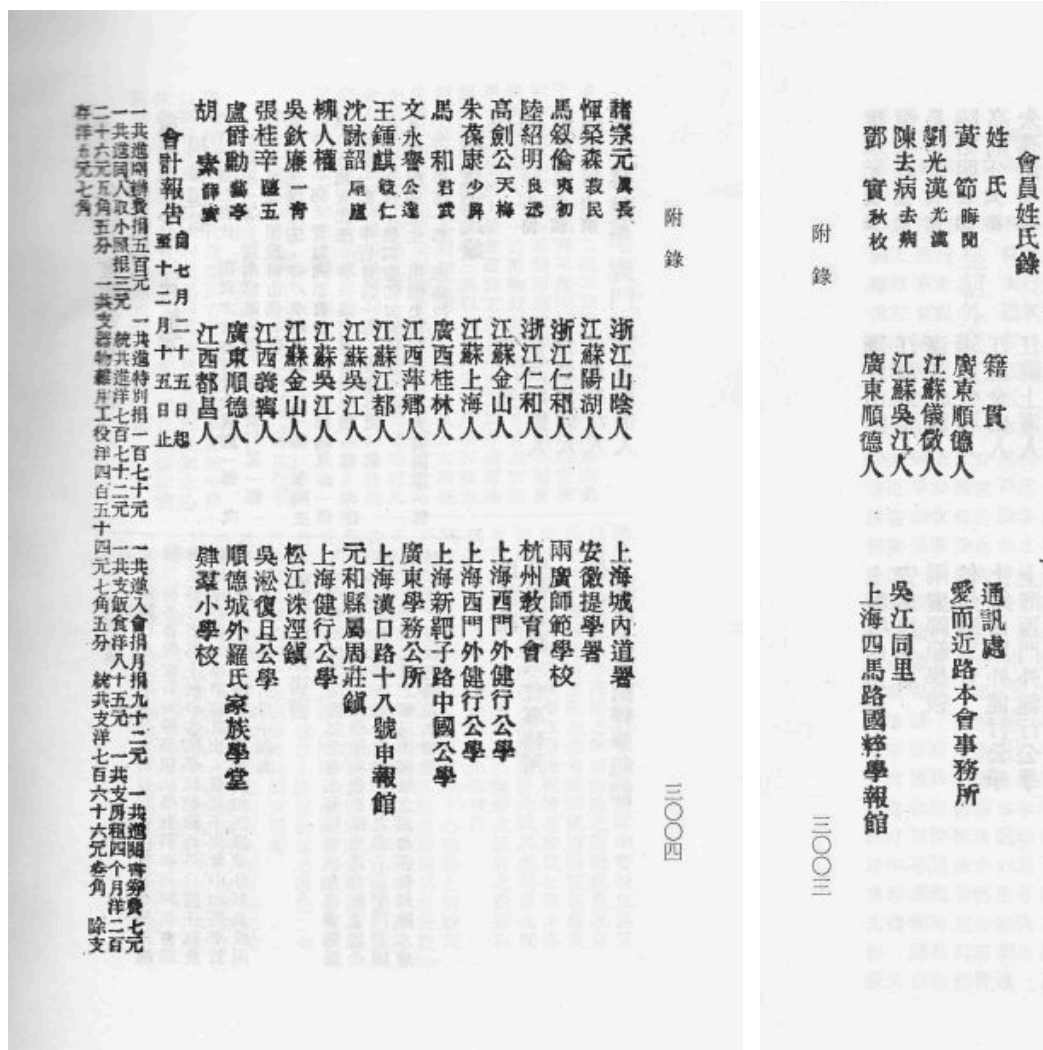
<sup>13</sup> HON Tze-ki, *Revolution as Restoration*, pp. 38-39.

<sup>14</sup> Pour comparer les prix de différents journaux et revues, voir *Shanghai zhinan* 上海指南 (*Guide de Shanghai*), 7<sup>ème</sup> Éd., Shanghai : Shangwu yinshuguan, 1912, pp. 244-247.

<sup>15</sup> DARNTON Robert, *The Business of Enlightenment : a Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge Mass. et Londres : The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

<sup>16</sup> QU Jun 瞿駿, « Geming yu shengyi – yi Xinhai geming shiqi de Shanghai weili 革命與生意——以辛亥革命時期的上海為例 » (La révolution en tant que commerce – le cas de Shanghai à la période de la révolution Xinhai), *Shilin* 史林 (*Histoire*), n° 3, 2008, pp. 137-150.

publicité commerciale dans les périodiques montre que la publication devient une entreprise profitable et signale l'envahissement de la sphère publique par des intérêts privés. Si la problématisation de la thèse d'Habermas sort du cadre de notre discussion, il suffit simplement de souligner que les éditeurs des périodiques progressistes des années 1900 refusent d'admettre qu'ils contribuent à un tel envahissement. À titre d'exemple, les éditeurs de l'*Ershishiji dawutai*, revue de la Société du Sud parue en 1904, ont embelli ce geste commercial, en affirmant qu'ils ne cherchaient pas à gagner de l'argent, mais simplement à financer leur noble cause révolutionnaire. Ils ont lancé un appel de vente de cinq mille actions, tout en disant que cet appel ne visait que ceux qui avaient pour ambition « de déraciner la mauvaise tradition, d'éveiller la société inférieure et de diffuser la pensée nationaliste ». Évidemment, force est de constater que cet aspect commercial de la publication ne dément pas la sincérité de leur dévouement révolutionnaire : en effet, l'*Ershishiji dawutai* fut censuré par le gouvernement, après seulement deux numéros, en raison de ses critiques et de ses satires à l'encontre de la Cour.



**Illustration 1 : Liste des membres de la Société pour la préservation des études nationales**

(Nom, prénom, prénom social, origine, adresse)  
(Zhang Taiyan ne se figure pas dans cette liste)

Source : *Guocui xuebao*, n° 5, 1906, pp. 3003-3004.

国学保存会会员姓氏录<sup>④</sup>

姓名	籍贯	通讯处	出生年代	参加革命团体
邓实(秋枚)	广东顺德	上海四马路国粹学报馆	1876	
黄节(晦闻)	广东顺德	爱尔近路本会事务所	1873	同盟会、南社
刘师培(光汉)	江苏仪征		1884	同盟会、光复会
陈巢南(去病)	江苏吴江	吴江同里	1874	同盟会、光复会、南社
许宗元(贞壮)	浙江山阴	上海城内道署	1875	同盟会、南社
恽槃森(菽民)	江苏阳湖	安徽提督署		
马叙伦(夷初)	浙江仁和	两广师范学校	1884	同盟会、南社
陆绍明(良丞)	浙江仁和	杭州教育会		
高天梅(剑公)	江苏金山	上海西门外健行公学	1877	同盟会、南社
朱葆康(少屏)	江苏上海	上海西门外健行公学	1881	同盟会、南社
马君武(马和)	广西桂林	上海新靶子路中国大学	1882	同盟会、南社
文永普(公达)	江西萍乡	广东学务所		
王仲麟(毓仁)	江苏江都	上海汉口路18号申报馆		
沈咏韶(屋庐)	江苏吴江	元和县属周庄镇		南社
柳亚子(人权)	江苏吴江	上海健行公学	1887	同盟会、光复会、南社
吴钦廉(一青)	江苏金山	松江洙泾镇		南社
张桂辛(噩五)	江西义宁	吴淞复旦公学		
卢爵勋(艺亭)	广东顺德	顺德城外罗氏家族学堂		
胡 亨(薛宾)	江西都昌	肄群小学校		
黄 质(宾虹)	安徽歙县		1865	南社
蔡哲夫(寒琼)	广东顺德		1879	南社
黄 侃(季刚)	湖北蕲春		1886	同盟会、南社
胡玉韞(朴安)	安徽泾县		1878	南社

Illustration 2 :

Liste des membres de la Société pour la préservation des études nationales

Nom, prénom, prénom social, origine, adresse, année de naissance, associations révolutionnaires affiliées

Source : ZHENG Shiqu, *Wanqing guocui pai*, p. 16.

L'illustration ci-dessus montre que plusieurs membres de la Société pour la préservation des études nationales étaient également affiliés à la Société du Sud. Étant donné que la plupart des intellectuels qui ont ce double statut sont plus connus comme membres de la Société du Sud, leur profil et leurs engagements seront abordés dans la section suivante. Nous nous concentrons ici sur Huang Jie, Deng Shi, Ma Xulun, Liu Shipei, et Zhang Taiyan.



**Illustration 3 : Photo des 14 participants à l'ouverture de la bibliothèque de la Société pour la préservation des études nationales, le 12 octobre 1906**

*(De droite à gauche, les noms des invités ne sont pas inscrits : Shen Tingyong, invité, Huang Jie, Deng Shi, invité, Gao Tianmei, Zhu Baokang, Ma He, invité, invité, invité, Wen Yongyu, Lu Shaoming, invité)*

Source : *Guocui xuebao*, 1906, p. 92.



Né en 1873 dans une famille aisée, Huang Jie est un poète et un historien cantonnais. À l'âge de douze ans, il commença à fréquenter l'École de Xuehai (學海堂 Xuehai tang)<sup>17</sup>. Cette école fut fondée par Ruan Yuan 阮元 (1784-1849), un érudit de l'École Qian-Jia (乾嘉學派 *Qian-Jia xuepai*), en 1825 à Guangzhou. Celle-ci devint rapidement l'école la plus prestigieuse de la ville<sup>18</sup>. L'objectif de la fondation de cette école réside dans la rectification du défaut principal du système éducatif, au sein duquel les classiques confucéens sont largement ignorés au profit de l'étude de la technique de la dissertation en huit parties (八股文 *baguwen*). Les cursus de l'École de Xuehai, en revanche, insistent particulièrement sur les classiques confucéens et sur l'usage pratique de ces derniers dans « l'administration du monde » (經世 *jingshi*)<sup>19</sup>. Sur ordre de sa mère, Huang Jie partit pour Shuntian en 1891 pour passer les Examens impériaux, mais sans succès<sup>20</sup>. Après une nouvelle tentative, il décida de reprendre ses études et de s'inscrire à l'École de Jian'an (簡岸草堂 Jian'an caotang), créée par Jian Chaoliang 簡朝亮 (1851-1933). Ce dernier était un disciple de Zhu Ciqi 朱次琦 (1807-1881), professeur de Kang Youwei<sup>21</sup>. C'est dans cette école que Huang Jie commença à s'imprégner de la pensée « anti-barbare » (攘夷 *rangyi*), présente dans le *Zuo Zhuan* 左傳 (*Commentaire des Annales des Printemps et des Automnes de Zuo Qiuming*). Exaspéré par l'échec de la Chine durant la Première Guerre sino-japonaise, Huang Jie éprouvait de plus en plus d'hostilité envers les envahisseurs étrangers mais accordait toujours sa confiance au gouvernement central<sup>22</sup>. Entre 1900 et 1901, il quitta la Chine pour passer quelques temps au Japon, où il fut témoin du succès de la Restauration de Meiji (明治維新 *Meiji ishin*), qui avait radicalement modernisé le

<sup>17</sup> SUN Yingying, *Cultivation Through Classical Poetry : the Poetry and Poetic Studies of Huang Jie (1873-1935)*, l'université de Hongkong, thèse soutenue en 2013, pp. 15. [URL] : <http://hdl.handle.net/10722/209557> (consulté le 15 septembre 2016)

<sup>18</sup> ELMAN Benjamin A., « Xuehai Tang yu jinwen jingxue zai Guangzhou de xingqi 學海堂與今文經學在廣州的興起 » (L'École de Xuehai et l'émergence du nouveau texte à Guangzhou), traduit de l'anglais par CHE Xingjian 車行健, *Huanan daxue xuebao (shehui kexueban) 湖南大學學報 (社會科學版)* (*Journal académique de l'université de Hunan, sciences sociales*), vol. 20, n° 2, 2006, p. 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>20</sup> SUN Yingying, *Cultivation Through Classical Poetry : the Poetry and Poetic Studies of Huang Jie (1873-1935)*, p. 15.

<sup>21</sup> YAN Wenyu 嚴文郁, *Qingru luezhuan 清儒略傳 (Biographies succinctes des confucéens des Qing)*, Taipei : Taiwan Shangwu yinshuguan, 1990, pp. 329-330.

<sup>22</sup> SUN Yingying, *Cultivation Through Classical Poetry : the Poetry and Poetic Studies of Huang Jie (1873-1935)*, pp. 16-17.

Japon<sup>23</sup>. Ainsi, il se rendit compte de l'importance des « nouvelles études » de l'Occident. En 1902, toujours sur ordre de sa mère, Huang Jie se rendit dans le Nord pour essayer, pour la troisième fois, de passer les Examens impériaux et ce fut un nouvel échec. Mais cet échec ne le paralysa pas – son succès éventuel aux Examens impériaux lui importait désormais peu. Pour s'engager dans l'entreprise de la sauvegarde de la Chine, il s'est convaincu qu'il fallait trouver d'autres moyens. En 1902, Huang Jie arriva à Shanghai, où il put se familiariser avec les pensées occidentales les plus populaires de l'époque, et créa le *Zhengyi tongbao* (1902) et le *Guocui xuebao* (1905) avec Deng Shi<sup>24</sup>.

Comme Liang Qichao le relève dans son texte de 1896, *Lun baoguan youyi yu guoshi* 論報館有益於國事 (*L'agence de presse est bénéfique pour les affaires politiques du pays*)<sup>25</sup>, la presse s'est vue confier la mission de faire communiquer l'État et le peuple, dont le manque d'entendement est considéré comme l'une des causes de la décadence de la nation. C'est pour cette raison que les journaux et les revues des réformateurs commencent souvent par des mémoriaux officiels et des édits impériaux, une tradition qui renvoie au *Jingbao* 京報 (*Peking Gazette*), bulletin gouvernemental publié depuis les Ming. La revue *Zhengyi tongbao*, éditée par Huang Jie et Deng Shi, a hérité de cette pratique. Le *Zhengyi tongbao* est une revue bimensuelle, publiée à Shanghai entre 1902 et 1908. Chaque numéro comprend une quarantaine de pages et se divise en plusieurs sections qui traitent de politique intérieure, de politique extérieure, de théorie politique, de mémoriaux officiels, de traités diplomatiques et de science. Avant de connaître Zhang Taiyan, Huang Jie et Deng Shi étaient des réformateurs convaincus. Par conséquent, la revue peut être lue comme faisant écho au *Qingyi bao* et au *Xinmin congbao*, deux périodiques de Liang Qichao, publiés durant ses années de réfugié au Japon pour échapper à la persécution de l'impératrice douairière Cixi contre les participants de la Réforme des cent jours. Beaucoup de textes du *Zhengyi tongbao* sont, en réalité, une reproduction de ces derniers. En effet, il n'est pas rare que les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sympathisent avec les réformateurs, ou même

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>25</sup> LIANG Qichao 梁啟超, « Lun baoguan youyiyu guoshi 論報館有益於國事 » (*L'agence de presse est bénéfique pour les affaires politiques du pays*), *Shiwubao* 時務報 (sous-titre : *The Chinese Progress*), n° 1, 1896, pp. 3-8.

s'impliquent dans la promulgation du mouvement réformateur de Kang Youwei et de Liang Qichao. Ma Junwu, membre à la fois de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, par exemple, était rédacteur du *Xinmin congbao*. Influencé par les œuvres de sciences politiques progressistes de l'Occident qu'il a traduites pendant son séjour au Japon, il s'est éloigné de Liang Qichao et s'est consacré dans la propagande de la révolution antimandchoue<sup>26</sup>.

La préface de la revue met en avant la presse comme la concrétisation de l'idée de Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898) de *shangxia tong* 上下通 (la communication entre le haut et le bas) et de *zhongwai tong* 中外通 (la communication entre la Chine et les étrangers)<sup>27</sup>, faisant valoir que la revue a pour objectif de transmettre le savoir occidental et chinois, de faire connaître les décisions politiques de la Cour et de faire entendre la voix du peuple<sup>28</sup>. Il n'est cependant pas certain que la revue ait un rôle réel à jouer dans la mise en valeur de la voix de la société ; celle-ci sert principalement de canal d'information aux activités et aux décisions du gouvernement. Malgré la ligne éditoriale non révolutionnaire des premières années de la publication, la revue revêt sans doute un caractère progressiste. Non seulement la moitié de chaque numéro est consacrée à l'explication des connaissances et des technologies scientifiques dont la Chine a besoin, mais les éditeurs s'engagent également à présenter aux lecteurs les doctrines politiques les plus populaires de l'époque, y compris les théories sur la démocratie, la décentralisation, l'évolutionnisme, le parlement, ou encore le fédéralisme. Les reportages de la revue, traitant de sujets très variés, tels que la liste des pays démocratiques, le classement du pouvoir militaire par pays, ou encore le droit de vote des femmes en Australie, présentent aux lecteurs un « monde » où la Chine n'est qu'une nation parmi d'autres, dont le niveau de progrès est encore très faible. En 1903, la revue a lancé une nouvelle rubrique, intitulée *Fengyu jisheng ji* 風

---

<sup>26</sup> CHEN Chunxiang 陳春香, *Nanshe wenren yu Riben* 南社文人與日本 (*Lettrés de la Société du Sud et le Japon*), Pékin : Shangwu yinshuguan, 2013, p. 183-184.

<sup>27</sup> TAN Sitong 譚嗣同, « Renxue 仁學 » (Étude sur la bienveillance), 1897, réimprimé dans TAN Sitong, *Tan Sitong quanji* 譚嗣同全集 (*Œuvres complètes de Tan Sitong*), vol. 1, Pékin : Sanlian shudian, 1954, p. 6.

<sup>28</sup> « Zhengyi tongbao xu shang 政藝通報敘上 » (Préface du *Journal de politique et de science*, première partie) et « Zhengyi tongbao xu xia 政藝通報敘下 » (Préface du *Journal de politique et de science*, deuxième partie), *Zhengyi congshu* 政藝叢書 (*Collection des articles du Journal de politique et de science*), 1902, réimprimé dans SHEN Yunlong 沈雲龍, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianqi ji* 近代中國史料叢刊續編第廿七輯 (*Le 27<sup>e</sup> volume de la deuxième collection des sources historiques de la Chine moderne*), Taipei : Wenhai chubanshe, 1976, pp. 1-3.

雨雞聲集 (*Collection du vent, de la pluie et des cris du coq*). Ce nom s'inspire d'un vers extrait du *Shijing* 詩經 (*Classique des vers*) qui dépeint un coq qui crie à l'aube de la tempête<sup>29</sup>, vers souvent cité comme métaphore des intellectuels qui n'oublient pas leur responsabilité et leur engagement à une époque troublée. Nous y trouvons les commentaires politiques de beaucoup de futurs membres de la Société du Sud.

En comparaison avec le *Zhengyi tongbao*, le *Guocui xuebao* est beaucoup plus académique et axé sur la recherche de première main. Il s'agit d'un périodique mensuel d'une soixantaine de pages, publié entre 1905 et 1911 à Shanghai. Divisés en sections traitant de politique, d'histoire, de littérature, de sciences naturelles, de géographie, de beaux-arts, de classiques confucéens, des Cent écoles de pensée (子 zi), d'essais divers et de recueils des œuvres anciennes, les contenus du *Guocui xuebao* s'avèrent hautement sophistiqués, voire abscons. Gu Jiegang 顧頡剛 (1893-1980) a lu le *Guocui xuebao* quand il était jeune, mais beaucoup de textes, notamment ceux de Liu Shipai et de Zhang Taiyan, lui étaient simplement incompréhensibles<sup>30</sup>. Le *Guocui xuebao* a pu circuler dans les petites villes à l'intérieur du pays. Dans les journaux personnels de Wu Mi, fondateur du groupe CR, on apprend aussi que le jeune Wu Mi, élève du Lycée de Hongdao (宏道高等學堂 Hongdao gaodeng xuetang) dans le district de Sanyuan 三原 de la province de Shanxi à l'époque, a aussi feuilleté le *Guocui xuebao*, mais il « ne le comprenait, n'y avait d'intérêt »<sup>31</sup>. Si le *Guocui xuebao* n'est pas conçu pour le grand public, sa profondeur et son érudition lui ont valu une large réputation au sein de l'univers académique. La revue est utilisée, par exemple, comme manuel de cours d'histoire de la littérature chinoise à l'École pour les étudiants immigrés de Beiyang (北洋客籍學堂 Beiyang keji xuetang), fondée par Yuan Shikai à Tianjin<sup>32</sup>. La réputation du *Guocui xuebao* a également suscité l'intérêt du gouvernement. Duanfang 端方 (1861-1911), haut officiel de la dynastie Qing, voulait soudoyer Huang Jie en lui proposant un financement pour la publication du

---

<sup>29</sup> Le vers original est : « 風雨如晦，雞鳴不已。既見君子，雲胡不喜。 »

<sup>30</sup> SHEN Sung-chiao, *Xuehengpai yu wusi shiqi de fanxinwenhuayundong*, p. 52, note 68.

<sup>31</sup> WU Mi 吳宓, *Wu Mi zibian nianpu : 1894-1925 吳宓自編年譜 (Auto-biographie de Wu Mi)*, Pékin : Sanlian shudian, 1998 [1<sup>er</sup> Éd. 1995], p. 79.

<sup>32</sup> LUO Zhitian, « Qingji baocunguocui de chaoye nuli jiqi guannianytong 清季保存國粹的朝野努力及其觀念異同 » (Les efforts de la préservation de l'essence nationale du gouvernement et de la société et les différences et les similitudes entre eux), *Jindaishi yanjiu 近代史研究 (Recherche sur l'histoire moderne)*, n° 2, 2001, p. 98.

*Guocui xuebao*, proposition déclinée par ce dernier<sup>33</sup>. En réalité, la réputation de la revue ne débouche pas nécessairement sur un gain commercial. Le *Guocui xuebao* a pu être créé grâce à l'argent que Huang Jie gagnait avec la vente de ses propriétés privées<sup>34</sup>.

En plus du *Zhengyi tongbao* et du *Guocui xuebao*, Huang Jie édita en 1905 le *Guangzhou xunbao* 廣州旬報 (*Journal de Canton*) et le *Juyuebao* 拒約報 (*Journal contre la loi d'exclusion des Chinois*) ; ce dernier est apparu pendant le Mouvement de boycott des marchandises américaines (抵制美貨運動 *Dizhi meihuo yundong*), mouvement qui a eu lieu entre 1905 et 1906 pour protester contre le traitement inégal que recevaient les travailleurs chinois aux États-Unis<sup>35</sup>. En 1909, il adhéra au Tongmenghui 同盟會, alliance révolutionnaire, mouvement créé par Sun Yat-sen 孫逸仙 (1866-1925) et Song Jiaoren 宋教仁 (1882-1913) à Tokyo en 1905, issu de la fusion du Xingzhonghui 興中會, du Guangfuhui 光復會, du Huaxinghui 華興會 et d'autres associations révolutionnaires<sup>36</sup>. La troisième illustration ci-dessus montre que Huang Jie s'habillait, en 1906 déjà, à l'européenne.

Comme Huang Jie, Deng Shi est un historien de Canton, mais il est né et a grandi à Shanghai, où il est resté jusqu'à l'âge de dix-neuf ans avec son père, qui occupait un poste à l'Arsenal de Jiangnan (江南製造局 *Jiangnan zhizao ju*) auquel était affiliée l'École pour la popularisation des langues de Shanghai (上海廣方言館 *Shanghai guang fangyan guan*), créée en 1862 pour former les traducteurs. Il y a lu la traduction d'une grande variété de livres occidentaux<sup>37</sup>. Il rentra à Canton en 1896 pour fréquenter l'École de Jian'an où il devint camarade de Huang Jie. Malgré sa collaboration avec Huang Jie pour l'édition du *Zhengyi tongbao*, contrairement à ce dernier, Deng Shi ambitionnait toujours de passer les Examens impériaux au début de sa carrière d'éditeur. En 1903, il partit à Kaifeng pour les Examens impériaux. Afin de continuer la publication du *Zhengyi tongbao*, il s'était rapproché de Ma Xulun, qui

<sup>33</sup> LIU Jun, « Shiren Huang Jie de sixiang he fengge », p. 3 ; CHEN Chunxiang, *Nanshe wenren yu Riben*, p. 314.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> LIU Wu-chi et YIN Anru, *Nanshe renwuzhuan*, p. 600.

<sup>36</sup> LIU Jun 劉峻, « Shiren Huang Jie de sixiang yu fengge 詩人黃節的思想與風格 » (La pensée et le style littéraire du poète Huang Jie), in LIU Sifen 劉斯奮 (eds.), *Huang Jie shixuan* 黃節詩選 (*Poèmes sélectionnés de Huang Jie*), Canton : Guangdong renmin chubanshe, 1993, p. 3.

<sup>37</sup> WU Zhongliang 吳忠良, « Deng Shi shixue sixiang lunxi 鄧實史學思想論析 » (Interprétation sur la pensée historique de Deng Shi), *Dongfang luntan* 東方論壇 (*Forum oriental*), n° 2, 2003, p. 111.

éditait, au même endroit, une revue qui venait d'être suspendue<sup>38</sup>. Deng Shi échoua plus tard aux Examens impériaux, mais Ma Xulun, un jeune homme de dix-neuf ans, fut absorbé par l'entreprise de l'édition du *Zhengyi tongbao* pendant l'absence de Deng Shi.

Ma Xulun est né en 1884 dans une modeste famille de fonctionnaires de la province de Zhejiang<sup>39</sup>. Après la mort de son père, sa mère prit en charge son éducation. Suivant des cours chez plusieurs professeurs dans différentes villes de Zhejiang, il apprit l'ouverture de l'École de Yangzheng (養正書塾 Yangzheng shushu) à Hangzhou, une école créée suivant le modèle occidental<sup>40</sup>. Il s'y intégra, mais la formation qu'il y reçut plus tard fut une déception : le nombre et le niveau des étudiants lui paraissaient très faibles et il n'y avait même pas de manuel scolaire pour la plupart des cours<sup>41</sup>. Pendant ses études dans cette école « ni chinoise ni étrangère » selon ses propres mots, ce sont les journaux et les revues de Shanghai qui ont bouleversé sa vision. Grâce aux reportages de la presse moderne, il apprit l'entrée de l'Alliance des huit nations à Pékin suite à la révolte des Boxers, ou encore la fuite de la famille royale à Xi'an pour échapper au corps expéditionnaire des Occidentaux. Selon Ma Xulun, il fut tellement choqué que le monde lui parut s'écrouler<sup>42</sup>. À l'âge de dix-sept ans et sous l'influence d'un professeur, Ma Xulun commença à comparer la tragédie de la Chine dont il était témoin avec la chute des Song et des Ming, ainsi qu'à lire les ouvrages qui avaient une énorme incidence sur la société chinoise de l'époque, comme le *Tianyan lun* 天演論 (*Sur l'évolution*) de Yan Fu, mais aussi les livres qui inspire et alimente plus tard la pensée antimandchoue des révolutionnaires, tels que le *Mingyi daifang lu* 明夷待訪錄 (À l'aube de l'arrivée de l'empereur sage) de Huang Zongxi 黃宗羲 (1610-1695), le *Huangshu* 黃書 (*Sur l'Empereur Jaune*) de Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692), le *Yangzhou shiriji* 揚州十日記 (*Dix jours de massacre à Yangzhou*) et le *Jiading tuchengji* 嘉定屠城記 (*Massacre de la ville de Jiading*) (cf. Chapitre III). Ma Xulun pense que c'est à cette période que s'est formée sa détermination à renverser le gouvernement mandchou et à fonder une Chine

---

<sup>38</sup> ZHENG Shiqu, *Wangqing guocui pai*, p. 10 ; MA Xulun 馬敘倫, *Wo zai liushisui yiqian* 我在六十歲以前 (*Ma vie avant 60 ans*), Chongqing, Hong Kong et Singapour : Shenghuo, 1947, p. 23.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 11.

démocratique<sup>43</sup>. Comme beaucoup de jeunes de l'époque, il aspirait à étudier à l'étranger. Sélectionné par l'École pour étudier dans une académie militaire au Japon, il fut exclu deux mois avant le départ prévu, à cause de son implication dans une révolte contre la bureaucratie de l'École. Afin de gagner sa vie et de soutenir financièrement sa famille, il partit pour Shanghai en 1902, où il obtint un poste d'éditeur au sein de l'agence *Xuanbao* 選報 (*Reportages sélectionnés*) de Jiang Guanyun 蔣觀雲 (1866-1929), un périodique qui sélectionnait et réimprimait les reportages et les articles d'autres publications chinoises et étrangères. Le droit d'extraterritorialité dans les concessions étrangères de Shanghai lui était profitable, dans la mesure où il pouvait exprimer ses sentiments antimandchous avec une assez grande liberté<sup>44</sup>. Suite à la suspension de son journal éphémère *Xinshijie xuebao* 新世界學報 (*Journal du nouveau monde*), il se lança dans une collaboration avec Huang Jie et Deng Shi pour éditer le *Zhengyi tongbao*. Le reste de son temps fut consacré à l'enseignement dans plusieurs écoles à Zhejiang, à Jiangsu et à Canton.

Forts de leur réseau dans la sphère culturelle, Huang Jie et Deng Shi ont pu regrouper de nombreux enseignants, journalistes et écrivains dans la Société pour la préservation des études nationales, fondée en 1905 à Shanghai. Les biographies de beaucoup de membres sont très mal connues. Cela n'implique pas qu'ils ne jouaient qu'un rôle insignifiant à l'époque. Lu Shaoming, par exemple, est un écrivain prolifique. Le nombre d'articles qu'il a rédigés pour le *Guocui xuebao* dépasse considérablement celui de Zhang Taiyan. Il est aussi l'auteur de l'article inaugural de la *Yueyue xiaoshuo* 月月小說 (*Romans mensuels*), revue de littérature marquante de la seconde moitié des années 1900, éditée par Wu Jianren 吳趸人 (1866-1910) à Shanghai<sup>45</sup>. Néanmoins, nous ne connaissons pas la date de naissance et de mort de Lu Shaoming. Les sources disponibles nous révèlent seulement qu'il était originaire de Zhejiang et qu'il est l'un des premiers membres de la Société du Sud<sup>46</sup>. Un autre

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 12 et 18.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>45</sup> LU Shaoming 陸紹明, « Yueyue xiaoshuo fakanci 月月小說發刊詞 » (L'article inaugural de la revue *Romans mensuels*), *Yueyue xiaoshuo* 月月小說 (*Romans mensuels*), n° 3, 1906, réimprimé dans ZHANG Jinglu 張靜廬 (eds.), *Zhongguo chubanshiliao bubian* 中國出版史料補編 (*Supplément des sources de l'histoire de la publication de la Chine*), Shanghai : Zhonghua shuju, 1957, pp. 111-118.

<sup>46</sup> LIU Yazhi 柳亞子, « Nanshe sheyou xingming lu 南社社友姓名錄 » (Liste des noms des membres de la Société du Sud), in LIU Wu-chi (eds.), *Nanshe jilüe*, p. 214.

écrivain, encore moins connu de nos jours, est Tian Beihu. Il fut éduqué au Collège de Nanjing (南菁書院 Nanjing shuyuan), collège présidé par de célèbres érudits comme Miao Quansun 繆荃孫 (1844-1919) et qui compte parmi ses anciens élèves des personnages marquants de l'histoire moderne chinoise comme Wu Zihui 吳稚暉 (1865-1953). Tian Beihu fut victime de « l'inquisition littéraire » (文字獄 *wenziyu*) des Qing. Il était une personnalité très célèbre de Nankin à l'époque : sa biographie est juxtaposée à celles des autres dix-huit figures célèbres, telles que Wang Anshi et Zeng Guofan 曾國藩 (1811-1872), dans le *Xuanwuhu zhi* 玄武湖志 (*Annales du lac Xuanwu*) de Xia Renhu 夏仁虎 (1874-1963)<sup>47</sup>. Le *Guocui xuebao* accepte aussi les textes de savants moins engagés et d'auteurs dont la sensibilité politique n'est pas proche du camp révolutionnaire, tels que Wang Guowei 王國維 (1877-1927), Luo Zhenyu 羅振玉 (1866-1940), Zheng Xiaoxu 鄭孝胥 (1860-1938) et Sun Yirang 孫詒讓 (1848-1908). La recherche académique de ces derniers a consolidé le poids de la revue dans la sphère culturelle.

Mais c'est sans doute la contribution de Zhang Taiyan et de Liu Shipei qui a le plus considérablement contribué au prestige de la Société pour la préservation des études nationales sur le plan politique. Zhang Taiyan est né en 1869 dans la préfecture de Yuhang. Selon lui, c'est un échange avec son grand-père maternel Zhu Zuoqin 朱左卿 (1807-1881), professeur de Jian Chaoliang<sup>48</sup>, pendant son enfance qui a éveillé sa conviction antimandchoue :

« Alors que je n'avais que onze ou douze ans, mon grand-père Zhu Zuoqin m'a fait connaître les classiques confucéens. [...] Mon grand-père me disait : “la frontière entre les barbares et les Chinois est aussi rigoureuse que celle entre l'empereur et ses sujets”. Je lui demandais : “est-ce que quelqu'un a déjà parlé de la distinction entre les barbares et les Chinois ?” Il me répondit : “Wang Chuanshan et Gu Tinglin en ont déjà parlé”. Les mots employés par Wang Chuanshan sont particulièrement remarquables : il dit que la Chine s'est effondrée plusieurs fois, mais que c'est la chute des Song qui est le plus grave, en raison de l'abolition des mœurs et des coutumes des Hans. Je lui disais : “il vaut mieux que les Ming soient renversés par Li

---

<sup>47</sup> XIA Renhu 夏仁虎, *Xuanwuhu zhi* 玄武湖志 (*Annales du lac Xuanwu*), Taipei : Guangwen shuju, 1970 [1932], p. 7.

<sup>48</sup> YAN Wenyu, *Qingru huezhuàn*, p. 44.



Chuang<sup>49</sup> que par les Mandchous”. Mon grand-père me répondait : “ce n’est pas la peine de faire un tel commentaire aujourd’hui” »<sup>50</sup>.

Wang Chuanshan 王船山 (Wang Fuzhi) et Gu Tinglin 顧亭林 (ou Gu Yanwu 顧炎武 1613-1682), deux loyalistes (遺民 *yimin*) – appellation revendiquée par les fidèles des Ming qui refusaient de servir la Cour après le couronnement des Mandchous – ont laissé un héritage précieux et très apprécié par les révolutionnaires trois siècles plus tard, qui cherchent dans leurs œuvres le fondement chinois de la démocratie et de la révolution. Or, il reste à savoir s’il est vrai que la pensée de Wang Fuzhi et de Gu Yanwu a nourri l’esprit rebelle de Zhang Taiyan à un âge aussi précoce. En fait, les activités intellectuelles de Zhang Taiyan semblent être détachées de toute préoccupation politique avant 1897. Jusqu’à ses vingt ans, son éducation fut assurée par son père et son frère aîné<sup>51</sup>. En 1890, il s’enrôla dans l’académie de Gujing (詁經精舍 Gujing jingshe) où il étudia auprès de Yu Yue 俞樾 (1821-1907), un grand érudit, dont la recherche « accentuait l’importance de l’utilisation des méthodes philologiques dans les études confucéennes et la recherche historique »<sup>52</sup>. L’impact de cette approche, qui s’attache à la tradition de l’exégèse philologique (考證 *kaozheng*), sur Zhang Taiyan, est particulièrement sensible.

En 1896, le célèbre journal *Shiwubao* 時務報 (sous-titre : *The Chinese Progress*) fut fondé à Shanghai par Liang Qichao et Wang Kangnian 汪康年 (1860-1911), journaliste réformateur et protégé de Zhang Zhidong. Le *Shiwubao* se considère comme un journal progressiste, adoptant un ton sévère pour condamner les fonctionnaires traditionalistes hostiles aux réformes politiques. Le premier numéro débute par l’éditorial *Lun baoguan youyiyu guoshi* cité plus haut. Dans ce texte, Liang Qichao établit un lien causal entre la presse et le pouvoir national<sup>53</sup>, signalant que le savoir seul ne suffit pas à redresser le pays, et ce, neuf ans avant la fin des Examens impériaux. Les lettrés sont appelés à servir de médiateurs entre l’État et le peuple.

---

<sup>49</sup> Li Chuang 李闢, de son vrai nom Li Zicheng 李自成 1606-1645, est un empereur éphémère, dont l’entrée des troupes à Pékin a contribué au suicide du dernier empereur des Ming, Chongzhen 崇禎 1611-1644.

<sup>50</sup> TANG Zhijun 湯志鈞, *Zhang Taiyan nianpu changbian* 章太炎年譜長編 (*Chronologie longue de Zhang Taiyan*), Pékin : Zhonghua shuju, 1979, p. 5.

<sup>51</sup> WONG Young-tsu, *Search For Modern Nationalism : Zhang Binglin and Revolutionary China 1860-1936*, Hong Kong : Oxford University Press, 1989, p. 5.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>53</sup> LIANG Qichao, « Lun baoguan youyiyu guoshi ».

Cela va à l'encontre de la conviction de Yu Yue, pour lequel les études constituent une fin en soi<sup>54</sup>. Or, Zhang Taiyan, qui avait passé sept ans à l'académie de Gujing, ambitionnait de désertir la tour d'ivoire. Contre l'avis de son professeur, il accepta l'invitation de Liang Qichao et de Wang Kangnian et devint rédacteur du *Shiwubao* à partir de janvier 1897<sup>55</sup>. Cependant, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, l'établissement d'une religion confucéenne d'État et la recherche du fondement intellectuel des réformes dans les textes nouveaux (今文 *jinwen*), deux projets parrainés par Liang Qichao et son professeur Kang Youwei à l'époque, contredisent la pensée de Zhang Taiyan, défenseur des textes anciens (古文 *guwen*) (cf. Chapitre III). La discordance intellectuelle est pourtant minimisée au profit de la promotion des réformes<sup>56</sup>. Il est également membre de la Société intellectuelle pour la régénérescence nationale (強學會 *Qiangxuehui*), fondée par Kang Youwei à Pékin en 1895<sup>57</sup>.

Les réformes que prônent Liang Qichao et Kang Youwei reçurent un soutien de la part de l'empereur Guangxu et furent mises en pratique en 1898. Néanmoins, ce mouvement, connu sous le nom de Réforme des cent jours en raison de sa durée très courte, a suscité l'hostilité des fonctionnaires traditionalistes qui ont incité l'impératrice douairière Cixi à lancer un coup d'État. De nombreux réformateurs, y compris Kang Youwei et Liang Qichao, durent fuir Pékin et six réformateurs éminents, dont Tan Sitong, furent ensuite exécutés en 1898. Mais cette tragédie sanglante, suite à l'échec du programme des réformes, n'a ni désillusionné Zhang Taiyan, ni ne l'a conduit à redouter la possibilité de transformer la Chine sans renverser la Cour. Pour échapper à la persécution du gouvernement mandchou, il s'évada à Taïwan, sous domination japonaise, où il trouva un poste au sein de l'agence *Taiwan nichinichi shinbun* 台灣日日新聞 (*Quotidien de Taïwan*)<sup>58</sup>. Il est également l'auteur d'un certain nombre d'articles pro-réformateurs, mettant en avant le danger imminent d'une quelconque révolution antimandchoue et louant la capacité et la vertu de l'empereur Guangxu – le vrai coupable, comme le croient les réformateurs, est l'impératrice douairière Cixi. L'un des articles les plus célèbres de

---

<sup>54</sup> WONG Young-tsu, *Search For Modern Nationalism.*, p. 5.

<sup>55</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 36.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> WONG Young-tsu, *Search For Modern Nationalism*, pp. 8-9.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 14.

ce genre est le *Kedi lun* 客帝論 (*Empereur invité*) publié en 1899. Celui-ci fait valoir que les réformes peuvent se réaliser dans le cadre de la monarchie mandchoue, dirigée par l'empereur Guangxu qui est, à ses yeux, sage et compétent, même s'il n'est pas un empereur issu de la lignée des Hans<sup>59</sup>. Cet article se trouve dans la première version du *Qiushu* 尙書 (*Livre des mots contraints de se prononcer*), publié plus tard en 1900.

C'est à partir de l'année 1900 que nous constatons chez Zhang Taiyan un regain de colère à l'encontre de la Cour, d'abord provoquée par l'incapacité du gouvernement mandchou à défendre le pays lors de la révolte des Boxers<sup>60</sup>. En juillet 1900, Zhang Taiyan participa au « parlement », réuni par Tang Caichang 唐才常 (1867-1900) à Shanghai, lors duquel furent prononcés deux principes contradictoires. En déclarant que le gouvernement mandchou n'a plus de légitimité politique, le « parlement » veut que le règne de l'empereur Guangxu soit rétabli<sup>61</sup>. Indigné par cette attitude ambiguë envers la Cour, Zhang Taiyan quitta la réunion et coupa la natte, proclamant ainsi sa rupture avec la Cour mandchoue<sup>62</sup>. En juin 1901, son texte *Zheng chouman lun* 正仇滿論 (*Sur le sentiment antimandchou*) apparut dans le quatrième numéro du *Guomin bao* 國民報 (*Journal de la nation*), publication d'un groupe d'étudiants chinois au Japon ; ce texte anticipe beaucoup des arguments qu'il avancera plus tard dans le *Bo Kang Youwei lungeming shu* 駁康有為論革命書 (*Réfutation de l'avis de Kang Youwei sur la révolution*)<sup>63</sup>. En août, il obtint un poste d'enseignant à l'université Soochow (東吳大學 Dongwu daxue). En raison des propos dissidents au sein de son cours, le gouverneur de la ville de Suzhou donna l'ordre de l'arrêter. Il s'échappa à Shanghai et s'enfuit au Japon en février 1902<sup>64</sup>. Il n'y resta que trois mois et se lia d'amitié avec Sun Yat-sen à Yokohama<sup>65</sup>. Il tenta d'organiser la Commémoration de la 242<sup>e</sup> année de l'écroulement de la nation chinoise (支那亡國二百四十二年紀念會 *Zhina wangguo erbaisishiernian jinianhui*)

---

<sup>59</sup> ZHANG Taiyan 章太炎, « Kedilun 客帝論 » (Empereur invité), *Qingyi bao*, 1899, réimprimé dans TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji* 章太炎政論選集 (*Commentaires politiques sélectionnées de Zhang Taiyan*), vol. 1, Pékin : Zhonghua shuju, 1977, pp. 84-89.

<sup>60</sup> WONG Young-tsu, *Search For Modern Nationalism*, pp. 8-9 ; LUO Zhitian, *Liebian zhong de chuancheng : 20 shijiqianqi de Zhongguo wenhua yu xueshu*, p. 19.

<sup>61</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 109.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 119-121.

<sup>64</sup> WONG Young-tsu, *Search For Modern Nationalism*, p. 34.

<sup>65</sup> SHIMADA Kenji, *Pioneer of the Chinese Revolution : Zhang Binglin and Confucianism*, traduit du japonais par Joshua A. Fogel, Stanford : Stanford University Press, 1990, p. 17.

en 1902 à Tokyo, son souhait étant que la commémoration ait lieu le même jour que celui où l'empereur Chongzhen 崇禎 (1611-1644) se pendit après l'entrée des troupes de Li Zicheng dans la capitale<sup>66</sup>. Lorsque la police japonaise, envoyée par le gouvernement pour endiguer la réunion, lui demanda de quelle province des Qing il venait, il répondit qu'il n'était pas un sujet des Qing, mais un Chinois (支那人 *Zhinaren*) et un loyaliste<sup>67</sup>. La révision du *Qiushu* fut également achevée cette année-là. Celui-ci constitue désormais une déclaration révolutionnaire et antimandchoue résolue : le *Kedi lun*, mentionné ci-dessus, a été supprimé de cette deuxième version.

En rentrant du Japon, il s'est engagé dans la propagande en faveur de la révolution à Shanghai. Ma Xulun rappelle que les discours publics de Zhang Taiyan, donnés dans le jardin de Zhang (張園 Zhangyuan) vers 1904, étaient très populaires, écoutés avec grand enthousiasme par un nombre considérable de personnes<sup>68</sup>. À la fin des Qing, le jardin de Zhang fournit un espace public le plus ouvert et urbain aux habitants de Shanghai. Non seulement il y avait des cinémas, des théâtres, des fêtes diverses, grâce à sa localisation dans la Concession internationale de Shanghai, les discours publics et les assemblées nationalistes y sont tenus régulièrement<sup>69</sup>. C'est aussi durant cette période que Zhang Taiyan rencontra Zou Rong 鄒容 (1885-1905), un jeune révolutionnaire de dix-huit ans. Ce dernier est l'auteur du *Geming jun* 革命軍 (*L'armée révolutionnaire*), une petite brochure révolutionnaire très populaire, préfacée par Zhang Taiyan et introduite dans le *Subao*. Celui-ci fut créé par le peintre Hu Zhang 胡璋 (1848-1899) et enregistré, sous le Consulat du Japon à Shanghai, sous le nom de sa femme japonaise. Plus tard, il fut racheté par Chen Fan 陳範 (1860-1913) et devint un journal révolutionnaire<sup>70</sup>. La position radicale de ce dernier inquiétait le gouvernement, qui décida de poursuivre Zhang Taiyan, Zou Rong et d'autres rédacteurs du *Subao* pour l'outrage à l'empereur. Comme l'incident eut lieu dans la Concession internationale de Shanghai, il revenait aux autorités étrangères de s'en charger. Les autorités britanniques portèrent l'affaire devant les tribunaux chinois,

<sup>66</sup> TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 134.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> MA Xulun, *Wo zai liushisui yiqian*, p. 22.

<sup>69</sup> XIONG Yuezhi, « Zhangyuan : Wanqing Shanghai yige gonggong kongjian yanjiu 張園 : 晚清上海一個公共空間研究 » (Le Jardin de Zhang : enquête sur un espace public de Shanghai de la fin des Qing), *Dangan yu shixue* 檔案與史學 (*Documentation et historiographie*), n° 6, 1996, pp. 31-42.

<sup>70</sup> GE Gongzhen 戈公振, *Zhongguo baoxueshi* 中國報學史 (*Histoire des journaux chinois*), Shanghai : Shanghai shudian, 1990 [1927], pp. 154-155.

sous la condition que les personnes concernées ne soient pas exécutées et que les agents britanniques soient présents. Sous pression des autorités étrangères et de la réaction du grand public, Zhang Taiyan et Zou Rong furent condamnés respectivement à trois et deux ans de prison ferme en 1904<sup>71</sup>. Zou Rong mourut un an plus tard en prison. Après sa libération en 1906, Zhang Taiyan fut escorté au Japon par les membres du Tongmenghui, envoyés par Sun Yat-sen, et assuma, à Tokyo, l'édition et la publication du fameux *Minbao*.

En tant que périodique emblématique du camp révolutionnaire, le *Minbao* fut l'héritier de l'*Ershishiji zhi zhina* 二十世紀之支那 (*La Chine du XX<sup>e</sup> siècle*), revue mensuelle créée à Tokyo en 1905 par Song Jiaoren et Huang Xing 黃興 (1874-1916). Parmi tous les éditeurs, dont Hu Hanmin, Zhang Ji 張繼 (1882-1947) et Tao Chengzhang 陶成章 (1878-1912), Zhang Taiyan fut le plus prolifique. C'est dans l'article inaugural du *Minbao* que Sun Yat-sen avança l'idée de *sanmin zhuyi* 三民主義 (Trois principes du peuple) qui se décline en démocratie (民主 *minzhu*), nationalisme (民族 *minzu*) et socialisme/justice sociale (民生 *minsheng*). Aussi dans le *Minbao*, le nom de la république chinoise, « Zhonghua minguo 中華民國 » (République de Chine), fut proposé par Zhang Taiyan. La querelle entre le *Minbao* et le *Xinmin congbao* des réformateurs est un sujet majeur de l'histoire intellectuelle et politique des années 1900. Politique, puisque les deux journaux furent soutenus par deux factions politiques antagonistes, dont la querelle s'inscrit dans un contexte dans lequel s'affrontent leurs réseaux, leurs partenariats et leurs relations ; intellectuelle, car les débats des deux camps se nourrissent des idées d'un grand nombre de penseurs japonais et occidentaux. Malgré la censure de la Cour, il paraît que le *Minbao* a pu trouver un moyen de se diffuser au sein de la Chine, même au sein des espaces publics. Dans le neuvième numéro de la revue, l'éditeur a publié une liste des donateurs de la revue, tout en masquant leurs vrais noms. Il y est montré qu'une salle de lecture à Canton a aussi fait un don de 5 yuans.

---

<sup>71</sup> WONG Young-tsu, *Search For Modern Nationalism*, pp. 39-43.

本報自發行以來承諸君子力表同情捐助鉅款終難不絕茲特將台  
銜及數目登列報首以誌銘感謹以先後為序

湖南劉	二十元	在歐江	五十元
撲滿生	一百五十元	黃裔	五十元
南天遊客	五百元	南洋張	五十元
漢族之一分子	二十五元	革命先鋒之一小卒	十五元
張天漢	十元	鍊血主者	一百元
羣英女俠	二十元	抱劍女俠	十元
表同情人	五元	單純復仇主義主者	貳百元
廣東	閣書報所		五元

右鍊血主者表同情人黃裔三君請將住址寄示俾得敝報有  
所寄酬不勝禱切

**本社敬啓**

Illustration 4 : Liste des donateurs du *Minbao*

*Minbao*, n° 9, 1906.

Zhang Taiyan n'est rentré en Chine qu'après le soulèvement de Wuchang en 1911. Ses conditions de vie à Tokyo étaient précaires. Il y créa un séminaire des études nationales (國學講習會 *guoxue jiangxihui*)<sup>72</sup> pour enseigner la philologie, l'histoire, la langue et la pensée chinoises. Ce séminaire a été suivi par des étudiants qui sont devenus, dans les années 1910 et 1920, de grands écrivains. Huang Kan 黃侃 (1886-1935), Lu Xun 魯迅 (1881-1936), Zhou Zuoren 周作人 (1885-1967), Qian Xuantong 錢玄同 (1887-1939) et Wang Dong 汪東 (1890-1963) étaient tous ses élèves à Tokyo.

<sup>72</sup> Pour la relation entre le *guocui* et le *guoxue*, voir chapitre III.

Au sein du cercle de Zhang Taiyan à Tokyo, Liu Shipei avait une réputation comparable à ce dernier, tant sur le plan intellectuel que politique. Liu Shipei est né à Yangzhou en 1884 dans une famille de lettrés, depuis arrière-grand-père Liu Wenqi 劉文淇 (1789-1854), érudit représentatif de l'école Yangzhou de la tradition philologique, spécialisée dans la recherche sur le *Zuo Zhuan*<sup>73</sup>. À l'âge de dix-huit ans, Liu Shipei obtint le titre de *shengyuan* 生員, premier grade des Examens impériaux au niveau préfectoral<sup>74</sup>. Il fut treizième à l'épreuve provinciale des Examens impériaux un an plus tard et obtint le grade de *juren* 舉人<sup>75</sup>. Malgré sa réussite aux concours mandarinaux, son parcours n'a, jusqu'ici, rien d'extraordinaire par rapport à celui d'autres aspirants au « rang d'honneur ». Dans un *Subao* de 1903, il publia un article préconisant l'importance de l'occidentalisation et l'inanité de l'essence nationale<sup>76</sup>. Cela étant, il ambitionnait toujours de passer le niveau supérieur aux concours mandarinaux. En 1903, il partit à Kaifeng pour l'épreuve ministérielle des Examens impériaux. S'il avait réussi, son histoire serait peut-être celle d'un fonctionnaire réformateur. Comme beaucoup d'élites culturelles ayant connu le même sort, il s'est vu contraint de trouver un emploi.

Il partit donc à Shanghai en vue d'obtenir un poste d'enseignant. Sans succès. Il fit pourtant la connaissance de Zhang Taiyan et de Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) qui l'intégrèrent ensuite à la Société chinoise d'éducation (中國教育會 Zhongguo jiaoyuhui)<sup>77</sup>. Sous les apparences d'une association éducative destinée à « éditer des manuels scolaires », cette dernière est, en réalité, un groupe révolutionnaire, initié en 1902 par Jiang Guanyun, Ye Han 葉瀚 (1861-1936) et Zhong Guanguang 鐘觀光 (1868-1940) dans la Concession anglaise de Shanghai<sup>78</sup>. Durant la même année, la Société chinoise d'éducation, présidée par Cai Yuanpei, fonda l'École patriotique (愛國學社 Aiguo xuesheng) pour loger les anciens élèves de l'École publique de

<sup>73</sup> CHEN Qi 陳奇, *Liu Shipei nianpu changbian* 劉師培年譜長編 (*Chronologie de Liu Shipei*), Guiyang : Guizhou renmin chubanshe, 2007, pp. 2-11

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 33. Dans la monographie de Zheng Shiqu, l'auteur affirme, par erreur, que Liu Shipei a obtenu le grade de *shengyuan* à l'âge de douze ans. Voir ZHENG Shiqu, *Wanqing guocui pai*, p. 18.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>76</sup> LIU Shipei 劉師培, « Yizheng Liujun Shipei liubie Yangzhou renshi shu 儀徵劉君師培留別揚州人士書 » (Lettre de Monsieur Liu Shipei de Yizheng au public de Yangzhou), *Subao*, 1903, cité dans *ibid.*, p. 36.

<sup>77</sup> CHEN Qi, *Liu Shipei nianpu changbian.*, p. 41.

<sup>78</sup> TAO Ying-hui 陶英惠, *Cai Yuanpei nianpu* 蔡元培年譜 (*Chronologie de Cai Yuanpei*), vol. 1, Taipei : Institute of Modern History, Academia Sinica, 2015 [1<sup>er</sup> Éd. 1977], pp. 99-100

Nanyang (南洋公學 Nanyang gongxue) qui quittèrent cette dernière après un mouvement d'étudiants<sup>79</sup>.

La Société établit plus tard l'École patriotique des filles (愛國女學 Aiguo nuxue) et attira beaucoup d'intellectuels révolutionnaires, dont Zhang Taiyan et Liu Shipai. Suite à sa conversion au camp révolutionnaire, ce dernier décida même de changer son prénom en Guanghan 光漢, dans le sens de « restaurer les Hans »<sup>80</sup>. Dès lors, ses articles apparaissent massivement dans le *Zhongguo baihuabao*, le *Jingzhong ribao* et le *Zhengyi tongbao*. En 1904, il épousa He Zhen 何震 (1886- après 1920) qui, sous son influence, devint rapidement une révolutionnaire féministe<sup>81</sup>.

En 1905, il fonda avec Deng Shi et Huang Jie la Société pour la préservation des études nationales à Shanghai. Entre 1905 et 1907, ses textes ont été publiés presque exclusivement dans le *Guocui xuebao*<sup>82</sup>. En 1907, Liu Shipai planifia de créer l'Académie d'essence nationale (國粹學堂 Guocui xuetang) à Shanghai. Faute de financement, il renonça à ce projet et accepta l'invitation de Zhang Taiyan de le rejoindre au Japon, où il arriva en février 1907 avec sa femme, son cousin Wang Gongquan 汪公權 (?-?) et son ami Su Manshu 蘇曼殊 (1884-1918)<sup>83</sup>. En interagissant avec les socialistes et les anarchistes japonais, il devint de plus en plus radical. Quatre mois après son arrivée au Japon, il fonda, avec Zhang Ji, la Société de lectures socialistes (社會主義講習會 Shehuizhuyi jiangxihui) qui publiait le *Tianyi* 天義 (sous-titre : *Natural Justice*), dont le nom fut modifié plus tard en *Hengbao* 衡報 (sous-titre : *The Chinese Anarchist News. EQUITY*).

En 1908, le *Hengbao* et le *Minbao* furent censurés et suspendus par le gouvernement japonais le même mois<sup>84</sup>. Avec Zhang Taiyan, il participa, en 1907, à la

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 104-109.

<sup>80</sup> CHEN Qi, *Liu Shipai nianpu changbian*, p. 41.

<sup>81</sup> WAN Shiguo 萬仕國, « He Zhen nianbiao 何震年表 » (Chronologie de He Zhen), in FENG Minzhu 馮明珠 (eds.), *Shengqing shehui yu Yangzhou yanjiu* 盛清社會與揚州研究 (*La société des Qing de l'ère prospère et la recherche sur Yangzhou*), Taipei : Yuan-liou, 2011, p. 492.

<sup>82</sup> « Liu Shipai zhuzuo xinian mulu 劉師培著作繫年目錄 » (Chronologie des publications de Liu Shipai), in WU Guoyi 鄔國義 et WU Xiuyi 吳修藝 (eds.), *Liu Shipai shixue lunzhu xuanji* 劉師培史學論著選集 (*Articles de la recherche historique sélectionnés de Liu Shipai*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2006, pp. 620-634.

<sup>83</sup> WAN Shiguo, « He Zhen nianbiao », p. 494.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 531.



fondation de l'Association humanitaire de fraternité asiatique (亞洲和親會 Yazhou heqinhui ; le nom anglais adopté : The Asiatic Humanitarian Brotherhood) pour créer une coalition entre les intellectuels et les révolutionnaires des nations asiatiques colonisées, qui séjournèrent au Japon, afin de résister ensemble à l'impérialisme. Avec son épouse, Liu Shipai rentra plus tard cette année-là en Chine. Pour des raisons encore indéterminées, ils furent soudoyés par Duanfang, gouverneur-général de Liangjiang (兩江總督 *Liangjiang zongdu*) de l'époque<sup>85</sup>. Mais le *Guocui xuebao* continuait à publier ses articles.

## II — LES PROFILS DES ECRIVAINS DE LA SOCIETE DU SUD

---

Concernant la Société du Sud, précisons qu'il serait impossible d'inclure tous les écrivains de l'association dans notre discussion, puisque celle-ci compte plus de mille membres. Si les deux groupes intellectuels sont présentés séparément, il convient de noter que l'École d'essence nationale et la Société du Sud sont très apparentées, puisque certains membres du groupe d'Essence nationale ont adhéré à la Société du Sud, et les activités et les engagements des intellectuels des deux associations se chevauchent souvent. Par conséquent, sans la Société du Sud, retracer les contours de l'École d'essence nationale serait un exercice incomplet.

Comme l'indique le nom du groupe, la plupart des membres de la Société du Sud sont originaires des provinces du sud du pays. Le nom de la Société a deux significations. La « Société du Sud » est d'abord l'antithèse de la « Cour du Nord » (北廷 *beiting*) : « Le Sud, écrit Chen Qubing, est le contraire du Nord et évoque la désobéissance face aux Qing des Mandchous<sup>86</sup> ». Le nom se rapporte ensuite à une anecdote de Zhong Yi 鍾儀 (?- ?), rédigée dans le *Zuo Zhuan*. Musicien officiel (樂官

---

<sup>85</sup> CHEN Qi, *Liu Shipai nianpu changbian*, p. 266. La raison pour laquelle Liu Shipai fut soudoyé par Duanfang demeure toujours peu claire. En 1907, Zhang Taiyan fut déçu par la révolution et voulait se faire moine en Inde. Faute d'argent pour le voyage, il fut approché par Duanfang qui était d'accord de le financer. C'est Liu Shipai et sa femme qui remirent la lettre de Zhang Taiyan à Duanfang lors de leur retour en Chine. Mais il n'est pas clair s'ils ont accepté déjà de se servir d'espions à l'intérieur du camp des révolutionnaires. En retournant au Japon, ils continuèrent de rédiger le *Hengbao*. Ce dernier fut censuré par le gouvernement japonais en 1908. Dès lors, Liu Shipai commença à exalter publiquement la Cour et romput avec les révolutionnaires.

<sup>86</sup> ZHANG Yi 張夷, *Chen Qubing nianpu* 陳去病年譜 (*Chronologie de Chen Qubing*), in ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing quanji* 陳去病全集 (*Œuvres complètes de Chen Qubing*), vol. 6, Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2009, p. 105.

yueguan) de l'État de Chu 楚, Zhong Yi fut pris en otage en 584 av J.-C. par l'État de Jin 晉. Le Duc de Jin lui demanda de jouer de la musique et Zhong Yi, habillé en costume du sud (l'État de Chu se situe dans le sud du territoire des Zhou), interpréta un morceau du sud. Le conseiller militaire du Duc lui suggéra de libérer Zhong Yi, disant qu'il était un « homme de bien » (君子 *junzi*), puisqu'il n'oubliait pas ses origines<sup>87</sup>. En 1909, Ning Diaoyuan 寧調元 (1883-1913) affirma que la dénomination de la Société s'inspirait de Zhong Yi, qui « s'attache au son du sud et n'oublie pas ses racines »<sup>88</sup>. Le « son du sud » se réfère ici à la langue wu (吳語 *wuyu* ; wu : *wu-nyu*), parlée par la plupart des membres ; il constitue aussi une métaphore de la vraie tradition culturelle chinoise, considérée comme conservée de manière intacte dans le Sud de la Chine, par opposition au Nord, dont la culture est souillée par celle des « barbares » qui l'envahissaient constamment.

La Société du Sud s'inscrit dans la continuité de la Fushe 復社 et de la Jishe 幾社, fondées durant le règne de l'empereur Chongzhen, par les littéraires de la région de Jiangnan<sup>89</sup>. Les deux associations avaient pour objectif de redresser les Ming par un retour à la tradition classique. Après la chute des Ming, beaucoup de lettrés de la Fushe et de la Jishe ont sacrifié leur vie pour la résistance militaire contre l'armée mandchoue. Luttant contre le même ennemi et concevant une orientation intellectuelle similaire, la Société du Sud « se consacre à la révolution littéraire (文字革命 *wenzi geming*), tout en ayant un objectif en dehors de la littérature<sup>90</sup> », c'est-à-dire la création d'une nouvelle littérature, qui sert à véhiculer le nationalisme antimandchou et le sentiment révolutionnaire. La littérature ici est à comprendre dans un sens plus large que celui des belles-lettres ; elle inclut aussi les reportages, les éditoriaux, les chroniques et les critiques politiques apparus dans la presse, puisque, comme mentionné auparavant, le journalisme, jusqu'au milieu des années 1920, ne constitue pas un métier spécialisé et professionnalisé, et les journalistes sont appelés « *wenren* »

<sup>87</sup> ZUO Qiuming 左丘明, « Chenggong jiunian 成公九年 » (L'histoire de la neuvième année du règne du Duc Cheng de l'État de Lu), in *Chunqiu zuozhuan 春秋左傳 (Commentaire des Annales de printemps et des automnes de Zuo Qiuming)*. [URL] : <http://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/cheng-gong-jiu-nian/zhs> (consulté le 1 novembre 2017).

<sup>88</sup> Le texte original : « 鐘儀操南音、不忘本也。 » YANG Tianshi 楊天石 et WANG Xuezhung 王學莊, *Nansheshi changbian 南社史長編 (Chronologie de la Société du Sud)*, Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1995, p. 133.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing nianpu*, p. 105.

文人 (lettrés), comme les écrivains littéraires. En effet, en dehors du *Nanshe congke*, l'organe officiel de l'association qui recueille les proses et les poèmes des membres, la Société du Sud est très active dans la presse et ses intellectuels éditent un grand nombre de journaux et de revues, sur lesquels nous reviendrons plus tard.

Il serait donc erroné de croire que la Société du Sud est une association purement littéraire. Les membres principaux sont aussi des activistes et des militants, très engagés dans la sphère éducative et la sphère politique. Cet engagement se traduit par leur implication dans les mouvements sociaux et les réformes culturelles, dans la création de nombreuses nouvelles écoles, notamment les écoles des filles, mais aussi par leur soutien, à travers des actions concrètes, à l'entreprise révolutionnaire du Tongmenghui. Après l'apparition du *Nanshe congke*, le journal réformateur *Shibao* 時報 (sous-titre : *Eastern Times*) publie une critique pour s'en moquer, en disant que les écrivains de la Société du Sud ne sont rien d'autre que de vieux loyalistes des Ming<sup>91</sup>. Or, il est fort probable que cette désignation ne soit pas une offense aux yeux des écrivains de la Société du Sud, qui tiennent les loyalistes des Ming en haute estime. Chen Qubing, l'auteur de deux ouvrages à la mémoire des loyalistes, écrit dans un poème qu'il espère revoir en Chine « le rituel et les habits des Han » (漢官威儀 *Hanguan weiyi*), métaphore de la culture orthodoxe et de la légitimité politique de la Chine<sup>92</sup>. Le sens sous-jacent de ce propos est évident. Affligé par la perte de la culture orthodoxe, il refuse d'admettre la légitimité du pouvoir mandchou. Être un loyaliste des Ming constitue donc plutôt un compliment pour les nationalistes révolutionnaires de la Société.

La création de la Société du Sud fut initiée par Chen Qubing, Liu Yazhi et Gao Xu. Officiellement, la Société du Sud fut fondée à la fin de l'année 1909. La fondation de la Société est marquée par l'organisation d'une première « assemblée élégante » (雅集 *yaji*), à laquelle ont participé dix-sept membres<sup>93</sup>. L'assemblée

---

<sup>91</sup> « Mingmo yilao chuxian 明末遺老出現 » (La réapparition des loyalistes des Ming), *Shibao* 時報 (sous-titre : *Eastern Times*), 1911, cité dans LUAN Meijian, *Minjian de wenrenyaji : Nanshe yanjiu*, p. 83.

<sup>92</sup> CHEN Qubing 陳去病, « Guimao chuxi bie Shanghai, Jiachen yuandan su Qingpu, yueri guo Dianhu guiyu jia 癸卯除夕別上海, 甲辰元旦宿青浦, 越日過澱湖歸於家 » (Quittant Shanghai au réveillon de nouvel an de 1903, dormant à Qing le jour du nouvel an de 1904, rentrant à la maison lendemain), 1904, réimprimé dans ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing quanji*, vol. 1, p. 23.

<sup>93</sup> LIU Wu-chi (eds.), *Nanshe jilüe*, p. 11.

élégante devint, dès lors, une tradition annuelle de la Société du Sud. La première assemblée élégante se tint au temple de Zhang Guowei 張國維 (1595-1646), sur la colline du Tigre (虎丘 Huqiu) dans la ville de Suzhou. Le choix de lieu est très symbolique, car Zhang Guowei était un loyaliste des Ming, qui s'est suicidé après l'effondrement de la dynastie. Si la Société du Sud ne fut fondée qu'en 1909, ses membres étaient, depuis les années 1890, impliqués dans les mouvements politiques divers. La Société du Sud est donc le fruit de la conviction partagée de ses membres, engendrée par des années d'engagement. Comme montré par la suite, il s'ensuit que, sur le plan intellectuel, la genèse de la Société du Sud doit remonter environ à une décennie en arrière.



**Illustration 5 : Photo de groupe lors de la première assemblée élégante**  
(Liu Yazhi est au premier rang, troisième à gauche ; Chen Qubing, au deuxième rang, deuxième à gauche)

Source : ZHENG Yimei, *Nanshe congfan*, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1981.

Si tous les membres peuvent être considérés comme des littéraires et des lettrés, la Société a également fédéré des hommes politiques, comme Wang Jingwei 汪精衛 (1883-1944), Song Jiaoren, Ye Chucang 葉楚伧 (1887-1946), Dai Jitao 戴季陶 (1891-1949) et Chen Qimei 陳其美 (1878-1916). Tous les écrivains de la Société ne

sont pas ce que nous appelons des « lettrés traditionnels » (傳統文人 *chuantong wenren*), qui s'attachent aux formes classiques de la poésie et à l'emploi de la langue classique dans la création littéraire. Quelques membres sont, plus tard, devenus des écrivains de la langue vernaculaire ou des écrivains communistes, dont le lien avec la Société du Sud pourrait sembler surprenant. Ce sont notamment Mao Dun 茅盾 (1896-1981), Shao Lizi 邵力子 (1882-1967), ou encore Chen Wangdao 陳望道 (1891-1977), ce dernier étant l'un des fondateurs du Parti communiste chinois, et le premier à avoir intégralement traduit le *Manifeste du parti communiste* en chinois. La Société du Sud est probablement la première association politique et littéraire de l'époque moderne, où la voix des femmes se fait entendre. Les membres féminins de la Société ne sont pas simplement des écrivains et des poètes, mais forment également la première génération des féministes chinoises. Parmi celles-ci, on compte notamment Lü Bicheng 呂碧城 (1883-1943), Xu Zihua 徐自華 (1873-1935), Zhang Hanying 張漢英 (1872-1916), He Xiangning 何香凝 (1878-1972), la peintre et ministre des affaires féminines du gouvernement de Sun Yat-sen, ainsi que Tang Qunying 唐群英 (1871-1937), qui a giflé Song Jiaoren, lors d'une assemblée du Kuomintang à Pékin en 1912, à cause de la suppression du principe d'égalité homme-femme dans la Constitution du Kuomintang. Au total, la Société du Sud compte plus de mille membres. Il n'est, évidemment, pas possible d'exposer la biographie de chacun des membres en quelques pages. Nous nous intéressons ici tout particulièrement aux fondateurs de cette association politico-culturelle.

Parmi les trois fondateurs, Chen Qubing et Liu Yazhi s'associent également à la Société pour la préservation des études nationales. Mais ils sont plus connus comme meneurs de la Société du Sud que comme membres de l'École d'essence nationale. Chen Qubing, de son prénom de naissance Qinglin, est originaire de Wujiang et est né dans la ville de Suzhou, cinq mois après le décès de son père Chen Yunshen 陳允升 (1820-1884), un célèbre calligraphe. Son éducation fut d'abord assurée par sa mère, Madame Ni. À l'âge de quinze ans, il commença à étudier auprès de Zhu Xinglu 諸杏廬 (?-?), célèbre savant de Changzhou 長州<sup>94</sup>. En 1895, Chen Qubing obtint le grade

---

<sup>94</sup> YANG Xiaorong 楊曉蓉, « Chen Qubing zhuanlue 陳去病傳略 » (Biographie succincte de Chen Qubing), in *Wujiang wenshiziliao dishisiji* 吳江文史資料第十四輯 (*Sources historiques de Wujiang*,

de *shengyuan*. Durant la même année, la Chine perdit la Première Guerre sino-japonaise, un choc qui bouleversa le pays. Se sentant humilié, Chen Qubing fonda en 1897, à Tongli, la Société d'éducation pour éliminer la honte (雪恥學會 Xuechi xuehui)<sup>95</sup>. Progressiste, il soutenait le programme des réformateurs à ce stade, et ce malgré le coup d'État de l'impératrice douairière<sup>96</sup>. Néanmoins, son espoir en la Cour disparut rapidement ; les traités inégaux que la Cour continuait de signer avec les puissances étrangères lui firent comprendre que « l'empereur invité (cf. *supra*) n'arrive pas à sauver la Chine » et que le réformisme (改良主義 *gailiang zhuyi*) ne peut pas marcher<sup>97</sup>. Il semble que, de 1900 à 1902, Chen Qubing ait été un révolutionnaire isolé. Vivant à Tongli comme professeur, il lui manquait un réseau de relations et de soutiens pour concrétiser son sentiment antimandchou. Comme Liu Shiwei, Chen Qubing a abandonné son prénom de naissance, pour s'en donner un nouveau, avec une consonance révolutionnaire. « Qubing » est un emprunt du prénom de Huo Qubing 霍去病 (140-117 av. J.-C.), général des Han occidentaux, connu pour sa résistance contre les Xiongnu, dont l'intrusion en Chine est comparée par Chen Qubing à celle des Mandchous : il est déterminé à expulser ces derniers, de la même manière que Huo Qubing luttait contre les Xiongnu<sup>98</sup>.

Sur invitation de Cai Yuanpei, il partit pour Shanghai en 1902 en vue de planifier la formation de la Société chinoise d'éducation<sup>99</sup>. Un an plus tard, il quitta la Chine pour étudier au Japon<sup>100</sup>. Le temps qu'il passa au Japon fut consacré à la propagande de la révolution. Il était rédacteur en chef de la publication *Jiangsu*, journal révolutionnaire des étudiants chinois au Japon. Il s'est aussi impliqué dans le Mouvement antirusse et dans l'Association d'éducation de la nation militaire (軍國民教育會 *Junguomin jiaoyuhui*). Le Mouvement, qui éclata en 1903, fut une réaction contre l'Empire russe qui refusait de rendre à la Chine des territoires, tel que l'exigeait le traité qu'il avait signé. L'Association fut établie en vue de militariser les

---

volume 14). [URL] : <http://www.wjzx.gov.cn/2012-03-29/140577.html> (consulté le 2 novembre 2017).

<sup>95</sup> ZHANG Yi, *Chen Qubing nianpu*, p. 18.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> LIU Wu-chi et YIN Anru, *Nanshe renwuzhuan*, pp. 314.

<sup>99</sup> ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing nianpu*, p. 30.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 31.

étudiants chinois, afin qu'ils se sacrifient pour la souveraineté nationale. De retour à Shanghai en 1904, Chen Qubing occupa un poste au sein de l'agence du *Jingzhong ribao* et fonda l'*Ershi shiji dawutai*, revue théâtrale, appelant au renversement des Qing à travers le renouvellement de la mentalité du peuple, qui pouvait être transformée par les pièces de théâtre nationalistes. Les deux publications furent interdites par le gouvernement en 1905 et Chen Qubing quitta Shanghai. Au cours des deux années qui suivirent, il enseigna successivement dans les lycées de Suzhou, de Zhenjiang et de Huizhou. En 1906, il rejoignit le Tongmenghui<sup>101</sup> et créa, avec le peintre Huang Binhong 黃賓虹 (1865-1955), la Société de Huang (黃社 Huangshe)<sup>102</sup>. Le *huang* se rapporte ici au nom de Huang Zongxi, l'auteur de la thèse sur l'« anti-souverain » (非君論 *feijunlun*), selon laquelle l'empereur est le plus grand malheur du monde<sup>103</sup>. Comme mentionné plus haut, la pensée de Huang Zongxi a une incidence considérable sur la conception chinoise des notions et des idéaux politiques modernes. La Société de Huang en est un exemple<sup>104</sup>.

Un an plus tard, son amie révolutionnaire Qiu Jin 秋瑾 (1875-1907) fut exécutée au mois de juillet. Accablé par cette tragédie, il établit, la même année, la Société d'union spirituelle (神交社 *Shenjiao she*) à Shanghai avec, pour dessein, de rassembler les intellectuels aux desseins similaires pour restaurer la tradition d'association des lettrés de la fin des Ming, afin de résister au contrôle idéologique des Qing<sup>105</sup>. Cette société a pour membres Liu Yazhi, Deng Shi, Huang Jie, Gao Xu, Wu Mei 吳梅 (1884-1939) et Bao Tianxiao 包天笑 (1876-1973). L'orientation intellectuelle de cette association préfigure l'esprit de la Société du Sud. Chen Qubing continua à créer plusieurs associations, mesure qu'il considérait comme cruciale pour le succès de la révolution. En 1908, furent créées la Société de Qiu (秋社 *Qiushe*) et la Société de la restauration (匡社 *Kuangshe*) pour commémorer Qiu Jin. Cette dernière fut transformée en 1911 en Société de Yue (越社 *Yueshe*)<sup>106</sup>, branche de la

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Il convient de souligner que Huang Zongxi ne vise pas à abolir le souverain ; il cherche simplement à redéfinir la relation entre le souverain et le peuple. Voir WANG Fan-sen, *Quanli de maoxiguan zuoyong : Qingdai de sixiang, xueshu yu xintai* 權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態 (*La capillarité du pouvoir : la pensée, le savoir et la mentalité des Qing*), Taipei : Linking, 2013, p. 211.

<sup>105</sup> ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing nianpu*, pp. 86-87.

<sup>106</sup> YANG Xiaorong, « Chen Qubing zhuanlue ».

Société du Sud à Shaoxing. L'organe officiel de celle-ci est le *Yueduo ribao* 越鐸日報 (*Quotidien de Shaoxing*), dont l'article inaugural a été composé par Lu Xun, également membre de la Société de Yue<sup>107</sup>. Pour Chen Qubing, l'acte d'associer des camarades ayant les mêmes convictions intellectuelles et la même sensibilité politique s'inscrit dans la tradition des lettrés, mais reflète aussi l'esprit du « salon de thé » (茶會 *chahui*) occidental qui a contribué à la multiplication des discussions politiques<sup>108</sup>. Il va sans dire que, parmi toutes ces associations, la Société du Sud jouit d'une importance et d'une influence incomparables. La conception d'une telle association fut mise en avant par Chen Qubing lors de la rencontre avec Liu Shipai, Su Manshu, Liu Yazhi, Gao Xu et Shen Li 沈礪 (1879-1946) à Shanghai, en 1908. À l'exception de Liu Shipai, en voie de trahison vis-à-vis de ses anciens camarades révolutionnaires, qui ne l'a ni acceptée ni refusée, la proposition fut bien accueillie par les autres<sup>109</sup>.

Chen Qubing a seize ans de plus que Liu Yazhi. Avant de connaître celui-ci, Chen Qubing était un ami de son père, Liu Nianzeng 柳念曾 (1865-1912), qui était, lui aussi, originaire de Wujiang et élève de Zhu Xinglu. Ce faisant, Liu Yazhi était censé l'appeler « oncle », malgré l'absence de lien du sang. Dans une Chine où la place sociale de chacun est strictement régie par le rang et les principes de conduite des personnes, cette hiérarchie n'est pas à prendre à la légère. Liu Yazhi avait une très bonne impression de Chen Qubing, parce qu'il le traitait en ami, et non en supérieur, avec arrogance ou prétention<sup>110</sup>.

En effet, Liu Yazhi est un ferme opposant aux rangs hiérarchiques familiaux et sociaux. Son fils Liu Wu-chi, chercheur en littérature chinoise, rappelle que son père était un défenseur de « l'amour naturel et pur » en lieu et place de la piété filiale (孝 *xiao*)<sup>111</sup>. Cela est probablement dû à la lecture des œuvres de Jean-Jacques Rousseau

---

<sup>107</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, pp. 191 et 232.

<sup>108</sup> ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing nianpu*, p. 87.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>110</sup> LIU Yazhi, « Wushiqinian », p. 141.

<sup>111</sup> LIU Wu-chi, « Qingshaonian shidai yukuaide huiyi 青少年時代愉快的回憶 » (Souvenir heureux de l'adolescence), in Zhongguo Guomindang geming weiyuanhui zhongyang weiyuanhui 中國國民黨革命委員會中央委員會 (La Commission central du Comité révolutionnaire du Parti Kuomintang de Chine) et Zhongguo geming bowuguan 中國革命博物館 (La Musée de la révolution de Chine) (eds.), *Liu Yazhi jinian wenji* 柳亞子紀念文集 (*Recueil des articles commémoratifs de Liu Yazhi*), Pékin : Zhongguo wenshi chubanshe, 2016, p. 298.



(1712-1778), dont les idées ont eu une influence considérable en Chine, dans les années 1900. Convaincu par la pensée du Genevois qu'il connut à travers le *Xinmin congbao*, il adopta un nouveau prénom, Renquan 人權 (droits de l'homme), et se donna, comme nom d'artiste (號 *hao*), Yalu 亞盧, dans le sens de « Rousseau de l'Asie »<sup>112</sup>.

Le *Xinmin congbao*, objet de critiques sévères de la part du *Minbao*, est l'un des journaux les plus progressistes, avant la publication du *Minbao*, d'autant plus que Liang Qichao penchait pour le camp révolutionnaire, lorsque la revue bimensuelle fut créée à Yokohama en 1902. Liu Yazi connaissait et achetait le *Xinmin congbao* grâce à Chen Qubing, qui vendait à Wujiang les copies de la revue<sup>113</sup>. Son admiration pour Liang Qichao est aussi influencée par son père, adepte des réformes de Kang Youwei et membre de la Société d'éducation pour éliminer la honte<sup>114</sup>. Liu Yazi fit la connaissance de Chen Qubing lors de son séjour à Wujiang, où il séjournait en 1902 pour les Examens impériaux, après lesquels il obtint le grade de *shengyuan*<sup>115</sup>. Via le réseau de Chen Qubing, il adhéra plus tard à la Société chinoise d'éducation et s'engagea dans la propagande pour la transformation politique dans sa ville de résidence, Lili.

Malgré les précautions prises pour éviter d'évoquer la révolution, ses activités sont haïes des lettrés locaux. Face à la pression de ceux-ci, il n'avait d'autre alternative que de quitter Lili pour Shanghai en 1903, où il commença ses études au sein de l'École patriotique<sup>116</sup>. Wu Zhihui se chargeait du cours de langue nationale. Au lieu d'utiliser les œuvres classiques comme manuel, il enseignait avec le *Tianyan lun*, traduction de Yan Fu de l'ouvrage *Evolution and Ethics* de Thomas Henry Huxley (1825-1895), dont on ne saurait minimiser le poids dans le changement de la mentalité

---

<sup>112</sup> Le nom Yazi, qui s'impose progressivement, est suggéré par Gao Xu. Le *zi* est désignation élogieuse d'un homme dans la langue classique. Le nom Yazi correspond ainsi à Jiangong 劍公, un des noms d'artiste de Gao Xu, puisque le *gong* est le synonyme du *zi*. Gao Xu veut que le nom d'artiste de Liu Yazi corresponde à le sien, car les deux poètes sont camarades révolutionnaires et réjouissent de la même réputation au sein du monde littéraire de l'époque. Voir LIU Yazi, « Guanyu wode minghao 關於我的名號 » (Mes noms), 1939, réimprimé dans *ibid.*, pp. 5-6 ; LIU Yazi, *Wushiqinian*, p. 200.

<sup>113</sup> LIU Wu-chi, *Nanshe jilue*, p. 9.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> LIU Yazi, *Wushiqinian*, pp. 140-141.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.

sociale de l'époque<sup>117</sup>. Quelques jours plus tard, il fut transféré dans le groupe au niveau élevé de Zhang Taiyan, qui demanda aux étudiants de faire une autobiographie. Liu Yazhi et son ami Tao Yahun 陶亞魂 (1880-1904) décrivent le soutien qu'ils avaient apporté aux réformes de Kang Youwei et de Liang Qichao et leur changement de position politique ultérieur. Impressionné, Zhang Taiyan leur adressa une lettre, où il écrivit ceci :

« Quand j'avais quatorze ou quinze ans, [...] j'aspirais déjà à expulser les Mandchous. J'ai pris un poste au sein de l'agence du *Shiwubao* en 1897, période durant laquelle j'ai entendu parler de Sun Yat-sen. Malgré le fait que je n'ai pas su me détacher des propos absurdes des réformateurs, il m'a rassuré en m'expliquant que je n'étais pas le seul à avoir cette ambition. Certains textes du *Qiushu*, comme le *Kedi lun*, sont les preuves de mes erreurs passées. Je vous présente ce livre aujourd'hui. J'espère que vous, en le lisant, comprendrez que le niveau initial d'intelligence de chaque individu est plus ou moins le même. (De ce fait), au début de l'évolution (des mentalités), personne ne sait dépasser (les réformes, telles que) l'établissement du confucianisme comme religion et la défense de l'empereur. »<sup>118</sup>

En même temps, Liu Yazhi fit connaissance avec Zou Rong, également étudiant à l'École patriotique. Grâce à son don, le *Geming jun* a pu être publié<sup>119</sup>. Suite à une dispute interne, l'École patriotique et la Société chinoise d'éducation se séparèrent et Liu Yazhi retourna à Lili. Plus tard, il commença ses études à la Société d'éducation pour l'auto-gouvernance (自治學社 *Zizhi xueshe*). Le règlement de celle-ci lui déplaisant, il créa, en 1905, l'Association d'éducation pour l'auto-gouvernance (自治學會 *Zizhi xuehui*), au sein de laquelle il édita le *Fubao*, qui compte onze numéros au total<sup>120</sup>. Il retourna à Shanghai un an plus tard, où il adhéra au Tongmenghui et au Guangfuhui et où il commença à donner des cours de langue nationale à l'École publique de Jianxing (健行公學 *Jianxing gongxue*), fondée par Gao Xu<sup>121</sup>, qui fit de l'École un organe de la branche du Tongmenhui à Jiangsu<sup>122</sup>. Après la fondation de la Société du Sud, Liu Yazhi assumait la fonction de rédacteur en chef du *Nanshe congke*.

---

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>119</sup> FENG Xiaoqin 馮小琴, « *Gemingjun pingjia* 『革命軍』評價 » (Une évaluation sur *L'armée révolutionnaire*), in ZOU Rong 鄒容, *Gemingjun 革命軍 (L'armée révolutionnaire)*, Pékin : Huaxia chubanshe, 2002 [1903], p. 10.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 196 ; LIU Wu-chi et YIN Anru (eds.), *Nanshe renwuzhuan*, p. 460.

<sup>121</sup> *Ibid.*, pp. 199-200.

<sup>122</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, p. 50.

Le troisième fondateur de la Société, Gao Xu, était, lui aussi, défenseur du programme des réformes avant d'adhérer à l'entreprise révolutionnaire<sup>123</sup>. Originaire de Jinshan, un district de Shanghai aujourd'hui, Gao Xu est le frère de Gao Zeng 高增 (1881-1943), neveu de Gao Xie 高燮 (1877-1958 ; son petit-fils, Charles K. Kao 高錕 [1933-], est un ingénieur hongkongais, lauréat du prix Nobel de physique de 2009) et cousin de Yao Guang 姚光 (1891-1945), tous trois étant poètes de la Société du Sud. Convaincu par la « révolution poétique » (詩界革命 *shijie geming*) de Liang Qichao, qui préconise la capacité de la littérature progressiste à faire évoluer la mentalité du peuple et la politique, il a composé, en 1901 et 1902, un grand nombre de poèmes patriotiques et nationalistes<sup>124</sup>.

Sous l'influence de Zhang Taiyan, il fonda, en 1903 à Jinshan, la Société pour réveiller le peuple (覺民社 *Juemin she*) qui publiait la revue antimandchoue *Juemin*, avec Gao Zeng et Gao Xie<sup>125</sup>. Ce dernier était déjà un révolutionnaire qui avait publié des textes dans le *Fubao*, malgré son statut de *shengyuan*, obtenu en 1899<sup>126</sup>. En 1904, Gao Xie et Gao Zeng s'inscrivirent aux cours accélérés (速成科 *sokuseika*) de l'université Hōsei 法政大学 (Hōsei daigaku) de Tokyo<sup>127</sup>, programme mis en place spécifiquement cette année-là pour les étudiants chinois, fréquenté par Zou Rong, Chen Tianhua 陳天華 (1875-1905), Wang Jingwei, Hu Hanmin 胡漢民 (1879-1936), ou encore Song Jiaoren. En 1905, il créa la revue révolutionnaire *Xingshi* et adhéra au Tongmenghui<sup>128</sup>. Indigné par l'adoption du décret *Shinkoku ryūgakusei torishimari kisoku* 清国留学生取締規則 (*Régulation en vue du contrôle des étudiants des Qing*)<sup>129</sup>, qui vise à priver les étudiants chinois de leur droit à la liberté personnelle<sup>130</sup>,

<sup>123</sup> GUO Changhai 郭長海, « Gao Xu nianpu 高旭年譜 » (Chronologie de Gao Xu), in GUO Changhai et JIN Juzhen 金菊貞 (eds.), *Gao Xu ji* 高旭集 (*Œuvres de Gao Xu*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2003, p. 688.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 87 ; YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, pp. 4-5.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>126</sup> « Gao Xie nianbiao 高燮年表 » (Chronologie de Gao Xie), in GAO Xian 高銜 *et al.*, (eds.), *Gao Xie ji* 高燮集 (*Œuvres de Gao Xie*), Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1999, pp. 870-871.

<sup>127</sup> GUO Changhai, « Gao Xunianpu », pp. 691 ; *Ibid.*, pp. 872.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 691-692.

<sup>129</sup> Le nom officiel de ce décret est *Shinkokujin wo nyūgaku seshimuru kōshiritsugakkō ni kansuru kitei* 清国人ヲ入学セシムル公私立学校ニ関スル規程 (*Régulation concernant l'admission des étudiants des Qing aux écoles publiques et privées*).

<sup>130</sup> Pour les détails du décret, voir NAGAI Kazumi 永井算巳, « Iwayuru Shinkoku ryūgakusei torishimari kisoku jiken no seikaku 所謂清国留学生取締規則事件の性格 » (La nature de l'affaire

il rentra à Shanghai à la fin de 1905 pour fonder l'École publique de Jianxing<sup>131</sup>. Celle-ci fut contrainte d'être dissolue en 1907, car Gao Xu était recherché par les autorités<sup>132</sup>.

À la différence des membres littéraires, dont les œuvres sont considérées comme canoniques et « sérieuses », la Société du Sud compte aussi parmi ses membres des romanciers sentimentaux et des écrivains de littérature de loisir, qui forment, à l'époque républicaine, ce que nous désignons habituellement l'École des canards mandarins et des papillons (鴛鴦蝴蝶派 *Yuanyang hudiepai*). Ces littéraires comptent notamment Wang Dungen 王鈍根 (1888-1951), Bao Tianxiao, Fan Yanqiao 範煙橋 (1894-1967), Zhou Shoujuan 周瘦鵑 (1895-1968), Yao Hechu 姚鶴雛 (1893-?) et Xu Zhenya 徐枕亞 (1889-1937). Il faut toutefois insister sur le fait que l'écriture d'œuvres littéraires à caractère populaire des auteurs de l'École des canards mandarins et des papillons, très souvent dédaignées par la génération progressiste et iconoclaste du Mouvement de la nouvelle culture, ne signifie aucunement un manque de préoccupations politiques de ces auteurs – bien au contraire. Bao Tianxiao, par exemple, était rédacteur de la revue *Lixue yibian* 勵學譯編 (sous-titre : *The Translatory Magazine*) et du journal *Shibao*, et fondateur du *Suzhou baihuabao* 蘇州白話報 (*Journal vernaculaire de Suzhou*), tous ces périodiques étant progressistes et réformistes.

Les articles et les commentaires politiques des écrivains de la Société du Sud sont présents dans presque tous les périodiques progressistes et révolutionnaires importants de l'époque – le *Jingzhong ribao*, le *Zhongguo baihuabao*, le *Guomin ribao*, l'*Ershishiji zhi zhina*, le *Subao*, le *Minbao*, le *Hanzhi* 漢幟 (*Le drapeau des Han*), le *Jingye xunbao* 競業旬報 (*Journal de compétition de dix jours*), le *Shenzhou ribao* 神州日報 (*Quotidien de la Chine*), pour n'en nommer que quelques-uns. Notre enquête ne serait pas complète si nous n'abordions pas les trois journaux, connus sous le nom de « *shusanmin* 豎三民 » : le *Minhu ribao*, le *Minyu ribao* et le *Minli bao*.

---

de « régulation en vue du contrôle des étudiants des Qing »), *Shinshū daigaku kiyō* 信州大学紀要 (*Journal de l'université Shinshū*), n° 2, 1952, pp. 11-33.

<sup>131</sup> GUO Changhai, « Gao Xu nianpu », p. 692.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 694.

Ces trois journaux furent successivement fondés et édités par Yu Youren 于右任 (1879-1964) à Shanghai entre 1909 et 1913. Deux mois après la censure du *Minhu ribao*, qui ne connut que trois mois d'existence, le *Minyu ribao* fut créé, avec pour slogan de « promouvoir l'esprit nationaliste, exposer les conditions de vie du peuple, préserver l'essence nationale et mener des études pratiques ». Un mois seulement après son apparition, le *Minyu ribao* fut également interdit, à la demande du Consulat du Japon à Shanghai, en raison de l'éloge que le journal avait fait de An Jung-geun 安重根 (1879-1910), le coréen qui avait assassiné Itō Hirobumi 伊藤博文 (1841-1909) à la gare de Harbin en octobre 1910. Le *Minli bao* apparut un an plus tard et exista jusqu'en septembre 1913, après l'échec de la Deuxième Révolution (二次革命 *Erci geming*).

À l'instar de la Société du Sud, plusieurs associations de jumelage furent progressivement créées en 1911 par des membres de la Société à différents endroits. Hormis la Société de Yue à Shaoxing, il existe aussi la Société de Liao (遼社 Liaoshe) à Shenyang, la Société de Guangnan (廣南社 Guangnan she) à Canton et la Société de Huainan (淮南社 Huainan she) à Nankin. Faute de source précise, nous ne connaissons presque rien de la Société de Liao, établie par Tao Mu 陶穆 (1874-1934), poète de Jiangxi<sup>133</sup>. La Société de Guangnan fut créée par les Cantonais Cai Zhefu 蔡哲夫 (1879-1941) et Shen Houci 沈厚慈 (?-?). Cai Zhefu était aussi affilié à la Société pour la préservation des études nationales et Shen Houci était membre du Tongmenghui. L'extension de l'esprit de la Société du Sud à Canton possède, en outre, une valeur symbolique, en raison de l'échec du Troisième soulèvement de Guangzhou (辛亥廣州起義 *Xinhai Guangzhou qi yi* ou 黃花崗起義 *Huanghuagang qi yi*), en avril 1911<sup>134</sup>. Quant à la Société de Huainan, son fondateur, Zhou Shi 周實 (1885-1911), fut tué avec Ruan Shi 阮式 (1889-1911), également membre de la Société du Sud, par le gouverneur du district Yao Rongze 姚榮澤 (?-?) et les nobles locaux. Ils furent tués lors de leur retour sur leur terre natale de Huainan, retour qui avait pour but d'en proclamer la restauration et l'indépendance, un mois après le soulèvement de

---

<sup>133</sup> LUAN Meijian, *Minjian de wenrenyaji*, pp. 90-91.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

Wuchang (武昌起義 *Wuchang qiyi*)<sup>135</sup>. Ce faisant, la Société de Huainan cessa ses activités<sup>136</sup>.

### III — CONCLUSION

---

La presse, l'école et l'association sont les lieux privilégiés des engagements, qui permettent à l'École d'essence nationale et à la Société du Sud de véhiculer leurs idées. Il s'agit là d'une fonction signifiante car, le statut d'élite et l'autorité de leurs paroles n'étant plus tenus pour acquis, la presse, l'école et l'association s'avèrent indispensables et cruciales pour les intellectuels qui cherchent à se faire entendre, à étendre l'influence de leurs programmes de révolution et à fédérer les camarades pour parrainer leurs idées et leur cause. L'implication dans ces trois domaines n'est pas une décision uniquement conditionnée par l'abolition des Examens impériaux, puisque l'importance de ces institutions fut déjà repérée avant 1905. Il s'agit aussi d'une prise de conscience de l'organisation socio-politique moderne, comme le montrent les propos de Liang Qichao et de Chen Qubing sur le rôle de la presse et de l'association, cités plus haut. Donc, si l'abolition des Examens impériaux a donné naissance à un monde culturel indépendant de l'univers politique et oblige les lettrés à exercer, avec leur capital culturel, un métier autre que celui de fonctionnaire, les intellectuels révolutionnaires continuent d'exercer des activités culturelles, comme la publication, l'enseignement et le groupement intellectuel pour atteindre des objectifs politiques. Si l'objectif le plus important de leur action commune vise la fondation, sur les ruines de

---

<sup>135</sup> L'assassinat de Zhou Shi et de Ruan Shi a soulevé une grande polémique après la fondation de la République. Le gouverneur militaire de Shanghai, Chen Qimei, insista pour que Yao Rongze soit extradé vers Shanghai pour y être jugé par le gouvernement militaire de Shanghai. Le ministre de la Justice, Wu Tingfang 伍廷芳 (1842-1922), le premier avocat chinois plaidant de l'histoire et diplômé de l'University College de Londres et du Lincoln's Inn, avertit Chen Qimei que sa décision risquait de mettre en danger le système de séparation des pouvoirs et l'État de droit. Le ministre tenait à ce que Yao Rongze soit jugé devant les tribunaux, comme dans « un pays civilisé ». Chen Qimei et Wu Tingfang correspondirent à plusieurs reprises à propos de cette affaire, sans pour autant parvenir à un terrain d'entente. En revanche, leur discussion, qui engendra des questions de la part du jury, au sujet de l'extraterritorialité et d'un avocat étranger, mena à plus de divisions qu'elle n'en résolut. Sun Yat-sen adopta, plus tard, les conseils de Wu Tingfang et Yao Rongze fut condamné à la peine de mort. Ce dernier refusait de reconnaître sa culpabilité, disant qu'il était contraint, par la noblesse locale, de les assassiner. Le jury décida que la peine de mort pourrait être remplacée par une très forte amende, si le Président de la République, Yuan Shikai, le graciait. Celui-ci lui accorda la grâce et il fut libéré, ce qui provoqua l'indignation et la protestation de la Société du Sud, et ce, même des années après. Voir HAN Xiutao 韓秀桃, *Sifa duli yu jindai Zhongguo* 司法獨立與近代中國 (*L'indépendance de la justice et la Chine moderne*), Pékin : Qinghua daxue chubanshe, 2003, pp. 156-172 ; ZHANG Chuntian, *Geming yu shuqing*, pp. 219-223.

<sup>136</sup> LUAN Meijian, *Minjian de wenrenyaji*, p. 95.

la Cour mandchoue, d'un État-nation chinois, force est de constater, pourtant, que la majorité d'entre eux soutenaient, d'abord, les réformes constitutionnelles qu'ils croiyaient en la capacité de l'empereur Guangxu de les mener. Il ne serait pas exagéré de dire que la désillusion à l'égard de la Cour est aussi d'une incidence dans leur changement de camp politique. Assurément, le nationalisme est le caractère le plus évident de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans les années 1900. Après la présentation de l'aspect « matériel » des deux associations, il nous faut maintenant nous tourner vers le socle idéologique de leurs actions et problématiser la conception chinoise du nationalisme à cette époque.

## CHAPITRE II

### LE NATIONALISME POLITIQUE ET LE CONCEPT DE SOCIÉTÉ

Suite à leur rencontre avec l'Occident, les intellectuels progressistes de la fin des Qing voient dans le manque d'unité politique une cause majeure aboutissant aux crises profondes auxquelles la Chine fait face. Pour sauver le pays du déclin, ils trouvent nécessaire d'insuffler la conscience nationale dans la mentalité de la population la conscience nationale. Le fait que la nation, en tant que référence politique, s'impose à la fin des Qing dans presque tous les débats et discours politiques confirme manifestement la volonté des intellectuels chinois de construire un État-nation, d'où nous concluons souvent qu'ils sont nationalistes, une description courante, quoique ambiguë. S'agit-il d'une réaction anti-occidentale ? Quels sont les rapports entre la nation et l'origine ethnique ? Le nationalisme de cette période se livre-t-il à des activités politiques ou débouche-t-il sur une fin culturelle ? Voici quelques questions clés qui ont longtemps été débattues à l'aune du concept de nation de la fin des Qing.

Pourtant, force est de constater que la nation ne constitue pas le seul concept, promu et considéré par les progressistes comme constituant la sphère politique moderne, qui transcende l'allégeance familiale du peuple. Avant l'introduction de l'idée de nation, c'est le concept de société qui en est venu à être considéré comme la raison d'être de l'État, leur permettant de concevoir une nouvelle façon d'organiser la politique, au sein duquel tous les individus, et pas uniquement un nombre restreint d'élites, jouissent des droits politiques.

Si les deux références politiques peuvent être interprétées, *grosso modo*, comme représentant les collectivités qui forment une solidarité au-delà de la sphère familiale,



comment faut-il comprendre la relation entre ces deux notions qui paraissent synonymes ? En termes simples, la société peut être conçue comme située à l'opposé de la nation, dès lors que cette dernière est considérée comme équivalente à l'État ; si, au contraire, la nation est conçue comme une collectivité du peuple qui forme une sphère indépendante de l'État, la frontière entre la société et la nation devient floue, puisqu'il s'agit de deux concepts qui marchent en tandem pour accentuer le rôle du peuple qui entre parfois en conflit avec l'intérêt étatique<sup>1</sup>. Néanmoins, cette explication ne peut suffire, puisque le rapport entre les conditions d'émergence de l'une et de l'autre, ainsi que la complicité théorique qui les lie, se voient occultés.

À partir de ces constats, nous proposons d'examiner le rôle que jouent l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans la construction chinoise du nationalisme politique dans le contexte historique et intellectuel des dernières années impériales, durant lesquelles est apparu le concept de nation, tout en prenant en compte son rapport avec l'idée de société.

Notre enquête s'articule en quatre temps. Après un récapitulatif sur littérature du nationalisme dans l'historiographie occidentale et une reconstitution de l'histoire lexicographique de la « société », la première partie se veut un survol de l'imbrication des différents éléments constitutifs des deux notions politiques, dont les liaisons et les fonctions seront débattues. Nous montrons notamment dans cette partie que la notion de société dans le vocabulaire politique chinois de la fin des Qing est façonnée à partir de différents concepts et théories, dont l'organicisme, l'évolutionnisme, le contrat social et le socialisme. Nous interrogeons ensuite comment ces théories sont interprétées par les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, et utilisées concrètement dans leurs programmes politiques. Dans la deuxième partie, nous nous intéressons à l'organicisme social et au contrat social, deux théories qui font naître le projet des lumières sociales, entrepris par les deux associations en question. Leur but est de libérer les peuples des contraintes que la tradition leur impose et d'éclairer la mentalité des masses populaires afin que celles-ci soient prêtes et capables de se consacrer à leur devoir de servir la nation. Nous nous attardons ensuite sur l'évolutionnisme social. Une attention particulière sera portée à la réécriture de l'histoire, pour que le développement de l'histoire chinoise coïncide avec

---

<sup>1</sup> DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, p. 127.

le schéma évolutionnaire pointant vers la nation militaire. Finalement, nous observons leur discours sur le socialisme, généralement considéré par les membres des deux associations comme plus juste et plus éthique que le nationalisme, accusé d'être à l'origine de la colonisation et de l'impérialisme dont la Chine est victime. Suivant cette logique, nous consacrons également quelques pages à l'anarchisme et à l'asianisme, ainsi qu'aux réseaux et aux activités de certains membres des deux associations au Japon, pour propager et pour mettre en place ces modèles alternatifs du nationalisme.

## **I — LE NATIONALISME DANS LE CONTEXTE IDÉOLOGIQUE DE LA FIN DES QING**

---

Avant de regarder le contexte idéologique chinois, il serait judicieux de s'intéresser à cette même question dans l'histoire européenne, puisque la nation et la société du vocabulaire politique chinois s'inspirent de l'expérience occidentale de la modernité politique.

### **1. Le nationalisme dans l'historiographie occidentale**

Le nationalisme fait l'objet de nombreux débats, sans pour autant parvenir à un consensus sur une définition précise et exhaustive du terme, car « le nationalisme est trop divers pour qu'une seule théorie puisse l'expliquer tout entier, explique Craig Calhoun, une bonne part du contenu et des tendances particulières des divers nationalismes est déterminée par des traditions historiques singulières, par l'inventivité des chefs et par les contingences du contexte international<sup>2</sup> ». Il s'ensuit que l'interprétation du phénomène nationaliste se caractérise par des observations inverses, déployées dans les débats sur la nation primordiale vs la nation constructive et sur le nationalisme culturel vs le nationalisme politique.

La dualité entre la nation primordiale et la nation comme construction s'articule autour de la question de savoir si l'identité nationale est un phénomène ancien, enraciné dans la langue, la culture, l'ethnie et la religion partagées par une population

---

<sup>2</sup> CALHOUN Craig, *Nationalism*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997, p. 123, cité et traduit dans JAFFRELOT Christophe, « Pour une théorie du nationalisme », in DIECKHOFF Alain et JAFFRELOT Christophe (dir.), *Repenser le nationalisme : théories et pratiques*, Paris : Sciences Po Les Presses, 2006, p. 31.

délimitée, ou si la nation est un produit de la modernisation. Un des ouvrages représentatifs de la vision constructiviste de la nation est le classique de Benedict Anderson, mentionné ci-dessus. Selon Anderson, la conscience nationale ne peut avoir de consistance qu'avec l'émergence du capitalisme d'imprimerie, faisant en sorte que les gens qui ne se connaissent pas éprouvent le sentiment de faire partie d'une communauté commune. Ernest Gellner a également formulé une théorie constructiviste de la nation. Pour lui, l'identité nationale commune et le sentiment d'appartenance s'inscrivent dans le cadre de l'homogénéisation sociopolitique de l'époque industrielle, trait de la modernité politique<sup>3</sup>. Vues sous cet angle, la nation, ainsi que la tradition, la culture et l'histoire nationales sont toutes fabriquées et inventées. La nation étant un produit de la modernité, elle témoigne du rapport de force déséquilibré et des intérêts contradictoires entre les différentes couches sociales. Ainsi, le nationalisme s'annonce, chez Gellner, comme « l'imposition générale d'une haute culture », rendue possible grâce à « un idiome arbitré par l'école, supervisé par l'académie et codifié au service des exigences d'une communication bureaucratique et technologique raisonnablement précise<sup>4</sup> ». Cette manière d'analyser l'émergence de l'idée de nation a été contestée par certains. Anthony Smith a, par exemple, montré que l'identité nationale s'avère le prolongement du lien et du sentiment ethniques<sup>5</sup>. Sans nier la légitimité de l'approche instrumentaliste, Smith s'intéresse, non pas à la conscience ethnique fabriquée par « la volonté collective, l'attitude voire le sentiment », mais aux « attributs culturels permanents de la mémoire, la valeur, le mythe et le symbolisme [...] enregistrés et immortalisés dans les arts, les langues, les sciences et les lois de la communauté qui laissent leur empreinte dans la perception des générations subséquentes<sup>6</sup> ». La thèse de Smith reconnaît aussi bien la modernité que la tradition, rappelant que des conditions objectives doivent exister pour que la formation de la nation soit possible.

Une autre dichotomie, qui distingue nation politique et nation culturelle, est aussi très imposante dans la littérature à ce sujet. Souvent, la nation politique est associée à la Révolution française et à l'idée de « civilisation », d'où la notion de « grande nation » est déduite. Il s'agit d'une réponse à la monarchie despotique et

---

<sup>3</sup> GELLNER Ernest, *Nation and Nationalism*, Oxford : Basil Blackwell, 1983.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>5</sup> SMITH Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford et Cambridge, Mass. : Blackwell Publishers, 1986.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

d'un modèle de nation volontariste, fondée sur la volonté de vivre ensemble avec une fin politique commune. La nation culturelle, au contraire, se définit en termes d'appartenance culturelle et ethnique, et se nourrit de la défense des intellectuels allemands contre la civilisation revendiquée par la France<sup>7</sup>. Cette opposition a été reprise dans l'ouvrage de John Hutchinson. Pour lui, le nationalisme culturel accentue « la régénération morale de la communauté nationale plutôt que la concrétisation d'un État autonome<sup>8</sup> ». Il tient à porter un regard positif sur le rétablissement de l'héritage du passé des nationalistes culturels, considéré comme un effort pour diriger la nation vers des stades de développement plus élevés<sup>9</sup>. Cet effort est, en général, initié par les intellectuels et les artistes et pourrait déboucher sur une opposition à l'État existant, dont la naissance est vue par les nationalistes culturels comme un événement accidentel plutôt que comme une réalité historique inévitable<sup>10</sup>. Il convient de souligner que le nationalisme culturel n'échappe pas aux ambitions politiques et que le nationalisme politique n'est pas sans susciter d'enjeux culturels. Un grand nombre d'études montrent que l'identité civique et l'identité culturelle coexistent dans une mesure beaucoup plus large que ne le laissent supposer les deux idéaux-types de nation<sup>11</sup>.

Il convient de souligner que la revendication des droits du peuple au nom de la nation est un événement relativement récent. En effet, malgré le fait que l'origine du mot « nation » remonte à la Rome antique et fasse son apparition dans les siècles qui suivent, le terme, provenant du latin « *natio* » dans le sens de naissance, est généralement utilisé pour désigner un groupe d'individus issus de la même région et de la même ethnie<sup>12</sup>. La nation n'a acquis son sens moderne et ne s'est transformée en principe politique – le nationalisme – que vers le début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>, époque qui

<sup>7</sup> CALHOUN Craig, *Nationalism*, p. 89 ; MEINECKE Friedrich, *Cosmopolitanism and the Nation State*, Princeton : Princeton University Press, 1970, pp. 9-22 ; KOHN Hans, « Western and eastern nationalism », in HUTCHINSON John et SMITH Anthony D. (eds.), *Nationalism*, Oxford : Oxford University Press, 1994, p. 162-165.

<sup>8</sup> HUTCHINSON John, *The Dynamics of Cultural Nationalism : The Gaelic Revival and The Creation of The Irish Nation State*, Londres : Allen & Unwin, 1987, p. 9.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 9-13.

<sup>11</sup> Voir par exemple SCHULMAN Stephen, « Challenging the Civic/Ethnic and West/East Dichotomies in the Study of Nationalism », *Comparative Political Studies*, vol. 35, n° 5, 2002, pp. 554-585 ; CALHOUN Craig, *Nations Matter : Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, Londres et New York : Routledge, 2007, p. 42.

<sup>12</sup> GREENFELD Liah, *Nationalism : Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1992, p. 4.

<sup>13</sup> KEDOURIE Elie, *Nationalism*, Oxford : Blackwell Publishers, 1993, p. 1.

témoigne d'une nouvelle formulation de la raison d'être du corps politique. Comme Craig Calhoun le constate : « si l'autorité des dirigeants ne provient plus de la filiation, du Dieu ou du pouvoir, mais bien de l'être du peuple sur lequel ils règnent, la constitution de ces peuples importe d'une nouvelle façon<sup>14</sup> ». Toutefois, si le concept de nation, politisé de cette manière, fut un phénomène nouveau au XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée selon laquelle la légitimité du règne du souverain provient du peuple était déjà ancienne et s'exprimait à travers une autre notion, la société, juxtaposée à l'État sous la plume des penseurs fondateurs de la politique moderne. Chez Locke, par exemple, la société – l'agrégation des individus dans leur ensemble – existe avant l'État, dont le gouvernement, formé grâce au consentement, sert à défendre les intérêts, les droits et la liberté des individus<sup>15</sup>. En effet, le consentement des individus formant une société est déjà considéré comme la source de la légitimité du gouvernement utilitariste par les libéraux du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Dans ce contexte, quel est le rapport entre la société et la nation ?

À l'instar d'Ernest Gellner, beaucoup d'études ont intégré la dimension de société dans leur travail sur le nationalisme. La thèse d'Anne-Marie Thiesse en est un exemple : « La formation des nations est liée à la modernité économique et sociale. Elle accompagne la transformation des modes de production, l'élargissement des marchés, l'intensification des échanges commerciaux. Elle est contemporaine de l'apparition de nouveaux groupes sociaux<sup>17</sup> ». Pour sa part, Gellner voit dans l'émergence de la nation la transition de la société agraire à la société industrielle requérant une homogénéité interne qui engendre des forces propices à l'invention du nationalisme qui crée, à son tour, la nation<sup>18</sup>. Ce pouvoir d'homogénéisation intrinsèque au discours nationaliste est signalé par Craig Calhoun comme une menace pour les identités et les intérêts divers de la société<sup>19</sup>, un point de vue partagé par Thiesse, qui affirme que « le nationalisme intégral, qui définit l'individu par sa seule appartenance nationale, déclare illégitimes les groupes, partis, syndicats fondés sur

---

<sup>14</sup> CALHOUN Craig, *Nations Matter : Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, p. 3.

<sup>15</sup> HELD David, « Introduction : Central Perspectives on the Modern State », in HELD David *et al.* (eds.), *States & Societies*, Oxford : Basil Blackwell et The Open University, 1989 [1983], p. 10.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>17</sup> THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales : Europe XVIII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions du Seuil, 1999, p. 16

<sup>18</sup> GELLNER Ernest, *Nation and Nationalism*, pp. 1-87.

<sup>19</sup> CALHOUN Craig, « Nationalism and Civil society : Democracy, Diversity and Self-determination », *International Sociology*, vol. 8, n° 4, 1993, pp. 387-411.

d'autres référents<sup>20</sup> ». Pour Liah Greenfeld, cela montre que la société moderne et la nation sont, en substance, la même chose :

« L'identité nationale est une identité parmi d'autres identités possibles avec lesquelles celle-ci coexiste et se chevauche, telles que l'identité religieuse, professionnelle, tribale, linguistique, territoriale, de classe et de genre, etc. Dans le monde moderne, l'identité nationale représente ce qui peut être appelé "l'identité fondamentale", l'identité perçue comme définissant l'essence même de l'individu, que les autres identités ne peuvent modifier que relativement et par rapport à laquelle celles-ci sont considérées comme secondaires. Les sociétés modernes sont des "nations" par définition. »<sup>21</sup>

Une telle homogénéisation entre la nation et la société existe-elle en Chine de la fin des Qing ? Cette question nous accompagnera au long de notre discussion sur le contexte historique et idéologique où s'est émergée en Chine les références politiques de nation et de société.

## 2. L'édification d'une société dans le contexte nationaliste

Tout comme en Europe, avant la diffusion du concept de nation, dont l'influence dans le projet concret ne se fait ressentir en Chine qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>, c'est l'idée de société qui constitue, aux yeux des progressistes des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle, la raison d'être de l'État. La société est l'un des thèmes fondamentaux des réformes politiques, apparaissant dans le discours des intellectuels et des hommes politiques éminents, tels que Tan Sitong, Liang Qichao, Kang Youwei, mais aussi Yan Fu<sup>23</sup>. Comment la notion de société a-t-elle été fabriquée ? Si la littérature existante à ce sujet tend à réduire l'idée de société à celle de société civile et se focalise sur l'applicabilité ou non de cette dernière au contexte des dernières décennies impériales, la société s'avère être un concept polysémique, lié non seulement à la société civile et aux associations intermédiaires, mais aussi à l'évolutionnisme, au contrat social, à l'organicisme et au socialisme.

Le « *shehui* 社會 », traduction du mot « société » dans la langue chinoise de nos jours, trouve sa racine dans les pratiques traditionnelles de la vie communautaire.

---

<sup>20</sup> THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales : Europe XVIII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*, p. 16.

<sup>21</sup> GREENFELD Liah, « Nationalism and modernity », *Social Research*, vol. 63, n° 1, 1996, p. 10, cité dans DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, p. 129.

<sup>22</sup> WANG Ke 王柯, « "Minzu" : yige laizi Riben de wuhui 『民族』 : 一個來自日本的誤會 » (« Nation » : un malentendu provenant du Japon), *Twenty-First Century*, n° 77, 2003, p. 76.

<sup>23</sup> Voir par exemple FOGEL Joshua A. et ZARROW Peter G. (eds.), *Imagining the People, Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, Armonk : M.E. Sharpe, Inc., 1997.

Dans une perspective étymologique, certaines nuances existent entre le *she* et le *hui*. À partir de l'époque des Tang, le *she* implique certaines formes d'assemblées entre les hommes, telles que l'unité politique, le festival folklorique, l'association littéraire et le groupe professionnel, tandis que le *hui* a une connotation plus vague, insinuant, en général, tout type de rassemblements, y compris ceux entre les choses et les espèces non humaines<sup>24</sup>. Malgré cette subtile différence, le *she* et le *hui* suggèrent tous deux l'acte de se regrouper. C'est pourquoi ils sont parfois regroupés dans des textes anciens en *shehui* dans le sens de groupe, d'association et de communauté<sup>25</sup>. Il paraît que des associations de l'époque ancienne ont adopté leurs propres règlements. Un texte, issu du *Jinsi lu* 近思錄 (*Records des réflexions*) des Song, remarque : « quand les peuples d'une communauté forment une organisation (*shehui*), sont établis les règlements, distinguant ce qui est bien et ce qui est mal, afin que les peuples soient motivés à faire le bien et aient honte de commettre le mal<sup>26</sup> ». Le *shehui* est un terme originaire de la langue chinoise ; pourtant, c'est au Japon que le *shehui* (Jp. 社会 *shakai*) a été employé pour la première fois comme traduction de la « société »<sup>27</sup>. Au Japon, le *shakai* est d'abord utilisé, durant l'époque d'Edo, pour traduire le mot néerlandais « *kloofsters* » (monastères)<sup>28</sup>. L'acceptation du *shakai* comme traduction standard du mot société a été le fruit d'un processus graduel. Sous la plume des intellectuels japonais de l'époque Meiji, le *shakai* est souvent juxtaposé à d'autres traductions alternatives, telles que le *kōsai* 交際 (interaction), le *kuni* 国 (pays), le *sejin* 世人 (peuple), le *seifu* 政府 (gouvernement), le *kaisha* 会社 (compagnie), le *setai* 世態 (situation du monde) et le *nakama renchū* 仲間連中 (groupe social)<sup>29</sup>. Le *shakai* s'est imposé vers 1875, mais le concept même n'évoque pas de manière précise et uniforme ce que signifie une société<sup>30</sup>.

Le *shehui*, mot japonais construit à partir de phonèmes chinois, a été introduit en Chine vers 1898. Mais le terme n'a pas eu de popularité immédiate, car le *shehui*, en tant que mot propre à la langue chinoise, s'utilise encore à l'époque et comprend

<sup>24</sup> CHEN Baoliang 陳寶良, *Zhongguo de she yu hui* 中國的社與會 (*Le she et le hui en Chine*), Hangzhou : Zhejiang renmin chubanshe, 1996, pp. 1-6.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Le texte original s'écrit : « 鄉民為社會，為立科條，旌別善惡，使有勸有恥。 » Voir DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, p. 129.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 129-130.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 130-134.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 134.

une connotation négative, suggérant une organisation secrète<sup>31</sup>. Comme Jin Guantao et Liu Qingfen le rappellent, si la construction de la société est devenue une mesure majeure figurant dans le programme réformateur de la fin des Qing, les progressistes font preuve de prudence afin de ne pas manifester ni soulever, au niveau social, d'opposition envers la Cour. Ainsi, ils préfèrent employer le *qun* (群 collectivité, groupe) pour transmettre l'idée de société, notion moins provocatrice, dans la mesure où elle indique le rôle central de l'empereur au sein de la société<sup>32</sup>. Par ailleurs, le *qun* implique également une intégration des individus dans le tout social. Cela explique pourquoi le *qun* est privilégié par rapport au *hui* (會 association), qui ne connote que des associations dispersées sans cohésion. Ce dernier est utilisé pour traduire l'idée de société dans le *Zuozhi chuyan* 佐治芻言 (*Mots humbles pour aider le gouvernement*)<sup>33</sup>, traduction chinoise du *Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction* de William Chambers (1800-1883) et de Robert Chambers (1802-1871), ouvrage apparu en 1885<sup>34</sup>. En fait, l'opposition au gouvernement mandchou ne constitue pas un caractère proéminent du discours progressiste sur la société des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle ; la préoccupation première consiste à former une grande collectivité solidaire pour garantir la survie de la Chine face à ses envahisseurs.

Le *qun* ne connaît qu'un usage passager et se révèle posséder plus de significations que celle de société. Il est communément admis qu'il revient à Yan Fu d'avoir popularisé la question de *qun*. En 1895, dans un texte intitulé *Yuanqiang* 原強 (*Sur l'origine de la puissance*) publié dans le *Zhibao* 直報 (*Journal de Zhili*), il adopte le terme « *qunxue* 群學 » (étude sur le *qun*) pour traduire la « sociologie »<sup>35</sup>. Celui-ci n'est pourtant pas un néologisme inventé par Yan Fu. Tan Sitong a d'abord utilisé le terme pour désigner les études de mathématiques, de statistiques et

<sup>31</sup> JIN Guantao 金觀濤 et LIU Qingfeng 劉青峰, « Cong “qun” dao “shehui”, “shehuizhuyi” – Zhongguo jindai gonggong lingyu bianqian de sixiangshi yanjiu 從『群』到『社會』、『社會主義』——中國近代公共領域變遷的思想史研究 » (De “qun” à “shehui” et “shehuizhuyi” – histoire intellectuelle sur l'évolution de l'espace public de la Chine moderne), in *Zhongyangyanjiuyuan jindaishiyanyansuo jikan*, n° 35, 2001, p. 7.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>33</sup> Traduction chinoise du *Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction* de William Chambers (1800-1883) et de Robert Chambers (1802-1871).

<sup>34</sup> DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, pp. 14-15.

<sup>35</sup> YAN Fu 嚴復, « Yuanqiang 原強 » (*Sur l'origine de la puissance*), 1895, réimprimé dans WANG Shi 王弼 (eds.), *Yan Fu ji* 嚴復集 (*Œuvres de Yan Fu*), vol. 1, Pékin : Zhonghua shuju, 1986, p. 6.



d'économie<sup>36</sup>. Kang Youwei et son disciple Liang Qichao sont aussi des précurseurs et d'ardents propagandistes de la politique du *qun*. Cependant, le sens du *qun* chez eux ne se borne pas à la société mais comprend l'ensemble des institutions et des organisations sociales et gouvernementales : « le *qun* de l'État est le parlement, écrit Liang Qichao, le *qun* des commerçants est la compagnie (公司 *gongsi*) et le *qun* des lettrés (士 *shi*) est l'association d'études (學會 *xuehui*)<sup>37</sup> ». Le souci de construire un tout social, tel que le souligne Jin Guantao, se manifeste dans les propos de Kang Youwei :

« Le monde est une grande assemblée (大會 *dahui*). La grande collectivité (大群 *daqun*) est un pays ; la petite collectivité (小群) est une compagnie (公司 *gongsi*) ou une société (社會 *shehui*). L'étude de la société englobe la grande collectivité et la petite collectivité pour faire ressortir la nature et les ordres de celles-ci. Il n'y a pas de frontière entre la grande collectivité et la petite collectivité. Ceux qui savent se solidariser au sein d'un groupe sont forts et ceux qui ne savent pas s'unir sont faibles. »<sup>38</sup>

Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, le fait que le *qun* soit l'équivalent chinois de la société est bien accepté. Feng Ziyou 馮自由 (1882-1958) l'a rappelé en disant : « au tout début de la popularisation de la traduction des livres étrangers, les intellectuels progressistes s'approprièrent soigneusement les mots japonais. Par exemple, Yan Fu a traduit le *shakai* par le *qun*, et moi, je l'ai traduit par le *renqun* 人羣 (foule) ou le *qunti* 羣體 (groupe)<sup>39</sup> ». Mais l'extrait de Kang Youwei ci-dessus montre que le *qun*, en tant que somme des individus au sens large, comporte plusieurs significations. Pour faire référence de manière plus précise à l'organisation sociale et à la société organique, Yan Fu a fait une distinction claire entre le *qun* et le *shehui*. Dans la préface du *Qunxue siyan* 群學肆言 (*Étude de sociologie*) de 1903, traduction de l'œuvre *The Study of Sociology* de Herbert Spencer (1820-1903), Yan Fu met en avant

<sup>36</sup> CAI Shangsi 蔡尚思 et FANG Xing 方行 (eds.), *Tan Sitong quanji* 譚嗣同全集 (*Œuvres complètes de Tan Sitong*), Pékin : Zhonghua shuju, 1981, pp. 187 et 221.

<sup>37</sup> LIANG Qichao 梁啟超, « Lun xuehui 論學會 » (Sur l'association d'études), in *Bianfa tongyi* 變法通議 (Discussion générale sur la réforme), 1896, réimprimé dans ZHANG Pinxing 張品興 et al. (eds.), *Liang Qichao quanji* 梁啟超全集 (*Œuvres complètes de Liang Qichao*), vol.1, Pékin : Beijing chubanshe, 1999, p. 27

<sup>38</sup> KANG Youwei 康有為, « Riben shumu zhi 日本書目誌 » (Livres japonais et commentaires), 1898, réimprimé dans JIANG Yihua 姜義華 et ZHANG Ronghua 張榮華 (eds.), *Kang Youwei quanji* 康有為全集 (*Œuvres complètes de Kang Youwei*), vol. 3, Pékin : Zhongguo remin daxue chubanshe, 2007, p. 335.

<sup>39</sup> FENG Ziyou 馮自由, « Diaozhang Taiyan xiansheng 弔章太炎先生 » (Deuil de Monsieur Zhang Taiyan), *Zhiyan banyuekan* 制言半月刊 (*Journal bimensuel des règles et des mots*), n° 25, 1936.

que « ce que l'on entend par *shehui*, c'est la société avec l'ordre et le règlement<sup>40</sup> ». Cet argument est réitéré et renforcé dans sa traduction de l'ouvrage *A History of Politics* d'Edward Jenks (1861-1939), intitulée *Shehui tongquan* 社會通詮 (*Interprétation générale de la société*) et publiée la même année que le *Qunxue siyan* : « La société est la somme des individus qui cohabitent ; ils respectent les mêmes règles et poursuivent le même objectif, écrit Yan Fu, c'est pourquoi l'agrégat contingent des individus désunis ne fait pas une société<sup>41</sup> ».

Le *qun* se voit rapidement remplacé par le *shehui* à partir de 1902. Effectivement, par rapport au *qun*, le *shehui* est un terme plus précis, possédant une acception moins large. Dans un texte de 1908, Liu Shipai propose de traduire la « sociologie » par le « *shehui xue* 社會學 » (littéralement : étude sur la société) et l'« humanisme » par le « *qunxue* »<sup>42</sup>. Dans ce changement lexical, l'influence du Japon, où un grand nombre de révolutionnaires et d'étudiants chinois ont pu se familiariser avec les études occidentales grâce à leur traduction japonaise, s'avère aussi importante. Par exemple, Zhang Taiyan, après son retour du Japon en 1902, a traduit et publié à Shanghai le *Shakai gaku* 社会学 (*Sociologie*) de Kishimoto Nobuta 岸本能武太 (1866-1928) sous le même titre (社會學 *Shehui xue*)<sup>43</sup>. Plus essentiellement encore, Jin Guantao et Liu Qingfeng font valoir que le remplacement du *qun* par le *shehui* s'explique par le fait que la formation des associations intermédiaires n'est plus considérée comme une affaire illicite, mais nécessaire pour la réforme politique du pays<sup>44</sup>.

L'emploi du terme de société est dominé par plusieurs éléments provenant d'idées très différentes. L'intérêt pour le concept de société, issu de l'expérience politique occidentale, révèle d'abord et avant tout la préoccupation des progressistes de trouver une nouvelle forme d'organisation politique, qui puisse amener le pays à

---

<sup>40</sup> Le texte original : « 社會者，有法之群也。 » Voir YAN Fu, « Yiyu zhuyi 譯餘贅語 » (Quelques commentaires suite à la traduction), in SPENCER Herbert, *Qunxue siyan* 群學肆言 (*Étude de sociologie*), traduit de l'anglais par Yan Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1903], p. xi.

<sup>41</sup> JENKS Edward, *Shehui tongquan* 社會通詮 (*Interprétation générale de la société*), traduit de l'anglais par Yan Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1903], p. 1.

<sup>42</sup> LIU Shipai, « Lun Zhongtu wenzi youyi yu shi 論中土文字有益於世 » (Les caractères chinois sont utiles), *Guocui xuebao* 國粹學報 (*Journal d'essence nationale*), n° 46, 1908, édition de Guangling shushe, 2006, p. 4558.

<sup>43</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 138.

<sup>44</sup> JIN Guantao et LIU Qingfeng, « Cong “qun” dao “shehui”, “shehuizhuyi” – Zhongguo jindai gonggong lingyu bianqian de sixiangshi yanjiu », p. 21.

éviter un sort de perdition face à la puissance impérialiste. Par rapport à l'ancien système, la nouvelle politique que celle-ci promet consiste à faire converger tous les efforts et les actions de tous les individus. La notion de société est entrée dans le vocabulaire politique au moment où la sauvegarde de la Chine, engagée dans un combat de souveraineté, est devenue l'affaire de tous. La congruence dans l'emploi des notions de *qun* et de *shehui* comme traductions de la société ne se traduit pas forcément par la même compréhension de ce que signifie une société. Cette question doit être mise en perspective avec le contexte idéologique où la dynamique et le façonnement du concept de société s'associe avec la conception de la nation.

Le concept de société, qui pèse lourd sur le projet de réformes politiques de la fin des Qing, attire les progressistes à une époque où la solidarité entre les Chinois est plus que jamais requise pour sauver le pays face au risque de perdre sa souveraineté. La préconisation de la nécessité de construire une société les amène aussi à s'interroger sur les raisons de l'inexistence de cette institution de regroupement des personnes en Chine. Cette interrogation débouche sur la mise en cause de l'autorité politique suprême de la Cour. Le désarroi politique que les puissances occidentales ont imposé en Chine est révélateur du manque de pouvoir de l'État (國權 *guoquan*), entraîné par l'absence de pouvoir du peuple (民權 *minquan*)<sup>45</sup>. Pour favoriser le pouvoir du peuple, considéré comme le premier pas important vers la restauration du pouvoir de l'État, le pouvoir excessif de l'empereur (君權 *junquan*), qui fait stagner les capacités et l'intelligence du peuple en sanctionnant toute forme d'expression politique sous forme sociale, devient l'objet de critique : « Plus un gouvernement dictatorial est stable, dit Jiang Fangzhen en 1903, moins les peuples sont capables<sup>46</sup> ». Les progressistes s'empressent de définir les droits du peuple et les limites du pouvoir de l'empereur, qui constituent les deux pôles d'un tout politique. Ainsi, le projet d'implantation de la société, mis en avant en premier lieu pour assurer la survie de la Chine, s'accompagne d'une réflexion nouvelle et toujours plus importante sur la condition et la pratique de la citoyenneté. De ce fait, les individus ne sont plus considérés comme des sujets passifs et infimes de l'empire, mais valorisés comme

---

<sup>45</sup> Voir, par exemple, « Ershishiji zhi Zhongguo 二十世紀之中國 » (La Chine du XX<sup>e</sup> siècle), *Guominbao* 國民報 (*Journal de la nation*), n° 1, le 10 mai 1901, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji* vol.1, p. 69.

<sup>46</sup> YU Yi 余一 (JIANG Fangzhen 蔣方震), « Minzu zhuyi lun 民族主義論 » (Sur le nationalisme), *Zhejiang chao*, n° 1 et 2, 1903, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *ibid.*, p. 491.

citoyens formant une nation politique, un statut associé à l'autogouvernement au sein de la société. Lin Xie 林獬 (1874-1926) a, par exemple, abordé cette question dans un texte publié dans le *Zhongguo baihuabao* : « les gens [...] (qui) cohabitent dans un pays avec d'autres de la même origine pour gérer la politique intérieure et pour participer aux associations locales [...] font partie de la nation<sup>47</sup> ».

Plusieurs traductions du mot citoyen sont parues en langue chinoise. Les plus répandues dans le discours progressiste de l'époque sont le *gongmin* 公民 (littéralement : peuple public) et le *guomin*<sup>48</sup>, avec pour différence que ce dernier met en avant, en même temps, la solidarité des citoyens devant les puissances étrangères<sup>49</sup>. En dehors de cela, le *gongmin* et le *guomin* sont interchangeable dans leur utilisation. Autrement dit, la nation-*guomin* se modèle sur l'objectif de la citoyenneté, un statut et une qualité reconnus, à l'époque, mais pas pour tous : il faut le mériter par une implication réelle dans la vie sociale et collective. Chez Kang Youwei, par exemple, un citoyen est celui qui a le droit de participer à la politique et qui se soucie de l'avenir de la nation<sup>50</sup>. Seuls « les habitants de la Chine, majeurs de plus de vingt ans, issus d'une famille sainte, aidant les pauvres volontairement et capables de payer dix yuans » peuvent revendiquer la qualité de citoyen et bénéficier des droits politiques<sup>51</sup>. Selon lui, cette hiérarchisation des peuples provoque un sentiment de honte et est incitative, dans le sens où les peuples non-citoyens sont incités à se consacrer aux entreprises sociales afin que leur soit octroyé le statut de citoyen. La morale et la contribution au bien-être social, telles que les évoque Kang Youwei, constituent également les thématiques centrales de ce que Liang Qichao appelle le « *xinmin* 新民 » (*peuple nouveau*). Au cœur de l'idée de *xinmin* se trouve l'exigence de *hequn* 合群

---

<sup>47</sup> Baihua daoren 白話道人 (LIN Xie 林獬), « Guomin yijian shu 國民意見書 » (L'avis de la nation), *Zhongguo baihuabao* 中國白話報 (*Journal vernaculaire chinois*), n° 5, 1904, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol.1, p. 894.

<sup>48</sup> GUO Zhonghua 郭忠華, « Limin yu liguo : Zhongguo xiandaiguojia jiangou zhong de huayu xuanze 立民與立國：中國現代國家建構中的話語選擇 » (Construire la citoyenneté et construire la nation : le choix de mot dans la construction de la nation chinoise moderne), *Wuhan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 武漢大學學報 (哲學社會科學版) (*Journal académique de l'université de Wuhan : philosophie et sciences sociales*), vol. 67, n° 3, 2014, p. 57.

<sup>49</sup> GOLDMAN Merle et PERRY Elisabeth J., « Introduction : Political Citizenship in Modern China », in GOLDMAN Merle et PERRY Elisabeth J. (eds.), *Changing Meanings of Citizenship in Modern China*, Londres et Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2002, p. 6.

<sup>50</sup> KANG Youwei, « Gongmin zizhi pian 公民自治篇 » (Sur l'auto-gouvernance des citoyens), *Xinmin congbao*, 1902, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 1, p. 173.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 176.

(solidarité de la collectivité) axée autour du *side* 私德 (moralité privée) et du *gongde* 公德 (moralité publique). Pour Liang Qichao, le *side* requiert que chacun prête attention à améliorer sa moralité et sa capacité (獨善其身 *dushan qishen*) et le *gongde* désigne la qualité morale par laquelle chacun s'efforce de parfaire la société à laquelle il appartient (相善其群 *xiangshan qiqun*)<sup>52</sup>. Le *xinmin* renvoie à Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), qui insiste sur le fait que le *xinmin* remplace la notion de *qinmin* 親民 dans la première phrase du *Daxue* 大學 (*Grandes études*)<sup>53</sup> : « Le *xin* 新 (nouveauté) signifie l'abandon du *jiu* 舊 (ancienneté), écrit Zhu Xi, chacun doit s'efforcer d'acquérir la vertu et de la faire accepter par les autres, pour que ceux-ci s'abstiennent, eux aussi, d'habitudes mauvaises du passé<sup>54</sup> ». Le *xinmin* de Liang Qichao s'inscrit clairement dans l'esprit du néoconfucianisme des Song.

La nation politique, ou la citoyenneté, accorde aux peuples plus de devoirs qu'ils n'ont de droits. La citoyenneté n'est pas uniquement un lien judiciaire qui lie un individu à un territoire, acquis via la codification de l'État, mais elle naît aussi de la vie collective et de l'engagement pour les entreprises sociales. Le citoyen est ainsi un statut politique à comprendre au pluriel, laissant pourtant l'aspiration individualiste dans l'ombre. Autre élément important à noter, chez les réformateurs, dont Kang Youwei et Liang Qichao sont les représentants principaux, l'antagonisme entre les intérêts des citoyens et l'autorité de la Cour est quelque chose qu'il faut rigoureusement éviter. Lorsque les réformateurs proclament la nécessité de former des associations sociales et de favoriser l'auto-gouvernance locale pour faciliter le développement de l'esprit citoyen, ils font preuve de prudence afin de ne pas encourager d'éventuelle friction sociale, contestant voire ébranlant le régime des Qing.

Pour ce faire, ils contribuent, d'un côté, à l'émergence d'un grand nombre d'associations et d'organisations de différents types dont certaines, à l'instar de la Société intellectuelle pour la régénérescence nationale fondée en 1895 à Pékin, ne sont pas dépourvues d'implications politiques<sup>55</sup>. Il suffit de parcourir les rubriques des

---

<sup>52</sup> LIANG Qichao, « Xinmin shuo », p. 123.

<sup>53</sup> Le texte original : « 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。 »

<sup>54</sup> ZHU Xi 朱熹, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註 (*Commentaires des Quatre Livres*), Pékin : Zhonghua shuju, 1983, p. 3.

<sup>55</sup> Selon Kang Youwei, le fondateur de la Société intellectuelle pour la régénérescence nationale, celle-ci est la première organisation chinoise revêtant les caractères et les fonctions d'un parti politique.

annonces des publications progressistes de l'époque pour s'apercevoir de la croissance des associations, fondées dans les grandes villes chinoises et au Japon, qui prétendent apprendre à leurs membres les droits et les devoirs du citoyen et cultiver leur esprit nationaliste. Dorénavant, il ne s'agit pas simplement de donner le pouvoir politique aux peuples, mais également de l'instituer en une société cohérente de citoyens. Prenons les associations de commerçants comme exemple. Avant la fondation de la République, les associations de commerçants furent fondées dans presque toutes les provinces, pour atteindre le nombre de 922<sup>56</sup>. Les tâches que celles-ci se prescrivent à elles-mêmes portent sur des domaines beaucoup plus étendus que celui du commerce, comme le maintien de l'ordre social, la construction des infrastructures, l'implantation des écoles et même l'entraînement militaire<sup>57</sup>. Aux yeux des intellectuels progressistes, leur engagement dans les affaires sociales n'est pas uniquement juste d'un point de vue moral, mais relève plus essentiellement de leurs devoirs en tant que membres de la nation. Un texte du *Zhongguo baihuabao* de 1904 a, par exemple, associé la position sociale inférieure des commerçants à leur indifférence à l'égard de la cause nationale ; la solution fondamentale à cette infériorité sociale réside dans la création des sociétés commerciales, capables de négocier avec le gouvernement afin d'obtenir leur juste part et de résister à l'invasion des marchandises étrangères<sup>58</sup>. Le rôle que jouent les commerçants chinois dans le boycott des produits étrangers durant les années 1900 est aussi un sujet très débattu.

Mais, d'un autre côté, les réformateurs soutiennent que le déploiement des associations intermédiaires et de l'auto-gouvernance locale s'opère dans le cadre du maintien de la monarchie et doit rendre service au gouvernement central. D'après Kang Youwei, l'auto-gouvernance de la société doit être encadrée et organisée par le

---

Voir TANG Zhijun (eds.), *Kang Youwei zhenglunji 康有為政論集 (Critiques politiques de Kang Youwei)*, vol. 1, Pékin : Zhonghua shuju, 1981, p. 163.

<sup>56</sup> ZHU Ying 朱英, « Qingmo xinxing shangren ji minjian shehui 清末新興商人及民間社會 » (Les nouveaux commerçants de la fin des Qing et la société civile), *Twenty-First century*, n° 3, 1990, p. 38.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 38-41. Voir aussi CHANG Chuan-chung 張桓忠, « Qingmo minchu Shanghai shangyezuzhi duoyuanhua qushi 清末民初上海商業組織多元化趨勢 » (La diversification des organisations commerciales de Shanghai à la fin des Qing et au début de l'époque républicaine), *Xingda lishi xuebao 興大歷史學報 (Journal académique de l'université nationale de Chung Hsing)*, n° 14, 2003, pp. 133-153.

<sup>58</sup> « Jingshang yaoyan 經商要言 » (Les principes de commerce), *Zhongguo baihuabao*, n° 9, 1904, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 1, pp. 890-892.

règlement de l'État, sans lequel « les peuples ne vont pas partager les mêmes préoccupations que l'empereur afin d'atténuer son fardeau<sup>59</sup> ». Cependant, lorsque les peuples se rendent compte des droits que le statut de citoyen leur confère, les bouleversements politiques entraînés par leurs actions collectives et au nom de la nation échappent au contrôle des réformateurs.

Les associations de commerçants, qui semblent collaborer avec le gouvernement pour la gestion des affaires sociales, ont initié des grèves et des manifestations massives, exhortant le gouvernement à faire avorter son projet de nationalisation des chemins de fer provinciaux<sup>60</sup>. Lucien Bianco nous rappelle que le « Mouvement pour la protection des chemins de fer » (保路運動 *baolu yundong*) des années 1900 n'est pas uniquement motivé par le désir des commerçants chinois de préserver leurs propres intérêts, ils ont aussi la « conscience de se dresser contre l'emprise impérialiste et contre un gouvernement qui “vend le pays” aux intérêts étrangers : la nationalisation signifie l'invasion des capitaux occidentaux<sup>61</sup> ». Un texte du *Zhongguo baihuabao*, rédigé pour les marchands de tissus de la région de Jiangnan, incite son audience cible à mettre à profit son pouvoir économique pour peser politiquement<sup>62</sup>. En effet, la société se présente comme un défi pour le gouvernement, puisque c'est sous les diverses formes sociales, comme le montre le cas des associations de commerçants, que les revendications nationalistes se concrétisent et s'exacerbent. Dans une telle rhétorique, le gouvernement mandchou fait l'objet d'un renversement chez les révolutionnaires, en raison de l'étouffement systématique de l'expression nationaliste de la société par le gouvernement, étouffement qui fait des peuples des esclaves. La dualité, très populaire à l'époque, entre l'esclave et la nation, s'avère essentielle pour le genre de priorité politique auquel les révolutionnaires font référence. Un texte du *Guomin bao*, journal révolutionnaire publié par la Société de la nation (國民會 *Guomin hui*), fondée par les étudiants révolutionnaires chinois à Tokyo en 1901, offre un exemple très parlant de la distinction entre les deux types de peuple :

---

<sup>59</sup> KANG Youwei, « Gongmin zizhi pian », p. 184.

<sup>60</sup> ZHU Ying, « Qingmo xinxing shangren ji minjian shehui », p. 42.

<sup>61</sup> BIANCO Lucien, *Les origines de la révolution chinoise 1915-1949*, Paris : Gallimard, 2007 [1967], p. 43.

<sup>62</sup> Pinglushi 平陸氏, « Baohu chouduan de fazi 保護綢緞的法子 » (Les mesures pour protéger la soie), *Zhongguo baihua bao*, n° 3 et 4, 1904, réprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 1, p. 878.

« Les ouvriers étrangers ont les droits d'assemblée et d'expression, ils peuvent publier des journaux et propager le socialisme. Les Chinois en ont-ils le droit ? Non. Les ouvriers étrangers ont rassemblé et réuni les représentants issus de différents pays à Londres pour régir une série de règles pour se protéger. Les Chinois en ont-ils le droit ? Non. Les ouvriers étrangers peuvent influencer sur la politique en matière de liberté et de démocratie. Les Chinois en ont-ils le droit ? Non. Aujourd'hui, il existe trois types de coolie dans les colonies : les Indiens, les Polynésiens et les Chinois. Ils sont exploités comme les esclaves noirs. [...] Les travailleurs chinois souffrent de tout ce qu'un homme civilisé n'imposera pas, même à un animal. Les travailleurs chinois sont pris pour les hommes les plus sales dans le monde. Ils ne constituent pas une nation ! »<sup>63</sup>

Les Chinois sont donc esclaves tant en Chine qu'à l'étranger. Comme l'absence de droits politiques en est venue à être associée au mépris et à l'humiliation dont les Chinois souffrent à l'étranger, le discours nationaliste se décline en deux volets : le pouvoir du peuple et le pouvoir de la nation. Comme les deux entretiennent un rapport fusionnel, l'aspiration nationaliste chez les révolutionnaires se traduit d'abord par le renversement de la Cour, en mobilisant les associations et les organisations sociales. Pour justifier une telle révolte à caractère social au nom de la nation, les révolutionnaires mettent en lumière le dicton de Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 av. J.-C.), selon lequel « le souverain est le peuple »<sup>64</sup>. Selon les nationalistes révolutionnaires, le message central des propos de Dong Zhongshu est que le gouvernement aliène sa légitimité sans le consentement de la société. Liu Shippei et ses camarades révolutionnaires y trouvent une résonance avec le contrat social de Rousseau, une autre théorie façonnant considérablement la formation de la conception de la société en Chine. La souveraineté est désormais populaire, conférée aux citoyens qui se substituent à l'empereur et qui forment une nation-*guomin*.

Les références politiques de nation et de société sont donc entrées dans le vocabulaire politique chinois, pendant une période au cours de laquelle les intellectuels chinois prennent conscience du fait que le redressement de la Chine dépend non seulement des réformes lancées par l'État, mais aussi de la coopération de la masse populaire, dont la majorité sont politiquement indifférents et incompetents, à cause du règne paternaliste et absolu de la Cour. Englobant toute la population, ces

---

<sup>63</sup> « Shuo guomin 說國民 » (Sur la nation), *Guominbao*, n° 2, 1901, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 1, p. 75.

<sup>64</sup> Le texte original : « 君者，群也 ». Pour l'emprunt de la phrase, voir, par exemple, LIU Shippei, « Zhoumo xueshu shi xu 周末學術史序 » (Préface de l'histoire intellectuelle de la fin des Zhou), réimprimé dans WU Guoyi et WU Xiuyi (eds.), *Liu Shippei shixue lunzhu xuanji*, p. 70.



deux concepts accentuent et rationalisent le rôle de cette dernière à intervenir directement dans le processus de la prise de décision politique.

Le concept chinois de nationalisme politique, est étroitement lié à la complexité de la notion de société. Si la « nation » se fond, la plupart de temps, avec la « société » pour forger le nationalisme en Chine dans les années 1890 et 1900. Les élites culturelles s’emparent de ces deux références politiques pour se permettre d’influer sur la scène politique. Prenant une part active aux mouvements nationalistes et sociaux, tels que le Mouvement antirusse, le boycott des produits étrangers, le Mouvement pour la protection des chemins de fer et la création d’un grand nombre d’associations intermédiaires, les élites culturelles souhaitent maintenir leur statut et leur rôle de dirigeant du pays, après que leur connaissance sur les classiques confucéens ne leur permet plus d’entrer dans la bureaucratie de l’État. Les sections suivantes examinent comment ces tensions sont prises en compte dans le développement de la pensée nationaliste et comment le nationalisme se traduit dans les activités intellectuelles et les engagements concrets de l’École d’essence nationale et de la Société du Sud dans les années 1900. Dans tous les cas, les théories sociales provenant de l’Occident, comme nous le verrons par la suite, sont souvent introduites au public chinois dans un langage que lui est familier. C’est dire que l’École d’essence nationale et la Société du Sud tentent toujours de les interpréter en les liant aux enseignements chinois traditionnels, qui forment l’essence nationale.

## **II — L’ÉDIFICATION D’UNE SOCIÉTÉ PAR LE BAS : L’ORGANICISME ET LE CONTRAT SOCIAL**

---

Bien que les élites culturelles revendiquent leur rôle de leader et de guide de la nation, la construction nationale suppose une nouvelle organisation de la société, de façon à permettre une forte implication de la masse, et implique l’accession à la citoyenneté des couches populaires que les élites reprochent d’être politiquement indifférentes et ignorantes de leurs conditions d’existence. En somme, dans le discours des révolutionnaires dont les membres de l’École d’essence nationale et de la Société du Sud font partie, le bien-être de la société est une expression du nationalisme politique. Ce discours repose sur deux éléments. D’un côté, la construction de la nation politique requiert une transformation totale de la mentalité

de la masse sous la direction des élites culturelles. De l'autre, les aspirations et les revendications nationalistes du peuple vis-à-vis de l'État se manifestent sous diverses formes sociales. Le façonnement d'une telle société repose notamment sur la théorie de l'organicisme social et sur le contrat social de Rousseau.

## 1. L'organicisme et les lumières sociales

La société est envisagée comme un organisme vivant, dont le bien-être dépend de la symbiose et de la coopération des parties composantes qui établissent une harmonie d'ensemble. Dans la pensée occidentale, l'organicisme social a été théorisé par beaucoup de sociologues et de philosophes. Herbert Spencer est celui qui a exercé le plus d'influence sur la conception chinoise de l'organicisme social :

« L'organisation gouvernementale et militaire, explique Spencer, est l'analogon du système nerveux, le commerce équivaut à l'appareil circulatoire, les banques au système vaso-moteur, etc. [...] Le rapport structure/fonction détermine dans son développement la différenciation du «-tissu social». Spencer y voit un impératif d'adaptation, lequel suggère pareillement que, semblable à l'animal auquel on la compare, la société croisse, se métamorphose, s'individualise et s'expose à la concurrence vitale. L'organisme social est vivant. »<sup>65</sup>

La notion de *qun* véhicule l'idée d'un tout social tel qu'en parle Spencer. En effet, le *qun* sous la plume de Yan Fu est emprunté à Xun Zi 荀子 (336-238 av. J.-C.), qui, selon Yan Fu, a anticipé les propos de Spencer :

« La force (des hommes) est inférieure à celle d'un taureau et ils courent moins vite que le cheval. Pourquoi réussissent-ils quand même à tenir le taureau et le cheval en esclavage ? Parce que les hommes savent se regrouper (*qun*). Pourquoi les hommes peuvent-ils former des groupes ? Parce qu'ils assument différentes fonctions (分 *fen*). Pourquoi les hommes peuvent-ils assumer différentes fonctions ? Parce qu'ils partagent le principe de justice et de devoir (義 *yi*). Donc, grâce à ce principe, chacun a une place dans cette structure hiérarchique et vit en harmonie avec les autres. L'harmonie aboutit à la solidarité, la solidarité est la force, et la force conduit à la prospérité. »<sup>66</sup>

Les intellectuels progressistes lient le déclin rapide de la Chine au XIX<sup>e</sup> siècle à l'absence de cohésion sociale. Le défi majeur que doit relever la Chine de l'époque

---

<sup>65</sup> BLANCKAERT Claude, *La nature de la société : organicisme et sciences sociales au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris : L'Harmattan, 2004, p. 17.

<sup>66</sup> Cité dans CHEN Xulu 陳旭麓, « Wuxu shiqi weixinpai de shehuiguan – qunxue 戊戌時期維新派的社會觀——群學 » (Le concept de société chez les réformateurs de l'époque Wuxu – *qunxue*), *Jindaishi yanjiu*, n° 2, 1984, pp. 163-164.

est l'indifférence des peuples à l'égard des affaires du pays et leur manque d'adhésion et d'engagement en dehors de leurs propres communautés. Cette désunion sociale, selon Liang Qichao, fait des Chinois « une étendue de sables dispersés » (一盤散沙 *yipan sansha*)<sup>67</sup>. Comment ce problème, qui constitue à ses yeux la véritable source de la décadence du pays, peut-il être résolu ?

Comme la société est comparée à un organicisme vivant, la société est susceptible de tomber « malade », tout comme un organisme qui « peut être précipité par ses dysfonctionnements sur la voie déclinante de la sénilité (et) [...] a ses souffrances propres, ses défaillances et ses pathologies<sup>68</sup> ». La société en tant qu'organicisme se définit en termes d'harmonie entre les parties composantes et l'ensemble. Les pathologies se traduisent par l'absence d'une telle harmonie et par le dysfonctionnement de certaines parties constituantes. Ce sont ces composants sociaux malades qu'il faut d'abord localiser.

À l'époque, il est courant de hiérarchiser la société en trois niveaux : la société supérieure (上層/上等/上流社會 *shangceng/shangdeng/shangliu shehui*), la société moyenne (中層/中等/中流社會 *zhongceng/zhongdeng/zhongliu shehui*) et la société inférieure (下層/下等/下流社會 *xiaceng/xiadeng/xialiu shehui*). D'après Liang Qichao, la société supérieure se réfère aux fonctionnaires et aux propriétaires fonciers ; la société moyenne se compose des citoyens honnêtes, et les peuples appartenant à la société inférieure sont généralement des bandits menaçant les intérêts de la société moyenne<sup>69</sup>. Plus fréquemment, la société inférieure se réfère à l'ensemble des individus qui sont massivement touchés par l'illettrisme ; ils ne connaissent pas l'histoire ni la géographie de la Chine et demeurent indifférents aux crises du pays. Li Shucheng 李書城 (1882-1962), un des dirigeants principaux du Kuomintang, décrit la société inférieure en 1903 comme celle qui rassemble généralement les foules « rudes,

---

<sup>67</sup> LIANG Qichao 梁啟超, « Shizhong dexing xianfang xiangcheng yi 十種德性相反相成義 » (L'interaction des dix qualités morales), 1900, réimprimé dans ZHANG Pinxing *et al.* (eds.), *Liang Qichao quanji*, vol. 2, p. 429

<sup>68</sup> BLANCKAERT Claude, *La nature de la société : organicisme et sciences sociales au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 17.

<sup>69</sup> LIANG Qichao, « Zhongguo lishishang geming zhi yanjiu 中國歷史上革命之研究 » (La recherche sur la révolution de l'histoire chinoise), *Xinmin congbao* 新民叢報 (*Journal du nouveau peuple*), n° 46-48, 1904, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhaigeming qianshinian shilun xuanji*, vol. 1, p. 805.

irraisonnables, agressives, impitoyablement stupides, aptes à l'action sans réflexion, hostiles aux étrangers et méprisant la loi<sup>70</sup>».

Mais les pathologies sociales, comme celles d'un organicisme vivant, peuvent être « traitées » et « guéries ». Tous les composants sociaux doivent avoir la possibilité de développer leurs capacités pour qu'ils soient assemblés solidement et efficacement entre eux, et forment un réseau interdépendant qu'est la société. Ainsi, une série des mesures est déployée pour informer, éduquer et former la population de la société inférieure. Les pièces de « théâtre civilisé » (文明戲 *wenming xi*), les journaux en langue vernaculaire, les discours donnés en différents parlers locaux dans les lieux publics, tels que la maison de thé, le théâtre et la salle de lecture des journaux, constituent tous des moyens efficaces entrepris pour illuminer la mentalité de la société dite inférieure<sup>71</sup>. Une des raisons expliquant pourquoi les années 1900 témoignent d'un intérêt croissant et du souhait pressant d'illuminer la mentalité du peuple est la Révolte des Boxers qui se déroula entre 1899 et 1901, un événement qui prouve, aux yeux des intellectuels progressistes, la barbarie de la société inférieure.

Un autre point soulevé par l'organicisme social est l'importance accordée à la division sociale du travail. La division sociale du travail, dans le contexte de la philosophie européenne, est largement due à l'économie politique d'Adam Smith (1723-1790). Cette structure sociale ne cesse de susciter des débats. Alors qu'Adam Ferguson (1723-1816) et Ferdinand Tönnies (1855-1936) y voient une soumission de l'individu à l'organisation mécanique de la société qui assouplit, voire annihile, les liens humains autres que ceux du commerce et du profit<sup>72</sup>, la pensée d'Émile Durkheim (1858-1917) prend son envol avec son étude sur la division du travail social qui est pour lui source de solidarité<sup>73</sup>. La division du travail n'est jamais envisagée par les réformateurs chinois comme faisant obstacle à l'intégration sociale. Au contraire, cette institution, dont ils saluent l'avènement, produit à leurs yeux des

---

<sup>70</sup> LI Shucheng 李書城, « Xuesheng zhi jingzheng 學生之競爭 » (La concurrence des étudiants), *Hubei xueshengjie 湖北學生界 (Le monde des étudiants de Hubei)*, n° 2, 1903, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *ibid.*, p. 453.

<sup>71</sup> LI Hsiao-t'i 李孝悌, *Qingmo de xiacengshehui qimeng yundong 清末的下層社會啟蒙運動 (Le mouvement de l'éveil spirituel de la société inférieure à la fin des Qing)*, 1998.

<sup>72</sup> SELIGMAN Adam, *The Idea of Civil Society*, New York : The Free Press, 1992, p. 39 ; MESURE Sylvie, « Durkheim et Tönnies : regards croisés sur la société et sur sa connaissance », *Sociologie*, vol. 4, n° 2, 2013, pp. 201-211.

<sup>73</sup> MESURE Sylvie, *ibidem*.

individus capables d'autonomie. La pensée d'Adam Smith sur cette question a touché le public chinois en 1902 grâce à la traduction de Yan Fu de l'ouvrage *The Wealth of Nations*, dont le premier chapitre porte sur les retombées positives de la division du travail social. Dans cette traduction, intitulée *Yuanfu* 原富 (*L'origine de la richesse*), Yan Fu fait corps avec la thèse de Smith : « les capacités et l'intelligence des individus sont différentes au tout début de l'histoire de l'humanité, commente Yan Fu ; au cours de l'évolution, différentes professions et fonctions occupées par différents individus surgissent et se multiplient<sup>74</sup> ». La division du travail social devient ainsi une marque d'évolution et de progrès. Une autre raison qui rend populaire la division du travail social est l'écho que celle-ci fait à la pensée et à la structure sociale de la tradition chinoise. Jusqu'à la fin de l'époque monarchique, le peuple est divisé, selon sa profession, en quatre catégories que sont les lettrés (*shi*), les paysans (農 *nong*), les artisans (工 *gong*) et les commerçants (商 *shang*). Si, par le passé, cet agencement en « quatre occupations » (四民 *simin*) représente une structure hiérarchique des classes sociales, il s'agit moins, à la fin des Qing, d'une classification des peuples selon la profession occupée que d'une prise de conscience du bien-fondé de la division du travail.

Il ne faut pas se tromper sur la nature de l'autonomie obtenue par le biais de la division du travail. L'autonomie individuelle, prônée par les progressistes, permet à chacun des membres sociaux de s'élever au-dessus de l'égoïsme privé et de reconnaître sa responsabilité envers la société, dont le bon fonctionnement dépend de son autonomie. En citant le propos de Guan Zi 管子 (?-645 av. J.-C.), Huang Jie explicite en 1905 ainsi la relation indissociable entre la division du travail et la responsabilité sociale :

« Les hommes ont tous une profession (職業 *zhiye*). Selon Guan Zi, s'il existe un paysan qui ne cultive pas son champ, tous les peuples peuvent avoir faim ; si une femme ne tisse pas l'étoffe, tous les peuples peuvent avoir froid. [...] Qiu Jun 丘濬 (1421-1495) dit : les hommes doivent avoir une profession, ainsi, ils peuvent se nourrir et s'occuper les uns des autres. Si un homme ne prend pas sa tâche au sérieux, il manquera des choses pour soutenir la vie des autres. Donc, pour moi, une fois que chacun adhère à sa

---

<sup>74</sup> SMITH Adam, *Yuanfu* 原富 (*L'origine de la richesse*), traduit de l'anglais par YAN Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1902], p. 12.

responsabilité envers son propre travail, le fonctionnement de la société (群治 *qunzhi*) s'améliore. »<sup>75</sup>

L'individu, dans ce sens, est invité à devenir à la fois plus autonome et plus impliqué dans l'interaction sociale. Cette théorie conduit à mettre en œuvre une transformation profonde de l'organisation politique, faisant en sorte que les individus s'impliquent et coopèrent au sein des diverses organisations sociales. Autrement dit, la société n'est pas simplement une juxtaposition d'individus disparates et incohérents. Cette réforme sociale s'avère radicale, puisqu'elle introduit une rupture avec la condamnation que l'ordre politique traditionnel fait aux associations entre les individus, rejetées comme provocatrices, dissidentes et susceptibles d'ébranler le pouvoir central. Pour faire perdre cette mauvaise réputation à l'acte de s'associer, les propos de Confucius, selon lequel, « les hommes de bien (*junzi*) sont nobles et ne désirent pas exceller sur les autres, ils forment donc des associations (*qun*) mais jamais de coterie au service de leurs ambitions personnelles (黨 *dang*)<sup>76</sup> », ont été mis en avant par Kang Youwei et Liang Qichao<sup>77</sup>. Sur le modèle des lettrés qui ont formé les associations d'études, les peuples d'autres professions sont tous invités à implanter leurs propres associations pour une auto-gouvernance. la Société intellectuelle pour la régénérescence nationale et la Société d'études du Sud fondée (南學會 *Nanxuehui*) par Tan Sitong à Changsha en sont des exemples. En 1909, il existe déjà 32 associations d'études à Shanghai<sup>78</sup>.

En somme, la conception d'organicisme social arrive en Chine avec la traduction de Yan Fu de l'ouvrage d'Herbert Spencer *The Study of Sociology*, selon lequel la société ressemble à un organisme vivant, dont le fonctionnement dépend de la coopération et de l'intégration étroite de toutes les unités constitutives, responsables de tâches différentes. Yan Fu compare la théorie de Spencer à la notion de *qun* de Xun Zi, mettant en avant la division sociale du travail en tant que fondement de la cohésion sociale. L'organicisme social se base donc sur l'harmonie entre la partie et

---

<sup>75</sup> HUANG Jie, « Huangshi lunli shu 黃史倫理書 » (La question éthique de *l'Histoire jaune*), *Guocui xuebao*, n° 6, 1905, pp. 510-511.

<sup>76</sup> Le texte original : « 君子矜而不爭，群而不黨。 »

<sup>77</sup> CHENG Anne, « Nationalism, Citizenship, and the Old Text / New Text Controversy in Late Nineteenth Century China », in FOGEL Joshua A. et ZARROW Peter G. (eds.), *Imagining the People, Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, p. 73.

<sup>78</sup> XIONG Yuezhi, « Lue lun wanqing Shanghai xinxing wenhuaren de chansheng yu huiju 略論晚清上海新型文化人的產生與匯聚 » (Discussion brève sur l'émergence et la convergence des intellectuels nouveaux de Shanghai de la fin des Qing), *Jindaishi yanjiu*, n° 4, 1997, p. 258, note 2.

l'ensemble. L'absence d'une telle harmonie implique l'existence d'une pathologie sociale. Tout comme un corps vivant, la pathologie d'un organisme social peut se « guérir ». Cela se traduit, dans le contexte des dernières années impériales, par les efforts déployés pour éduquer la « société inférieure », une couche sociale massivement touchée par l'illettrisme et souvent considérée par les intellectuels progressistes comme composée d'une foule nombreuse, ignorante et peu disciplinée.

En fait, bien que revendiqué comme libéral, impliquant donc la valorisation de la liberté individuelle, du laisser-faire et d'une ingérence minimale du gouvernement, l'organicisme de Spencer, concept souvent associé au conservatisme, semble, de prime abord, contradictoire avec le libéralisme. Son ami Huxley, dont la pensée a également exercé une influence importante sur la conception chinoise de société, l'interpelle, en disant que l'organicisme suppose la direction d'une autorité, comme le rôle que joue le cerveau dans la commande du mouvement<sup>79</sup>. Autrement dit, l'organicisme suppose une hiérarchie sociale, avec un gouvernement qui dicte et contrôle<sup>80</sup>. La réponse de Spencer à cette interrogation se décline en deux volets. Il indique, d'abord, que l'organicisme, tel qu'il l'évoque, concerne, premièrement, la loi d'évolution. Cela implique que son organicisme débouche, avant tout, sur « un processus, et non l'objet du processus » et se réfère « au caractère dynamique de la société comme une évolution, plutôt comme un artefact<sup>81</sup> ». Il s'ensuit que Spencer n'a jamais comparé la société à un organisme biologique avec un névraxe. Cette association n'est qu'une présomption de ses commentateurs. Il ajoute que son cadre théorique est cohérent, même si l'on traite l'organisme social comme un corps humain :

« Il prétend que, tant dans la société moderne que dans les organismes supérieurs, une régulation positive est nécessaire, mais uniquement par rapport à leurs relations extérieures et externes (i. e. relations offensives et défensives avec d'autres organismes). À l'égard des relations intérieures et internes de la société moderne et des organicismes supérieurs, en revanche, Spencer argumente que seulement un contrôle régulateur négatif est nécessaire. Les organes internes (les structures industrielles et commerciales d'un côté, et les structures alimentaires et distributives de l'autre) n'ont pas besoin de direction centrale, mais uniquement de la contrainte de la loi de

---

<sup>79</sup> ELWICK James, « Herbert Spencer and the Disunity of the Social Organism », *History of Science*, vol. 41, n° 1, 2003, pp. 35 ; GRAY T. S., « Herbert Spencer : Individualist or Organicist ? », *Political Studies*, n° XXXIII, 1985, pp. 236 et 247.

<sup>80</sup> HISKES Richard P., « Spencer and the Liberal Idea of Community », *The Review of Politics*, vol. 45, n° 4, 1983, p. 599.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

justice pour assurer que chaque partie est récompensée en conformité avec sa performance. Pour soutenir cet argument, Spencer indique que, dans les organismes biologiques avancés, beaucoup d'activités intérieures sont spontanées et automatiques par nature. »<sup>82</sup>

L'insistance de Spencer sur l'organicisme social s'explique davantage par son rejet de l'individualisme excessif : « L'individualisme de Spencer ne se révèle pas une variété atomistique extrême adoptée par les penseurs comme Hobbes (1588-1679). Spencer associe un tel atomisme extrême à l'abolition de la famille, à l'autoritarisme politique et au paternalisme étatique qui en résultent. Cela constitue un individualisme faux. Le vrai individualisme présuppose l'intégration sociale<sup>83</sup> ». L'intégration sociale, quant à elle, veut que les composants sociaux doivent coopérer dans le cadre de la division du travail<sup>84</sup>. C'est les agents sociaux, et non une autorité quelconque, qui créent et font évoluer l'organisme social qui les englobent<sup>85</sup>. La relation entre les composants sociaux et la société ne peut qu'être réciproque : « Un citoyen est, dans le même temps, à la fois un produit et un producteur de sa société<sup>86</sup> ». Comme les individus, au lieu du gouvernement, sont les protagonistes principaux du fonctionnement de l'organisme social, la liberté individuelle est indispensable :

« [...] nous trouvons que l'exercice des facultés est la volonté de Dieu et le devoir de l'homme. Mais l'accomplissement de ce devoir présuppose nécessairement la liberté d'action. L'homme ne peut exercer ses facultés sans une certaine mesure. Il doit avoir la liberté de partir et de venir, de voir, de sentir, de parler, de travailler, d'obtenir de la nourriture, des vêtements, un abri et de répondre à chacun des besoins de sa nature et à la totalité de ceux-ci. [...] Cela, pourtant, n'est pas le droit d'un seul homme, mais de tous. [...] Donc, nous parvenons à la proposition générale, que chaque individu puisse revendiquer la plus grande liberté d'exercer ses facultés, compatibles avec la possession de la liberté commune de tous les autres. »<sup>87</sup>

Évidemment, la situation chinoise de la fin de l'époque monarchique est très éloignée du contexte historique anglais où s'est produite la pensée de Spencer, à savoir le fait que la « société » est ce qui attend d'être construit en Chine. De ce fait, l'adoption de l'organicisme de Spencer comme guide théorique dans cette entreprise ne peut que le travestir à un certain niveau. Plus précisément, les peuples doivent être

---

<sup>82</sup> GRAY T. S., « Herbert Spencer : Individualist or Organicist ? », p. 250.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>84</sup> PERRIN Robert G., « Durkheim's Misrepresentation of Spencer : a Reply to Jone's "Durkheim's Response to Spencer" », *The Sociological Quarterly*, n° 16, 1975, pp. 547-548.

<sup>85</sup> SIMON Walter M. « Herbert Spencer and the "Social Organism" », *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, n° 2, 1960, p. 296.

<sup>86</sup> GRAY T. S., « Herbert Spencer : Individualist or Organicist ? », p. 244.

<sup>87</sup> SPENCER Herbert, *Social Statics, or, The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, Londres : John Chapman, 1851, pp. 76-77.



« instruits » à exercer le droit de liberté et à s'intégrer dans l'organisation sociale. Lorsque les peuples jouent le rôle déterminant dans l'évolution de l'organisme social, l'éducation populaire devient cruciale<sup>88</sup>. C'est de cette façon que la théorie d'organicisme est liée au projet des lumières sociales de la fin des Qing. Ce processus ne résulte pourtant pas de l'évolution naturelle de l'organisme social, alors que Spencer résiste à l'intervention délibérée et au dessein social humain, qui engendrent, très souvent, des conséquences imprévisibles<sup>89</sup>. Mais cela ne signifie pas que les intellectuels chinois ont tous déformé la théorie de Spencer. Le plus grand traducteur chinois de Spencer, Yan Fu, par exemple, met en parallèle l'individualisme et la réforme progressive<sup>90</sup>. Cette dernière n'est pourtant pas compatible avec le radicalisme des révolutionnaires.

Une autre question que soulève l'organicisme de Spener consiste à savoir comment la coopération peut se réaliser, sans intervention gouvernementale. Trouver la solution dans « l'intérêt personnel » du libéralisme ne paraît pas tout à fait satisfaisant pour Spencer, qui évoque constamment les valeurs d'altruisme et de solidarité, mais aussi l'homogénéité des unités sociales au niveau des liens du sang et de la tradition :

« (L'intégration sociale) dépend aussi en partie du degré de similitude parmi les composants. Au début, [...] les groupes, où les liens (du sang) et la congruence qui en résulte sont les plus marqués, et qui sont rendus similaires en termes d'idées et de sentiments en ayant en commun les traditions familiales, un ancêtre masculin commun et une vénération collective de celui-ci, sont les groupes où se trouve la plus grande cohésion sociale et le pouvoir de coopération. Depuis longtemps, le concert politique des clans et des tribus, descendant de ces groupes patriarcaux primitifs, est facilité par cette adhésion de relation et par la similitude concernée. Seulement après que l'adaptation à la vie sociale a fait des progrès considérables, la coopération harmonieuse entre ceux qui n'ont pas la même origine est devenue possible. Même ici, la dissemblance de la nature entre eux doit être

---

<sup>88</sup> HUANG Ko-wu 黃克武 et HAN Cheng-hua 韓承樺, « Wanqing shehuixue de fanyi jiqi yingxiang : yi Yan Fu yu Zhang Binglin de Yizuo weili 晚清社會學的翻譯及其影響：以嚴復與章炳麟的譯作為例 » (La traduction et l'influence de la sociologie de la fin des Qing : autour des traductions de Yan Fu et de Zhang Binglin), in *Jindai Zhongguo xinzhi de jiangou* 近代中國新知識的建構, Acte de la 4<sup>e</sup> Conférence internationale de la sociologie, Taipei : Academia Sinica, 2013, p. 140.

<sup>89</sup> GRAY T. S., « Herbert Spencer : Individualist or Organicist ? », p. 240 ; SIMON Walter M. « Herbert Spencer and the "Social Organism" », p. 297.

<sup>90</sup> HUANG Ko-wu et HAN Cheng-hua, « Wanqing shehuixue de fanyi jiqi yingxiang : yi Yan Fu yu Zhang Binglin de Yizuo weili », pp. 140-141.

petite. Lorsque celle-ci est grande, la société, réunie ensemble uniquement par une force, tend à se désintégrer quand cette force faillit. »<sup>91</sup>

Cela se traduit-il, dans le contexte idéologique chinois, par l'importance capitale accordée à la nation ? Cela est très plausible, puisque, comme mentionné auparavant, la société et la nation sont très souvent juxtaposées, leurs significations s'avérant interchangeables. Néanmoins, la nation, elle aussi, est un idéal de formation que les intellectuels et les lettrés cherchent à bâtir. Comme nous le verrons par l'examen de l'utilisation de la langue vernaculaire, le discours public, les illustrations dans les journaux, ainsi que les pièces de théâtre – méthodes privilégiées pour éclairer la mentalité de la population – les lumières sociales, mises en place pour libérer les peuples de la contrainte traditionnelle et pour s'incorporer, ensuite, dans l'organisme social, débouchent sur un objectif nationaliste. À cet égard, « les lumières sociales » s'intègrent dans « la sauvegarde de la nation »<sup>92</sup>.

Or, comme Benjamin Schwartz l'a accentué à juste titre, Spencer abhorre le nationalisme, dont le pouvoir régulateur central s'immisce dans la coopération volontaire qu'il favorise dans sa théorie d'organicisme<sup>93</sup>. Faut-il dire que « la sauvegarde de la nation » a finalement englouti la liberté individuelle construite sur la base des « lumières sociales » et que l'organicisme chinois tend vers un organicisme

---

<sup>91</sup> SPENCER Herbert, *The Principles of Sociology*, vol. 2, New York : D. Appleton and Company, 1898, pp. 285-286.

<sup>92</sup> Il s'agit ici d'un dualisme que propose Li Zehou dans un texte de 1986. Il discute principalement du rapport entre « les lumières sociales » (啟蒙 qimeng) et « la sauvegarde de la nation » (救亡 jiuwang) de l'époque républicaine. Selon lui, durant le Mouvement de la nouvelle culture, ces deux projets s'unissent en une harmonie. Il faut se débarrasser du confucianisme, éduquer le peuple, libérer les femmes et poursuivre la lutte pour l'indépendance et les droits personnels afin de construire une nation libre, indépendante et égalitaire pour sauver la Chine. Or, la dure réalité des guerres fait en sorte que l'urgence visant à sauvegarder la nation écrase l'espérance de l'idéal libéral des lumières sociales ; on exige des individus qu'ils oublient l'individualité au profit des ordres collectifs pour unifier et libérer la nation. Cela se traduit, finalement, par la victoire du marxisme en Chine. Le contexte de la fin des Qing n'est pas le sujet de ce texte. Mais, comme le préconise David D. W. Wang, les thèmes des mouvements de l'époque du 4 Mai constituent largement un approfondissement de ceux de la fin des Qing, ce dualisme de Li Zehou peut servir à éclairer l'histoire des années 1890 et 1900. Il ne s'agit donc pas ici d'une révision de la thèse de Li Zehou, mais d'un emprunt et d'une modification éventuelle de celle-ci à partir d'un contexte autre que celui qu'il traite. Voir LI Zehou 李澤厚, « Qimeng yu jiuwang de shuangchong bianzou 啟蒙與救亡的雙重變奏 » (La variation des lumières sociales et de la sauvegarde de la nation), *Zouxiang weilai 走向未來* (Marche vers l'avenir), n° 1, 1986, réimprimé dans LI Zehou, *Zhongguo xiandai sixiangshilun 中國現代思想史論* (Essais sur l'histoire intellectuelle de Chine moderne), Pékin : Dongfang chubanshe, 1987, pp. 1-49 ; WANG David Der-wei, *Fin-de-Siècle Splendor : Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911*, Stanford : Stanford University Press, 1997.

<sup>93</sup> SCHWARTZ Benjamin, *In Search of Wealth and Power : Yan Fu and the West*, Cambridge, Mass. et Londres : The Belknap Press of Harvard University Press, 1983, p. 73.

extrême, contre lequel Spencer met en garde ? Ces questions doivent nous préoccuper au long de notre discussion.

### a) La langue vernaculaire

Si la vulgarisation de la langue vernaculaire est l'un des succès les plus remarquables des partisans de la nouvelle culture dans les années 1920, ce sujet fut déjà l'objet de discussions chez les intellectuels progressistes de la fin des Qing, qui produisirent un grand nombre de publications en langue vernaculaire, destinées à un public peu à l'aise avec la langue classique. Au niveau étatique, alors que la langue classique est toujours la langue écrite officielle, la popularisation de la langue vernaculaire s'inscrit dans la réforme éducative de la Nouvelle politique de la fin des Qing et est parrainée, non seulement par le gouvernement central, mais aussi par la société, qui présente au Conseil consultatif (資政院 Zizheng yuan) de nombreux mémoriaux concernant cette affaire<sup>94</sup>.

À l'instar de ceux édités par Huang Zunxian, plus de deux cents périodiques en langue vernaculaire ont vu le jour durant les dernières années impériales<sup>95</sup>. Quand Hu Shi 胡適 (1891-1962) déclenche la révolution littéraire, lors du Mouvement de la nouvelle culture, il défend l'avantage de la langue vernaculaire dans une perspective évolutionniste ; mis dans le contexte de la fin des Qing, son argument n'est pas original. En 1905, Liu Shipai, encore adepte de l'évolutionnisme, a déjà rédigé un texte, publié dans le *Guocui xuebao*, dont le sujet a anticipé la thèse de Hu Shi d'une dizaine d'années :

« Comme le dit le sage anglais Spencer, l'évolution du monde s'accompagne de la dégénérescence de la langue écrite. Ce que l'on entend par dégénérescence, c'est la transformation de la langue, qui devient de moins en moins concise et de plus en plus compréhensible. Dans le cas de la langue chinoise, l'époque ancienne requérait une écriture concise et courte, parce que l'imprimerie n'avait pas encore été inventée et que les lamelles de bambou pour écrire étaient trop lourdes. La langue classique était donc favorisée. Les caractères devenant plus compliqués à l'époque des Zhou de

---

<sup>94</sup> WANG Dongjie 王東傑, « “Shengru xintong” : Qingmo qieyinzi yundong he “guoyu tongyi” sichao de jiujié 『聲入心通』 : 清末切音字運動和『國語統一』思潮的糾結 » (La langue et le sentiment national : le paradoxe du mouvement de la transcription et de l'unification de la langue nationale à la fin des Qing), in *Jindaishi yanjiu*, n° 5, 2010, pp. 91-92.

<sup>95</sup> XIA Xiaohong 夏曉虹, « Zuowei shumianyu de wanqing baokan baihuawen 作為書面語的晚晴報刊白話文 » (La langue vernaculaire en tant que langue écrite dans les périodiques de la fin des Qing), in XIA X., *Wanqing baihuawen yu qimengduwu 晚晴白話文與啟蒙讀物 (La langue vernaculaire de la fin des Qing et la publication d'instruction)*, Hong Kong : Joint Publishing, 2015, p. 58.

l'Est, la langue vernaculaire et la langue classique se sont finalement séparées durant les Six dynasties. À l'époque des Song, la création littéraire était en décadence, alors que les recherches sur les classiques confucéens prospéraient. À partir des Yuan, la littérature a repris son essor, montrant l'intégration progressive de la langue parlée au sein de la langue écrite. Le roman est né dans ce contexte. À l'instar des livres de ce genre, tels que le *Shuihu zhuan* 水滸傳 (*Au bord de l'eau*) et le *Sanguo yanyi* 三國演義 (*Les trois royaumes*), les mots vernaculaires ont commencé à apparaître dans la langue écrite. Les érudits rétrogrades pensent que c'est la preuve de la décadence de la langue. [...] Mais cela ne reflète rien d'autre que la loi universelle de l'évolution. »<sup>96</sup>

D'après Liu Shippei, l'éducation nationale des pays européens commençait à se développer et le taux d'alphabétisation s'est largement amélioré grâce à Dante (1265-1321)<sup>97</sup>, qui a justifié la place de la langue vernaculaire dans la littérature canonique. Sachant que Dante est un personnage maintes fois évoqué par les promoteurs de la langue vernaculaire du 4 Mai, la relation intellectuelle entre la fin des Qing et l'époque du 4 Mai semble plus intime que l'on tend à le supposer. Tout comme les partisans de la nouvelle culture une décennie plus tard, Liu Shippei insiste aussi pour que les journaux et les revues en langue vernaculaire soient édités et publiés, tout en précisant que le but de l'utilisation de la langue vernaculaire au sein des publications réside dans l'éducation des gens qui souffrent d'illettrisme fonctionnel. Selon lui, la raison pour laquelle la langue classique occupe une place prépondérante est que les Chinois sont victimes de la superstition de la tradition : tout ce qui provient du passé possède, à leurs yeux, plus de valeur que les choses actuelles. Pour effacer les effets de langue classique, qui lui paraît abscons et arriérée, Liu Shippei propose de créer de nouveaux caractères pour intégrer les nouvelles réalités dans son vocabulaire, et de vulgariser la langue vernaculaire<sup>98</sup>. Pendant les années 1904 et 1905, il a réitéré à maintes reprises son appui à la popularisation de la langue vernaculaire en tant que

---

<sup>96</sup> LIU Shippei, « Lun wen zaji 論文雜記 » (Spicilege de la discussion sur la langue), *Guocui xuebao*, n° 1, 1905, pp. 892-893.

<sup>97</sup> Il faut préciser qu'il s'agit ici de Dante. Liu Shippei a écrit le nom de ce personnage, Datai 達泰 (Datai), dont la prononciation se rapproche de celle de Dante. Selon Liu Shippei, Datai est italien et a utilisé des mots en langue vernaculaire dans ses œuvres littéraires. Dans un texte publié dans le même journal, Huang Jie a aussi parlé de ce Datai. D'après lui, Datai est un précurseur de la Renaissance italienne qui a promu la langue nationale de l'Italie. Tout cela nous amène à croire que Datai est en réalité Dante. Néanmoins, Liu Shippei prétend que Datai était une personne vivant au XVI<sup>e</sup> siècle alors que Dante est mort en 1321. Cela pourrait simplement être une erreur de Liu Shippei. Voir aussi HUANG Jie, « Guocui xuebao xu 國粹學報敘 » (Préface du *Guocui xuebao*), *Guocui xuebao*, n° 1, 1905, p. 10.

<sup>98</sup> LIU Shippei, « Zhongguo wenzi liubi lun 中國文字流弊論 » (Les lacunes des caractères chinois), cité dans CHEN Qi 陳奇, *Liu Shippei nianpu changbian*, pp. 56-57.

mesure fondamentale pour civiliser le peuple<sup>99</sup>. En effet, Liu Shippei est collaborateur du *Zhongguo baihuabao*, journal qui compte, parmi ses auteurs, plusieurs membres de la Société du Sud.

Contrairement à l'École d'essence nationale, dont le soutien porté à la vulgarisation de la langue vernaculaire est rarement matérialisé, il revient à la Société du Sud d'avoir produit un grand nombre de journaux, de revues, de pièces de théâtre et de poèmes en langue vernaculaire. Le *Zhongguo baihuabao* est un périodique publié tous les dix jours, créé à Shanghai en 1903 par Lin Xie, révolutionnaire de la Société du Sud, exécuté en 1926 pour son ironie à l'encontre d'un seigneur de guerre au sein d'un journal. À une époque où la langue classique est encore la langue dominante, le lectorat visé par les journaux en langue vernaculaire, dont le *Zhongguo baihuabao* fait partie, est sans doute les masses populaires ; sous le pseudonyme de Baihua daoren 白話道人 (Taoïste vernaculaire), Lin Xie y publia de nombreux articles, essayant d'atteindre « les paysans, les artisans, les petits commerçants, les soldats et les jeunes adolescents<sup>100</sup> ». Contrairement à la langue vernaculaire du 4 Mai à laquelle Qu Qiubai 瞿秋白 (1899-1935) reprochera d'être trop élitiste et détachée de la langue quotidienne du peuple<sup>101</sup>, la langue vernaculaire prônée durant les dernières années impériales se caractérise par un rapport souple aux normes linguistiques et par l'intégration de mots provenant de la langue classique, des dialectes et de l'argot<sup>102</sup>. La beauté rhétorique et littéraire n'est pas ce qui intéresse le plus les écrivains vernaculaires qui transforment la langue vernaculaire en un outil d'éducation. Comme l'affirme Chen Qubing en 1904, le potentiel éducatif de cette langue populaire est

---

<sup>99</sup> Voir par exemple LIU Shippei, « Lun baihuabao yu Zhongguo qiantu zhi guanxi 論白話報與中國前途之關係 » (Sur la relation entre les journaux vernaculaires et l'avenir de la Chine), *Jingzhong ribao*, n° 60, 1904, cité dans *ibidem*, pp. 73-74.

<sup>100</sup> Baihua daoren 白話道人 (LIN Xie 林獬), « *Zhongguo baihuabao fakanci* 『中國白話報』發刊詞 » (Article inaugural du *Journal chinois vernaculaire*), *Zhongguo baihuabao*, n° 1, 1903, réimprimé dans ZHANG Zhan 張柵 et WANG Renzhi 王忍之 (eds.), *Xinhaigeming qianshinian shilun xuanji* 辛亥革命前十年時論選集 (*Recueil des critiques politiques durant la décennie avant la Révolution de 1911*, vol. 1, Pékin : Sanlian, 1960, p. 605.

<sup>101</sup> HUANG Hua 黃華, « Baihuawen weihe zai wusi shiqi “huo” qilaile ? 白話文為何在五四時期『活』起來了 ? » (Pourquoi la langue vernaculaire devient populaire à l'époque du 4-Mai ?), *Twenty-First century*, n° 143, 2013, p. 59.

<sup>102</sup> LIN Chun-hung 林俊宏, *Wanqing geming sichao yu minjian wenxue chuanbo zhi yanjiu* 晚清革命思潮與民間文學傳播之研究 (*Le rapport entre le courant révolutionnaire de la fin des Qing et la diffusion de la littérature populaire*), Taipei : Taiwan xuesheng shuju, 2006, p. 45.

évident et immense, puisque celle-ci s'adapte au goût et à la capacité de compréhension de ceux qui ont un niveau d'instruction peu élevé<sup>103</sup>.

Proche des révolutionnaires et apparu quelques mois après le refus de l'Empire russe de mettre à exécution un traité sino-russe qui l'oblige à retirer ses troupes de Mandchourie en 1903, le journal fait preuve d'un nationalisme intransigeant et a pour objet d'insuffler cet esprit à la mentalité des masses populaires et de leur apprendre les mêmes sujets que ceux qui préoccupent les intellectuels révolutionnaires du courant dominant. D'autres littéraires de la Société du Sud ont aussi participé à cet espace discursif vernaculaire. Gao Xu a publié dans le *Zhongguo baihuabao* ses poèmes révolutionnaires et nationalistes, tels que le *Guangfu ge* 光復歌 (*Chanson de la restauration*), le *Zhuman ge* 逐滿歌 (*Chanson pour chasser les Mandchous*) et le *Dahan jiniange shibazhang* 大漢紀念歌十八章 (*Dix-huit poèmes commémoratifs des Hans grandioses*)<sup>104</sup>. Comme les titres le laissent entendre, ces poèmes nationalistes à caractère revanchard font appel à la haine des lecteurs pour les motiver. À la différence d'autres œuvres de Gao Xu, ses poèmes dans le *Zhongguo baihuabao* utilisent des mots du langage parlé très limpides. Bien que ceux-ci empruntent une forme littéraire traditionnelle, les règles rigoureuses de la poésie classique sont ignorées au profit de phrases provocatrices et faciles à comprendre. D'après Gao Xu, ce choix de style est intentionnel et a pour but de répandre ces poèmes et d'unir l'ensemble de la société sous une même bannière nationaliste et révolutionnaire<sup>105</sup>.

En effet, les expressions émotionnelles reflètent la résistance et l'insatisfaction vis-à-vis de l'État et la volonté de changer l'ordre socio-politique. La langue vernaculaire constitue un moyen très commode de retenir l'attention et d'émouvoir le public. Néanmoins, étant donné le grand nombre de dialectes en langue chinoise, une question importante se pose : sur quel dialecte la langue vernaculaire doit-elle se baser ? Comme mentionné plus haut, la popularisation de la langue vernaculaire est aussi cautionnée par la Cour, qui souhaite fabriquer une nation culturellement

---

<sup>103</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nanshe shi changbian*, 1995, p. 29.

<sup>104</sup> Shouhuang 壽黃 (GAO Xu), « Guangfu ge 光復歌 » (*Chanson de la restauration*), *Zhongguo baihuabao*, n° 19, 1908 ; Hanjian 漢劍 (GAO Xu) « Zhuman ge 逐滿歌 » (*Chanson pour chasser les Mandchous*), « Dahan jiniange shibazhang 大漢紀念歌十八章 » (*Dix-huit poèmes commémoratifs des Hans grandioses*), *ibidem*. Les trois poèmes sont réimprimés dans GUO Changhai et JIN Juzhen (eds.), *Gao Xu ji*, pp. 38-40.

<sup>105</sup> GUO Changhai et JIN Juzhen (eds.), *ibid.*, p. 40.

unifiée<sup>106</sup>, ce qui se manifeste dans le « Nouveau programme de l'éducation » (新定學務綱要 *Xinding xuewu gangyao*) décrété par le gouvernement central en 1904. Il y est écrit : « tous les pays ont standardisé leur langue. Les résidents du même pays sont intimes les uns avec les autres parce qu'ils ont étudié la même langue dès l'école primaire. En Chine, même les résidents de la même province ne peuvent pas se communiquer à cause des dialectes nombreux<sup>107</sup> ». Le gouvernement central est donc aussi confronté à l'obligation de choisir entre les nombreux parlers chinois un seul dialecte pour le transformer en langue nationale (國語 *guoyu*). Même si les parlers chinois du sud, spécialement celui de Nankin, revêtent une importance non négligeable, c'est le mandarin (官話 *guanhua*) – le dialecte de Pékin – qui est adopté par le gouvernement central ; il est stipulé, pendant la promulgation de la Nouvelle politique, que le mandarin doit être enseigné dans toutes les écoles de niveau élevé et les écoles normales<sup>108</sup>. Le mandarin est ainsi codifié comme la langue nationale. Cette politique n'a pas plu à Zhang Taiyan qui était en exil au Japon. Dans son article fustigeant l'appel du *Xinshiji* à l'abandon de l'utilisation des caractères chinois et à l'adoption de l'esperanto, il met en avant que le dialecte de la capitale ne peut pas être pris pour la langue commune de la nation, car celui-ci n'est qu'une branche de la langue chinoise autour de laquelle s'axe tous les dialectes<sup>109</sup>.

Toutefois, si les journaux et les revues rédigés en divers dialectes chinois, dont le wu, le cantonais et le teochew, ont surgi et ont de relatives répercussions, sans pour autant pouvoir toucher un lectorat au niveau national, la majorité des périodiques en langue vernaculaire sont rédigés en mandarin. Un grand nombre de journaux progressistes du Sud ont également opté pour le mandarin. Le *Hangzhou baihuabao* 杭州白話報 (*Journal vernaculaire de Hangzhou*) de Lin Xie et le *Suzhou baihuabao* de Bao Tianxiao en sont des exemples. Ceci coïncide avec l'intention nationaliste de créer une langue nationale unifiée. Certains croient que l'adoption des dialectes autres que le mandarin, dont l'utilisation est restreinte au niveau local, contredit l'objectif même de la diffusion de la langue vernaculaire, mise à profit pour éveiller la mentalité

<sup>106</sup> WANG Dongjie, « “Shengru xintong” : Qingmo qieyinzi yundong he “guoyu tongyi” sichao de jiujié », pp. 92-93

<sup>107</sup> « Nouveau programme de l'éducation » (新定學務綱要, *Xinding xuewu gangyao*), *Dongfang zazhi*, n° 4, 1904, cité dans *ibid.*, p. 92.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> ZHANG Jiang, « Bo Zhongguo yong wan'guoxinyu shuo 駁中國用萬國新語說 » (Critique contre l'utilisation de l'esperanto en Chine), *Guocui xuebao*, n° 41 et 42, 1908, pp. 4503-4530.

de l'ensemble des Chinois des couches populaires. En 1898, Pan Xuan 潘璇 (?- ?), éditrice du *Nüxue bao* 女學報 (*Journal de l'éducation féminine*) de Shanghai, soutenait déjà cette idée en 1898 :

« Le mandarin (*guanhua*) se parle en Chine. Le *guan* est à comprendre dans le sens de “public” (公共 *gonggong*), c'est pourquoi le *guanhua* est une langue publique. Nous créons maintenant le journal dans lequel mandarin doit être favorisé, et ensuite, nous pourrions envisager d'adopter des dialectes (土話 *tuhua*). Pourquoi ? Parce que les dialectes ne peuvent être compris [...] au niveau national. Notre journal est entièrement écrit en mandarin, et a pour objet de faire de la Chine un pays public pour tous. »<sup>110</sup>

La prédominance du mandarin dans les périodiques vernaculaires nous invite à nous questionner sur les effets concrets de la majorité des publications dans les régions où le mandarin ne se parle quasiment pas. D'un autre côté, il est également important de souligner ici que le taux d'alphabétisation se situe à un bas niveau à la fin des Qing. Selon les estimations de Rawski, le taux d'alphabétisation moyen (les deux sexes confondus) de la fin des Qing est au maximum de 28% et au minimum de 16.6%<sup>111</sup>. Autrement dit, au moins deux tiers de la population ne sait pas lire, même la publication en langue vernaculaire la plus simple. Afin que l'éducation populaire puisse mieux jouer son rôle auprès des personnes illettrées, il faut utiliser leurs méthodes à eux, comme les images et les discours publics – même si ceux-ci ne leur sont pas exclusivement réservés.

## b) Les illustrations

La représentation visuelle de nature picturale dans l'édition d'ouvrages, dont la fonction est principalement de décrire et renforcer les idées qu'un texte exprime, n'est pas une pratique nouvelle en Chine, au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. Le fameux *Shanhaijing* 山海經 (*Classique des monts et des mers*), composé entre les Royaumes combattants et les Han, contient, à l'origine, des illustrations qui disparaîtront par la suite. Mais les illustrations n'ont jamais été prises en considération au même titre que les textes. L'érudit des Song, Zheng Qiao 鄭樵 (1104-1162), regrette vivement le peu de respect qui était témoigné aux illustrations ; l'auteur du *Tongzhi* 通志 (*Registres*

---

<sup>110</sup> PAN Xuan 潘璇, « Shanghai *Nüxue bao* yuanqi 上海《女學報》緣起 » (L'origine du *Journal de l'éducation féminine* à Shanghai), *Nüxue bao* 女學報 (*Journal de l'éducation féminine*), n° 1, 1898, cité dans XIA Xiaohong, *Wanqing baihuawen yu qimengduwu*, p. 64.

<sup>111</sup> RWASKI Evelyn Sakakida, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor : The university of Michigan Press, 1979, p. 241, note 1.



*exhaustifs*) leur accorde une place prépondérante, pour le rôle qu'elles jouent dans la diffusion et la transmission du savoir, par rapport à la rhétorique (辭章 *cizhang*), à la moralité et au principe (義理 *yili*) :

« Quelle que soit sa richesse, la rhétorique ressemble aux nuages empourprés du matin et au soleil couchant, ne laissant qu'une lumière qui disparaît sous peu ; quelle que soit sa profondeur, insister sur la moralité et le principe est comme chercher du son dans une vallée inhabitée - la recherche est sans fin. Les deux mènent à la même impasse, c'est-à-dire qu'ils ne constituent que la partie la plus anodine de la langue et ne se fondent pas sur des études pratiques (*shixue*). C'est pourquoi les études d'aujourd'hui sont inférieures à celles des Trois Dynasties (三代 *sandai*) et des Han. Les illustrations étant sous-estimées, les études pratiques se dégradent en langue vide. »<sup>112</sup>

L'utilisation des illustrations pour transmettre les idées des textes aux personnes peu éduquées remonte, au moins, à l'ère des Yuan ; par la suite, les illustrations deviennent des œuvres d'art attrayantes pour les amateurs de peinture<sup>113</sup>. L'usage pragmatique des illustrations est remis en place avec l'émergence d'un grand nombre de revues et de journaux d'illustrations (畫報 *huabao*) à la fin des années impériales. Le fait d'utiliser les illustrations comme outil pédagogique visant à informer et à sensibiliser la société dite inférieure, se manifeste dans les titres qu'adoptent beaucoup de périodiques de ce genre. Pour n'en nommer que quelques-uns, on compte parmi les journaux d'illustrations les plus populaires des années 1890 et 1900 *Kaitong* 開通 (*Éclairer*), fondé à Pékin en 1906, *Rixin* 日新 (*Progresser chaque jour*), créé à Pékin en 1907 *Zhengsu* 正俗 (*Rectifier les coutumes*), fondé à Pékin en 1909 et *Xingshi* 醒世 (*Éveiller la société*), fondé à Pékin en 1909.

Chen Pingyuan nous rappelle que, contrairement aux anciennes pratiques, les illustrations dans les journaux et les revues de la fin des Qing ne sont plus considérées comme dépendantes des textes, mais qu'elles deviennent elles-mêmes une forme d'expression et de communication à part entière<sup>114</sup>. Cette contestation, certes plausible, n'est pas exacte dans l'absolu. En fait, beaucoup d'illustrations apparues dans les publications sont accompagnées d'un texte descriptif et explicatif, et il n'est pas rare

---

<sup>112</sup> ZHENG Qiao 鄭樵, « Tongzhi lue 通志略 » (Sommaire des *Registres exhaustifs*), cité dans CHEN Pingyuan 陳平原, *Zuotuyoushi yu xixue dongjian - wanqing huabao yanjiu* 左圖右史與西學東漸——晚清畫報研究 (*La tradition d' « illustration à gauche et histoire à droite » et l'expansion des études occidentales à l'Orient - recherche sur les journaux des illustrations de la fin des Qing*), Hong Kong : Joint Publishing, 2008, p. 85.

<sup>113</sup> CHEN Pingyuan, *ibid.*, p. 88.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 4.

que le texte soit rédigé en langue classique. Faute de comprendre celui-ci, il n'est pas certain que le message que la publication illustrée veut faire passer soit réellement transmis et compris de son lectorat. En revanche, il est vrai que les illustrations sont plus attrayantes que les mots et plus susceptibles d'inciter l'intérêt et la volonté des masses populaires à connaître les idées exprimées en langue écrite, comme l'a souligné Yang Manqing 楊曼青 (?- ?), un éditeur de journal très impliqué dans le mouvement de la langue vernaculaire de l'époque, dans le *Xingshi huabao* de 1910 :

« On tend à compter sur les avantages du journal pour éduquer toutes les familles. Mais s'il y a un illettré dans la famille, est-il nécessaire d'embaucher un professeur pour expliquer le texte ? Bien sûr que non. Il faut simplement l'aide des journaux d'illustrations. Les femmes et les enfants seront très facilement attirés par les illustrations. S'ils ne peuvent pas tout comprendre, ils vont, naturellement, demander ce que veut dire le dessin. Alors, quelqu'un leur expliquera, et ils deviendront accros aux journaux. [...] De ce fait, les journaux d'illustrations sont tout aussi capables d'illuminer l'intelligence des femmes et des enfants. »<sup>115</sup>

Les thèmes évoqués dans les journaux d'illustrations (et, dans un sens plus large, les journaux illustrés) sont similaires à ceux couverts par les journaux en langue vernaculaire. Mais la présentation visuelle permet aux éditeurs de reproduire la sensation réelle des événements et a été généralisée dans les journaux et les revues révolutionnaires pour éduquer, motiver et engager les lecteurs dans l'entreprise nationaliste. Le *Minhu ribao*, fondé par Yu Youren, membre de la Société du Sud, en 1909 à Shanghai, en est un exemple.

Voulant « crier haut et fort pour plaider les droits des peuples », le *Minhu ribao* stigmatise vigoureusement la Cour et les envahisseurs étrangers, tout en exposant et dénonçant les mœurs corrompues des peuples et de la société. À travers des illustrations souvent troublantes et choquantes, les rédacteurs présentent à leurs lecteurs une Chine dépecée par les étrangers, un gouvernement corrompu et violent, une société mal ficelée et une nation ignorante et à demi-sauvage. Les illustrations servent aussi de témoignage direct aux récits journalistiques et aux faits divers, dont le reportage s'utilise à des fins éducatives. Comme le montre l'exemple de la septième illustration ci-dessous, cette image est un reportage sur un événement sanglant qui a eu lieu dans un district reculé à Shanxi, où les riverains ont torturé et exécuté un

---

<sup>115</sup> YANG Manqing 楊曼青, « Kanhuabao zhi yi 看畫報之益 » (Les bénéfices de lire les journaux illustrés), *Xingshi huabao* 醒世畫報 (*Journal illustré pour éveiller la société*), n° 48, 1910, cité dans CHEN Pingyuan, *ibid.*, p. 186.

organisateur d'élections qu'ils prenaient pour un espion étranger. L'ignorance y est dénoncée, non pas comme un malheur personnel, mais plus essentiellement comme un crime et une force destructrice contre l'humanité. Ainsi, l'urgence de l'éducation populaire est exprimée d'une manière plus convaincante et plus sensible qu'avec des mots. Il y a aussi des illustrations racontant des événements plus proches de la vie quotidienne des lecteurs. À titre d'exemple, les illustrations 8 et 9 ont tenté de persuader les lecteurs de s'abstenir de culte et de superstition, en montrant les conséquences regrettables qu'ont subies deux familles à cause de cela.

La fameuse revue révolutionnaire *Minbao* commence également chaque numéro par plusieurs illustrations de thèmes variés. Cette revue, éditée à Tokyo, a connu des conditions d'existence précaires en Chine, en raison de la censure et des mesures de répression imposées par la Cour, mais il semble que les neuf premiers numéros, au moins, aient circulé en Chine, secrètement entre sympathisants de la révolution, mais aussi au sein des salles de journaux où la lecture était une affaire publique. En effet, le nombre de salles de lecture de journaux a considérablement augmenté à partir de 1905 ; souvent organisées et financées par les gentilshommes locaux et les riches commerçants, les salles de lecture sont en général gratuites et se situent là où résident ou passent les masses populaires<sup>116</sup>. Les illustrations souvent provocatrices du *Minbao* sont très attrayantes, même pour les personnes ne sachant pas lire. Le sujet favori des éditeurs, dans la section d'illustration des neuf premiers numéros, est la révolution et la révolte des pays étrangers, et notamment la Révolution française, qui ne cesse d'inspirer et de motiver les révolutionnaires antimandchous. Par rapport aux illustrations dans les journaux devanciers, le *Minbao* bénéficie davantage des progrès de la technologie photographique. L'attaque à l'explosif contre le Premier ministre russe Piotr Stolypine (1862-1911) par les anarchistes et le corps de Wu Yue 吳樾 (1878-1905), après sa tentative d'assassiner cinq fonctionnaires de la Cour dans la gare de Pékin à 1905, sont illustrées par photographie, offrant une vivacité de réalité virtuelle beaucoup plus importante qu'une simple peinture. Tout cela a pour objectif de montrer aux lecteurs que le souverain ne se situe pas au-dessus des hommes qu'il prétend gouverner et que la révolution que les radicaux prônent s'inscrit dans un courant mondial de révolution.

---

<sup>116</sup> LI Hsiao-t'i, *Qingmo de xiacengshehui qimeng yundong : 1901-1911*, pp. 42-57.

Les illustrations occupent une place centrale dans le projet des lumières sociales de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Par rapport aux textes en langue vernaculaire, les illustrations ont l'avantage d'attirer plus facilement les lecteurs et de les émouvoir de manière plus vive. Néanmoins, tout comme les journaux et les revues vernaculaires, il nous reste à nous demander jusqu'où les illettrés comprennent le message que les intellectuels transmettent à travers les illustrations, puisque la plupart des illustrations s'accompagnent de textes. Sans l'aide de quelqu'un capable d'expliquer ces textes, comme le souhaite Yang Manqing cité ci-dessus, il est impossible, pour les illettrés, de comprendre réellement les illustrations. Dans ce contexte, le moyen le plus efficace et le plus direct d'éclairer la mentalité du peuple ne semble être ni la presse en langue vernaculaire ni les illustrations, mais le nouveau théâtre et le discours public.



**Illustration 6 :**  
**Les fonctionnaires des Qing exploitent les citoyens et les étrangers coupent la Chine en morceaux**



Illustration 7 : La mort tragique d'un organisateur d'élection

Une élection a été prévue dans un canton dans la préfecture de Yan'an à Shanxi. Mais les habitants incultes croyaient que celui qui était venu pour expliquer l'élection était un espion étranger. Ils lui crevèrent les yeux, attachèrent tous ses membres avec quatre cordes et les séparèrent du tronc. Ils occupèrent ensuite le bureau du canton, demandant au chef du district d'abolir l'école et d'abroger le don. Le chef du district, Monsieur Tu, leur a tout promis. Ils craignaient encore que le chef ne tienne pas sa promesse et lui demandèrent de signer un engagement [...].



**Illustration 8 : Superstition tue**

Un certain Bi est mort d'une maladie. Sa femme l'a enterré le 25 du mois dernier, accompagnée de sa deuxième fille. Celle-ci a pris froid. Ayant de la fièvre, elle n'arrivait même pas à parler; mais a prononcé, occasionnellement, le nom de son père. La famille pensait alors qu'elle était hantée par le fantôme de son père. Donc, les gens de la famille ont utilisé le talisman et ont frappé la fille avec un fouet pour conjurer le fantôme. Mais la fille demeurait toujours malade. Sa mère l'amena finalement à l'hôpital. Mais il était trop tard et la fille est morte ensuite. Hélas ! La relation entre un père et sa fille est la relation la plus intime du monde. Quel père est si inepte que son fantôme hante sa propre fille ? Même les moins éduqués trouvent cette histoire absurde.



**Illustration 9 : Une femme a la superstition de dieu**

Le 27 du mois dernier est l'anniversaire du Dieu de la veille de Wuxi. Chaque année à ce jour, les femmes récitent les sùtras bouddhiques toute la nuit et la ville est très animée, par les opéras et les chansons. Ce soir-là, Madame Yang est allée réciter les sùtras bouddhiques avec un garçon de six ans. Ils sont entrés dans le temple vers huit heures - neuf heures. Il y avait beaucoup de monde, dont quelques rôdeurs qui harcelaient Madame Yang et qui l'ont blessé aux jambes avant de fuir; alors que l'enfant était perdu dans la foule. Elle n'a pu trouver son enfant. Son mari se sentait mortifié et vexé, et Madame Yang était tellement furieuse qu'elle voulait se suicider. C'est vraiment déplorable.

Source : Minhu huabao. les illustrations 6-9 sont réimprimées dans le Qingdai baokan tuhua jicheng, vol. 6.



俄國虛無黨炸首相(司多呂平)之真像時千九百零六年七月

**Illustration 10 : Le Premier ministre Piotr Stolypine attaqué à l'explosif par les anarchistes russes en juillet 1906**

*Minbao*, n° 9, 1906

法蘭西第一大革命之真景

(一八七九年七月十四日誌誌)



巴黎市民奪取庫軍

**Illustration 11 : La Première Révolution française**

*Le matin du 14 juillet 1789*

*Les riverains parisiens s'emparent de l'arsenal*

*Minbao, n° 2, 1905*





(士烈越吳之後烈爆)

Victim. Woo yue.  
After being bombarded.

**Illustration 12 : Le corps de Wu Yue**

*Minbao*, n° 21, 1908

### c ) Le théâtre « civilisé » et le discours publics

En comparaison avec les périodiques en langue vernaculaire et les illustrations, le théâtre semble plus facilement accessible à la majorité de la population ; les pièces de théâtre mises en scène s'ouvrent à un public plus large et véhiculent les idées de l'auteur de manière plus efficace et plus immédiate. Cet avantage du théâtre a, très tôt, attiré l'attention des intellectuels progressistes, qui souhaitaient transformer l'opéra traditionnel en « théâtre civilisé ». Si les réformateurs, comme Liang Qichao, ont rédigé de nombreuses pièces vers 1902, il revient à la Société du Sud de produire des pièces qui peuvent vraiment se jouer en salle<sup>117</sup>. En effet, la fameuse Société du saule de printemps (春柳社 Chunliu she) est fondée en 1906 par des étudiants séjournant à Tokyo, qui rejoindront la Société du Sud quelques années plus tard. On compte notamment parmi eux Li Shutong 李叔同 (1880-1942), Ouyang Yuqian 歐陽予倩 (1889-1962), Zeng Yannian 曾延年 (1873-1937) et Huang Ernán 黃二男 (1885-1971). Influencés par la réforme du théâtre au Japon, les étudiants de la Société du saule de printemps ont organisé plusieurs spectacles. Leur mise en scène de la pièce *Heinu yutianlu* 黑奴籲天錄 (traduction chinoise de *La case de l'oncle Tom* de l'époque) dans une célèbre salle de spectacle de Tokyo a suscité de vives réactions et a eu de fortes répercussions chez les étudiants chinois<sup>118</sup>. Les activités de la Société se sont achevées en 1915.

Le théâtre en est venu à être considéré comme un vecteur de propagande nationaliste. Contrairement à la Société du saule de printemps, dont les spectacles visent les étudiants chinois au Japon, les pièces mises en scène par la Société du Sud en Chine sont principalement destinées à ladite société inférieure, comme l'écrivait Wang Zhongqi 王鍾麒 (1880-1913), romancier de la Société du Sud et du Tongmenghui :

---

<sup>117</sup> LIANG Shu'an, *Nanshe xijuzhi*, pp. 13-15.

<sup>118</sup> CHUANG Joscha, « Wanqing "shijiejuchang" de lilun yu shijian – yi xiaoshuo *Heinu yütianlu* de gaibian yanchu weili 晚清『世界劇場』的理論與實踐—以小說《黑奴籲天錄》的改編演出為例 » (La théorie et la pratique du « monde théâtral » de la fin des Qing – le cas de l'adaptation scénique de *La case de l'oncle Tom*), *Zhongyang yanjiu yuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 74, 2011, p. 107.

« À mon avis, pour sauver notre nation, il faut d'abord répandre la pensée nationaliste. Cela requiert préalablement l'éducation d'une génération. Néanmoins, l'éducation n'est accessible qu'à la société moyenne et à la société supérieure, tandis que la société inférieure en est exclue. Le seul moyen, pour que tous les Chinois apprennent et acceptent la pensée nationaliste, est le théâtre. Le théâtre est en fait le supplément de l'école. »<sup>119</sup>

La même idée a été également évoquée dans la revue théâtrale *Ershi shiji dawutai*, revue révolutionnaire éditée par Chen Qubing à Shanghai en 1904, quelques mois après l'affaire *Subao*. Prévue initialement pour paraître deux fois par mois, la revue n'a sorti que deux numéros avant d'être censurée par le gouvernement. En effet, le terme *wutai* 舞臺 (scène) est une métaphore souvent utilisée au tournant du siècle précédent pour désigner le XX<sup>e</sup> siècle. Plus concrètement, ce siècle est considéré comme une scène ou une arène, où l'Occident et le Japon exposent leur puissance en se battant pour tirer le plus de profit des nations les plus faibles ; deux choix s'offrent à la Chine : soit le pays se transforme lui-même en un acteur majeur sur cette scène, soit il devient le théâtre des ambitions coloniales de l'Occident et du Japon, qui souhaitent envahir la Chine. Le titre de la revue paraît donc significatif et reflète un moment crucial où la survie de la nation est considérée comme indissociable de la capacité et de l'intelligence de la société inférieure. C'est dans cet esprit et avec l'ambition d'éclairer la mentalité de cette couche sociale que l'éditeur écrit dans la préface de la revue :

« Nous sommes profondément attristés par la décadence de la nation, et navrés de constater le faible niveau d'instruction du peuple [...]. Nous avons appris que la réforme théâtrale est une priorité pour les intellectuels des pays civilisés. [...] Comme nous possédons une excellente tradition théâtrale, nous pouvons encore l'améliorer et la mettre à profit. Par cette revue, nous voulons diffuser le nouveau théâtre à la société populaire pour l'éduquer et pour la transformer. »<sup>120</sup>

Cette amélioration du théâtre traditionnel peut être considérée comme un renforcement du crédo confucéen, qui perçoit l'art comme un moyen pédagogique pour éclairer le peuple, tout en ajoutant aux pièces de théâtre des éléments nationalistes. Les rédacteurs de la revue affirment haut et fort leur inclination révolutionnaire, souvent mêlée de racisme, comparant les Mandchous à de « sales

---

<sup>119</sup> Tianlusheng 天繆生 (Wang Zhongqi 王鍾麒), « Xichang zhi jiaoyu 戲場之教育 » (L'éducation au sein du théâtre), *Yueyue xiaoshuo* 月月小說 (*Roman mensuel*), vol. 2, n° 1, 1908, cité dans LIN Chun-hung, *Wanqing geming sichao yu minjian wenxue chuanbo zhi yanji*, pp. 241-242.

<sup>120</sup> « Ershi shiji dawutai congbao zhaoguqi bing jianzhang 二十世紀大舞臺叢報招股啟並簡章 » (L'appel public et la préface du journal *Grande scène du XX<sup>e</sup> siècle*), *Ershi shiji dawutai*, n° 1, 1904.

animaux ». Ainsi, la revue favorise les pièces qui reproduisent « les massacres à Yangzhou et à Jiading (cf. chapitre III), les conduites turpides et ignobles des sauvages mandchous et les actes héroïques des loyalistes et des martyrs des Hans », pour que le peuple « comprenne la distinction infranchissable entre les Chinois et les barbares et prenne sa vengeance<sup>121</sup> ».

Chaque numéro comporte plusieurs sections, dont la plupart sont rédigées en langue vernaculaire. La première pièce de théâtre mise en avant est créée par Sun Huanjing 孫寰鏡 (?- ?), journaliste du Tongmenghui, intitulée *Anlewo* 安樂窩 (*Nid douillet*)<sup>122</sup>. Il s'agit d'une satire, fustigeant et dénonçant l'impératrice douairière Cixi, présentée comme une femme aux mœurs dissolues et une dictatrice mandchoue qui tient les Chinois des Hans en esclavage. Les mots employés revêtent un caractère provocateur et revendicatif dans les enceintes politiques, et ce dans le but de stimuler l'agitation et la haine des spectateurs envers l'ordre de la Cour, en leur exposant les turpitudes du régime mandchou.

La revue ne vise pas seulement les classes populaires. À la suite de l'appel de Chen Qubing, le deuxième numéro s'adresse aux comédiennes de l'opéra de Pékin<sup>123</sup>. Il les encourage à jouer les pièces de la revue pour éveiller la sensibilité nationaliste des spectateurs. Chen Qubing regrette que les comédiennes chinoises soient elles-mêmes largement touchées par l'illettrisme et, surtout, ne possèdent pas le sens du dévouement à la nation. Il appelle finalement les comédiennes chinoises à suivre l'exemple des geishas japonaises pour espionner les Russes dans le Nord-ouest de la Chine.

Les sources existantes ne nous permettent pas de savoir si toutes les pièces de la revue ont été mises en scène. Il paraît qu'au moins deux pièces – le *Lijinxiang* 縷金香 et le *Changlelao* 長樂老, deux histoires sur les loyalistes des Ming – ont été représentées dans le Salon de thé Chunxian (春仙茶園 Chunxian chayuan) en 1904 à Shanghai, endroit où s'est joué le fameux *Guazhong lanyin* 瓜種蘭因 (*Planter le*

---

<sup>121</sup> Yalu 亞盧 (LIU Yazhi), « Ershi shiji dawutai fakanci 二十世紀大舞臺發刊詞 » (L'avant-propos de la revue *Grande scène du XX<sup>e</sup> siècle*), n° 1, 1904.

<sup>122</sup> Jiang'an 靜菴 (SUN Huanjing 孫寰鏡), « Anlewo 安樂窩 » (Nid douillet), *Ershi shiji dawutai*, n° 1, 1904.

<sup>123</sup> Xingshi 醒獅 (CHEN Qubing), « Gao nüyou 告女優 » (Appel aux comédiennes), *Ershi shiji dawutai*, n° 2, 1904.

*melon, cause d'orchidée*)<sup>124</sup>. Il paraît que les deux pièces ont connu un retentissement certain<sup>125</sup>. L'influence de ces pièces dramatiques ne se limite pas à la basse société ; Chen Duxiu 陳獨秀 (1879-1942), par exemple, a aussi entendu parler du Salon de thé Chunxian et appréciait le théâtre civilisé de Shanghai en 1904 :

« J'ai appris que des pièces de théâtre politique avaient été jouées dans le Théâtre de Dangu et dans celui de Chunxian à Shanghai, et qu'un comédien renommé de Chunxian, Wang Xiaonong 汪笑儂 (1858-1918) [...] a ému beaucoup de monde. [...] J'espère que les pièces de ce genre peuvent aussi être jouées dans les théâtres à l'intérieur de la Chine pour illuminer l'intelligence du peuple. J'espère que tous les spectateurs seront touchés et deviendront courageux, intelligents et bons. »<sup>126</sup>

Mais les lumières sociales à travers le « théâtre civilisé » souffrent aussi de faiblesses. Les salons de thé ne sont pas ouverts à tous. Ils sont payants et les femmes ne peuvent y entrer qu'après la fin des années 1900. Dans les salons de thé où les femmes sont admises, elles doivent utiliser les entrées qui leur sont réservées et deviennent l'objet de comérage et de moquerie d'autres clients. Même pendant les premières années républicaines, tous les salons de thé ne sont pas ouverts aux femmes et la ségrégation entre les hommes et les femmes est généralement mise en place là où les clientes sont acceptées. Par ailleurs, la capacité du théâtre civilisé à illuminer la mentalité de la société inférieure s'avère aussi douteuse. À Chengdu, au moins, la plupart des clients sont des lettrés, des fonctionnaires, des commerçants, des comédiens, des voyants et des artisans<sup>127</sup>.

Un autre moyen d'instruire le peuple par le biais de l'éducation orale est de donner des discours en public. Nous constatons déjà en 1902, dans un numéro du *Dagong bao* 大公報 (sous-titre : *L'impartial*), un extrait démontrant l'avantage du discours public sur la publication : « la langue vivante (parlée), écrit l'auteur, émeut les gens plus immédiatement que la langue morte (écrite)<sup>128</sup> ». En outre, Gao Xie

---

<sup>124</sup> Le *Shenbao* a publié les annonces de ces deux pièces en 1904. Voir *Shenbao*, le 26 septembre 1904 et le 14 octobre 1914.

<sup>125</sup> LIANG Shu'an, *Nanshe xijuzhi*, p. 15.

<sup>126</sup> San'ai 三愛 (CHEN Duxiu 陳獨秀), « Lun xiju 論戲劇 » (Sur le théâtre), *Anhui suhuabao* 安徽俗話報 (*Journal vernaculaire d'Anhui*), n° 11, 1904, cité dans XIA Xiaohong, *Wanqing baihuawen yu qimengduwu*, p. 70.

<sup>127</sup> WANG Di 王笛, « 20 shijichu chaguan yu Zhongguo chengshi shehui shenghuo 20世紀初茶館與中國城市社會生活 » (Les salons de thé du début du XX<sup>e</sup> siècle et la vie sociale urbaine de la Chine), *Lishi yanjiu* 歷史研究 (*Recherche historique*), n° 5, 2001, pp. 41-53.

<sup>128</sup> « Shuo yanshuo 說演說 » (Sur le discours public), *Dagong bao* 大公報 (sous-titre : *l'Impartial*), 1902, cité dans LI Hsiao-t'i, *Qingmo de xiacengshehui qimeng yundong : 1901-1911*, p. 86.

mentionne les différents publics que visent respectivement la publication et le discours public : « pour motiver la société supérieure, il faut publier des journaux, alors que pour inciter la société inférieure, il faut donner des discours<sup>129</sup> ». Comme le théâtre, le discours public est, au début, considéré comme capable d'atteindre plus facilement cette couche sociale, exclue de la presse dominante en langue classique.

Dans une certaine mesure, le discours public, en tant que forme de présentation orale qui impose éloquence et sens de la narration, ressemble au théâtre, puisque pour mieux convaincre le public, l'orateur doit transformer le discours en une performance. En effet, le discours s'intègre très souvent dans la mise en scène des spectacles. Il n'est pas rare que les comédiens entament un discours au cours du spectacle pour renforcer les idées que la pièce veut transmettre au public<sup>130</sup>.

Dans quelques journaux et revues de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, sont enregistrées les transcriptions de discours donnés par ses membres. Le *Fubao*, le *Juemin* et le *Subao*, publiés par les littéraires de la Société du Sud, possèdent, par exemple, une section réservée spécifiquement à cette fin. Dans le *Fubao*, la plupart des discours transcrits sont ceux donnés par Liu Yazhi. Dans une langue vernaculaire claire et intelligible, il exprime son opposition à la monarchie et explique au public les notions de contrat social, de démocratie, de nationalisme et de dictature<sup>131</sup>. Les rédacteurs du *Juemin* ont, quant à eux, prononcé des discours sur des sujets plus proches de la vie et de la réalité des masses populaires, tels que la superstition, la moralité, l'éducation féminine et la coutume des pieds bandés<sup>132</sup>. Les révolutionnaires organisent souvent les discours publics au Zhang Yuan, jardin populaire de Shanghai, dont les transcriptions apparaissent régulièrement dans le

---

<sup>129</sup> Huangtian 黃天 (GAO Xie 高燮), « Da Deng Qiumei shu 答鄧秋枚書 » (Réponse à la lettre de Deng Qiumei), *Juemin* 覺民 (*Éveiller le peuple*), n° 9-10, 1904, réimprimé dans GAO Xian 高銜 et GU Wenjuan 谷文娟 (eds.), *Juemin yuekan zhengli chongpai ben* 《覺民》月刊整理重拍本 (*Réédition de la revue mensuelle Juemin*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 1996, p. 216.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>131</sup> Qiji 棄疾, « Lixian wenti 立憲問題 » (Sur l'établissement d'une Constitution), *Fubao*, n° 8, 1908 ; Qiji, « Minquan zhuyi ! Minzu zhuyi ! 民權主義 ! 民族主義 ! » (Démocratie ! Nationalisme !), *Fubao*, n° 9, 1908.

<sup>132</sup> Mingxin 明心, « Xingui de huaichu 信鬼的壞處 » (Défaut de la superstition), *Juemin*, n° 6, 1904, réimprimé dans GAO Xian et GU Wenjuan, *Juemin yuekan zhengli chongpai ben*, pp. 103-104 ; Daomi 導迷, « Nüxue de zuli 女學的阻力 » (Obstacle à l'éducation féminine), *Juemin*, n° 7, 1904, réimprimé dans *ibid.*, pp. 131-132 ; Daomi, « Quanchu funümen de zhuangban 勸除婦女們的裝扮 » (Les vêtements et les accessoires des femmes), *Juemin*, n° 9-10, 1904, réimprimé dans *ibid.*, pp. 207-209.

*Subao*<sup>133</sup>. Ce moyen de propagande et de mobilisation de la société inférieure s'est de plus en plus étendu aux classes sociales plus éduquées. Zhang Taiyan a prononcé des allocutions pendant son séjour au Japon, appelant à la révolution antimandchoue. Le *Minbao* en a publié des transcriptions et a même enregistré la réaction, les applaudissements et les acclamations des spectateurs<sup>134</sup>.

Les discours publics ne pouvaient avoir lieu que dans une région géographiquement restreinte, puisque les langues diffèrent d'un endroit à un autre. Bien que la transcription des discours prononcés soit, en général, écrite en mandarin, l'emploi de celui-ci dans les publications n'est rien d'autre qu'une stratégie pour diffuser les idées des discours à une échelle plus vaste<sup>135</sup>. Mais le cas de Zhang Taiyan est bien différent. Ses discours à Tokyo s'adressent aux étudiants et aux révolutionnaires issus de différentes régions, dont beaucoup ne comprennent pas son dialecte de Yuhang – ses cours sur les enseignements traditionnels quelques années plus tard à Pékin seront interprétés simultanément par ses élèves Qian Xuantong et Liu Bannong 劉半農 (1891-1934) qui maîtrisent le wu et le mandarin<sup>136</sup>. À cet égard, le discours donné en public constitue bien une forme de performance étroitement liée à l'ambiance qui en émane, puisque ce ne sont pas simplement les mots d'un discours, que le public est susceptible de ne pas comprendre, qui motive le peuple et le rend émotif.

## 2. L'organicisme et la libération des femmes

Les lumières sociales ne se concrétisent pas uniquement à travers les mesures d'éducation et de propagande que l'on vient d'évoquer ; il s'agit aussi d'une remise en cause des pratiques et des codes établis, désormais conçus comme entravant l'épanouissement personnel et étouffant la liberté individuelle, notion clef dans la philosophie de Spencer, qui y voit un facteur crucial pour le fonctionnement d'une

---

<sup>133</sup> STRAND David, « Citizens in the Audience and at the Podium », in GOLDMAN Merle et PERRY Elizabeth J. (eds.), *Changing Meanings of Citizenship in Modern China*, p. 51.

<sup>134</sup> Minyi 民意, « Ji shieryue erri benbao jiyuanjie qingzhudahuis shi ji yanshuoci 紀十二月二日本報紀元節慶祝大會事及演說辭 » (La célébration de l'anniversaire de notre journal et les discours prononcés le 2 décembre), *Minbao*, n° 10, 1906.

<sup>135</sup> Prenons le discours *Nüxue de zuli* cité ci-haut comme exemple. Il paraît que le discours est donné en wu ; certaines phrases ne sont pas prononcées dans un mandarin naturel et correct, mais se caractérisent par des mots et des locutions typiques de la langue wu.

<sup>136</sup> QIAN Mu 錢穆, *Bashi yi shuangqin shiyou zaji 八十憶雙親 師友雜記 (Mémoire de mes parents à l'âge de 80 ans, essais sur mes professeurs et mes amis)*, Pékin : Sanlian shudian, 2005, p. 174.

société organique. La liberté est traduite en chinois par le terme *ziyou* 自由, mot provenant de la langue japonaise (Jp. *jiyū*). La conception de cette notion est également inspirée par les ouvrages d'autres philosophes occidentaux et des réformateurs japonais, tels que John Stuart Mill (1806-1873), Thomas Huxley, Montesquieu (1689-1755), Fukuzawa Yukichi et Nakamura Masanao 中村正直 (1832-1891). Si une société saine est liée à l'indépendance et à l'interdépendance des individus, il faut instaurer la liberté, longtemps contenue par des pratiques traditionnelles qui s'imposent, afin de favoriser l'autonomisation de chacun et d'enrayer le déclin de la société chinoise. La liberté fait donc partie intégrante du discours chinois sur l'organicisme. À partir de ce constat, nous abordons ici la question de la libération féminine comme étude de cas.

#### a ) **La première révolution libérale et familiale**

La théorie de Spencer sur l'organicisme social met l'accent sur « la loi de la liberté égalitaire » (*law of equal freedom*)<sup>137</sup>. Tout le monde doit avoir le droit de se débarrasser de tout enclavement qui entrave sa liberté de réaliser pleinement ses facultés et ses capacités, condition nécessaire pour que la division de travail fonctionne. La liberté égalitaire n'est pas à confondre avec l'égalité. Pour Spencer, la justice sociale ne se mesure pas à la dispersion égalitaire des revenus selon la conviction que les hommes sont nés égaux en termes d'intelligence et de capacité. Elle consiste à créer les conditions qui donnent à chacun ce qu'il mérite afin de maintenir sa motivation à contribuer à l'évolution de la société<sup>138</sup>. Si le plus adapté réussit à survivre, le plus adapté n'est pas toujours le meilleur<sup>139</sup>. L'inégalité engendrée dans ce type d'organisme social n'est pourtant pas pertinente pour jauger la justice sociale : « Un homme ne mériterait peut-être pas ses incapacités ou de souffrir de la pauvreté au cours des fluctuations économiques, mais la justice insiste sur ce que l'homme, méritant ou non, accepte n'importe quel destin qui tombe sur lui, si tant est que la loi d'équité (liberté égalitaire) n'est pas violée<sup>140</sup> ».

---

<sup>137</sup> GARY T. S., « Herbert Spencer's Theory of Social Justice – Desert or Entitlement », *Journal of Economic Thought*, vol. 2, n° 1, 1981, réimprimé dans OFFER John (eds.), *Herbert Spencer : Critical Assessments of Leading Sociologists*, vol. iii, Londres & New York : Routledge, 2000, p. 381.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 388.



Mais l'inégalité, interprétée de cette manière, n'est pas une raison pour porter atteinte au droit de liberté égalitaire et commun à tous. L'équité, selon Spencer, veut que même les contraintes que les individus s'imposent entre eux soient imposées indifféremment<sup>141</sup>. Spencer, en réalité, était lui-même défenseur du traitement équitable des femmes<sup>142</sup>. Il dénonce le traitement inégal des femmes au sein de la société anglaise, indiquant le niveau de civilisation est indiqué par le statut des femmes :

---

<sup>141</sup> BEEGHLEY Leonard, « Spencer's Theory of Kinship Evolution and the Status of Women : Some Neglected Considerations », *Sociological Perspectives*, vol. 26, n° 3, 1983, p. 303.

<sup>142</sup> Il semble que l'attitude de Spencer envers le droit des femmes a connu un net changement au cours de sa carrière. Dans le *Social Statics* publié en 1851, il préconise la liberté égalitaire entre les hommes et les femmes, alors qu'il renie, dans le *Principles of Sociology* de 1876, beaucoup des droits qu'il accordait auparavant aux femmes. T. S. Gary, dont deux textes sont cités ici, ne voit dans son « sexisme » des dernières années de sa vie aucun fondement intellectuel, mais une vengeance contre les femmes qui l'ont fait souffrir. Leonard Beeghley, en revanche, lie ce changement d'attitude à une compréhension différente de la société anglaise du XIX<sup>e</sup> siècle, qui implique que les femmes sont inférieures aux hommes. Il faut souligner que Spencer ne vise pas à priver les femmes de leurs droits. Dans le *Social Statics* de 1851, il écrit : « [...] (la) proposition que les droits des femmes ne sont pas égaux à ceux des hommes soulève immédiatement des questions, telles que, s'ils ne sont pas égaux, de combien moins le sont-ils ? Qu'est-ce que le ratio exact entre les revendications légitimes des deux sexes ? Comment pouvons-nous distinguer les droits communs aux deux et les droits des hommes qui dépassent ceux des femmes ? [...] Ou, si nous posons les questions de manière pratique, [...] notre loi, qui permet à un homme d'agresser sa femme avec modération et de l'emprisonner dans n'importe quelle chambre de sa maison, est-elle défendable ? Est-il équitable qu'une femme mariée ne puisse pas maintenir sa propriété privée ? Un homme peut-il, à juste titre, prendre possession des revenus de sa femme contre son gré, comme notre loi le lui permet ? ». Sa réponse à ces questions était négative. Si l'on regarde *The Principles of Ethics* de 1898, sa réponse à la deuxième partie des questions, posées en 1851, demeure toujours négative : « La justice veut que les femmes, si elles ne sont pas artificiellement avantagées, ne doivent pas, en tout cas, être artificiellement désavantagées », d'où « aucune contrainte ne peut être imposée, équitablement, sur les femmes, en termes d'occupations, de professions, ou d'autres carrières qu'elles souhaitent suivre » et « les hommes et les femmes [...], en équité, gardent, après le mariage, tout ce qui n'interfère pas nécessairement avec la relation conjugale – les droits d'intégrité physique, les droits de propriété privée, gagnée, donnée ou léguée et les droits de croyance et d'expression, etc. ». Néanmoins, il trouve désormais justifié que les hommes aient plus de droits que les femmes, car les hommes assument plus de responsabilités que les femmes dans la division du travail. Par exemple, si les hommes sont les seules sources économiques de la famille, les femmes doivent leur transférer leurs propriétés privées pour maintenir la famille. Mais cela ne nie pas l'importance des femmes dans d'autres fonctions familiales, comme l'éducation des enfants et « il paraît aussi inéquitable et inopportun que le pouvoir de l'un doive, à un moment quelconque, être exercé à l'exclusion du pouvoir de l'autre ». Dans la sphère politique, s'il « ne conteste pas les revendications des femmes des parts égales au sein des gouvernements et des administrations locaux », l'égalité de citoyenneté lui est impossible, car seuls les hommes rejoignent l'armée : « L'égalité de citoyenneté ne peut pas exister à moins que le partage du bien s'accompagne du partage du mal. Il est absurde de l'appeler l'égalité de citoyenneté, dans laquelle certains ont leurs pouvoirs gratuits, alors que les autres paient leurs pouvoirs en prenant des risques ». Dans le cas contraire, la relation entre les hommes et les femmes « n'est pas celle d'égalité, mais celle de suprématie ». Voir GARY T. S., « Herbert Spencer on Women : A Study in Personal and Political Disillusion », *International Journal of Women's Studies*, vol. 7, n° 3, 1984, réimprimé dans OFFER John (eds.), *Herbert Spencer : Critical Assessments of Leading Sociologists*, vol. iii, pp. 255-271 ; BEEGHLEY, « Spencer's Theory of Kinship Evolution and the Status of Women : Some Neglected Considerations », pp. 315 ; HERBERT Spencer, *Social Statics*, pp. 156. SPENCER Herbert, *The Principles of Ethics*, New York : D. Appleton and Company, 1908 [1898], pp. 157-166.

« C'est une remarque commune que la condition d'une nation peut être jugée par le traitement que reçoivent les femmes dans cette condition. [...] Or, bizarrement, alors que nous avons presque tous cette observation (que les pays orientaux traitent mal les femmes), nous ignorons son application à nous-mêmes. Ici, nous nous asseyons à la table de thé et critiquons le caractère national, ou philosophons sur le développement des institutions civilisées, tenant pour acquis calmement que nous sommes civilisés – que l'état des choses sous lequel nous vivons est correct, ou au moins à peu près correct. Bien que les peuples de toutes les époques précédentes aient pensé de manière semblable et aient été trompés uniformément, il y a encore ceux qui n'ont jamais pensé que nous pourrions aussi nous tromper. Avec leurs rétrécissements à l'égard du mauvais traitement imposé sur les femmes en l'Orient et les structures sociales malsaines que cela implique, la plupart des gens ne reconnaissent pas que la même relation entre les oppressions politique et domestique existe dans notre Angleterre, à l'heure actuelle [...]. »<sup>143</sup>

Cet extrait provient du *Rights of Women*, un chapitre du *Social Statics*, paru en 1851. Ma Junwu l'a traduit en 1902, faisant connaître au public chinois le concept de liberté égalitaire<sup>144</sup>. Il traduit le terme « *equal freedom* », cité dans sa traduction en anglais, par « *pingdeng zhi ziyou* » (平等之自由) et le mot « *equity* », par le « *gongli* » (公理 loi universelle), tout en enjoignant la Chine à rejoindre la civilisation, c'est-à-dire, à enlever la sujétion sociale imposée sur les femmes pour qu'elles puissent revendiquer et acquérir les mêmes droits que les hommes. À l'instar de Ma Junwu, l'appel à la liberté égalitaire foisonne dans les écrits de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud.

Dans un poème de 1909, écrit pour une école de filles fondée par Gao Xu, Liu Yazhi déplore les violations des droits que subissent les femmes chinoises : « Nüwa 女媧 a réparé le ciel brisé, aucune différence n'existait entre les hommes et les femmes ; plus tard l'ineptie a émergé, privilégiant les hommes aux femmes ; au cours de ces trois milles ans, les femmes n'ont bénéficié d'aucun droit<sup>145</sup> ». D'après lui, le statut social dévalorisé et la condition inférieure dont les femmes sont victimes ne constituent pas un habitus tout au long de l'histoire chinoise, mais une dérive d'une tradition qui favorise l'égalité sexuelle. L'ineptie, telle qu'en parle Liu Yazhi, se réfère

<sup>143</sup> HERBERT Spener, *Social Statics*, p. 161.

<sup>144</sup> MA Junwu, « Sibinsai nüquan pian 斯賓塞女權篇 » (La discussion de Spenser sur les droits des femmes), 1902, réimprimé dans MO Shixiang 莫世祥 (eds.), *Ma Junwu ji 馬君武集 (Œuvres de Ma Junwu)* : Wuhan : Huazhong shifandaxue chubanshe, 1991, pp. 16-27.

<sup>145</sup> LIU Yazhi, « Ti Liuxi Qinming nüxiao xiezhen wei Huiyun zuo (題留溪欽明女校寫真為慧雲作) », (Poème sur la photo de l'école des filles de Qinming à Liuxi pour Huiyun), *Nanshe congke*, n° 1, vol. 1, 1909, p. 202.

très probablement à l'École du Principe (理學 *lixue*) du néoconfucianisme, qui donne lieu à un code moral très rigoureux. Huang Jie cherche aussi à saper le fondement de ce dernier en faisant appel à une tradition plus lointaine :

« La relation entre un mari et sa femme constitue-t-elle l'éthique la plus égalitaire de notre pays ? Dans le *Yili* 儀禮 (*Etiquette et rites*), il est écrit que le mari et sa femme constituent une unité solide. Dans le *Shiming* 釋名 (*Interprétation des noms*), Liu Xi 劉熙 (?-329) affirme l'égalité entre le mari et sa femme ; [...] Le *Bai hu tong* 白虎通 (*Discussion sur des textes classiques de Ban Gu*) met en avant (pourtant) les Trois règles (三綱 *sangang*), selon lesquelles, la femme (婦 *fu*) doit obéir (服 *fu*) et se conformer aux rites. D'après le *Da Dai li* 大戴禮 (*Les rites du grand Dai*), la femme (婦人 *furen*) est obligée de se soumettre (伏 *fu*) aux autres. Depuis lors, l'inégalité s'est instaurée entre le mari et sa femme, et celle-ci en souffre. »<sup>146</sup>

La persistance d'une telle inégalité lui est inacceptable et lui paraît absurde, puisque « dans les *Rites*, [...] le mot “épouse” (妻 *qi*) signifie l'égalité (齊 *qi*) » et « selon le *Shuowen* 說文 (*Explication des pictogrammes*), l'épouse (妻 *qi*) est la femme égale (齊 *qi*) à son homme »<sup>147</sup>. Utilisant les mêmes mots que les opposants à la libération féminine, qui y voient une menace contre le fondement moral de la société chinoise, Huang Jie riposte en disant que c'est, au contraire, le code éthique, cher à ces traditionalistes, qui a perturbé la tradition chinoise égalitariste<sup>148</sup>. L'instauration de l'égalité entre les hommes et les femmes est vénérée, dans le sens où elle constitue une restauration d'une bonne coutume.

Les intellectuels de la Société du Sud sont particulièrement impliqués dans le projet de la libération féminine. Plusieurs membres, dont Zhou Xiangjun 周祥駿 (1870-1914), ont créé des « associations des pieds naturels » (天足會 *tianzuhui*) afin de dissuader et d'empêcher la coutume des pieds bandés<sup>149</sup>. Quelques écoles de filles ont aussi été fondées. Excepté l'école de filles de Qinming, fondée par Gao Xu susmentionnée, les écoles de filles de Xunxi 潯溪 où Qiu Jin a enseigné, de Chengdong 城東 et de Kaiming 開明, sont toutes établies et parrainées par les membres de la Société du Sud. La Société a également recruté la première génération

<sup>146</sup> HUANG Jie, « Huang shi lunli shu 黃史倫理書 » (Chapitre sur l'éthique de l'*Histoire jaune*), *Guocui xuebao*, n° 8, 1905, p. 535.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> LIU Wu-chi et YIN Anru (eds.), *Nanshe renwu zhuan*, p. 419.

de militantes féministes chinoises de l'époque moderne. Nous pouvons notamment nommer He Xiangning, Zhang Hanying, Tang Qunying et Lü Bicheng. Cette dernière a édité, avec Qiu Jin, le *Zhongguo nübao* 中國女報 (*Journal chinois des femmes*) à Shanghai, un journal voulant aider les femmes à « arriver à un nouveau monde de liberté<sup>150</sup> ». Jin Tianhe 金天翮 (1873-1947), poète de la Société du Sud très mal connu de nos jours, mais qui réjouit d'une grande réputation d'érudit à l'époque, a publié, en 1903, une œuvre majeure de la libération des femmes, intitulée *Nüjie zhong* 女界鐘 (*L'alarme du monde des femmes*), où il se fait l'avocat des droits d'éducation, de politique, de succession et de liberté des femmes.

La libération féminine, promue par les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, n'est pas un événement isolé. Celle-ci s'inscrit dans ce que nous appelons ici « la première révolution libérale et familiale », dont les objectifs et les lignes directrices se heurtent à ceux de la deuxième révolution de ce genre de l'époque du 4 Mai, comme on le verra plus loin. Dans la sphère familiale, les nationalistes progressistes de la fin des Qing ne veulent pas seulement libérer la femme des contraintes du code traditionnel, mais aussi établir l'égalité entre les parents et les enfants. Dans le discours des membres des de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, la liberté va de pair avec l'égalité. Appuyée sur la théorie de Spencer, l'égalité est à comprendre en termes de réalisation de soi et de revendication de la liberté. La mise en place du principe d'égalité au sein de la famille exige que l'autorité de la famille soit sacrifiée au profit de la liberté individuelle des enfants. Ainsi, le système du mariage arrangé, une institution où les intérêts de la famille et la préférence des parents priment sur ceux des enfants, devient la cible de nombreuses critiques et soulève une vague de contestation chez les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud<sup>151</sup>.

Au cours de cette période où la liberté individuelle est à conquérir, celle-ci commence à faire l'objet de critiques sous la plume des mêmes intellectuels promoteurs de la liberté. Le *Fubao* a fustigé, par exemple, les jeunes étudiants qui, « au nom de l'égalité et de la liberté, fréquentent les maisons closes pour satisfaire

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>151</sup> Les exemples sont trop nombreux pour être cités. Voir par exemple Chenwang 陳王, « Lun hunli zhi bi 論婚禮之弊 » (Les lacunes du mariage traditionnel), *Juemin*, pp. 26-29.

leur désir charnel<sup>152</sup>». En effet, la distinction entre la liberté « barbare » et la liberté « civilisée » s'impose dans le discours des années 1900 sur la liberté, et cette distinction est loin d'être minime. Deng Shi a effleuré le sujet dans le *Zhengyi tongbao* en 1903 :

« La liberté peut s'exprimer de manière barbare, mais aussi de manière civilisée. La liberté barbare (野蠻之自由 *yeman zhi ziyou*) est une liberté sans contrainte (無界之自由 *wujie zhi ziyou*), alors que la liberté civilisée (文明之自由 *wenming zhi ziyou*) est une liberté avec contrainte. Si la liberté sans limites est encouragée, tout le monde devient déchaîné et personne ne peut jouir de la liberté. Si la liberté avec limites est mise en avant, tout le monde demeure discipliné et peut jouir de la liberté. »<sup>153</sup>

Dans le même texte, Deng Shi continue à affirmer que les limites de la liberté doivent être posées et encadrées par la Constitution. Mais la liberté, dans le contexte chinois au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, ne saurait être célébrée simplement comme un droit naturel de chaque individu ; elle est, en plus, dotée d'un caractère moral, débouchant sur une fin collective. Ce point a été maintes fois réitéré par les écrivains progressistes de l'époque. Les mots de Yan Fu en sont un autre exemple. Dans sa traduction de *L'esprit des lois* de Montesquieu, il professe que le point de vue de ce dernier, selon lequel la possibilité d'obtenir la liberté est conditionnée par l'environnement géographique, est simplement obsolète. Au contraire, la liberté est un esprit universel, dont la concrétisation dans les sphères politique, économique et sociale a affermi, selon Yan Fu, la puissance du Royaume-Uni, de la France et des États-Unis. La liberté étant associée au pouvoir national, la liberté individuelle ne peut pas constituer une fin en soi<sup>154</sup>. La liberté individuelle est vue, désormais, comme la condition préalable au redressement de la nation. Voici l'idée de Liang Qichao, exprimée dans une lettre adressée à Kang Youwei :

« La corruption de la Chine pendant des milliers des années n'a cessé de croître, aboutissant aux conséquences dont on souffre aujourd'hui. L'origine de celle-ci, c'est le caractère servile (奴隸性 *nulixing*) (des Chinois). Il est impossible, pour la Chine, de se redresser avant que ce caractère ne soit déraciné. La liberté a donc pour objet de faire connaître la nature propre de chacun, afin que personne ne soit opprimé par les autres. [...] Bref, le seul objectif de la conquête de la liberté est de faire de chaque personne un

---

<sup>152</sup> « Wuhu xuesheng 嗚呼學生 » (Hélas les étudiants), *Fubao*, n° 1, 1907.

<sup>153</sup> DENG Shi, « Shi ziyou 釋自由 » (Une interprétation de la liberté », *Zhengyi congshu*, 1902, réimprimé dans SHEN Yunlong, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianqi ji*, p. 141.

<sup>154</sup> Voir le commentaire de Yan Fu dans MONTESQUIEU, *Fayi 法意 (De l'esprit des lois)*, traduit par Yan Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1909], pp. 369-370.

homme à part entière. En un mot, (il faut que les gens) ne soient opprimés ni par les Trois règles (*san 'gang*), ni par les enseignements traditionnels. »<sup>155</sup>

Autrement dit, la liberté, telle qu'elle est défendue par les progressistes des années 1910, revêt une exigence politique de contribution, les individus ne pouvant parvenir à la satisfaction de leur liberté qu'à travers la reconnaissance de leur responsabilité envers la libération de la nation. Cette façon de concevoir et d'implanter la liberté n'est pas complètement à l'encontre de l'organicisme de Spencer, qui, comme nous l'avons évoqué, insiste sur les valeurs d'altruisme et de solidarité. Or, la question ici consiste à savoir où se situe la limite entre la liberté personnelle et le bien-être collectif. La réponse de Spencer à cette question est claire. Dans le *Principles of Sociology* de 1885, Spencer distingue entre la société du type militaire, caractérisé par une coopération imposée et la société du type industriel, encadrée par une coopération volontaire. Alors que dans une société militaire, « les individus existent pour le bénéfice de l'État », dans une société industrielle, c'est l'inverse<sup>156</sup>. Autrement dit, le bien collectif que Spencer accentue se restreint à la sphère sociale. Comme Benjamin Schwartz le constate, il serait étrange, voire abominable, pour Spencer que la liberté individuelle serve à renforcer le pouvoir d'un État-nation, puisque le nationalisme suppose une coercition contrôlante vis-à-vis la société<sup>157</sup>. Schwartz a pourtant tort lorsqu'il place la société militaire et la société industrielle dans un ordre évolutionnaire, car, chez Spencer, toutes les sociétés se transforment et se retransforment d'un type à l'autre en fonction de causes multiples<sup>158</sup>. Mais il a souligné à juste titre que le poids de la différence entre la société industrielle et la société militaire dans la pensée de Spencer est passé inaperçu chez Yan Fu, et, ce faisant, la liberté dont jouissent les individus au sein de la société est mise à profit en tant qu'un outil pour parvenir à la puissance nationale<sup>159</sup>. Par conséquent, les peuples sont censés « sacrifier la liberté individuelle (小己之自由 *xiaoji zhi ziyou*) au profit

---

<sup>155</sup> LIANG Qichao, « 1904 nian 4yue 1ri zhi Kang Youwei 1904 年 4 月 1 日致康有為 » (Lettre à Kang Youwei, le 1<sup>er</sup> avril 1904), cité dans YANG Chen-te 楊貞德, « Ziyou yu zizhi – Liang Qichao zhengzhi sixiang zhong de “geren” 自由與自治——梁啟超政治思想中的『個人』 » (La liberté et l'auto-gouvernance – le concept d'individu dans la pensée politique de Liang Qichao), *Twenty-First Century*, n° 84, 2004, p. 28.

<sup>156</sup> SPENCER Herbert, *The Principles of Sociology*, vol. 1, pp. 595-596.

<sup>157</sup> SCHWARTZ Benjamin, *In Search of Wealth and Power : Yan Fu and the West*, p. 73.

<sup>158</sup> *Ibidem* ; BEEGHLEY Leonard, « Spencer's Theory of Kinship Evolution and the Status of Women : Some Neglected Considerations », p. 306.

<sup>159</sup> SCHWAERZ, *ibid.*, p. 78.

de la liberté nationale (國群之自由 *guoqun zhi ziyou*) »<sup>160</sup>. Il est donc évident que le « libéralisme » chinois revête des caractères particuliers. Le libéralisme classique européen n'est pas sans considération sur la responsabilité morale. Pour Emmanuel Kant (1724-1804), par exemple, l'action de l'homme est censée être favorable pour tout le monde<sup>161</sup>. La responsabilité morale est rendue possible par la raison<sup>162</sup>. Or, cet élément clé du libéralisme classique européen est absent du discours chinois sur la liberté individuelle. Voici la seule conception de liberté prônée à l'époque. Il faut attendre l'époque du 4 Mai pour voir répandre une autre conception de liberté plus audacieuse (cf. Chapitre IV).

Suffit-il de dire que les intellectuels révolutionnaires, tellement influencés par Spencer, distordent tous sa pensée et cautionnent l'autoritarisme ? Si la liberté individuelle pointe vers le redressement de la nation, peut-on prétendre que « les lumières sociales » succombent à « la sauvegarde de la nation » ? La réalité s'avère plus complexe. En 1903, Ma Junwu a publié sa traduction de l'essai de John Stuart Mill, *De la liberté*, paru en 1859. Durant la même année, Yan Fu, lui aussi, a traduit le texte de Mill, sous le nom de *Qunji quanjie lun* 群己權界論 (*Sur la limite des droits/des pouvoirs entre la société et le soi*). Les deux traductions ont commis certaines erreurs par rapport à l'article original. Ma Junwu affirme que l'œuvre de Mill porte sur l'importance de la liberté individuelle<sup>163</sup>, alors qu'il s'agit d'une analyse de « la nature et des limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu » et de la relation entre la liberté individuelle et l'autorité de l'État<sup>164</sup>. Quant à Yan Fu, il n'a pas saisi certains aspects profonds de la philosophie et de la langue de Mill<sup>165</sup>. Mais leurs lectures erronées de la pensée millienne ont jeté la base de la

---

<sup>160</sup> DENG Shi, « Faqun diyi 法羣第一 » (Premier texte sur la question de *qun*), *Zhengyi congshu*, 1903, réimprimé dans SHEN Yunlong, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianba ji*, p. 159.

<sup>161</sup> HABERMAS Jurgen, « Reconciliation Through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n° 3, 1995, p. 109.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> LI Hongtu 李宏圖, « Yuehan•Mier Lun ziyou zhongwenban fanyizhong de wudu : yi Ma Junwu yiben wei gean de fenxi 約翰•密爾《論自由》中文版翻譯中的誤讀：以馬君武譯本為個案的分析 » (Une lecture erronée de *De la liberté* de John Stuart Mill en version chinoise : analyse du cas de la traduction de Ma Junwu), communication dans la colloque internationale « Déplacements et créations sémantiques Chine – France – Europe » à l'ENS Paris, le 19 janvier 2017.

<sup>164</sup> MILL John Stuart, *De la liberté*, traduit de l'anglais par Laurent LENGLET, Paris : Gallimard, 1990, pp. 171-189.

<sup>165</sup> HUANG Ko-wu, « Yan Fu dui Yuehan Mier Ziyou sixiang de renshi – yi Yan fu *Qunji quanjie lun* wei zhongxin zhi fenxi 嚴復對約翰彌爾自由思想的認識——以嚴譯《群己權界論》為中心之分析 » (La compréhension de Yan Fu sur la philosophie de liberté de John Stuart Mill – analyse sur la

conception chinoise de liberté. Ma Junwu s'en sert pour dénoncer la dictature de la Cour<sup>166</sup>. Yan Fu, quant à lui, n'a pas accentué le maximum de la liberté individuelle de la pensée millénaire, mais interprète celle-ci dans le cadre de l'équilibre entre la liberté individuelle et l'autorité extérieure. En mettant en garde contre la liberté excessive qui nuit à la solidarité de la collectivité, il s'oppose, en même temps, à l'oppression de la nation et de la société sur la liberté individuelle ; si la liberté individuelle ne constitue pas une fin en soi, l'individu, comme le montre Huang Ko-wu, n'est pas complètement et purement un outil pour accomplir l'objectif nationaliste<sup>167</sup>. Les efforts engagés pendant les années 1890 et 1900 pour transformer la Chine en un État de droit illustrent parfaitement ce souci de garantir la liberté individuelle<sup>168</sup>.

La question qui se pose maintenant est de savoir comment réconcilier ces deux aspects contradictoires du concept chinois de liberté, qui s'articule, à la fois, autour de la garantie des droits personnels et du sacrifice de l'individualisme au profit de la nation. Huang Ko-wu a justement indiqué que la défense de la valeur collective est considérée par les progressistes de l'époque comme un moyen pour protéger la liberté individuelle<sup>169</sup>. Il faut pourtant compléter cette thèse en ajoutant que leur façon de problématiser la liberté suppose déjà l'existence de la liberté individuelle au sein d'une collectivité, que ce soit la nation, la société ou l'État, cette dernière étant porteuse des objectifs vertueux, dignes du sacrifice des individus. Sinon, la collectivité doit être rejetée au profit de la liberté individuelle, comme l'État gouverné par la Cour mandchoue.

---

traduction de Yan Fu de *De la liberté*), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 24, 1996, pp. 83-148.

<sup>166</sup> LI Hongtu, « Yuehan•Mier Lun ziyou zhongwenban fanyizhong de wudu : yi Ma Junwu yiben weigean de fenxi ».

<sup>167</sup> HUANG Ko-wu, « Yan Fu dui Yuehan Mier Ziyou sixiang de renshi – yi Yan yi *Qunji quanjie lun* wei zhongxin zhi fenxi », pp. 145 et 148.

<sup>168</sup> Voir par exemple YANG Tae-Keun 梁台根, *Liang Qichao daode zhuyi sixiang yanjiu* 梁啟超道德主義思想研究 (*Recherche sur la pensée de moralisme de Liang Qichao*), Nouveau Taipei : Huamulan wenhua chubanshe, 2012, pp. 74-79.

<sup>169</sup> HUANG Ko-wu, « Hewei tianyan ? Yan Fu “Tianyan zhi xue” de neihan yu yiyi 何謂天演？嚴復『天演之學』的內涵與意義 » (Qu'est-ce que l'évolution ? La nature et le sens de l'étude d'évolution de Yan Fu), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 85, 2014, p. 164.



Il s'agit donc ici d'une « liberté sans primauté de l'individu<sup>170</sup> », ce qui explique la réaction des progressistes face à la conduite des étudiants libertins. L'édification du sujet libéral ne se traduit pas par une absence de contrainte. Si la contrainte familiale fait l'objet d'un abandon, la contrainte de l'engagement pour le bien-être social et national s'impose. Un texte, mis en avant dans le *Jiangsu* en 1907, démontre bien ce souci :

« Qu'est-ce que la révolution familiale ? Il faut se débarrasser de la contrainte familiale pour se consacrer aux activités politiques, abandonner l'amour familial pour obtenir la jouissance politique, s'arracher de l'influence de la famille pour acquérir la sensibilité politique, éliminer les exigences familiales pour se sacrifier à la politique, cesser d'être un esclave de la famille pour devenir une personne morale politique et déraciner les effets néfastes de la famille pour récolter l'honneur politique. »<sup>171</sup>

Il faut souligner, pourtant, que l'auteur ne souhaite pas une révolution familiale aussi radicale que celle de ses contemporains anarchistes séjournant à Tokyo, appelant à une abolition totale de l'institution de la famille. Il ne nie pas l'existence, en Occident, d'un environnement familial sain, dont la réciprocité, la compassion et la moralité s'intègrent dans l'organisme de la collectivité, mais il ne voit, dans l'institution chinoise de la famille, qu'un rite extrêmement rigoureux, étouffant la soif d'émancipation individuelle en dehors de la sphère familiale et contredisant, par conséquent, les tâches de l'édification nationale<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> Ce terme est emprunté de l'ouvrage d'Élina Lemaire sur le libéralisme en France du XVIII<sup>e</sup> siècle : « Les revendications libérales des grands robins de l'ancienne France n'étaient pas fondées [...] sur une doctrine des droits de l'homme – alors que les droits de l'homme sont généralement considérés comme l'une des idées centrales de la tradition libérale. L'autonomie du sujet, l'émancipation de l'individu n'occupaient pas et ne pouvaient sans doute pas trouver une place dans un discours d'ailleurs principalement institutionnel et donc dans le cadre d'une “constitution ancienne”, infiniment plus historique que philosophique. [...] les robins français ne faisaient pratiquement aucune place à l'individu dans une construction politique qu'il n'est pas exagéré, s'il peut sembler provocateur, de considérer comme à la fois libérale et, sinon holiste, du moins organique. [...] Conservatrices et autoritaires, méfiantes à l'égard de l'individu mais pourtant sincèrement libérales, les revendications des magistrats français des Lumières se démarquent de la substance des courants libéraux tels qu'on tend à les considérer rétrospectivement. De ce point de vue, il semble bien qu'elles représentent un moment dans l'histoire du libéralisme français, une étape dans l'élaboration historique d'un “autre” libéralisme : un libéralisme sans primauté de l'individu. » Voir LEMAIRE Élina, *Grande robe et liberté : la magistrature ancienne et les institutions libérales*, Paris : Presses universitaires de France, 2010, cité dans VINCENT Jean-Philippe, *Qu'est-ce que le conservatisme ? Histoire intellectuelle d'une idée politique*, Paris : Les Belles Lettres, 2016, p. 45.

<sup>171</sup> Jiating lixianzhe 家庭立憲者, « Jiating geming shuo 家庭革命說 », *Jiangsu* 江蘇, n° 7, 1907, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinian jian shilun xuanji*, vol. 2, p. 833.

<sup>172</sup> *Ibid.*, pp. 834-837.

En effet, la famille fait plutôt l'objet de réforme que d'un abandon<sup>173</sup>. Les tâches, consistant à créer un tel environnement familial sain, sont souvent confiées aux femmes. L'éducation féminine, dès sa mise en place à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, était conçue dans le cadre de l'idéologie de la « sage épouse, bonne mère » (賢妻良母 *xianqi liangmu*), mise en avant par Nakamura Masanao<sup>174</sup>. On reproche aux pratiques familiales traditionnelles, notamment les pieds bandés et l'interdiction d'accès à l'éducation pour les filles et les femmes, d'entraver les capacités et l'intelligence des femmes, nécessaires à cette fin : « Les Européens sont grands et forts, car leurs mères ne bandent pas leurs pieds, donnant naissance, naturellement, à des enfants forts, écrit Kang Youwei, tandis que nous, Chinois, sommes petits et faibles, car nous sommes fils de mères aux pieds bandés, dont les enfants sont tous faibles<sup>175</sup> ». Cette même idée est également exprimée dans les revues ciblant un lectorat féminin :

« (Les femmes) sont tristes et pitoyables, oppressées par la famille ; petites et faibles, leurs corps sont violés ; prisonnières de la vie, elles doivent respecter les Trois obédiences (三從 *sancong*) et sont encore obligées de ne pas offenser les Sept raisons (七出 *qichu*). [...] Hélas ! Si ces femmes faibles et méprisables peuvent donner naissance à de futurs citoyens nobles, le fer peut se transformer en or, et les cailles peuvent devenir phénix. Est-ce possible ? »<sup>176</sup>

Un autre texte, publié dans la même revue, a énoncé la même idée en des termes encore plus directs : « Pour construire la nation, il faut d'abord construire la famille ; pour instruire les citoyens, il faut d'abord instruire les femmes<sup>177</sup> ». L'éducation féminine de cette période est, par conséquent, centrée sur les affaires ménagères et les compétences intellectuelles et morales, indispensables pour éduquer les enfants pour l'avenir de la nation<sup>178</sup>. Dans ce contexte, si l'exploitation dont les femmes sont

<sup>173</sup> Il y a, effectivement, des intellectuels qui prônent l'abolition totale de l'institution de famille. Mais ce sont principalement les anarchistes qui ne constituent pas le courant dominant.

<sup>174</sup> JUDGE Joan, « Talent, Virtue, And the Nation : Chinese Nationalisms And Female Subjectivities in the Early Twenty Century », *The American Historical Review*, vol. 106, n° 3, 2001, p. 771.

<sup>175</sup> Cité dans LI Hsiao-jung, « Zhongguo jindai nüquan tese zhi fenxi (wanqing zhi wusi) 中國近代女權特色之分析 (晚晴至五四) » (Les caractéristiques du droit des femmes en Chine (de la fin des Qing à l'époque du 4-Mai), *Gaoxiong shida xuebao* 高雄師大學報 (*Journal académique de l'université normale de Kaohsiung*), n° 33, 2012, p. 48.

<sup>176</sup> Yate 亞特, « Zhuzao guomin mu 鑄造國民母 » (Instruire la mère de la nation), *Nüzi shijie* 女子世界 (Le monde des femmes), n° 7, 1904, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi, *Xinhai geming qianshinian jian shilun xuanji*, vol. 1, pp. 929-930.

<sup>177</sup> DING Chuwo 丁初我, « Nüzi jiating geming shuo 女子家庭革命說 » (La révolution familiale des femmes), *Nüzi shijie*, n° 4, 1904, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi, *Xinhai geming qianshinian jian shilun xuanji*, vol. 1, p. 928.

<sup>178</sup> LI Hsiao-jung, « Zhongguo jindai nüquan tese zhi fenxi (wanqing zhi wusi) », pp. 54-55.

victimes est fustigée, ce n'est pas parce que le rite familial traditionnel leur cause des souffrances, mais parce que la famille traditionnelle entrave l'intelligence et la capacité des femmes à servir la nation.

En somme, la libération des femmes au cours du premier mouvement libéral et familial ne consiste pas uniquement à les libérer des contraintes au sein d'une société « patriarcale » ; elle consiste plus particulièrement à redresser la nation, dont l'oppression des femmes symbolise la décadence. Les femmes sont idéalisées comme mères de la nation et représentent à la fois les qualités traditionnelles et la libération progressive. Duara explicite cette tension entre la tradition et la libération de deux façons. Il prétend d'abord que « la plupart des nationalistes et des réformateurs étaient issus de l'habitus de la noblesse et ont hérité de la tradition patriarcale de cette société et de ses idéaux de vertu féminine<sup>179</sup> ». Cela explique pourquoi leur discours sur la libération féminine ne peut s'écarter complètement de la tradition confucéenne ; il nous rappelle ensuite que les intellectuels progressistes étaient aussi pris en étau « entre le désir de moderniser et de conserver la vérité de leur régime dans les corps des femmes<sup>180</sup> », voulant que les femmes à la fois « participent à la sphère publique de la nation en tant que citoyennes modernes » et « personnifient l'essence de la tradition nationale »<sup>181</sup>. Le constat de Duara étant plausible, l'idéologie de la « sage épouse, bonne mère » atteste de la pertinence de la thèse de Catherine Hall dans le contexte chinois, selon laquelle le thème courant de la nation, représenté par les femmes, implique une sexualisation masculine du citoyen<sup>182</sup> : les femmes ne sont pas encouragées à devenir des citoyennes actives, mais plutôt incitées à élever de bons citoyens, que sont leurs fils.

Il y a aussi des femmes qui tentent de briser l'idéologie de la « sage épouse, bonne mère ». L'un des exemples les plus remarquables est Qiu Jin, révolutionnaire proche des membres de la Société du Sud, qui sera fondée deux ans après son exécution. Étudiante de l'école tokyoïte de Shimoda Utako 下田歌子 (1854-1936), éducatrice japonaise ayant modernisé l'enseignement de la féminité confucéenne, Qiu

---

<sup>179</sup> DUARA Prasenjit, « The regime of authenticity : timelessness, gender, and national history in modern China », *History and Theory*, vol. 37, n° 3, 1998, p. 298.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 298-299.

<sup>181</sup> *Ibidem.*

<sup>182</sup> HALL Catherine, « Gender, Nationalisms and National Identities », *Feminist Review*, n° 44, 1993, p. 100.

Jin s'est vite engagée dans la révolution et s'est écartée de Shimoda, cette dernière voulant opprimer, dans son école, la montée du nationalisme antijaponais chez les étudiants séjournant au Japon<sup>183</sup>. Pour Qiu Jin et ses camarades, l'éducation féminine est directement liée à l'entreprise nationaliste et ouvre la voie à une responsabilité et une participation aux actions politiques concrètes. Pourtant, tout comme les partisans de l'idéologie de la « sage épouse, bonne mère », elles n'ont pas su condamner les souffrances des femmes en tant que telles ; au détriment des possibilités multiples de la subjectivité féminine, elles nient la valeur et le potentiel que peuvent apporter l'éducation et la libération des femmes, si celles-ci ne se projettent pas vers une fin nationaliste.

### b) L'image des femmes dans le *Nanshe congke*

Dans presque tous les numéros du *Nanshe congke*, l'organe officiel de la Société du Sud, les histoires et le rôle des femmes au sein de la société chinoise constituent un sujet récurrent, sur lequel différents membres ont formulé des opinions diverses. En effet, cette pratique de rendre hommage à des femmes vertueuses est utilisée comme moyen pour cultiver la solidarité locale, considérée comme constituant la première étape vers le nationalisme. L'appel de Liu Shipei à la rédaction des annales locales (鄉土誌 *xiangtu zhi*) met en évidence ce souci<sup>184</sup>. Soulignant la fonction pédagogique des annales locales, capables selon lui de susciter l'amour pour la terre natale, Liu Shipei suggère qu'une section spéciale soit consacrée à la vie et la morale des individus compétents et vertueux (鄉賢 *xiangxian*), y compris les officiels célèbres, les gentilshommes locaux, les braves militaires qui ont dédié leur vie au service des intérêts locaux, les confucéens et les taoïstes honorables et les fils pieux. Les femmes vertueuses, quant à elles, ne seront pas juxtaposées à ces individus compétents et vertueux, qui sont tous des hommes ; leurs histoires seront mises à l'honneur dans la section qui suit celle des hommes. Si Liu Shipei est le cofondateur des journaux anarchistes *Tianyi bao* et *Hengbao*, préconisant l'égalité des sexes, une démarcation entre le rôle des hommes et le rôle des femmes est toujours présente sous sa plume.

---

<sup>183</sup> JUDGE Joan, « Virtue, and the Nation : Chinese Nationalisms and Female Subjectivities in the Early Twenty Century », pp. 783-794.

<sup>184</sup> LIU Shipei, « Bianji xiangtuzhi xuli 編輯鄉土誌序例 » (La préface et l'exemple de la rédaction des annales locales), 1906, réimprimé dans WU Guoyi et WU Xiuyi (eds.), *Liu Shipei shixue lunzhu xuanji*, pp. 247-274.

Cette tendance se manifeste le plus clairement sur la question de famille. Différentes fonctions sociales sont attribuées selon le genre, et cette logique commence par la famille, au sein de laquelle le mari et sa femme se voient confier différentes responsabilités et tâches. La plupart des femmes, dont la vie et l'histoire sont racontées dans le *Nanshe congke*, sont de typiques « sages épouses et bonnes mères », prônées par les progressistes de l'époque : elles travaillent au sein du foyer, éduquent leurs enfants et sont dévouées au travail communautaire local. Elles pourraient certainement être familières avec l'histoire et la littérature, mais dans la majorité des cas, les auteurs de leurs biographies ne se prononcent pas sur la capacité des femmes à se servir de leur intelligence dans les préoccupations politiques quotidiennes ; au contraire, leur savoir est très souvent plus apprécié s'il est utilisé pour cultiver leurs fils et conseiller leur mari. L'histoire d'une Madame Lin illustre bien cet état de pensée<sup>185</sup>. Madame Lin est une femme de talent, ayant une excellente connaissance de l'histoire, de la littérature, de la peinture et de la broderie. Sa famille avait grandement bénéficié de ses compétences en broderie, dans la mesure où elle a pu nourrir ses enfants en vendant des objets artisanaux. Une sage mère, Madame Lin éduquait et conseillait son fils en lui racontant les histoires des Trois Royaumes et des deux Hans, alors que ses filles, au contraire, n'étaient exhortées qu'à apprendre à coudre et à acquérir d'autres compétences manuelles. L'auteur ne tarit pas d'éloges sur Madame Lin, qui, selon lui, incarne les qualités féminines des Trois Dynasties :

« Avant les Qin et les Han, il y avait tant de talents. Ils ont apporté le bonheur au peuple et illuminé la pensée ; les générations ultérieures n'ont pas pu surpasser leurs réalisations en matière de littérature, d'art et de pensée. Les anciens sont-ils vraiment meilleurs que les contemporains ? Je découvre que l'importance de l'éthique féminine et de l'éducation des mères est fortement soulignée dans le chapitre de *Neize* 內則 (*Modèle d'organisation de la famille*) du *Liji* 禮記 (*Classique des rites*) ; le *Shijing* commence par le *Guan ju* 關雎 (un poème sur une demoiselle vertueuse, effacée, douce et attentionnée) ; des concubines de l'empereur aux courtisanes, toutes les femmes comprennent le principe de justesse. En effet, c'est la famille qui engendre des forces propices, favorisant l'excellence de grands hommes sages et valeureux de l'époque ancienne. N'est-ce pas l'abolition de l'éducation féminine et l'incapacité des mères à éduquer leurs enfants qui ont entraîné les pensées et les habitudes rétrogrades des hommes modernes ? »<sup>186</sup>

<sup>185</sup> WU Zhenzhong 吳震中, « Zhangmu Lin ruren zhuan 章母林孺人傳 » (L'histoire de la mère de Zhang, née Lin), *Nanshe congke* 南社叢刻 (*Collection de la Société du Sud*), vol. 3, n° 11, 1914, édition de Guangling guji yinkeshe, 1996, pp. 2093-2095.

<sup>186</sup> *Ibid.*, pp. 2093-2094.

La vertu d'une femme peut, non seulement préparer son fils à devenir un gentilhomme, mais aussi servir la nation. Wang Jingwei a raconté une histoire de ce type au sujet d'une fille de la famille Li<sup>187</sup>. Ses sœurs sont toutes mortes peu après leur mariage. Inquiète pour ses parents, elle décida de ne pas se marier pour mieux s'occuper d'eux. Après leur mort, elle éleva ses deux frères cadets qui deviendront, plus tard, des révolutionnaires. Ainsi, de manière indirecte, la vertu féminine est liée à la cause nationale. Bien que les littéraires de la Société du Sud ne s'opposent pas à la carrière des femmes en dehors de la sphère familiale, la plupart d'entre eux montrent peu d'intérêt à motiver les femmes à participer activement aux affaires de la nation et préfèrent que les femmes assument la responsabilité de l'éducation familiale pour former la mentalité et l'aptitude de leurs fils à devenir de bons citoyens : « le destin de la famille et de la nation dépend de la vertu féminine<sup>188</sup> ». La nation, représentée par les femmes, symbolise, quant à elle, la pureté ; le fait que Mademoiselle Li ait choisi de rester célibataire intéresse manifestement Wang Jingwei, qui rappelle, à maintes reprises, qu'elle est restée vierge jusqu'à la fin de sa vie. Dans une telle rhétorique, la révolution libérale et familiale dont les femmes sont censées être bénéficiaires efface leur voix réelle au profit d'une subjectivité standardisée au sein de la famille.

Si la majorité des histoires de femmes, publiées dans le *Nanshe congke*, peuvent être lues comme défendant l'idéologie de la « sage épouse, bonne mère », certains membres de la Société, dont Liu Yazhi, se montrent de plus en plus critiques vis-à-vis de ce mode de pensée. Dans son poème cité auparavant, Liu Yazhi fustige cette idéologie en appelant les femmes à s'engager en dehors de la sphère familiale et à devenir des héroïnes – *yingci* 英雌. Ce mot *yingci* qu'emploie Liu Yazhi est intéressant. Le terme chinois pour le mot « héro » est le « *nü yingxiong* 女英雄 » – héro féminin. En d'autres termes, une héroïne est définie par rapport à son pendant masculin. La formulation de *yingci* de Liu Yazhi s'avère, à cet égard, très révisionniste, dans la mesure où, chez lui, l'héroïne est félicitée et appréciée en tant que femme, détachée de son homologue masculin. On constate son dégoût pour la « sage épouse, bonne

---

<sup>187</sup> WANG Zhaoming 汪兆銘, « Chunü Lijun muzhi 處女李君墓誌 » (Épitaphe de la vierge Li), *Nanshe congke*, vol. 2, n° 9, 1914, pp. 1533-1535.

<sup>188</sup> SHAO Tianlei 邵天雷, « Hu nüshi Shujuan aici 胡女士淑娟哀辭 » (Lamentation de Madame Hu Shujuan), *Nanshe congke*, vol. 7, n° 19, 1916, p. 4527.

mère », tout du moins en 1907, dans le *Fubao* qu'il édite avec son collègue de la Société du Sud, Tian Tong 田桐 (1879-1930)<sup>189</sup>.

Ainsi, les histoires de femmes sous la plume de Liu Yazhi se révèlent très différentes de celles citées précédemment. Dans le premier numéro du *Nanshe congke*, Liu Yazhi dépeint une jeune femme, Feng Qianhua, une patriote déterminée à « sauver la race des Hans »<sup>190</sup>. Avide d'une éducation autre que l'éducation féminine mise en place, elle voulait étudier aux États-Unis afin de servir la nation avec des savoirs occidentaux. Malheureusement, sa mère tomba malade. Par conséquent, elle fut confrontée à un dilemme ; soit elle renonçait à son ambition d'étudier à l'étranger afin de remplir son devoir de piété filiale, soit elle partait aux États-Unis et contribuait à la cause nationale avec loyauté (忠 *zhong*). Les lecteurs chinois ne connaissent que trop bien ce genre de récit. Il est, en général, attendu que la personne concernée se dévoue à son pays, en sacrifiant ses responsabilités envers sa famille. Pourtant, ceux qui font face au dilemme entre le *xiao* et le *zhong* sont généralement des hommes. Feng Qianhua étant une femme, son histoire, ayant lieu dans les années 1900, apparaît originale mais aussi étonnante pour les traditionalistes. Elle décida finalement de quitter sa famille mais, malheureusement, elle ne put accomplir ses souhaits en raison d'une maladie. Elle mourut seule à Shanghai avant son voyage. À la fin du texte, Liu Yazhi commente :

« L'éducation féminine est en décadence depuis quatre mille ans et n'a été rétablie qu'au cours de ces dernières années. Néanmoins, les femmes sont encore limitées par la doctrine de la "sage épouse, bonne mère" et nous ne voyons que rarement des femmes qui ne se bornent pas à cette restriction. Madame Feng comprend le principe de justesse et se montre patriotique. Elle est presque un sage parfait. »<sup>191</sup>

Certaines femmes avaient plus de chance, ayant réussi à étudier à l'étranger et s'impliquant dans l'entreprise révolutionnaire et nationaliste. Un exemple connu est celui de Qiu Jin susmentionnée. Proche des littéraires qui adhéreront à la Société du Sud, elle est la source d'inspiration d'un grand nombre de poèmes et d'articles du *Nanshe congke*. Pourtant, force est de constater que la libération dont les femmes

---

<sup>189</sup> Voir par exemple « Geming yü nüquan 革命與女權 » (La révolution et le droit des femmes), *Fubao*, n° 6, 1907, p. 38.

<sup>190</sup> LIU Yazhi 柳亞子, « Feng nüshi Qianhua zhuan 馮女士茜華傳 » (L'histoire de Madame Feng Qianhua), *Nanshe congke*, vol. 1, n° 1, pp. 20-22.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 22.

comme Qiu Jin se réjouissent ne constitue pas non plus une révolution féministe, puisque la libération est intégrée au discours nationaliste, faisant en sorte que les femmes soient dépourvues de toute identité non liée à la nation. La libération féminine peut-elle se détacher de la cause nationaliste ? La contrainte traditionnelle dont les femmes sont victimes peut-elle être rejetée et fustigée uniquement en raison du malheur qu'elle impose à ces dernières ? Si la plupart des membres de la Société du Sud relie l'activisme et l'émancipation des femmes au nationalisme, certains ont lancé un appel pressant pour mettre un terme à l'oppression dont les femmes sont victimes, non parce que les femmes sans éducation ni droits civils freinent le progrès national, mais parce que l'oppression imposée aux femmes est inhumaine et diabolique<sup>192</sup>. Les voix de ce type sont pourtant trop rares et sont submergées par le courant dominant du nationalisme.

### 3. La nation politique contre la Cour

À travers cette étude de cas sur la libération des femmes, il devient évident que la première révolution libérale et familiale, qui intervient à l'aube des années 1900, s'oppose à une éventuelle émancipation des mœurs, qui impliquerait un éclatement de l'institution familiale et une crise des valeurs. Le libéralisme qui retient l'attention des progressistes, et notamment celle des deux associations intellectuelles en question, est, pour sa part, indissociable de l'organicisme social. Contrairement au libéralisme européen dans lequel les enjeux économiques occupent une place centrale, le libéralisme chinois de cette période favorise une forme de liberté sans primauté de l'individu, et se fonde principalement sur l'idée d'émanciper les individus qui se voient contraints de s'exclure de leur propre subjectivité et de se soumettre aux devoirs envers la nation en construction.

Pour ce faire, ce n'est pas simplement la contrainte qu'imposent les rites familiaux qui est dénoncée par l'École d'essence nationale et par la Société du Sud, mais aussi l'autoritarisme du gouvernement mandchou qui limite considérablement la liberté du peuple, faisant obstacle à la formation d'une nation chinoise. En affirmant l'urgence d'une expérience inédite de la liberté politique qu'il faut pousser à bout

---

<sup>192</sup> Voir par exemple ZHOU Xianjun 周祥駿, « Chanzu yin 纏足吟 » (Sur les pieds bandés), *Nanshe congke*, vol. 1, n° 2, 1910, pp. 241 ; ZHOU Shi 周實, « Tangyin nüshi xiaozhuan 棠隱女士小傳 », (Courte histoire de Madame Tangyin), *Nanshe congke*, vol. 1, n° 3, 1910, pp. 304-307.



sous une forme révolutionnaire, les membres des deux associations se réfèrent constamment au contrat social, une autre théorie sociale élaborant la quête de la construction de la société entreprise à la fin des Qing. C'est à l'introduction, à la traduction, à la diffusion du contrat social, ainsi qu'au système sociopolitique s'en inspirant que sont consacrées les lignes qui suivent.

#### a ) **Les traductions chinoises et la diffusion du *Contrat social***

La première traduction chinoise du *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, apparue en 1882, est l'œuvre de l'écrivain japonais Nakae Chōmin 中江兆民 (1847-1901), ayant traduit le premier livre de cet ouvrage en chinois classique sous le titre de *Minyaku yakukai* 民約訳解 (*Traduction et commentaires du contrat du peuple*). Si nous ne traitons pas ici en détail d'un certain nombre de modifications et d'amendements de l'ouvrage original que comporte la traduction de Nakae<sup>193</sup>, il faut remarquer qu'il a interprété le texte de Rousseau à partir de l'enseignement confucéen, tout particulièrement dans la réflexion de ce dernier sur le rapport entre l'État et le peuple :

« (Nakae) soutient que le rôle héréditaire de l'empereur doit être remplacé par le peuple dans son ensemble, ou les représentants du peuple. Cela a un double effet : d'un côté, il embrasse la démocratie et le républicanisme et d'un autre côté, il souhaite maintenir l'éthique qui se manifeste dans la relation entre l'empereur et ses sujets, et utiliser cette éthique pour régulariser le rapport entre l'État et l'individu dans le nouvel environnement politique : une nation démocratique, représentant les intérêts de la totalité du peuple, est obligée d'assumer les responsabilités de l'empereur, protégeant, nourrissant et éduquant tous les citoyens ; rétrospectivement, les citoyens doivent défendre, obéir et contribuer à la nation. Donc, la ligne directrice du nouvel État s'avère plus proche du collectivisme et du républicanisme de la tradition politique occidentale, que de l'individualisme et du libéralisme. »<sup>194</sup>

Cette façon de régir la relation entre l'État et l'individu constituera un héritage qui sera repris par les traductions chinoises ultérieures. Comme nous le verrons plus loin, celle-ci conditionne le système d'organisation sociale qui s'appuie sur le contrat social.

---

<sup>193</sup> Pour plus de détails, voir FAN Guangxin 范廣欣, « Lusuo “geming guan” zhi dongchuan : Zhongjiang Zhaomin hanyi *Minyue lun* ji qi Shanghai chongyinben de jiedu 盧梭『革命觀』之東傳：中江兆民漢譯《民約論》及其上海重印本的解讀 » (La « révolution » de Rousseau en Asie : la traduction chinoise du *Contrat social* de Nakae Chōmin et sa reproduction à Shanghai), *Sixiang shi* 思想史 (*Histoire intellectuelle*), n° 3, pp. 67-104.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 85.

La première traduction chinoise du *Contrat social* apparue en Chine est une adaptation de la traduction de Nakae. À l'aube de la Réforme des cent jours, le Datong yishuju 大同譯書局 (Maison de traduction de Datong) de Shanghai a reproduit le *Minyaku yakukai* sous le nom de *Minyue tongyi* 民約通義 (*Interprétation du contrat du peuple*)<sup>195</sup>. Il faudra attendre 1900 pour avoir, en Chine, la traduction intégrale du *Contrat social*. Cette traduction, intitulée *Minyue lun* 民約論 (*Sur le contrat du peuple*), est réalisée par Yang Tingdong 楊廷棟 (1879-1950) à partir de la traduction japonaise de Harada Sen 原田潜 (?-?), et fut publiée sous forme de feuillets dans le *Yishu huibian* 譯書彙編 (*Recueil de traductions*), revue mensuelle éditée par les étudiants chinois à Tokyo<sup>196</sup>.

Tout comme en France où le *Contrat social* a contribué, en partie, à la préparation de la Révolution française, l'ouvrage rousseauiste est vite devenu l'une des références majeures des aspirations révolutionnaires en Chine. Si toutes ces traductions diffèrent les unes des autres, les traducteurs ont pourtant tous adopté le terme *minyue*, le contrat du peuple, comme traduction chinoise du contrat social. Le choix de ce mot n'est pas du hasard ; il renvoie, en réalité, à l'opposition perpétuelle entre le prince et le peuple dans la tradition politique chinoise<sup>197</sup>. Par conséquent, le *Contrat social* est lu comme un manifeste contre la monarchie. Néanmoins, il s'agit ici d'une erreur de lecture de Harada Sen, et de Yang Tingdong qui s'en est inspiré. En effet, « la traduction de Harada Sen, *Minyakuron fukugi* 民約論覆義 (*Réinterprétation du contrat du peuple*) fait équivaloir le contrat social au contrat entre le prince et le peuple. Yang Tingdong a, quant à lui, aussi hérité de cette faute de lecture, c'est-à-dire qu'il confond la double orientation de chaque individu (comme citoyen et comme homme) avec l'opposition entre le prince et l'État, soulignant que le pays sera privatisé par une personne, si celle-ci dispose du pouvoir exclusif de déterminer les affaires de l'État<sup>198</sup> ».

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>196</sup> WANG Xiaoling, « Liu Shipei et son concept de *contrat social chinois* », *Études chinoises*, vol. XVII, n° 1-2, 1998, p. 156.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> WANG Xiaoling 王曉苓, « Lusuo “pubian yizhi” gainian zai Zhongguo de yinjie jiqi lishi zuoyong 盧梭『普遍意志』概念在中國的引介及其歷史作用 » (L'introduction du concept de « volonté générale » en Chine et son fonction historique), *Sixiang shi* 3, pp. 13-14.

Dans une telle rhétorique, la révolution, placée d'emblée sous l'égide de la théorie du contrat social, s'avère inévitable, si aucun autre moyen n'est possible pour atteindre une égalité entre le prince et les peuples. Cette idée est énoncée dans la bouchure révolutionnaire *Menghui tou* 猛回頭 (*Brusque volte-face*) de Chen Tianhua, un texte écrit en chinois vernaculaire : « Rousseau, un grand sage français, est né pendant l'époque des Ming pour sauver les peuples du monde entier. [...] Dans son livre *Du Contrat social*, il nous dit que l'État est une assemblée du peuple qui désigne un roi pour le servir ; le peuple est le maître, et le roi est l'esclave public du peuple. Le peuple peut changer de roi à tout moment et à sa seule discrétion, si le roi trahit sa confiance<sup>199</sup> ». Les radicaux antimandchous, comme Chen Tianhua, ont fait de Rousseau, du *Contrat social* et de la Révolution française, des synonymes de la civilisation et du progrès. Une autre illustration de cet état d'esprit nous est fournie par Zou Rong. Dans le fameux *Geming jun*, caractérisé par des propos véhéments et acharnés, Zou Rong couvre Rousseau et son œuvre de chaleureux éloges. La présence du pouvoir occidental n'engendre pas, d'après lui, de menace ; au contraire, l'entrée des puissances occidentales en Chine est, à ses yeux, une bénédiction pour la nation chinoise, longtemps sous le joug d'un régime étranger et barbare, qui a finalement l'occasion de se transformer, à l'instar du « régime civilisé » et de la « révolution civilisée » de l'Occident<sup>200</sup> :

« Les propos des grands philosophes comme Rousseau sont subtils, porteurs d'un grand message, [...], constituant l'embryon de la civilisation française et américaine. Ma patrie est tombée aujourd'hui gravement malade et va succomber en peu de temps ; ne faut-il pas un remède souverain pour la ranimer ? Je souhaite que la pensée de Rousseau soit répandue dans toute la Chine, tout en prenant Washington et Napoléon pour exemples de notre révolution. [...] Avec la révolution, nous pouvons survivre ; sans la révolution, nous allons tous mourir. [...] C'est pourquoi j'aspire à la révolution [...] pour l'égalité, pour libérer les esclaves chinois. »<sup>201</sup>

Le but de la révolution est d'instaurer, en Chine, un régime républicain et de transformer les sujets de la monarchie en citoyens, formant une nation politique. Voici l'ambition partagée par les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la

<sup>199</sup> CHEN Tianhua 陳天華, *Meng huitou* 猛回頭 (*Brusque volte-face*), 1903, réimprimé dans ZHI Zhi 鄧志 (eds.), *Meng huitou : Chen Tianhua Zou Rong ji* 猛回頭 : 陳天華鄒容集 (*Brusque volte-face : œuvres de Chen Tianhua et de Zou Rong*), Shenyang : Liaoning renmin chubanshe, 1994, p. 30.

<sup>200</sup> ZOU Rong, *Geming jun* 革命軍 (*Armée des révolutionnaires*), 1903, réimprimé dans ZHI Zhi, *ibid.*, p. 184.

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 184-185.

Société du Sud. Liu Yazhi a, autrefois, changé son prénom pour prendre celui de Renquan (droit de l'homme), et son prénom de courtoisie pour celui de Yalu (Rousseau de l'Asie), après avoir lu le *Contrat social* à l'âge de seize ans (en 1902)<sup>202</sup>. La dénomination de Rousseau de l'Asie ou de la Chine acquiert une certaine popularité à l'aube de la fondation de la République. Quand Zhang Taiyan est rentré à Shanghai à la fin de l'année 1911, après cinq ans d'asile au Japon, il a aussi été décrit par le *Minli bao* comme le Rousseau de la nouvelle Chine<sup>203</sup>. Les premiers numéros du *Minbao* qu'il édite à Tokyo font effectivement l'apologie de la théorie rousseauiste du contrat social, évoquée par certains pour réfuter Liang Qichao qui déclara, après son voyage en Amérique du Nord en 1903, avoir rompu avec le contrat social qu'il prônait auparavant et qui se précipita dans les bras de l'idée d'État organique de Johann Casper Bluntschli (1808-1881). C'est à la défense du contrat social dans le *Minbao* que sont consacrées les pages suivantes.

#### b) Le contrat social dans le *Minbao*

Plusieurs articles, apparus dans le *Minbao*, se réfèrent à la théorie rousseauiste du contrat social, tentant de contester l'opinion de Liang Qichao, dont l'opposition au contrat social débouche sur le maintien de la monarchie mandchoue. Recherché par le gouvernement mandchou suite à l'échec de la Réforme des cent jours dont il fut l'un des plus fermes appuis, Liang Qichao s'est enfuit au Japon en 1898 avec l'aide de Hayashi Gonsuke 林權助 (1860-1939) et d'Itō Hirobumi, le premier étant, à l'époque, secrétaire à l'ambassade du Japon à Pékin et le second, en visite en Chine<sup>204</sup>. Il a rapidement fait connaissance avec Ōkuma Shigenobu 大隈重信 (1838-1922), le premier ministre du Japon, et Shiga Shigetaka, conseiller du Ministre des affaires étrangères en 1898.

<sup>202</sup> LIU Yazhi, « Zizhuan nianpu 自撰年譜 » (L'autobiographie), in LIU Wu-chi et LIU Wufei (eds.), *Liu Yazhi wenji 柳亞子文集 (Œuvres de Liu Yazhi)*, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1986, pp. 8-9.

<sup>203</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, pp. 361. Pour la discussion de Zhang Taiyan sur Rousseau, voir ZHANG Taiyan, « Bianfa zhenyan 變法箴言 » (Précepte de la réforme), *Jingshi bao 經世報 (Journal de l'administration du monde)*, le 2 août 1897, réimprimé dans TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, vol. 1, 1977, pp. 17 ; ZHANG T., « Yuanxue diyi 原學第一 » (Premier chapitre sur la pensée), *Qiushu 楹書 (Livre des mots contraints de se prononcer)*, 1904, réimprimé dans Shanghai renmin chubanshe (eds.), *Zhang Taiyan quanji 章太炎全集 (Œuvres complètes de Zhang Taiyan)*, vol. 3, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1994, pp. 133.

<sup>204</sup> DING Wenjiang et ZHAO Fengtian, *Liang Qichao nianpu changbian*, pp. 155-157.

Résolument convaincu que l'impératrice douairière Cixi était la principale coupable du fiasco de la Réforme, Liang Qichao rendit visite à Shiga deux jours consécutifs et communiqua avec celui-ci par écrit en chinois classique, afin d'obtenir l'intervention du Japon pour restaurer la position et le pouvoir de l'empereur Guangxu<sup>205</sup>. Mais il a rapidement changé d'orientation politique<sup>206</sup>, du fait de ses interactions avec les révolutionnaires séjournant au Japon<sup>207</sup> et de l'influence des intellectuels japonais et des théories politiques occidentales qu'il découvrit par le biais de leur traduction japonaise<sup>208</sup>. Sa pensée politique durant sa courte période révolutionnaire est marquée par la volonté de « détruire » (破壞 *pohuai*), car, selon lui, il faut « prendre le mal à la racine et créer un nouveau monde », une urgence qu'une simple réforme ne peut pas mener à bout<sup>209</sup>. Comme les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, Liang Qichao était un ardent partisan de

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 159-162.

<sup>206</sup> Une source montrant sa conversion à la cause révolutionnaire et sa volonté de rompre avec la réforme du passé est sa lettre de l'an 1902 à Kang Youwei, dans laquelle il a écrit : « Nous vivons dans une époque de l'histoire où le nationalisme prend son plein essor. Sans cet esprit, une nation ne peut pas être établie. [...] Pour soulever l'esprit nationaliste, la lutte contre les Mandchous ne peut absolument pas être épargnée. [...] le combat antimandchou est effectivement la ligne politique la plus adaptée à la Chine. [...] Le gouvernement mandchou ayant perdu notre confiance depuis longtemps, est-il encore réaliste de vouloir rétablir et restaurer l'empereur Guangxu. Même si cela est possible, il n'y a que des ennemis dans la Cour et tout est corrompu ; il n'est pas possible pour moi d'attendrir nos ambitions, même si la Cour nous réutilise. ». Voir « *yu fuzi daren shu* 與夫子大人書 » (Lettre à Monsieur le professeur), réimprimé dans *ibid.*, p. 286.

<sup>207</sup> DING Wenjiang et ZHAO Fengtian, *Liang Qichao nianpu changbia*, pp. 178-179. Pour une étude plus détaillée sur les interactions de Liang Qichao avec les révolutionnaires, voir CHANG Peng-yuan 張朋元, *Liang Qichao yu qingji geming* 梁啟超與清季革命 (*Liang Qichao et la révolution de la fin des Qing*), Taipei : Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo, 1972 [1964], pp. 81-118.

<sup>208</sup> Selon ses propres mots en 1899, « j'ai appris à lire le japonais depuis un an de séjour en Japon, et ma pensée a été beaucoup changée ». Voir LIANG Qichao, « Sanshi zishu 三十自述 » (Mémoire à l'âge de trente ans), 1902, réimprimé dans LIN Wenguang 林文光 (eds.), *Liang Qichao wenxuan* 梁啟超文選 (*Œuvres sélectionnées de Liang Qichao*), Chengdu : Sichuan wenyi chubanshe, 2009, pp. 163. Pour les études détaillées sur ce sujet, voir ZHENG Kuangming 鄭匡民, *Liang Qichao qimeng sixiang zhong de dongxue beijing* 梁啟超啟蒙思想中的東學背景 (*Les sources japonaises dans la pensée de Liang Qichao*), Shanghai : Shanghai shudian chubanshe, 2003, pp. 44-227 ; il est également utile de consulter plusieurs articles recueillis dans l'ouvrage dirigé par Hazama Naoki, historien représentatif de ladite « École de Kyoto » de la recherche sur l'histoire chinoise. Voir HAZAMA Naoki 狹間直樹, *Liang Qichao • Mingzhi Riben • xifang* 梁啟超•明治日本•西方 (*Liang Qichao • Japon de Meiji • Occident*), traduit du japonais par SUN Luyi 孫路易 *et al.*, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2001.

<sup>209</sup> Liang Qichao a explicité la différence entre la réforme (改革 *gaige*) et la révolution (變革 *biange*) en 1902. D'après lui, la réforme ne s'applique que si l'ancien système est globalement juste et ne nécessite que des modifications partielles pour s'améliorer, ce qui n'est pas le cas de la Chine, pays corrompu à la moelle. Il indique aussi que la traduction de « révolution » par le terme *geming* 革命 est inappropriée, car celui-ci est issu du *Yijing* 易經 (*Classiques des changements*), dont la signification est en fait plus proche de l'idée de réforme du vocabulaire politique occidental que de celui de révolution. Voir LIANG Qichao, « Shi ge 釋革 » (Interprétation d'idée de *ge*), 1902, réimprimé dans ZHANG Pinxing *et al.*, *Liang Qichao quanji*, pp. 759-761.

Rousseau, affirmant que « le *Contrat social* de Monsieur Rousseau s'applique le plus assurément à la situation de la Chine<sup>210</sup> ».

En raison de sa fréquentation des révolutionnaires et de ses convictions politiques de plus en plus radicales, ses camarades du camp réformateur ont vite tiré la sonnette d'alarme et ont ensuite prévenu Kang Youwei à Singapour<sup>211</sup>. Son tuteur lui demanda de partir sans délai à Honolulu pour les affaires de la Société de protection de l'empereur<sup>212</sup>. Sur invitation de cette dernière, il se rendit en Amérique du Nord en 1903<sup>213</sup>. Déçu par la situation sociopolitique des États-Unis, qui représentait, à ses yeux, une démocratie nominale, nourrissant pourtant le chaos politique, la dualisation de la société et le racisme, il préféra le Canada où une monarchie constitutionnelle garantissait bien mieux la liberté et les droits du peuple que son voisin frontalier<sup>214</sup>. De plus, il se montrait préoccupé par l'expansion de la marine américaine et par la doctrine de Monroe, deux projets impérialistes selon lui, et soutenus par Theodore Roosevelt (1858-1919), avec lequel il eut l'occasion d'échanger<sup>215</sup>. Il engagea également une courte conversation avec J. P. Morgan (1837-1913) à New York ; derrière son admiration pour le pouvoir économique américain se cache sa peur des trusts et de la liaison entre l'expansion financière et industrielle et l'expansion militaire dont la Chine serait victime<sup>216</sup>. Afin d'y résister, il a recours au collectivisme, un lien organique et éthique entre les individus qu'il n'a pu constater dans la diaspora chinoise à San Francisco<sup>217</sup>.

Tous ces facteurs l'ont amené à remettre en question la révolution en laquelle il croyait. Liang Qichao s'avère être un révolutionnaire improvisé, un enthousiaste du moment. Après son retour des États-Unis à la fin de l'an 1903, il commença à

---

<sup>210</sup> LIANG Qichao, « Pohuai zhuyi 破壞主義 » (Destruction en tant qu'un « isme »), in LIANG Qichao, *Ziyou shu* 自由書 (Livre de liberté), 1899, réimprimé dans ZHANG Pinxing *et al.*, *ibid.*, pp. 350.

<sup>211</sup> FENG Ziyou 馮自由, *Geming yishi* 革命逸史 (*Histoire non officielle de la Révolution*), vol. 2, Pékin : Zhonghua shuju, 1981, p. 29 ; CHANG Peng-yuan, *Liang Qichao yu qingji geming*, p. 128.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> DING Wenjiang et ZHAO Fengtian, *Liang Qichao nianpu changbia*, pp. 309-310.

<sup>214</sup> JANG Daw-Yih 張道義 et HSU Kuo-Ching 徐國慶, « Guojia shenghuo yu shehui shenghuo – Liang Qichao de guojia lilun 國家生活與社會生活——梁啟超的國家理論 » (La vie dans l'État et la vie dans la société – la théorie de Liang Qichao sur l'État), *Zhongshan renwen shehui kexue qikan* 中山人文社會科學期刊 (*Journal de la science sociale et humaine de l'université nationale de Sun Yat-sen*), vol. 15, n° 2, 2008, p. 84.

<sup>215</sup> CHANG Hao, *Liang Qichao yu Zhongguo sixiang de guodu*, p. 173.

<sup>216</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>217</sup> *Ibid.*, pp. 171-172.

transformer le *Xinmin congbao*, qui passa d'une publication faisant l'apologie de la liberté individuelle et de la révolution à un organe de parole des réformateurs, prônant l'étatisme, la monarchie constitutionnelle et le despotisme éclairé (開明專制 *kaiming zhuanzhi*). C'est dans ce contexte que le *Contrat social*, qu'il admirait jadis, devint l'objet de critiques : il lui rapprocha notamment d'être trop idéaliste, et il estima qu'il était impossible de parvenir à une volonté générale ; il paraît aussi que Liang Qichao a sous-estimé la tendance au collectivisme de la doctrine rousseauiste<sup>218</sup> : la société requiert, d'après lui, l'existence de bases indissolubles et plus solides qu'un simple contrat, et c'est autour de l'État que les organes sociaux doivent s'organiser et se solidariser comme un être vivant organique<sup>219</sup>. À part certains intellectuels japonais comme Kakei Katsuhiko 筧克彦 (1872-1961), Johann Casper Bluntschli est le plus fréquemment cité dans le *Xinmin congbao* pour appuyer l'opposition au contrat social au profit de l'État organique. Ces propos ont incité les collaborateurs du *Minbao* à réagir.

Les débats entre le *Minbao* et le *Xinmin congbao* ne semble pas avoir pour objet de convaincre les uns et les autres. En effet, le clivage entre les réformateurs et les révolutionnaires en matière d'affaires politiques étant trop fort pour être réconcilié. En revanche, les débats se fondent sur la volonté de fidéliser des lecteurs ciblés, tout en sapant le fondement des idées des autres avec des arguments maintes fois énoncés. L'enjeu des débats autour du contrat social ne consiste pas à déterminer si l'idéal politique rousseauiste pourrait se réaliser en Chine – les deux parties se sont mises d'accord sur l'impraticabilité de ce plan. Néanmoins, les révolutionnaires ne s'accommodent pas de l'idée d'une soumission totale de la société à l'État gouverné par les Mandchous, et encore moins d'un despotisme éclairé. Le contrat social rousseauiste leur sert à cette occasion, sans se substituer aux autres analyses politiques nécessaires que celui-ci ne permet pas de conduire.

Le texte de Wang Jingwei, publié en 1906 dans le sixième numéro du *Minbao*, en est un exemple<sup>220</sup>. Une section de ce texte est consacrée à réfuter Liang Qichao,

---

<sup>218</sup> GAY Peter, « Reading about Rousseau », in SCOTT John T. (eds.), *Jean-Jacques Rousseau : paradoxes and interpretations*, Londres et New York : Routledge, 2006, pp. 210-211.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>220</sup> Jingwei 精衛, « Zai bo *Xinmin congbao* zhi zhengzhi geming lun 再駁新民叢報之政治革命論 » (Deuxième contestation de la prétention de révolution politique du *Journal du nouveau peuple*), *Minbao*, n° 6, 1906, pp. 79-98.

pour qui le républicanisme constitutionnel s'enracine dans la volonté générale, alors que celle-ci n'est qu'une croyance illusoire. Wang Jingwei lui répond en le critiquant de ne pas avoir compris le *Contrat social* avant de le remettre en cause. D'après Wang Jingwei, le républicanisme se nourrit de la volonté générale, mais celle-ci ne constitue qu'une des références du régime. Il souligne davantage la négligence manifeste de Liang Qichao sur les éléments collectivistes au cœur de l'ouvrage rousseauiste :

« La volonté générale (國民總意 *guomin zongyi*) de Rousseau n'est synonyme de la volonté de tous les peuples (人民全體之意志 *renmin quanti zhi yizhi*) [...] qu'au moment où les peuples contractent entre eux le contrat social (社會契約 *shehui qiyue*). [...] (mais Liang Qichao n'a pas compris que) lorsque l'État est fondé, [...] la volonté générale est l'aboutissement des accords libéraux de tous. Ainsi, obéir à la volonté générale est la même chose qu'obéir à la volonté particulière. Cela ne nuit, en aucun cas, à la liberté. »<sup>221</sup>

Un autre texte systématique sur le contrat social de Rousseau dans le *Minbao* est celui de Ma Junwu<sup>222</sup>. Celui-ci a entrepris, en 1902, et a fait publier un an plus tard, la première traduction chinoise de *De la liberté* de J. S. Mill. Comme souligné plus haut, la plupart des premiers traducteurs du *Contrat social* n'ont pas saisi l'idée d'homogénéité du peuple et du souverain, une lacune majeure que Ma Junwu a lui-même soulignée dans son texte, intitulé expressément *Dimin shuo* 帝民說 (*Sur le peuple-souverain*)<sup>223</sup>. En citant quelques phrases de Rousseau en français, Ma Junwu conclut :

« [...] le pouvoir du souverain (帝權 *diquan*) est la somme des individus. Chaque individu est membre du souverain. Donc le peuple est le souverain et le souverain est le peuple, les deux n'étant pas dissociables. Les anciens théoriciens politiques de notre pays disent que le souverain est le fils du Ciel et le plus noble, alors que les peuples ne sont que les petits gens, les roturiers et les plébéiens. Hélas ! (Ils) ont blasphémé les vrais nobles et défié les hommes suprêmes, même la peine capitale ne suffit pas à expier leurs péchés. »<sup>224</sup>

Ma Junwu poursuit en faisant remonter l'histoire de la souveraineté du peuple à Platon et à Aristote. Ce texte demeure inachevé, la suite n'a pas été publiée dans le

<sup>221</sup> Jingwei, « *Zai bo Xinmin congbao zhi zhengzhi geming lun* », pp. 97-98.

<sup>222</sup> Junwu 君武, « *Dimin shuo* 帝民說 » (*Sur le peuple-souverain*) », *Minbao*, n° 2, 1906.

<sup>223</sup> Il convient de rappeler que ce n'est pas Ma Junwu n'est ni le seul ni le premier à noter le contrat social rousseauiste en tant qu'un contrat entre les peuples. Un texte de 1902, publié dans le *Xuanbao*, a déjà exprimé cette idée, nous invitant à penser que la compréhension juste de la théorie rousseauiste existe déjà avant 1902. Voir YAN Jinrong 嚴錦榮, « *You Tanxiangshan riji bingxu* 遊檀香山日記並敘 » (*Le journal personnel lors du voyage à Honolulu et la préface*), préface de Guanyun 觀雲 (JIANG Guanyun 蔣觀雲), *Xuanbao* 選報 (*Reportages sélectionnés*), n° 9, 1902.

<sup>224</sup> *Ibidem*.



*Minbao*. Le contrat social et Rousseau constituent des références importantes et communes à un grand nombre d'autres articles du *Minbao*, dont la volonté générale, la souveraineté du peuple et le droit naturel sont des mots clés. Mais parmi toutes les œuvres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sur le contrat social, celle de Liu Shiwei, apparue en 1903 à Shanghai, s'avère la plus systématique.

### c) Le *Zhongguo minyue jingyi* de Liu Shiwei

Publié à Shanghai en 1903 par le jeune Liu Shiwei alors âgé de dix-neuf ans, le *Zhongguo minyue jingyi* 中國民約精義 (*La quintessence du contrat social chinois*) assume la double tâche de dénoncer la monarchie au profit du régime républicain et de situer l'esprit du contrat social dans les sources chinoises<sup>225</sup>. L'ouvrage est divisé en trois parties d'ordre temporel et discute les idées d'une trentaine de penseurs et d'une dizaine de livres, allant des Zhou à la fin des Qing. L'interprétation de la théorie rousseauiste chez Liu Shiwei s'appuie, elle aussi, lourdement sur les traductions chinoises du *Contrat social* disponibles à ce moment-là. Il en résulte que Liu Shiwei n'a pas, non plus, saisi l'idée d'homogénéité du peuple et du souverain. Ainsi, tout comme Zou Rong, il se sert du contrat social pour légitimer la révolution visant à renverser le régime mandchou, fustigé d'avoir brisé le contrat conclu entre lui et le peuple. Sans avoir compris que chez Rousseau, le contrat social est établi entre deux parties qui n'en constituent, en réalité, qu'une seule, Liu Shiwei a pu faire le lien entre le contrat social rousseauiste et les pensées politiques de la tradition chinoise dans le *Zhongguo minyue jingyi*<sup>226</sup>. Par conséquent, l'œuvre de Rousseau est apparue comme reposant sur les oppositions traditionnelles chinoises entre le prince et le peuple, le haut et le bas, le public et le privé :

« La lutte entre les peuples de la haute antiquité était tellement féroce qu'ils se sont mis d'accord pour désigner une personne comme chef, nommée plus tard comme souverain. Cependant, le souverain est censé être là pour nourrir et protéger le peuple. Lorsque les peuples lui donnent le droit public (公權 *gongquan*), le souverain donne aux peuples, réciproquement, toute sa vie (pour les servir). [...] La civilisation progressant, le contrat (entre le souverain et le peuple) s'est établi. [...] Avant l'établissement de ce contrat qui confère les droits au futur souverain, celui-ci devait reconnaître : "je n'ose en aucun cas abuser du pouvoir qui m'est octroyé, je ne ferai que respecter le contrat et administrer le pays. Si, au nom de la totalité des

---

<sup>225</sup> WANG Xiaoling, « Liu Shiwei et son concept de contrat social chinois », p. 164.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

peuples, mon droit emprunté est révoqué, je vais tout faire pour le leur rendre”. »<sup>227</sup>

Liu Shiwei affirme que c'était un principe bien établi et suivi dans la pratique au cours des Trois Dynasties, une période où la souveraineté était partagée entre le prince (君 *jun*) et le peuple (民 *min*) et où la volonté générale, qu'il traduit par le terme *yulun* 輿論 (opinion publique), dictait le processus de prise de décision politique<sup>228</sup>. D'après lui, la volonté générale est l'aboutissement des opinions publiques, qui deviennent identiques. Mais comment cette homogénéisation des opinions publiques devient-elle possible ? Ici, Liu Shiwei a dénaturé l'idée de Rousseau ; pour lui, les opinions publiques peuvent déboucher sur la volonté générale, uniquement parce que les peuples souhaitent imposer une limite à la prolifération du pouvoir du souverain<sup>229</sup>. Il tend, de cette manière, à justifier le rôle important que joue la liberté d'expression, celle-ci constituant, selon son interprétation, un droit fondamental dont jouissait la population des Trois Dynasties.

Les droits politiques du peuple commencent à se perdre après les Trois Dynasties, selon Liu Shiwei, jusqu'à la période des Printemps et Automnes, où le contrat social de la tradition antique a disparu et n'a plus d'influence sur la pratique politique<sup>230</sup>. Le contrat social étant brisé et abandonné, le pouvoir et le droit de gouverner sont privatisés par les empereurs à leurs propres bénéfices, durant la période qui suit<sup>231</sup>. Comme le contrat social symbolise, aux yeux de Liu Shiwei, le progrès, l'histoire chinoise après les Trois dynasties est celle d'une décadence<sup>232</sup>. Mais le fait que la tradition ait dévié, ce que Liu Shiwei a constaté et dénoncé, ne signifie pas pour autant que l'esprit du contrat social ait également disparu. S'il dénonce quelques figures comme Han Yu 韓愈 (768-824)<sup>233</sup>, il montre aussi qu'un très grand nombre de penseurs tentent de restaurer la souveraineté du peuple perdue dans les

---

<sup>227</sup> LIU Shiwei, « Zhongguo minyue jingyi 中國民約精義 » (*La quintessence du contrat social chinois*), 1903, réimprimé dans *Liu Shenshu xiansheng yishu* 劉申叔先生遺書十六 (*Euvres de Monsieur Liu Shenshu*, 16), vol. 3, Édition de Ningwu Nanshi, 1936, pp. 4-5.

<sup>228</sup> *Ibid.*, vol. 1, pp. 2 et 6.

<sup>229</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 6.

<sup>230</sup> *Ibid.*, vol. 1, pp. 9 et 10.

<sup>231</sup> *Ibid.*, vol. 3, p. 4.

<sup>232</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 24.

<sup>233</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 11.

affaires politiques, tout en accentuant la similitude de celle-ci avec la notion traditionnelle de *minben* 民本 (primauté du peuple)<sup>234</sup>.

Liu Shipei connaît également le contrat social de Hobbes, mais il ne peut accepter l'idée d'un souverain dépositaire de l'État, auquel le peuple doit se soumettre<sup>235</sup>. Sa préférence pour la théorie rousseauiste du contrat social s'explique par sa différence fondamentale avec celle de Hobbes : pour Rousseau, le souverain doit être éliminé s'il entrave l'épanouissement et la liberté du peuple<sup>236</sup>. La détermination révolutionnaire de Liu Shipei devient évidente. En faisant une analogie entre la pensée politique chinoise et le contrat social rousseauiste, Liu Shipei affirme que la ligne politique qu'il poursuit s'appuie sur une notion qui n'est guère étrangère à la Chine : il s'agit d'un souci nationaliste, partagé par les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, qui sera au centre de notre attention dans le chapitre suivant. Il suffit, à ce stade, de mentionner que trouver des similitudes entre deux formes de pensées relève très souvent d'une dénaturalisation de celles-ci. Une des grandes différences, constatée par Lui Shipei, qui distingue Rousseau de ses pendants chinois, réside dans leurs différentes façons de comprendre la primauté du peuple ; alors que Rousseau accentue le droit naturel de liberté chez les hommes, cette idée est quasiment absente du discours chinois sur cette question<sup>237</sup>. Certes, Liu Shipei a proclamé, à multiples reprises, la liberté en tant que droit naturel (天賦 *tianfu* ou 固有 *guyou*), mais il semble qu'il s'agisse plutôt d'une mise à profit d'un concept utile à une fin politique, qu'il cherche à atteindre à un moment spécifique, plutôt que d'une croyance juridique ou idéologique : à peine quatre ans plus tard, Liu Shipei sera prêt à abroger la liberté au profit d'une égalité extrême sur laquelle nous reviendrons.

#### d ) L'auto-gouvernance locale et le nationalisme politique

En 1910, la traduction intégrale du *Contrat social* de Nakae Chōmin est parue dans le dernier numéro du *Minbao*, sous le titre de *Minyuelun yijie* 民約論譯解 (*Traduction et commentaires du contrat du peuple*)<sup>238</sup>. Cette traduction, qui semble la plus fidèle au texte original à cette époque, reste tout de même influencée par la

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, *passim*.

<sup>235</sup> *Ibid.*, vol. 1, pp. 19-20.

<sup>236</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 1.

<sup>237</sup> WANG Xiaoling, « Liu Shipei et son concept de contrat social chinois », p. 176.

<sup>238</sup> NAKAE Chōmin 中江兆民, « Minyuelun yijie 民約論譯解 » (Traduction et commentaires du contrat du peuple), *Minbao*, n° 26, 1910.

traduction de Yang Tingdong<sup>239</sup> ; cette dernière a été publiée quelques années plus tôt et a inspiré un grand nombre d'œuvres ultérieures, dont le *Zhongguo minyue lun* de Liu Shipai. La traduction de Yang Tingdong, qui peut être interprétée dans le cadre de la révolution nationaliste et antimandchoue, donne le ton pour l'usage politique du contrat social rousseauiste avant 1912. Si les textes de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sur le contrat social de cette période diffèrent les uns des autres, ceux-ci ont tous pour objectif d'accentuer et de favoriser le rôle du peuple vis-à-vis de l'État, dont le pouvoir et le droit sont considérés comme provenant du peuple, comme l'indique Liu Shipai :

« Des centaines de milliers de personnes étant assemblées au sein d'un pays, le bien et le mal, les goûts et les aversions de celui-ci doivent être partagés par tous les citoyens. Les goûts et les aversions d'une seule personne ne reflètent que ses intérêts égoïstes, alors que les goûts et les aversions de tous revêtent un caractère public. Lorsque les goûts et les aversions sont une affaire publique, les décisions sont faites par la population. Ainsi, le souverain n'a pas de rôle important à jouer. C'est pourquoi (Yao et Shun) possèdent le monde, mais ne s'en contentent pas. »<sup>240</sup>

L'usage politique du contrat social dans le contexte révolutionnaire a pour objet de restaurer les droits civiques des peuples et de les transformer de sujets impériaux en citoyens, formant une nation politique. En définitive, la question qui se pose se résume à ceci : dans quelle mesure faut-il restituer aux peuples les droits civiques dont ils ont été dépouillés ? La réponse que les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud ont apportée recouvre deux mesures. Hormis la révolution qu'ils visent à déclencher pour démolir la Cour faisant obstacle à l'obtention des droits du peuple, une autre action consiste à implanter l'auto-gouvernance locale. À travers la participation à la vie des sections sociales locales, les révolutionnaires veulent instaurer la conscience nationale dans la mentalité des peuples. Par ailleurs, les attentes et les insatisfactions nationalistes s'expriment aussi très souvent sous diverses formes sociales. Ainsi, l'auto-gouvernance locale fait partie intégrante de la construction de la nation politique.

En effet, si l'auto-gouvernance locale présente un caractère néfaste pour la Cour, celle-ci apparaît dans la Nouvelle politique de la Cour qui souhaite la transformer en une méthode de gouvernance qui lui est bénéfique. Selon Yuan Shikai, l'auto-

---

<sup>239</sup> ZHAO Xifang 趙稀方, *Fanyi xiandaixing 翻譯現代性 (Traduire la modernité)*, Taipei : Showee, 2012, p. 153.

<sup>240</sup> LIU Shipai, « *Zhongguo minyue jingyi* », vol. 3, p. 25.

gouvernance locale, le parlement et l'établissement de la Constitution constituent une entité intégrale, dans la mesure où un espace public sera créé au niveau local pour faciliter la communication, mais aussi l'échange des avis politiques entre le haut et le bas de la société. Dans son discours, donné à l'occasion de l'inauguration de l'Assemblée représentative de Tianjin (天津議事會 Tianjin yishihui) en 1907, Yuan Shikai, le Grand Conseiller de l'époque (軍機大臣 *Junji dachen*), dit :

« Il est connu de tous que le gouvernement autonome local jette les bases de l'établissement de la Constitution. Pourquoi ? Parce que c'est à travers cette politique que nous éduquons nos futurs députés. Le parlement joue un rôle fondamental dans la Constitution et il se divise en chambre haute et chambre basse ; les députés de la chambre basse seront élus au niveau local. [...] Nous espérons cultiver le sens du patriotisme et la moralité publique des peuples à s'engager dans les affaires locales, mais aussi entraîner leur capacité politique. »<sup>241</sup>

Néanmoins, loin de décentraliser le pouvoir du gouvernement central, le gouvernement mandchou désire, par le biais de ces mesures, intégrer les élites locales à la structure bureaucratique centrale et prendre en main, plus fermement, le contrôle total de la société chinoise, tout en pénétrant la plus petite division administrative<sup>242</sup>. Contrairement à ce que les révolutionnaires attendent, la réforme déployée par le gouvernement n'accorde aux peuples que des pouvoirs limités, généralement restreints dans le cadre étroit des activités de « bien-être public local (地方公益事業, *difang gongyi shiye*) », celles-ci étant, en plus, encadrées par les officiels du gouvernement. La surveillance stricte de ce dernier amène les peuples à être méfiants envers la nature du gouvernement autonome local, et réticents à y participer<sup>243</sup>.

Si les écrivains du *Guocui xuebao* se mettent d'accord que l'auto-gouvernance locale peut trouver son origine dans la pratique politique des Zhou, la réforme lancée par le gouvernement central, qui repose étroitement sur la consolidation de son pouvoir, a fait réagir les révolutionnaires. Dénonçant l'intention de la Cour derrière

---

<sup>241</sup> YUAN Shikai, « Tianjin yishihui chengli zhi ri Luxueshi daidu Yuan yanshuowen 天津議事會成立之日盧學使代督憲袁演說文 » (Le discours de Yuan à l'occasion de l'inauguration de l'Assemblée représentative de Tianjin », cité dans XU Jianping 徐建平, « Zhili difangguan yu Qingmo xianzheng gaige 直隸地方官與清末憲政改革 » (Les officiels locaux de Zhili et la réforme constitutionnelle à la fin des Qing », *Henan shifandaxue xuebao* 河南師範大學學報 (*Journal de l'Université normale de Henan*), vol. 30, n° 1, 2007, p. 134.

<sup>242</sup> HON Tze-ki, *Revolution as Restoration*, pp. 91-92.

<sup>243</sup> NIU Ming-shi 牛銘實, « Wanqing difang zizhi yundong de fansi 晚晴地方自治運動的反思 » (Réflexion sur le mouvement de gouvernement autonome local de la fin des Qing », *Twenty-First Century*, n° 98, 2006, p. 44.

ces réformes, Wang Jingwei, par exemple, voit dans l'auto-gouvernance locale la lutte pour le pouvoir, reflétant au fond les heurts entre les Hans et les Mandchous. Ainsi écrit-il, durant l'année de l'inauguration de l'auto-gouvernance locale de Tianjin, dans un article de *Minbao* :

« Les Mandchous n'ont aucun droit de participer à l'auto-gouvernance locale. Ce que nous entendons par auto-gouvernance locale, c'est ce système où les peuples gèrent les affaires sur leur propre territoire. Cependant, aucune terre en Chine n'appartient aux Mandchous, qui sont issus des forêts et des steppes à Ningguta 寧古塔. En envahissant la Chine, ils parasitent les terres chinoises. En plus, la division administrative à laquelle ils appartiennent diffère de celle des Hans ; les Mandchous ne sont donc pas nés en terre chinoise. Leurs ancêtres voulant consolider leur pouvoir militaire et politique, ils ont interdit à leurs descendants de s'engager dans l'agriculture, l'artisanat et le commerce, qui sont pourtant hautement liés à la terre [...] C'est pourquoi les Mandchous ne sont que des voleurs qui mangent ce que les Hans cultivent [...] sans participer aux activités agricoles et économiques locales. »<sup>244</sup>

Si la structure de la division administrative et ethnique mise en place et renforcée par le gouvernement des Qing en vue de préserver l'identité, ainsi que les privilèges civils et militaires des Mandchous, sont souvent évoqués par les révolutionnaires pour prouver que les Mandchous n'ont pas été assimilés à la communauté chinoise, cette hiérarchie socio-politique qui donne lieu à une sorte de ségrégation entre les Mandchous et les Hans, qui occupent des fonctions différentes au sein de la société chinoise, permet aux Hans, d'après Wang Jingwei, de former leurs propres associations locales pour lutter contre le gouvernement central des Mandchous<sup>245</sup>. C'est à travers ces associations sociales qu'il voit une réelle possibilité d'alimenter la révolte nationaliste :

« Le gouvernement mandchou réclame l'établissement d'une Constitution. Dans ce cas-là, toutes les pratiques politiques et les systèmes sociaux des pays civilisés doivent être imités et mis en pratique en Chine. Qui assume la responsabilité de mettre en place ces affaires ? Le gouvernement central ou les associations locales ? À mon avis, les affaires sociales, qui ne sont pas encore entreprises, représentent le droit ; celui qui exécute ces affaires le premier obtient le droit. Nous, citoyens, devons nous engager dans les associations autonomes sociales et gérer les affaires locales avant le gouvernement. Ainsi, nous pourrions obtenir des intérêts, mais aussi revendiquer et récupérer notre droit naturel. »<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> Jingwei, « Manzhou lixian yu guomin geming 滿州立憲與國民革命 » (La constitution des Mandchous et la révolution des citoyens), *Minbao*, n° 8, 1906, pp. 36-37.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 48.

Toutefois, Wang Jingwei ne croit pas que les associations sociales, seules, soient capables de renverser le gouvernement central. Sans revendiquer préalablement la souveraineté, les droits civils qu'il appelle à cultiver au sein de la société lui paraissent faibles et très précaires<sup>247</sup>, ce qui peut aussi expliquer pourquoi la dimension de société est absente dans le discours politique de Zhang Taiyan à la fin des Qing : le rôle de toutes les associations civiles et intermédiaires est articulé et assimilé par le gouvernement central qui exerce le monopole de l'expression et du pouvoir<sup>248</sup>. Une révolution semble indispensable, à leurs yeux, pour affronter directement l'État, aux mains du gouvernement mandchou, considéré comme une menace insupportable pour fonder un État-nation chinois moderne. C'est aussi à partir de la faiblesse du pouvoir des peuples que les révolutionnaires contredisent le *xinmin* de Liang Qichao : dans un article publié dans *Zhejiang chao*, l'auteur reproche à Liang d'être trop idéaliste et de placer ses espoirs de réforme dans les peuples, alors que la passivité de ces derniers est une conséquence de l'absolutisme, imposé par l'empire des Mandchous, que Liang ne cherche pourtant pas à démolir<sup>249</sup>. Concernant la prétention du gouvernement d'utiliser l'auto-gouvernance locale comme fondement du parlement et de la Constitution, les révolutionnaires la considèrent comme un projet précaire, à la dérive, et finalement, irréalisable, dans le sens où le pouvoir politique réel, dont les peuples chinois se réjouissent, ne leur permet pas de bénéficier d'une éventuelle Constitution qui, loin d'être le fruit du consentement populaire et rationnel, sera manipulée par la Cour pour consolider la centralisation et les privilèges réservés aux Mandchous<sup>250</sup> : « ce sont les droits politiques qui créent la Constitution, écrit Wang Jingwei, et non l'inverse<sup>251</sup> ». Le temps est venu pour la Révolution.

<sup>247</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>248</sup> WANG Hui 汪暉, « Geren guannian de qiyuan yu Zhongguo de xiandaiyong 個人觀念的起源與中國的現代認同 » (L'émergence du concept d'individu et l'identité moderne de la Chine), in WANG H., *Wang Hui zixuanji 汪暉自選集 (L'anthologie personnelle de Wang Hui)*, Guangxi : Guangxi shifandaxue chubanshe, 1997, p. 92.

<sup>249</sup> Feisheng, « Jinshi erda xueshuo zhi pinglun 近時二大學說之評論 » (Commentaires sur les deux doctrines populaires récentes), *Zhejiang chao*, n° 8 et 9, 1903, republié in ZHANG Zhan et WANG Renzhi, *Xinhai geming qianshinian jian shilun xuanji*, vol.1, pp. 519-521.

<sup>250</sup> Pour n'en citer que quelques-uns, Yalu, « Zhongguo lixian wenti 中國立憲問題 » (La question de constitution de la Chine), *Jiangsu*, n° 6, 1903, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi, *ibid.*, pp. 595 ; Zhang Binglin, « Zheng chouman lun 正仇滿論 » (Sur la haine contre les Mandchous), *Guominbao*, n° 4, 1901, réimprimé dans *ibid.*, pp. 94 ; Zheshen 螫伸, « Lun Manzhou zhengfu sui yu lixian er buneng 論滿州政府雖慾立憲而不能 » (Sur l'incapacité du gouvernement des Manchous d'établir une constitution), *Minbao*, n° 1, 1905, pp. 31-41.

<sup>251</sup> Jingwei, « Xiwang Manzhou lixianzhe he ting zhu 希望滿洲立憲者盍聽諸 », *Minbao*, n° 3, 1906, p. 16.

#### 4. Conclusion

Cette section a revisité la concrétisation des théories d'organicisme et de contrat social dans le programme de construction de la société de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. La société est comparée à un organe vivant, dont les pathologies peuvent être soignées. Les publications en langue vernaculaire, les illustrations, le discours public et le nouveau théâtre sont employés pour éclairer l'intelligence de la société dite inférieure, considérée par les intellectuels comme composée d'une foule nombreuse et mal éduquée, pourtant décisive pour l'union nationale. Parmi les éléments qui composent la société inférieure, les sévères oppressions dont les femmes furent victimes ont attiré l'attention des intellectuels progressistes. À travers le discours sur la libération féminine des années 1910, la première révolution libérale et familiale a été mise en évidence, prônant une liberté sans primauté de l'individu, dont la libération débouche sur le bien-être de la nation. Cette exigence morale de la libération individuelle se combine avec le système d'auto-gouvernance locale, auquel les individus émancipés sont censés participer. Ce système d'organisation socio-politique s'appuie sur le contrat social rousseauiste, décrypté par les intellectuels chinois pour l'adapter à leur aspiration révolutionnaire de renverser la Cour pour établir une nation chinoise, en partie sous forme sociale. L'organicisme social et le contrat social, deux éléments constitutifs de l'imaginaire social de l'époque, s'intègrent ainsi pleinement au projet nationaliste. Alors que la construction d'un organisme social requiert « la liberté égalitaire », qui débouche sur les lumières sociales pour éclairer et libérer la population qui forme désormais une nation, le contrat social rationalise la revendication des droits politiques de cette dernière vis-à-vis la Cour. Toutes ces nouvelles théories politiques que l'École d'essence nationale et la Société du Sud utilisent pour modeler une société chinoise sont toutes interprétées dans le cadre de l'essence nationale. Rhétoriquement, il ne s'agit pas d'imposer sur la Chine des expériences de modernisation politique qui lui est étrangères, mais de remettre en lumière des idées et des voies d'action politiques endogènes.

Comparée au contexte européen, cette combinaison des théories d'organisme et de contrat social, qui travaillent de concert en Chine à la fin de l'époque monarchique pour modeler la nation politique sur le plan intellectuel et politique, pourrait révéler des contradictions. De manière exemplaire, l'organicisme d'Alfred Espinas (1844-



1922), inspiré de celui de Spencer, est mis en avant pour rompre avec l'image jacobine de l'organisation sociopolitique à l'époque postrévolutionnaire. La suppression des corps intermédiaires durant la Révolution française au profit d'une souveraineté directe des individus est estimée désormais comme non scientifique, puisque « la société est un organisme [...] comme un assemblage complexe et interactif d'organisations multiples et différenciées, coopérant entre elles »<sup>252</sup>. Comme beaucoup d'intellectuels chinois ont mal compris le contrat social rousseauiste, ils l'évoquent afin de contester la dictature de la Cour, et non les organes sociaux – bien au contraire.

Le philosophe Alfred Fouillée (1838-1912) a tenté de conjuguer l'organicisme et le contrat social en ce qu'il appelle l'organicisme contractuel, qui « dans sa perfection, est la conciliation de ces deux choses en apparence contradictoires : individualité et collectivité, décentralisation et centralisation, liberté des parties et cohésion du tout<sup>253</sup> ». Aucun élément probant n'indique que Fouillée soit connu du public chinois, mais ses propos font écho à ceux des révolutionnaires. Comme le remarque Hu Hanmin, l'organicisme de Spencer rectifie le contrat social qui glisse vers un individualisme disproportionnel et l'étatisme qui dénie la liberté individuelle<sup>254</sup>. Cela renvoie à l'équilibre entre l'individualisme et le collectivisme qui ne cessera de hanter leurs réflexions politiques dans les années qui viendront. C'est de là que procède l'inflexion de l'organicisme chez les révolutionnaires.

### **III — L'ÉVOLUTIONNISME SOCIAL ET LA NOUVELLE HISTOIRE**

---

La construction d'une société étant mise en avant comme une réponse à la crise à laquelle la Chine fait face, l'idée de société s'inscrit d'abord dans un processus d'évolution, au cours duquel les faibles sont éliminés par les forts. L'évolutionnisme social s'est répandu en Chine après la publication du *Tianyan lun* de Yan Fu en 1898, traduction du *Evolution and Ethics* de Huxley, qui a rendu populaires en Chine les idées de sélection naturelle (物競天擇 *wujing tianze*) et de survie du plus apte (適者

---

<sup>252</sup> ROSANVALLON Pierre, *Le modèle politique française : la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris : Édition du Seuil, 2004, pp. 267-268.

<sup>253</sup> FOUILLÉ Alfred, *La sciences sociale contemporaine*, cité dans *ibid.*, p. 270.

<sup>254</sup> HU Hanmin 胡漢民, « Shu Houguan Yanshi zuijin zhengjian 述侯官嚴氏最近政見 » (Sur la nouvelle critique politique de Yan Fu), *Minbao*, n° 2, 1905, p. 4.

生存 *shizhe shencun*). Dans la préface de cet ouvrage, Yan Fu avertit que « ceux qui sont en mesure de former une société survivent et ceux qui ne le peuvent pas meurent par suite du processus évolutif<sup>255</sup> ». Ce livre est publié durant la même année que la Réforme des cent jours. Après ses échecs dans les deux guerres de l'opium et la Première Guerre sino-japonaise, ainsi que de nombreux traités inégaux imposés par les puissances étrangères, la Chine est cette société faible qui s'enlise dans un stade inférieur dans l'ordre de l'évolution.

Comme la société est une agrégation d'individus, en fonction de la façon dont ceux-ci se lient et organisent leur vie commune, la société peut être divisée en différents types, révélant les caractéristiques structurelles et culturelles distinctes de divers groupes. Néanmoins, les différentes formes de la société ne présentent, aux yeux des nationalistes progressistes, dont ceux de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, ni la même valeur, ni le même degré d'actualité, c'est-à-dire que certains types de société sont considérés comme inférieurs et arriérés d'un point de vue temporel par rapport à d'autres. L'évolution de la société d'une forme d'organisation plus ancienne à une forme plus récente représente le progrès et c'est en général à partir des modèles d'évolution de l'histoire occidentale qu'ils réinterprètent l'histoire de la société chinoise. Comment l'évolutionnisme social est-il associé au nationalisme ?

### 1. L'évolution chez Kang Youwei et chez Yan Fu

L'idée d'évolution, liée à la conception du temps linéaire, commence à acquérir de la popularité après la Réforme des cent jours. L'apport de l'évolutionnisme social est considérable. Dès lors, la Chine n'est plus considérée comme la civilisation. Bien au contraire, sa culture, son histoire et son système socio-politique commencent à être mesurés à l'aune du standard de l'Occident. Si l'évolutionnisme social reflète la situation pessimiste et retardataire de la Chine vis-à-vis de l'Occident, cette vision manifeste également l'optimisme des intellectuels chinois : étant donné l'universalité et l'inévitabilité de la loi d'évolution, la Chine peut progresser et atteindre, un jour, par ses efforts, la même puissance dont jouit l'Occident. Bien que les sources traditionnelles soient mobilisées de manière intensive, ce sont la philosophie et la

---

<sup>255</sup> HUXLEY T. H., *Tianyan Lun* 天演論 (*Sur l'évolution*), traduit de l'anglais par YAN Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1898], p. 32.

vision historique occidentales qui ont donné naissance à la conception chinoise d'évolution linéaire des années 1890, accompagnée d'une mise en cause de la vision cyclique de l'histoire chinoise, au profit de progrès<sup>256</sup>.

Avant la parution d'une série de traductions de Yan Fu qui populariseront la conception de l'évolution sociale en Chine, Kang Youwei a déjà proposé des idées similaires pour légitimer la réforme politique qu'il souhaitait convaincre l'empereur Guangxu de mener. Mais la source sur laquelle il s'appuie provient de la tradition chinoise et renvoie à la polémique sur le « texte nouveau » et le « texte ancien », un débat permanent au sein du milieu confucéen. Le texte nouveau se réfère aux classiques recompilés durant les premières années des Han par les confucéens qui ont survécu à « l'incendie des livres et à l'enterrement des lettrés confucéens » (焚書坑儒 *fenshu kengru*) ordonnés par Qin Shi Huang 秦始皇 (259-210 av. J. -C.) en 213 av. J. -C. Durant le deuxième siècle, les nouvelles versions des classiques confucéens ont été découverts par Prince Liu Yu 劉余 (?-128 av. J. -C.) dans le mur de la maison de Confucius à Qufu. Comme ces classiques sont écrits avec une calligraphie archaïque, ils sont appelés « textes anciens » et sont devenus au fur et à mesure les textes confucéens canoniques. Entre ces deux versions des textes, il existe de nombreuses différences dont celle qui concerne l'image de Confucius : alors que, pour les lettrés fidèles au texte ancien, Confucius n'est qu'un historien éminent qui « raconte mais qui ne crée rien » (述而不作 *shu er bu zuo*), aux yeux des tenants du texte nouveau, Confucius est un réformateur institutionnel et un Saint prophète, apparu, selon Liu Fenglu 劉逢祿 (1776-1829), « non parce que le Ciel avait voulu sauver les Zhou orientaux du chaos, mais parce qu'il avait voulu lui donner mandat, à travers le *Chunqiu* 春秋 (*Annales des Printemps et Automnes*), pour sauver du chaos dix mille générations<sup>257</sup> ». C'est en croyant que Confucius y a inscrit « un grand message avec ses propos subtils » (微言大義 *weiyán dàyì*) que les partisans du texte nouveau donnent tant d'importance au *Chunqiu* qui n'est considéré par le texte ancien que comme un registre historique de l'État de Lu. Submergés dans une sorte de

---

<sup>256</sup> LEE Leo Ou-fan, « In search of modernity : some reflections on a new mode of consciousness in Twenty-century chinese history and literature », in COHEN Paul A. et GOLDMAN Merle (eds.), *Ideas Across Cultures : Essays on Chinese Thoughts in Honor of Benjamin I. Schwartz*, Cambridge, Mass. : Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990, p. 112.

<sup>257</sup> LIU Fenglu 劉逢祿, *Chunqiu Lun* 春秋論 (Traité sur les *Annales des Printemps et Automnes*), cité et traduit dans CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Seuil, 1997, p. 613.

confucianisme volontariste, les tenants du texte nouveau visent à « connaître à fond les Classiques pour en trouver l'application pratique » (經世致用 *jingshi zhiyong*) et, à la fin des Qing, ils se sont inspirés en fouillant les interprétations du *Chunqiu* dans le *Gongyang zhuan* 公羊傳 (*Commentaire des Annales des Printemps et Automnes*), découvrant une combinaison du confucianisme avec le pragmatisme légiste utile pour justifier le lancement des réformes<sup>258</sup>. La redécouverte du texte nouveau a soulevé une avalanche de réactions dans le milieu politique et intellectuel au cours de la Réforme des cent jours.

En 1879 et 1882, Kang Youwei a visité Hong Kong et Shanghai et a été émerveillé par la propreté et l'ordre de la ville sous administration des Européens<sup>259</sup>. Pour rendre légitime la réforme inspirée de l'expérience de politique européenne, Kang Youwei se réoriente vers la source traditionnelle qu'est le texte nouveau. Selon lui, les hommes doivent suivre la logique interne de ce qu'il appelle les « trois âges » (三世 *sanshi*), une idée centrale dans la conception historique exprimée dans le *Gongyang zhuan*. L'idée des « trois âges » a été développée par He Xiu 何休 (129-182), lettré de l'époque des Han postérieurs ; celui-ci divise l'évolution des hommes en trois phrases, que sont les époques de « décadence et de chaos » (據亂世 *juluanshi*), de « paix émergente » (昇平世 *shengpingshi*) et de « grande paix » (太平世 *taipingshi*)<sup>260</sup>. Ces trois périodes correspondent respectivement, pour Kang Youwei, aux trois étapes de l'évolution historique du pays, racontées dans le *Chunqiu* : « Le passé lointain dont Confucius n'avait entendu parler que par la tradition » (所聞傳世 *suowenchuanshi*), « le passé récent dont il avait entendu parler directement » (所聞世 *suowenshi*) et « le présent dont il était un témoin oculaire » (所見世 *suojianshi*)<sup>261</sup>. Selon la théorie des « trois âges », l'époque de « grande paix » doit se réaliser dans le « présent dont Confucius est le témoin oculaire ». Néanmoins, l'histoire a évolué dans une direction contredisant cette prédiction ; en termes de narration historique,

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, pp. 609-617

<sup>259</sup> TANG Zhijun, *Kang Youweizhuan* 康有為傳 (*Biographie de Kang Youwei*), Taipei : Taiwan shangwuyinshuguan, 1997, p. 8.

<sup>260</sup> CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 638, note 39.

<sup>261</sup> KANG Youwei, *Chunqiu dongshixue* 春秋董氏學, cité dans LIU Tsang-long 劉滄龍, « Kuawenhua zhangli zhong de rujiazhengzhisixiang 跨文化張力中的儒家政治思想 » (La pensée politique confucéenne sous la tension transculturelle), *Sixiang* 思想, n° 28, 2015, p. 72 ; les traductions ici sont empruntées à Anne Cheng, voir CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 638, n. 39.

l'histoire après les Trois Dynasties, aux yeux des confucéens orthodoxes, n'est qu'un processus de décadence. Kang Youwei tient cette contradiction comme une preuve que l'objectif de Confucius consiste à élaborer, dans le *Chunqiu*, un plan visant à mettre en place, à l'avenir, un monde pacifique d'égalité dont la réalisation dépend des réformes dans lesquelles il s'engage<sup>262</sup>. Aussi étrange que cela puisse paraître, Kang associe les trois âges avec trois types de systèmes politiques : l'âge de décadence et de chaos est une époque de monarchie absolue, celle-ci passe à l'ère de la monarchie constitutionnelle qui voit la paix émergente apparaître pour finalement arriver à l'époque démocratique où la grande paix sera atteinte. L'âge de décadence et de chaos arrivant à sa fin en Chine, Kang Youwei exhorte l'empereur Guangxu d'établir un parlement et une Constitution. Avec tous les autres projets, comme l'industrialisation, la modernisation de l'armée et du recrutement bureaucratique, l'ouverture d'écoles et d'universités sur le modèle occidental, les réformes, telles que celles que Kang Youwei propose à l'empereur Guangxu, s'insèrent dans l'objectif de bâtir une nation chinoise et ceci ne s'oppose pas à son idéal de « grande unité » (*datong*), un monde pacifique sans distinction de race, de sexe et de culture ; en réalité, Kang Youwei soutient que la naissance du nationalisme représente une étape indispensable qui s'inscrit dans le processus d'aboutir à la grande unité, c'est-à-dire que le nationalisme ne constitue pas une fin en soi :

« Le cours de l'humanité s'achemine selon une séquence fixée. Les clans se transforment en tribus, qui avec le temps sont elles-mêmes transformées en nations. La Grande unité va arriver une fois les nations installées. De la même façon [...], l'autocratie aboutit progressivement au constitutionalisme, et ce dernier donne lieu graduellement au républicanisme<sup>263</sup>. Donc, il s'agit d'une évolution du Désordre à l'Ordre, et de l'Ordre à la Grande paix.

<sup>262</sup> LIU Yi-jing, *Chunqiu Gongyang zhuan lunli siwei yu tezhi*, p. 73.

<sup>263</sup> Si Kang Youwei voit dans le républicanisme une inévitabilité historique, son ressentiment face à la révolution attendue pour renverser la monarchie mandchoue et établir un régime républicain durant les premières années du XX<sup>e</sup> siècle est bien connu. Pour expliquer cette contradiction, force est de constater que Kang reste obstinément fidèle à ce schéma de l'évolution politique dans la mesure où il trouve impraticable la fondation d'une république sans passer préalablement de la monarchie constitutionnelle, voir WONG Young-tsu, *Cong chuantong zhong qiubian – wanqing sixiangshi yanjiu* 從傳統中求變——晚清思想史研究 (*À la recherche du changement à travers la tradition – recherche sur l'histoire des idées de la fin des Qing*), Nanchang : Baihuazhou wenyi chubanshe, 2002, pp. 289-293 ; nonobstant l'interprétation des historiens, les révolutionnaires de l'époque adoptent un point de vue bien différent à l'égard du royalisme de Kang Youwei et de Liang Qichao, affirmant que ceux-ci ne cherchent qu'à être pardonnés par les Mandchous et à occuper un poste important dans la Cour, voir par exemple, Junzhengfu 軍政府, « Lun baohuangdang xi 論保皇黨檄 », *Tiantao – minbao linshi zengkan* 天討——民報臨時增刊, 1907, pp. 107-115 ; Chuyuanwang 楚元王, « Lun lixiandang 論立憲黨 » (Sur les constitutionnalistes), *Tiantao*, pp. 117-135.

L'évolution se fait graduellement et tous les changements ont une origine.  
C'est une vérité applicable à toutes les nations. »<sup>264</sup>

Autrement dit, la prévision de l'évolution de l'humanité que Kang aperçoit dans sa lecture du *Chunqiu* est une règle absolue qui ne connaît aucune limite temporelle et qui dépasse les frontières et les nations. Cette manière de fusionner le nationalisme et l'universalisme rencontre un écho chez Tan Sitong, Liang Qichao, ainsi que d'autres réformateurs qui « aspiraient à la réalisation future d'un monde universel rassemblant toutes les nations, tout en prônant pour le présent un État-nation chinois réformé. L'universalité restait le but ultime du schéma évolutif fait de changements graduels et de progrès envisagés par les réformateurs. [...] Il était parfaitement cohérent de reconnaître la réalité présente de nations en guerre, tout en ayant la vision d'un monde meilleur de paix universelle à l'avenir<sup>265</sup> ».

Durant l'année 1897 où Kang Youwei a fait publier le *Kongzi gaizhi kao* 孔子改制考 (*Confucius comme réformateur*), l'ouvrage dans lequel il avance sa lecture révisionniste de l'enseignement confucéen susmentionné, a vu le jour le *Tianyan lun* de Yan Fu, traduction chinoise d'*Evolution and Ethics* de Huxley. La publication simultanée de ces deux ouvrages est intéressante, puisque deux visions contraires de l'évolution sociale y sont mises en avant. Tandis que Kang Youwei accentue l'aspect humaniste de l'évolution, faisant en sorte que l'évolution se dirige vers une utopie qu'il imagine comme l'exact inverse du présent qu'il vit, le cours de l'évolution sous la plume de Yan Fu s'articule autour de la compétition et du conflit entre les individus et entre les sociétés. Cette idée a d'abord été avancée, deux ans avant la publication du *Tianyan lun*, dans l'article *Yuanqiang* où il faisait référence au livre de Darwin (1809-1882), *The Origin of Species* :

« (Dans cet ouvrage), il y a un chapitre sur la survie du plus apte (物競 *wujing*) et un autre sur la sélection naturelle (天擇 *tianze*). La survie des plus aptes signifie la lutte pour la vie, et la sélection naturelle accentue la survie des espèces les plus avantageuses. Les hommes et les animaux coexistent et se nourrissent de ce que la nature leur offre. Lorsqu'ils s'exposent au monde extérieur, ils se battent entre eux pour survivre. Au début, les espèces luttent

---

<sup>264</sup> KANG Youwei, *Lunyu zhu* 論語注 (Commentaires sur *Entretiens de Confucius*), cité dans DE BARY Theodore et LUFANO Richard (eds.), *Sources of Chinese Tradition*, vol 2, New York : Columbia University Press, 2000, p. 732.

<sup>265</sup> WONG Young-tsu, « The Ideal of Universality », in Paul A. COHEN et John E. SCHRECKER (eds.), *Reform in 19th Century China*, Cambridge : East Asian Research Center, Harvard University, 1976, p. 150, cité et traduit dans CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 628.

contre les espèces, les groupes combattent contre les groupes, les faibles sont souvent éliminés par les forts et les stupides sont en général asservis par les intelligents. »<sup>266</sup>

La survie des plus aptes demeurant au cœur du *Tianyan lun*, Yan Fu ressent le besoin de remettre en cause l'idée de sélection naturelle. En effet, suivant la logique de cette dernière, l'échec de la Chine en matière de défense de sa souveraineté est irréparable, puisque les faibles sont condamnés à disparaître et la survivance est assurée seulement aux mieux doués. Cette justification scientifique de la politique liée à la domination et au colonialisme auxquels la Chine est vouée à succomber est inacceptable pour Yan Fu. Dans le *Tianyan lun*, il a formulé, à partir du texte de Huxley, quelques révisions de ce principe du darwinisme social :

« [...] le Ciel ne peut pas tout décider, la force humaine importe aussi. La force humaine s'imposant (dans le cours de l'évolution), les hommes sont exhortés à exploiter leur talent au maximum et leur méthode pour s'organiser se renouvelle constamment. Ainsi, la nation et la race peuvent survivre. Cela relève de la compétition dans laquelle les hommes se lancent contre le Ciel. Cette compétition et la victoire éventuelle des hommes sont à leur tour tolérée par le Ciel. Donc la force humaine et la providence du Ciel contribuent toutes deux à l'évolution. »<sup>267</sup>

Cette rhétorique n'a pas apaisé la lutte. En revanche, l'importance de la lutte dans le cours de l'évolution est amplifiée et devient une « loi universelle ». L'évolution chez Yan Fu se caractérise par la volonté de lutte et le souci de progrès. Au fond, comme l'affirme Lee Ou-fan, l'évolution « n'est pas uniquement liée au progressisme dans le discours chinois, mais aussi à la tendance éthique et "cosmique" qui est devenu de plus en plus prononcée », tendance qui se perpétue à l'époque du 4 Mai<sup>268</sup>.

Les deux modèles d'évolution, dépeints respectivement par Kang Youwei et par Yan Fu, diffèrent sensiblement, dans leurs façons de concevoir le processus et la fin de l'évolution. Alors que le parcours évolutionniste chez Kang Youwei se dirige vers

---

<sup>266</sup> Il s'agit ici de la version révisée du texte original. Dans cette version révisée et citée ici, le *zheng zicun* 爭自存 (lutte pour la survie) est remplacé par le *wujing*, et le *yi yizhong* 遺宜種 (conservation des espèces capables), par le *tianze*. Voir YAN Fu, « Yuanqiang », réimprimé dans WANG Shi (eds.), *Yan Fu ji*, vol. 1, p. 6 ; pour la citation, voir YAN F., « Yuanqiang xiuding gao 原強修訂稿 » (Texte révisé de *Sur l'origine de la puissance*), réimprimé dans WANG Shi (eds.), *Yan Fu ji*, vol. 1, pp. 15.

<sup>267</sup> WU Rulun 吳汝綸, « Wu Xu 吳序 » (Préface de Wu Rulun), in HUXLEY, *Tianyan lun* 天演論 (*Sur l'évolution*), traduit de l'anglais par YAN Fu, 1898, réimprimé dans WANG Shi, *ibid.*, vol. 5, p. 1317.

<sup>268</sup> LEE Leo Ou-fan, « In search of modernity : some reflections on a new mode of consciousness in Twenty-century chinese history and literature », p. 116.

l'abolition de la propriété privée, de l'institution du mariage et de la différence des nations et des sexes pour créer une société utopique de cohabitation et d'exogamie<sup>269</sup>, l'égalité pour Yan Fu est plutôt un compromis entre les nations de puissance égale et n'est jamais assurée pour les faibles à l'égard de plus forts. Le milieu intellectuel des années 1900 est bien conscient de cette contradiction. Gao Pingzi 高平子 (1888-1970) et Gao Xu, par exemple, se sont enlisés dans le dilemme qui consiste à concilier la reconnaissance de la lutte inévitable et l'aspiration à l'égalité et à la coexistence pacifique, sans pour autant trouver une solution<sup>270</sup>. À partir du concept de « lutte permanente », le *Kaizhi lu* 開智錄 (*Le guide d'intelligence*), premier journal édité par les étudiants chinois à l'étranger et sponsorisé par le Xingzhonghui, a même rationalisé l'impérialisme en disant que l'impérialisme n'est que le reflet de l'inégalité en termes de puissance de différentes nations en 1901 : « Si les nations fortes de tous les continents se confrontent, il n'y plus d'impérialisme<sup>271</sup> ». C'est donc le modèle de Yan Fu qui s'impose finalement, puisqu'il offre une image plus juste de la situation internationale dans laquelle se trouve la Chine depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle.

## 2. La Chine dans l'évolution sociale

Il n'y a pas de cas particulier de l'évolution de la Chine, mais un schéma d'évolution, issu de la conception historique occidentale, que la Chine doit suivre. Voici la conviction partagée par le milieu intellectuel progressiste chinois du tournant du XX<sup>e</sup> siècle. En d'autres termes, le caractère universel qui se dégageait auparavant de la civilisation chinoise est désormais obsolète. Le schéma d'évolution le plus souvent invoqué est celui d'Edward Jenks dans son ouvrage *A History of Politics* que Yan Fu a traduit en 1903 sous le titre de *Shehui tongquan*. Le modèle d'évolution sociale que Yan Fu évoque provient d'Edward Jenks. Dans son ouvrage *A Short History of Politics*, Jenks propose trois typologies de société qui suivent une évolution

<sup>269</sup> KANG Youwei, *Datong shu* 大同書 (*Grande unité*), Liaoyang : Liangning renmin chubanshe, 1994 [1901].

<sup>270</sup> Junping 君平 (GAO Pingzi 高平子), « Tianyan datong zhi bian 天演大同之辯 » (Débat entre l'évolution et la Grande unité), *Juemin*, n° 9 et 10, 1904, pp. 201-203 ; GAO Xu, « Zhengcun 爭存 » (Lutte pour la survie), *Zhengyi tongbao*, n° 9, 1903, réimprimé dans GUO Changhai et JIN Juzhen (eds.), *Gao Xu ji*, pp. 21 ; GAO X., « Qiwu 齊物 » (Égalité), in GUO Changhai et JIN Juzhen *Gao Xu ji*, p. 21.

<sup>271</sup> « Lun diguo zhuyi zhi fada yu ershi shiji shijie zhi qiantu 論帝國主義之發達及二十世紀世界之前途 » (Sur la puissance de l'impérialisme et l'avenir du XX<sup>e</sup> siècle), *Kaizhi lu* 開智錄 (*Le guide d'intelligence*), 1901, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi, *Xinhai geming qianshinian jian shilun xuanji*, vol. 1, p. 54.



linéaire. Selon lui, la société sauvage passe par la société patriarcale pour aboutir à la société moderne. Yan Fu les traduit respectivement par le *manyi shehui* 蠻夷社會, ou le *tuteng shehui* 圖騰社會 (société de totem), le *zongfa shehui* 宗法社會 (société patriarcale) et le *guojia shehui* 國家社會 (société étatique), ou le *junguo shehui* 軍國社會 (société militaire)<sup>272</sup>. Selon Yan Fu, la Chine revêt les caractères tant d'une société patriarcale que d'une société étatique. Pour progresser dans le processus évolutif, il faut que la Chine se transforme entièrement en une société étatique, caractérisée par une structure organisée et cohésive, et fondée sur la coopération solidaire de tous les composants. Dans quelle mesure le modèle d'évolution sociale de Jenks est-il lié au discours nationaliste chinois de la fin des Qing ? C'est à cette question que nous essaierons de répondre par la suite.

#### a ) L'évolution sociale et la nation militaire

Selon Edward Jenks, la société, en fonction des relations humaines et des liens des communautés, peut être subdivisée en société sauvage, société patriarcale et société militaire, ce que Yan Fu a traduit respectivement par le *manyi shehui*, le *zongfa shehui* et le *junguo shehui* :

« Aujourd'hui, le principe qui unit les communautés du type moderne est le lien d'*allégeance militaire*. Cela est très évident au sein des États qui pratiquent la conscription ou le service militaire universel. L'infraction politique la plus odieuse qu'un Français ou un Allemand peut commettre, c'est de tenter d'éviter le service militaire, ou, encore pire, de prendre part au service militaire contre son propre pays. [...] Dans les conditions plus anciennes de la société, pourtant, [...] le lien n'était pas celui d'allégeance militaire, mais *la parenté*, qui s'est d'abord établie, sans doute, sur le lien du sang, et qui s'est élargie plus tard par des méthodes fictives. L'inclusion d'un étranger dans le sang paraît une monstruosité pour ceux qui habitent dans une telle communauté [...] que l'on peut nommer comme *patriarcale ou tribale*. [...] Les découvertes brillantes du siècle précédent nous ont révélé un autre type de société plus primitive [...] (que l'on peut appeler *totémiste* [...] ou *sauvage*. »<sup>273</sup>

Par rapport à d'autres écrivains dont les œuvres philosophiques sont traduites par Yan Fu, Edward Jenks, écrivain prolifique et professeur de nombreuses universités anglaises dont l'université d'Oxford, est beaucoup moins connu du public. L'intérêt de Yan Fu pour la théorie d'évolution sociale de Jenks est bien curieux, d'autant que Spencer a proposé également les typologies de société similaires à celles

<sup>272</sup> JENKS Edward, *Shehui tongquan*, p. 4.

<sup>273</sup> JENKS Edward, *A History of Politics*, Londres : J. M. Dent, 1900, pp. 2-3.

de Jenks. Selon Wang Fan-sen, les trois types de sociétés de Jenks, dans le contexte philosophique à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, ne montrent aucune originalité. Donc, il y a peu de possibilité que l'œuvre de Jenks intrigue Yan Fu par sa nouveauté ou par sa notoriété. Une raison convaincante expliquant pourquoi Yan Fu a choisi l'œuvre de Jenks en particulier, c'est que les trois types de sociétés se succèdent dans un ordre linéaire et évolutionnaire chez Jenks, ce qui permet à Yan Fu de mesurer, de manière simple et intuitive, la position de la Chine dans l'évolution<sup>274</sup>. Force est de constater que le schéma d'évolution de Jenks n'est pas le seul connu par le public chinois. Le plan de « chasse-herbage-agriculture-industrie/commerce » du développement de la société humaine d'Adam Smith est aussi introduit en Chine par Yan Fu<sup>275</sup>. Néanmoins, par rapport au modèle de Smith, celui de Jenks établit un objectif d'évolution sociale plus adapté à la priorité absolue que la Chine doit s'assurer, c'est-à-dire que la société chinoise doit être destinée au militarisme, et ce pour sauvegarder la nation.

La société la plus moderne, dans la théorie de Jenks, est une société militaire. C'est dire que l'évolution sociale aboutit à l'avènement d'une nation militaire. La question de nation militaire (軍國民 *jun guomin*) de la fin des Qing peut être débattue sous différents angles, puisqu'il s'agit, non pas uniquement d'une proposition intellectuelle, mais aussi d'un concept concrétisé et intégré dans le cursus de l'éducation nationale. En 1906, la « vénération militaire » (尚武 *shangwu*) est officiellement codifiée dans les objectifs de l'éducation nationale, établis lors de la Nouvelle politique :

« Lorsque les puissances étrangères convoitent la Chine, il nous est indispensable de nous demander quel type de nation il faut bâtir pour garantir la survie du pays. [...] Aujourd'hui le développement de la force militaire et l'entraînement de l'armée deviennent la priorité de la Cour. Mais il semble que peu de peuples sont prêts à se sacrifier pour le pays, [...] parce qu'ils privilégient leur propre vie par rapport à la nation. Pour rectifier ce problème, il faut que l'éducation intervienne. Les manuels des écoles primaires et secondaires doivent tous insinuer la doctrine de nation militaire pour que les enfants s'y familiarisent. Dans les cours de langue nationale, d'histoire et de géographie, l'accent doit être mis sur les histoires de la guerre, la

<sup>274</sup> WANG Fan-sen, « Jindai Zhongguo de xianxing lishiguan – yi shehui jinhualun wei zhongxin de taolun 近代中國的線性歷史觀——以社會進化論為中心的討論 » (La conception linéaire de l'histoire en Chine moderne – discussion autour de l'évolution sociale), in WANG F. *Jindai Zhongguo de shijia yu shixue 近代中國的史家與史學 (Les historiens et l'historiographie de la Chine moderne)*, Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2010, pp. 38-39.

<sup>275</sup> SMITH Adam, *Yuanfu*, pp. 640-641.

peinture de la batterie, les images des navires de guerre et des drapeaux et les mérites de l'armée. Dans les cours de musique, il faut faire des chansons qui présentent et propagent l'histoire des guerres et des martyrs [...] Dans les cours de sport, les petits peuvent développer leur corps avec les jeux et la gymnastique, alors que les plus âgées doivent se soumettre à l'entraînement militaire [...] La Chine doit adopter cette politique d'éducation, [...] le principe militaire des Trois Dynasties sera bientôt ressuscité. »<sup>276</sup>

L'éducation de la nation militaire (軍國民教育 *jun guomin jiaoyu*) se poursuit avec le nouveau ministère de l'Éducation de la République, fondé quelques années plus tard<sup>277</sup>. Wu Mi, figure centrale du groupe CR, a reçu une telle éducation en 1908 au lycée, où un professeur japonais avait été embauché pour apprendre aux étudiants la gymnastique militaire<sup>278</sup>. Le Wanmu Caotang 萬木草堂 que Kang Youwei a fondé à Canton a intégré aussi l'éducation militaire dans le cursus que l'école offre<sup>279</sup>.

Le principe de vénération militaire est un thème majeur qui se répète dans les publications des révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. L'objectif qu'ils se fixent en mettant en œuvre l'éducation de la nation militaire est pourtant à l'encontre de celui du gouvernement central, qui souhaite fédérer, autour de la Cour et de l'empereur, la société dans son ensemble. Pour les révolutionnaires, au contraire, le règne de la Cour mandchoue signale la défaillance du pouvoir physique des Hans, défaillance qu'il faut absolument pallier pour récupérer la souveraineté perdue. L'éducation de la nation militaire s'inscrit également dans le Mouvement antirusse, qui éclate en 1903 en réaction contre l'Empire russe qui refuse de rendre à la Chine des territoires, tel que l'exige le traité qu'il a signé. Le sentiment antimandchou et le sentiment antirusse se conjuguent souvent, comme l'illustre le cas de Les corps des volontaires antirusses (*Ju'e yiyong dui* 拒俄義勇隊), une association révolutionnaire fondée en 1903 par les étudiants chinois à Tokyo et qui s'est renommée l'Association de l'éducation de la nation

---

<sup>276</sup> Rongqing 榮慶 *et al.*, « Zouqing xuanshi jiaoyu zongzhi zhe 奏請宣示教育宗旨摺 » (Mémorial à la Cour pour l'orientation de l'éducation), cité dans HWANG Jinlin 黃金麟, « Jindai Zhongguo de junshi shenti jian'gou, 1895-1949 近代中國的軍事身體建構 » (La construction du corps militaire de la Chine moderne), *Zhongyang yanjiu yuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 43, 2004, p. 185.

<sup>277</sup> *Ibidem*.

<sup>278</sup> WU Mi, « Xie tongxue ticao 偕同學體操 » (Pratiquer la gymnastique avec les camarades), 1908, réimprimé dans LÜ Xiaozu 呂效祖 (eds.), *Wu Mi shi ji qi shihua* 吳宓詩及其詩話 (*Poèmes et critiques littéraires de Wu Mi*), Xi'an : Shanxi renmin chubanshe, 1992, p. 11.

<sup>279</sup> LIANG Qichao, « Nanhai Kang Xiansheng zhuan 南海康先生傳 » (Biographie de Monsieur Kang de Nanhai), *Qingyi bao*, le 21 décembre 1901.

militaire après avoir été sanctionnée par la Cour<sup>280</sup>. Il convient de rappeler que la présence des Mandchous sur le sol chinois est souvent perçue par les révolutionnaires comme une menace plus explicite et insidieuse pour la Chine. L'éditorial du sixième numéro du *Fubao* prétend ainsi que « la nation est l'esclave direct des Mandchous et l'esclave indirect des Occidentaux », tout en faisant l'apologie de la force militaire pour mettre fin à la colonisation<sup>281</sup>.

L'appel pour une nation militaire s'accompagne d'un embellissement de la guerre et du sacrifice ultime : « Rien n'est plus noble, écrit Liu Shipai, que de mourir sur le champ de bataille<sup>282</sup> ». Un article publié dans la revue *Ershishiji zhi zhina*, signé par un certain Shangwu sheng (尚武生 Étudiant vénérant le militarisme), soutient même que « la guerre est le tribunal suprême pour juger deux pays<sup>283</sup> ». Beaucoup de révolutionnaires, dont Liu Shipai, suggèrent l'établissement du service militaire obligatoire afin de stimuler l'effort de guerre. Yao Guang a insisté, encore plus nettement, sur ce point de vue :

« Hélas ! La paix mondiale d'aujourd'hui ne se réalise que sur la puissance égale de la force militaire de chaque pays. Selon le général allemand Bismarck, hormis le sang et l'arme, il n'y a pas de vérité universelle. Dans ce monde de compétition, nous ne pouvons pas nous sauvegarder sans nous lancer dans la compétition et la compétition ne se fait pas sans vénérer la force militaire. »<sup>284</sup>

Le recours à la conscription entraîne une mise en question de la structure traditionnelle de classe sociale. En effet, le soldat ne fait même pas partie des « quatre occupations » et possède un statut social très dévalorisant en raison de nombreux facteurs, dont le goût privilégié pour la culture par rapport aux exercices physiques. Ce faisant, « la plupart des fonctionnaires militaires sont issus de familles moins illustres que les fonctionnaires civils, explique Jacques Gernet, certains même sont d'origine populaire, paysanne. Civils et militaires ne fraient pas ensemble. Enfin, le

---

<sup>280</sup> CHANG Yu-fa 張玉法, *Qingji de geming tuanti* 清季的革命團體 (*Associations révolutionnaires de la fin des Qing*), Taipei : Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, 1982, p. 659.

<sup>281</sup> Xingchu 醒初, « Sha tongbao 殺同胞 » (Tuer les compatriotes), *Fubao*, n° 6, 1908.

<sup>282</sup> LIU Shipai, « Jun guomin de jiaoyu 軍國民的教育 » (L'éducation de la nation militaire), *Zhongguo baihuobao*, n° 10, 1904, cité dans CHEN Qi, *Liu Shipai nianpu changbian*, p. 75.

<sup>283</sup> Shangwu sheng 尚武生, « Guomin yu zhanzheng zhi guanxi 國民與戰爭之關係 » (La relation entre la nation et la guerre), *Ershi shiji zhi zhina* 二十世紀之支那 (*La Chine du XX<sup>e</sup> siècle*), n° 1, 1905, p. 47.

<sup>284</sup> YAO Guang 姚光, « Shangwu jiuguo lun 尚武救國論 » (Vénérer la force militaire et sauver la nation), 1911, réimprimé dans YAO Kunqun 姚昆群 *et al.*, *Yao Guang quanji* 姚光全集 (*Œuvres complètes de Yao Guang*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2007, p. 37.

peuple lui-même, au sein duquel naissent souvent les vocations guerrières et qui fournit leurs troupes aux armées, nourrit une profonde aversion pour la gent militaire<sup>285</sup> ». Mais le mépris pour les capacités physiques, qui résulte en la faiblesse de la nation, n'est pas considéré comme une tradition ancestrale. Song Jiaoren a, par exemple, retracé « l'histoire de l'envahissement des Hans » dans l'*Ershishiji zhi zhina*<sup>286</sup>. Selon lui, les peuples des Hans ont un passé glorieux d'expansion et d'auto-défense militaires, abandonné pourtant par la génération ultérieure. Pour Yao Guang, « durant les Trois dynasties, les civils assument aussi le rôle de soldats<sup>287</sup> ». Dans le deuxième numéro du *Guocui xuebao*, Liu Shipai, en adoptant une approche philologique, montre que les individus, les familles, la société et l'État des Trois Dynasties se lèvent et se réunissent en une grande armée et cette tradition fait aussi partie de l'essence nationale qu'il faut remettre en lumière<sup>288</sup>.

Dans cette logique, même l'image de l'Empereur Jaune a été radicalement modifiée. Dans l'illustration 14 ci-dessous, l'Empereur Jaune est représenté en habit militaire avec armes. Comme le montre l'illustration 13, le visage de l'Empereur Jaune s'imprègne d'une physionomie habituée à côtoyer les caractères caucasiens. Selon Ishikawa Yoshihiro, cela est dû à l'influence de l'hypothèse très répandue de Terrien de Lacouperie, orientaliste français, selon lequel l'origine du peuple chinois se trouve en Mésopotamie<sup>289</sup>. Mais il semble, en même temps, que la nouvelle apparence de l'Empereur Jaune, ressemblant désormais à un guerrier plutôt qu'à un souverain humble, comme il était présenté traditionnellement, ne soit pas sans rapport avec le contexte idéologique de la vénération militaire de l'époque.

---

<sup>285</sup> GERNET Jacques, *La vie quotidienne en Chine : à la veille de l'invasion mongole (1250-1276)*, Pairs : Hachette, 1978 [1959], p. 75.

<sup>286</sup> Gongming 公明 (SONG Jiaoren 宋教仁), « Hanzu qinlüe shi 漢族侵畧史 » (L'histoire de l'envahissement des Hans), *Ershi shiji zhi zhina*, n° 1, 1905, p. 25.

<sup>287</sup> YAO Guang, « Shangwu jiuguo lun ».

<sup>288</sup> LIU Guanghan 劉光漢 (LIU Shipai), « Lun gudai renmin yi shangwu liguo 論古代人民以尚武立國 » (Les peuples anciens construisent le pays sur la base militaire), *Guocui xuebao*, n° 2, 1905, pp. 175.

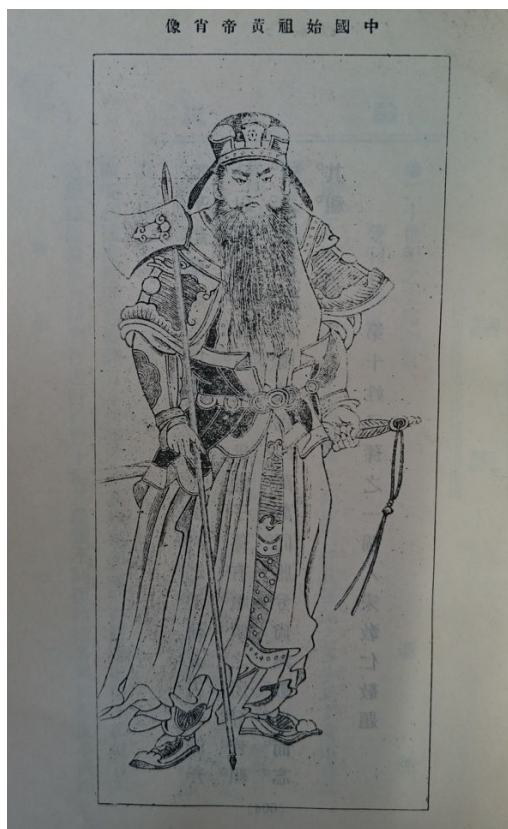
<sup>289</sup> ISHIKAWA Yoshihiro 石川禎浩, « Ershi shiji chunian Zhongguo liuri xuesheng “huangdi” zhi zaizao – paiman, xiaoxiang, xifang qiyuan lun 20 世紀初年中國留日學生『黃帝』之再造——排滿、肖像、西方起源論 » (La récréation de l'Empereur Jaune chez les étudiants chinois au Japon au début du XX<sup>e</sup> siècle – l'antimandchou, le portrait et l'origine occidentale de la nation chinoise), *Qingshi yanjiu 清史研究 (Recherche sur l'histoire des Qing)*, n° 4, 2005, pp. 56-59.



**Illustration 13 : L'Empereur  
Jaune, le premier grand homme  
nationaliste**

L'ancêtre de la nation chinoise

*Minbao*, n° 1, 1905



**Illustration 14 : Portrait de l'ancêtre  
de la Chine, l'Empereur Jaune**

*Ershi shiji zhi zhina*, n° 1, 1905

## b) L'évolution unidimensionnelle et l'évolution multidimensionnelle

L'influence qu'exerce le *Shehui tongquan* sur la scène intellectuelle des années 1900 s'avère certainement considérable. La construction d'une nation militaire en tant que dernière étape de l'évolution sociale est une idée très débattue et communément partagée par les réformateurs et les révolutionnaires. Cela ne nie pas le fait que la vénération militaire de cette période constitue un courant intellectuel produit de sources multiples. Étant donné qu'un nombre important de progressistes chinois demeurent au Japon à l'époque, le militarisme japonais qui prend son essor pourrait également avoir un rôle à jouer. Mais dans les écrits des révolutionnaires, dont ceux de Yao Guang et de Liu Shiwei susmentionnés, c'est bien le schéma d'évolution du *Shehui tongquan* qui est le plus souvent évoqué. Force est de constater, pourtant, que Yan Fu a utilisé le même schéma pour dénoncer le nationalisme des révolutionnaires. Selon lui, la révolution nationaliste pour renverser le régime mandchou est contraire à l'esprit d'une société militaire. Il voit, dans la volonté des révolutionnaires d'opérer une différence nette entre eux et les Mandchous, les vestiges d'une société patriarcale, où prime l'allégeance familiale et consanguine :

« La société chinoise revêt à la fois les caractères d'une société patriarcale et d'une société militaire, donc c'est la race, et non pas l'État, qui prend l'emprise sur la politique : les Mandchous gouvernent la Chine depuis presque trois cents ans, mais la frontière entre eux et les Hans existe toujours ; les étrangers demeurant en Chine bénéficient de l'exterritorialité ; les Chinois séjournant à l'étranger cohabitent entre eux, sans se mêler avec les autres. Le Duc de Zhou et Confucius sont de grands sages de la société patriarcale, leurs pensées et leurs mots ont les plus grands effets sur la mentalité du peuple chinois. Par conséquent, malgré le fait que certains sont vus comme progressistes et les autres sont vus comme conservateurs, aujourd'hui, ils se mettent d'accord sur le nationalisme (*minzu zhuyi*). Ils parlent de la solidarité sociale, de l'opposition aux étrangers et de l'entreprise anti-manchoue, mais personne ne s'intéresse au militarisme ni à l'indépendance de tous. En fait, le nationalisme est quelque chose d'inné à nos peuples et peut apparaître spontanément. Toutefois, le nationalisme suffit-il à faire se redresser notre race ? Je ne suis pas du tout d'accord. »<sup>290</sup>

Cet argument a provoqué aussitôt des répercussions. Le *Dongfang zazhi* a, par exemple, publié deux textes faisant écho à Yan Fu ; les réformateurs ont également évoqué les propos du *Shehui tongquan* pour dénoncer les révolutionnaires<sup>291</sup>. Yan Fu a,

<sup>290</sup> JENKS, *Shehui tongquan*, p. 115.

<sup>291</sup> WANG Xianming 王憲明, *Yuyan, fanyi yu zhengzhi – Yan Fu yi Shehui tongquan yanjiu* 語言、翻譯與政治——嚴復譯《社會通詮》研究 (*Lange, traduction et la politique – sur la traduction de Yan Fu de l'ouvrage A history of politics*), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2005, pp. 187-195.

quant à lui, renforcé l'idée de son commentaire du texte original de Jenks dans un compte-rendu du *Dagong bao* en 1904 : « [...] L'avenir de la Chine d'ici cinquante ans est difficile à prévoir [...] Ce qui est sûr, c'est que la Chine doit se débarrasser des traits de la société patriarcale si elle souhaite se lancer dans la compétition mondiale. [...] Le nationalisme et l'exclusion des étrangers n'arrivent pas à sauver la Chine<sup>292</sup> ».

Les révolutionnaires ont aussitôt formulé leurs réserves et leurs oppositions à la critique de Yan Fu. Trois textes publiés dans le *Minbao* doivent être particulièrement mentionnés. Le premier se trouve dans le deuxième numéro, rédigé par Hu Hanmin. Louant Yan Fu comme un savant et un traducteur extraordinaire, Hu Hanmin affirme que l'argument de Yan Fu ne doit pas être pris au pied de la lettre :

« En réalité, ce qui inquiète le plus Yan Fu, c'est le fait que le nationalisme seul ne permet pas à la Chine de concurrencer les étrangers. C'est pourquoi il a traduit le *Shehui tongquan*, qui met en avant le militarisme et soutient la transformation de la société patriarcale à la société militaire. L'évolution des Blancs les a déjà amenés à la société militaire, mais les vestiges de la société patriarcale sont toujours indéniables. [...] Les Chinois risquent davantage d'être opprimés par les autres. À l'intérieur de la Chine, ils sont soumis à une autre race, alors qu'à l'extérieur, ils ne peuvent pas combattre les étrangers. Cela est à l'encontre de la loi biologique du développement de la société, si l'on outrepassé le schéma d'évolution pour arriver à un stade supérieur de l'évolution. Je crois que Yan Fu n'appuie pas une telle idée. »<sup>293</sup>

Il poursuit son raisonnement en préconisant le jumelage du nationalisme et du militarisme comme le parcours d'évolution sociale à suivre. Le texte de Hu Hanmin se compose toujours dans le cadre du schéma d'évolution sociale de Yan Fu, soutenant simplement que la transition de la société patriarcale à la société militaire ne se fait pas du jour au lendemain, surtout en tenant compte de l'assujettissement national que la Chine risque de subir, d'où l'intérêt d'insister sur le nationalisme. Il revient à Zhang Taiyan de renverser le modèle d'évolution de Yan Fu pour mettre en avant le nationalisme antimandchou. Sa thèse consiste à dire que les caractères de la société chinoise ne se conforment pas à la loi d'évolution de Yan Fu, largement répandue et acceptée pour mesurer les avancées de la Chine.

La riposte de Zhang Taiyan à l'argument de Yan Fu n'est pas immédiate. Zhang Taiyan, dans le douzième numéro du *Minbao*, publié trois ans après la parution du

---

<sup>292</sup> « Du xinyi Zhenkesi *Shehui tongquan* yiwen 讀新譯甄克思社會通詮 » (Lecture du *Shehui tongquan*), *Dagong bao*, 1904, cité dans *ibid.*, p. 190.

<sup>293</sup> HU Hanmin, « Shu Houguan Yanshi zuijin zhengjian ».



*Shehui tongquan*, indique quatre différences majeures entre la société patriarcale et la société militaire. Par rapport à cette dernière, la société patriarcale se caractérise, selon lui, par le droit du sang, l'exclusion des étrangers, la soumission aux supérieurs et le traditionalisme<sup>294</sup>. Pour Zhang Taiyan, à part le troisième élément qui s'est manifesté dans la tradition chinoise mais est devenu plus tard obsolète, aucun autre n'est présent dans la société patriarcale chinoise. Donc, la thèse de Yan Fu est complètement dans l'erreur, conclut-il :

« Le nationalisme ne peut se concrétiser sans un objectif politique. Mais le nationalisme, chez Yan Fu, s'avère vague et vain. [...] (Sans un objectif politique précis), le nationalisme peut être lié à la société patriarcale, s'il se définit en termes de généalogie, d'ancêtre et de clan. Mais si les nationalistes associent la nation à différents symboles, le nationalisme peut être considéré comme associé à la société totémiste. [...] Le nationalisme que nous appuyons est une autre chose. Notre opposition aux Mandchous se nourrit-elle de la peur que le sang des Hans soit souillé par les Mandchous, ou bien davantage de la peur que les Mandchous envahissent notre pays et usurpent notre souveraineté ? Par conséquent, ce que nous souhaitons, ce n'est que la mobilisation de la force de chacun pour défendre la nation. C'est pourquoi la construction d'une société militaire nous est utile. »<sup>295</sup>

La critique de Zhang Taiyan ne s'arrête pas en niant un quelconque caractère raciste de la révolution antimandchoue. En intégrant le nationalisme dans la société militaire, Zhang Taiyan s'écarte de la conception du courant dominant qui associe le progrès à l'évolution sociale : « Les Song sont renversés par les Mongols, l'Empire romain d'Occident est démoli par les Ottomans, l'Empire romain d'Orient est vaincu par les Göktürk et l'Inde est occupée par l'Empire moghol, écrit Zhang Taiyan, voici quelques exemples montrant la soumission d'une société supérieure à une société inférieure<sup>296</sup> ». L'évolution n'aboutit pas nécessairement à la survie maximale possible d'une société : loin d'indiquer le progrès, elle marque plutôt l'apparition d'un nouveau stade du développement, qui pourrait être celui de décadence. Ainsi, Zhang Taiyan s'écarte de ses collègues révolutionnaires. En poursuivant le même objectif nationaliste que ceux-ci, il émet des réserves sur leur idéal progressiste qui offre la certitude d'une marche vers un avenir meilleur et donc souhaitable. Le même état d'esprit se reproduira, une dizaine d'années après, chez son disciple Lu Xun, celui-ci étant un moderniste mélancolique que l'on tend à classer dans la catégorie des

---

<sup>294</sup> ZHANG Taiyan, « Shehui tongquan shangdui 社會通詮商兌 » (Discussion sur le *Shehui tongquan*), *Minbao*, n° 12, 1907.

<sup>295</sup> *Ibidem*.

<sup>296</sup> *Ibidem*. Quelques faits historiques sont déformés chez Zhang Taiyan.

partisans du Mouvement de la nouvelle culture qui sont souvent des modernistes, zéloteurs du progrès.

Les propos de Zhang Taiyan exprimés dans la critique de *Shehui tongquan* font écho à son célèbre article de 1906, intitulé *Jufen jinghua lun* 俱分進化論 (*Sur l'évolution en deux directions*), article faisant preuve de l'aspect antimoderne de sa pensée<sup>297</sup>. Le *jufen* est une notion bouddhiste complexe, signifiant à la fois l'universalité et la particularité<sup>298</sup>. Il semble que le *jufen* évoque également l'idée de naissance et de mort : « Le *jufen* est une impermanence, cela veut dire que toutes les afflictions se perpétuent ; elles apparaissent là où elles disparaissent et empêchent l'individu d'atteindre le bonheur<sup>299</sup> ». Cette dernière citation peut nous permettre de comprendre l'idée de *jufen jinhua* chez Zhang Taiyan. Le parcours d'évolution n'est jamais unidimensionnel et progressiste, tel que le soutient le *Shehui tongquan*. En revanche, « l'évolution se réalise en deux directions. Si l'intelligence évolue dans un seul sens, au niveau de l'éthique, le bien ne se détache jamais du mal ; au niveau de la vie, le bonheur progresse toujours avec le malheur<sup>300</sup> ». Comme le bien va de pair avec le mal, sans la progression de l'un, l'autre ne s'étend non plus, d'où sa croyance que les hommes civilisés sont beaucoup plus vicieux que les barbares<sup>301</sup>. Pour donner un exemple concret, il écrit :

« De la Grèce antique à nos jours, la hiérarchie entre les nobles et les roturiers et l'inégalité entre les hommes et les femmes deviennent moins prononcées en Europe, faisant en sorte que le principe d'égalité est accepté par tous. Cela prouve la progression du bien de la moralité sociale. Néanmoins, avec l'avènement de la civilisation matérielle, bien que les hommes ne vénèrent plus le statut social, ils s'attachent à l'argent. Les riches ne s'assoient pas à côté des pauvres et les employés servent leurs maîtres avec complaisance. [...] N'est-ce pas un signe qu'ils évoluent vers le mal ? »<sup>302</sup>

---

<sup>297</sup> ZHANG Taiyan, « Jufen jinghua lun 俱分進化論 » (*Sur l'évolution en deux directions*), *Minbao*, n° 7, 1906.

<sup>298</sup> NG Yu-Kwan 吳汝鈞, *Fojiao sixiang dacidian* 佛教思想大辭典 (*Dictionnaire du bouddhisme*), Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, 1992, p. 368.

<sup>299</sup> Texte original : « 俱分無常者：調羶重諸行，相續流轉；若生若滅、俱不可樂 ». Voir ZHU Fuhuang 朱芾煌, *Faxiang cidian* 法相辭典 (*Dictionnaire du bouddhisme*), vol. 2, Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, 1972, p. 926.

<sup>300</sup> ZHANG Taiyan, « Jufen jinghua lun ».

<sup>301</sup> WANG Fan-sen, *Zhang Taiyan de sixiang (1868-1919) jiqi dui ruxue chuantong de chongji*, pp. 111-112.

<sup>302</sup> ZHANG Taiyan, « Jufen jinhua lun ».

Son opposition à l'évolutionnisme de Yan Fu n'est pas simplement dû à son refus de la loi d'évolution en tant que progrès. La loi d'évolution étant considérée comme universelle, Zhang Taiyan craint que celle-ci ne soit mise à profit pour permettre aux puissances occidentales de justifier la colonisation et l'impérialisme, considérés désormais comme « une nécessité naturelle » des nations puissantes<sup>303</sup>. Ce point sera abordé plus en détail dans le quatrième chapitre.

### c ) Un nouveau genre d'histoire : l'histoire de la société

Comme une société est comparée à un organisme qui évolue, celle-ci possède une histoire qui lui est propre. Les années 1900 témoignent de l'émergence d'un nouveau genre d'histoire qui est l'histoire de la société. Cette dernière est par nature contradictoire avec l'historiographie traditionnelle chinoise. L'écriture orthodoxe de l'histoire se décline en deux moments : l'enregistrement et l'interprétation des faits, cette dernière se liant étroitement à la notion de *dao* 道 (Voie), nœud et critère de jugement des faits tumultueux<sup>304</sup>. S'il n'existe pas de figure transcendante porteuse de cet ordre normatif, il est estimé que la Voie s'est une fois pleinement concrétisée pendant la période des Trois Dynasties, période après laquelle l'histoire est dépeinte comme sombrant dans le déclin<sup>305</sup>. De surcroît, la Voie est considérée comme conférée à la dynastie régnante, d'où la fonction des historiens de dépister la manifestation de la Voie dans les activités et le comportement du souverain et de relater une histoire attestant que ce dernier incarne l'ordre normatif<sup>306</sup>. En conséquence, l'histoire devient, pour emprunter ici les mots de Xu Zhiheng 許之衡 (1877-1935) dans le *Guocui xuebao*, « le registre généalogique d'une famille<sup>307</sup> ». Pour cette raison, de nombreux intellectuels de l'époque, dont ceux de l'École

---

<sup>303</sup> WANG Fan-sen, *Zhang Taiyan de sixiang*, p. 114.

<sup>304</sup> CHEVRIER Yves, « Post-scriptum : La servante-maîtresse : condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel chinois », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 9, 1987, pp. 119-120.

<sup>305</sup> SCHWARTZ Benjamin, « History in Chinese Culture : Some Comparative Reflections », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, 1996, p. 27.

<sup>306</sup> Plus précisément, Le changement de dynasties révèle que la dynastie régnante a perdu la Voie, qui est transférée à la dynastie succédant, cette dernière est censée réinstaurer l'ordre normatif. Voir CHEVRIER Yves, « Post-scriptum : La servante-maîtresse : condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel chinois », p. 120.

<sup>307</sup> XU Zhiheng 許之衡, « Du Guocui xuebao ganyan 讀國粹學報感言 » (Remarques sur le *Guocui xuebao*), n° 6, 1905, p. 89.

d'essence nationale et de la Société du Sud, soutiennent que la Chine ne procède pas une histoire à proprement parler<sup>308</sup>.

Donc, l'histoire de la société est née en Chine dans le cadre du nationalisme, puisqu'elle est mise en avant, d'abord et avant tout, pour dénoncer l'historiographie traditionnelle qui fait de l'empereur le socle du développement historique. Comme le dit Huang Jie, « les livres historiques chinois de quatre mille ans ne sont que la biographie du souverain, sans aucune trace de l'histoire de la société, [...] ce faisant, la société ne se progresse jamais<sup>309</sup> ». Liu Shipei affirme, quant à lui, que le pouvoir de l'empereur, qui encadre le récit historique en sa faveur, est une atteinte directe à la liberté de penser des historiens<sup>310</sup>. En affirmant la discipline d'histoire comme l'origine de toutes les pensées chinoises<sup>311</sup>, il regrette que l'écriture historique soit le produit d'une supervision étroite de l'État ; un changement éphémère est intervenu suite au déclin du pouvoir des rois des Zhou, déclin qui a créé des conditions propices à l'avènement des Cent écoles de pensée (諸子百家 *zhuzi baijia*) durant la période des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants, une époque de fleurissement intellectuel en toute liberté que Liu Shipei et ses collègues de l'École d'essence nationale cherchent à restaurer<sup>312</sup>.

L'histoire de la société, selon Liang Qichao, doit refléter l'évolution de la société et les caractères de la nation. Un des précurseurs les plus influents de l'histoire de la société, Liang Qichao a évoqué ce point dans son fameux texte *Xin shixue* 新史學 (*Nouvelle historiographie*) de 1902. Liang Qichao énumère dans ce texte quatre lacunes de l'historiographie traditionnelle : les œuvres historiques classiques sont écrites pour raconter l'histoire de la Cour, sans tenir compte de la nation ; la société cède la place à l'individu ; les historiens ne savent pas tirer des expériences les

---

<sup>308</sup> CHOW Kai-wing, « Narrating Nation, Race, and National Culture: Imagining the Hanzu Identity in Modern China », in CHOW Kai-wing *et al.* (eds.), *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, University of Michigan, 2001, pp. 50-53.

<sup>309</sup> HUANG Jie, « Huangshi 黃史 » (L'histoire jaune), *Guocui xuebao*, n° 1, 1905, p. 405.

<sup>310</sup> LIU Shipei, « Chen Qubing Qingmishi xu 陳去病清秘史序 » (Préface de l'*Histoire secrète des Qing* de Chen Qubing), 1906, réimprimé dans WU Guoyi et WU Xiuyi (eds.), *Liu Shipei shixue lunzhu xuanji*, p. 7.

<sup>311</sup> LIU Shipei, « Lun guxue chu yu shiguan 論古學出於史官 » (Les études classiques proviennent des fonctionnaires chargés de l'enregistrement historique), *Guocui xuebao*, n° 1, 1905, pp. 609-616.

<sup>312</sup> LIU Shipei, « Bu guxue chu yu shiguan lun 補古學出於史官論 » (Supplément du texte *Les études classiques proviennent des fonctionnaires chargés de l'enregistrement historique*), *Guocui xuebao*, n° 17, 1906, pp. 2117-2126.

enseignements pour faire de l'histoire un instrument pour le présent ; l'histoire est réduite à l'enregistrement des faits, sans élucider un quelconque lien de causalité dans le déroulement historique<sup>313</sup>.

Selon Liang Qichao, la Chine ne possède pas une histoire réelle, qui est censée raconter « le phénomène de l'évolution du peuple<sup>314</sup> ». Sapant le fondement de la vision circulaire du temps de l'historiographie circulaire, il affirme que l'évolution est toujours progressive et linéaire<sup>315</sup>. Liang Qichao rappelle davantage que la société est la seule chose qui se conforme à cette loi d'évolution :

« Les hommes d'aujourd'hui ne sont pas supérieurs aux hommes anciens. Au niveau du corps, les membres, les traits de visage et la composition corporelle des hommes d'aujourd'hui ne sont guère différents que ceux des hommes anciens. Au niveau de l'esprit, il est communément admis que l'intelligence et la capacité du Duc des Zhou, de Confucius, de Platon et d'Aristote ne sont absolument pas inférieures à celles des hommes modernes. Néanmoins, il y avait, à l'époque ancienne, des vérités inconnues et des tâches impossibles que même les enfants d'aujourd'hui connaissent et savent résoudre. Pourquoi ? Parce que (les hommes d'aujourd'hui) dépendent et bénéficient de la société, au sein de laquelle ils se lient, se concurrencent, se battent, s'apprennent, s'imitent, se confrontent, s'associent, se maintiennent, s'héritent et se transforment. De cette manière, l'intelligence, la capacité et la moralité progressent. C'est pourquoi l'évolution se reporte à la société composée des hommes, et non pas aux hommes eux-mêmes. »<sup>316</sup>

Liang Qichao souligne finalement que l'évolution de la société chinoise n'est pas un cas isolé ni particulier. Bien au contraire, son parcours d'évolution doit coïncider avec la loi universelle. Ainsi, l'histoire de la société, telle que l'évoque Liang Qichao, relève d'un certain volontarisme, dans la mesure où le parcours d'évolution, loin d'être une construction historique, est préconçu et appliqué. Liang Qichao n'a pas élucidé clairement ce qu'il entendait par la loi universelle, se contentant de dire simplement que celle-ci se fonde sur toute l'humanité. Il est généralement reconnu, pourtant, que l'universalisme de la loi d'évolution, chez Liang Qichao comme chez la plupart des progressistes, se réfère aux expériences et aux théories historiques de l'Occident, ce dernier symbolisant le sommet de l'évolution sociale et le parangon de puissance à suivre. Il y a pourtant une rançon à la nouvelle

---

<sup>313</sup> LIANG Qichao, « Xin shixue 新史學 » (Nouvelle historiographie), 1902, réimprimé dans ZHANG Pinxing *et al.* (eds.), *Liang Qichao quanji*, pp. 737-738.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 739

<sup>315</sup> *Ibidem.*

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 740.

historiographie révisionniste. L'histoire chinoise étant réécrite à l'instar de l'histoire de l'Occident, la particularité de la nation chinoise se voit sacrifiée<sup>317</sup>.

La réécriture de l'histoire chinoise à partir de la perspective sociale constitue un sujet permanent de la recherche des collaborateurs du *Guocui xuebao*. À maints égards, leurs réflexions sur les sujets historiques s'inscrivent largement dans la continuité et la concrétisation de la conception historique du *Xin shixue* de Liang Qichao. Parmi les historiens de l'École d'essence nationale, Liu Shipei est celui qui a produit le plus de travaux historiques dans le cadre de l'évolution sociale. Tout comme Liang Qichao, Liu Shipei croit que tout phénomène historique peut être considéré comme l'expression d'une loi d'évolution universelle, d'où la possibilité de ranger les histoires de différentes sociétés dans le même cadre temporel. Un des ordres temporels les plus populaires de l'époque est celui proposé par l'historien japonais Kuwabara Jitsuzō 桑原隲藏 (1871-1931), qui divise le parcours historique entre l'antiquité (上古 *shanggu*), l'ère médiévale (中古 *zhonggu*), l'antiquité tardive (近古 *jingu*) et l'époque moderne (近世 *jinshi*)<sup>318</sup>. Liu Shipei a connu et commencé à porter une attention accrue à ce modèle temporel en 1903 au moins<sup>319</sup>. Il est bien conscient du fait qu'il mesure la position de la Chine dans l'échelle d'évolution à l'aune de l'Occident : « L'historiographie traditionnelle ne permet pas de bien saisir l'expérience historique comme l'historiographie occidentale, écrit Liu Shipei, dans notre époque où la Chine se lie à l'Occident, la façon d'écrire l'histoire doit donc être changée en conséquence<sup>320</sup> ».

Liu Shipei a employé les différentes visions de temporalité et d'évolution inspirées de sources variées. Le modèle de périodisation de Kuwabara n'est pas le seul qu'il a évoqué. Le plan de « chasse-herbage-agriculture-industrie/commerce » d'Adam Smith et le schéma de « société sauvage-société patriciale-société militaire » de Jenks, mentionnés auparavant, sont constamment repris dans les œuvres

---

<sup>317</sup> SCHNEIDER Axel, « Nation, History and Ethics : the Choices of Post-Imperial Historiography in China », in MURTHY Viren et SCHNEIDER Axel (eds.), *The Challenge of Linear Time : Nationhood and the Politics of History in East Asia*, Leyde et Boston : Brill, 2014, p. 90.

<sup>318</sup> WANG Fan-sen, « Jindai Zhongguo de xianxing lishiguan – yi shehui jinhuailun wei zhongxin de taolun », p. 31.

<sup>319</sup> LIU Shipei, « Wanguo lishi huibian xu 萬國歷史彙編序 » (Préface du livre *Collection des histoires de différentes nations*), 1903, réimprimé dans WU Guoyi et WU Xiuyi (eds.), *Liu Shipei shixue lunzhu xuanji*, p. 5.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 6.

de Liu Shipei pour interpréter l'évolution de la société chinoise. Dans le *Zhongguo guyong shiqi kao* 中國古用石器考 (*Enquête sur l'usage de la pierre en Chine ancienne*) de 1907, il a décrypté l'histoire ancienne en suivant la chronologie des « âges préhistoriques » : âge de la pierre, âge du bronze et âge du fer<sup>321</sup>. La particularité de ce texte réside dans la juxtaposition de la temporalité de Kuwabara, du schéma d'évolution de Smith et de la structure des âges préhistoriques : « Les peuples de l'antiquité gagnent leur vie par la chasse qui se réalise par des outils de pierre<sup>322</sup> ». Il semble donc que Liu Shipei s'intéresse, non pas à l'évolution de la société chinoise en tant que telle, mais plutôt à prouver la coïncidence entre l'histoire chinoise et l'histoire occidentale.

Mais l'histoire de Liu Shipei affiche des contradictions évidentes. Concrètement, il s'agit d'une antinomie entre le besoin de localiser, dans l'histoire de la société, des caractères particuliers et permanents de la nation et l'écriture d'une nouvelle histoire à l'aune du modèle occidental. Contrairement à Liang Qichao qui paraît prêt à délaissier la particularité de la nation au profit de l'universalité de la trajectoire historique de l'Occident, Liu Shipei, ainsi que les autres historiens de l'École d'essence nationale, s'accrochent aux attributs propres à la nation chinoise qui la différencie des Mandchous. Le mot-clé de leur pensée révolutionnaire est le *guangfu* 光復 (restauration), dans le sens où il faut restaurer la culture et la tradition des Trois Dynasties pour modeler une nation culturelle (cf. chapitre III). À cet égard, ils ne se délivrent pas vraiment des historiens confucéens traditionnels, qui font des Trois Dynasties le sommet de l'histoire chinoise. Par conséquent, il leur est difficile, voire impossible, de mettre en équilibre la conception de l'histoire comme un déclin et la vision évolutionniste et linéaire. Huang Jie et Liu Shipei ont tous tenté de résoudre ce paradoxe en accusant les voisins étrangers de la dégradation de la tradition intacte de la Chine<sup>323</sup>. En citant Huxley, Huang Jie professe que, parfois, l'intervention humaine a préséance sur la loi d'évolution sociale<sup>324</sup>. Si tel est le cas, comment s'attendre à ce que la Chine puisse suivre, sans une autre ingérence humaine, le parcours d'évolution

<sup>321</sup> LIU Shipei, « *Zhongguo guyong shiqi kao* 中國古用石器考 » (Enquête sur l'usage de la pierre en Chine ancienne), 1907, réimprimé dans WU Guoyi et WU Xiuyi (eds.), *Liu Shipei shixue lunzhu xuanji*, pp. 389-395.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>323</sup> Voir, par exemple, LIU Shipei, « Chen Qubing Qingmishi xu », pp. 7 ; HUANG Jie, « Huangshi lisu shu 黃史禮俗書 » (Le chapitre sur le rite et la coutume), *Guocui xuebao*, n° 3, 1905, p. 465.

<sup>324</sup> HUANG Jie, *ibid.*, pp. 469-470.

prétendument universel de l'Occident, qui la mène à un avenir de puissance ? Nous n'avons pas constaté, dans leur raisonnement, que ce dilemme possède une solution. Il ne semble pas exagéré, par conséquent, de dire que la nouvelle histoire de la société constitue à la fois « une altérité interne du passé confucéen et une altérité externe de la culture occidentale<sup>325</sup> ».

### 3. Conclusion

Le discours chinois sur l'évolution sociale s'inspire de sources multiples. Il semble que les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, désespérés de trouver dans les sources occidentales les mesures pour le redressement de la Chine, s'emparent des théories utilisables pour cette fin nationaliste. L'œuvre de Huxley est évoquée pour accentuer l'évolution en tant qu'une compétition sans merci, la doctrine de Spencer est mise en avant afin d'inciter les peuples à se soulever contre les envahisseurs étrangers, tandis que la chronologie d'évolution sociale de Jenks et d'autres penseurs offre une nouvelle façon de composer l'histoire, servant à concevoir la voie du progrès. Nous constatons, pourtant, que les différentes théories entrent parfois en conflit les unes avec les autres. Si, à travers la conception d'évolution de la société, l'aspiration nationaliste vis-à-vis des étrangers est affirmée, la conscience nationale identifiée avec l'héritage culturel s'avère peu en accord avec l'évolution en tant que progression linéaire. Pour les historiens de l'École d'essence nationale qui n'ont pas voulu tourner le dos au modèle d'évolution soi-disant universel de l'Occident, la tension entre l'universalisme de l'évolution sociale et le particularisme de la nation reste palpable.

## IV — L'OUVERTURE AU SOCIALISME

---

Nous avons jusqu'ici exploré le concept de société comme vecteur du nationalisme. L'organicisme, le contrat social et l'évolutionnisme constituent des leviers essentiels du discours chinois sur la construction de la société qui nourrit l'entreprise nationaliste de démolir la monarchie et de récupérer la souveraineté perdue. Il nous reste à nous interroger sur la question du socialisme, doctrine politique et économique qui prend la référence politique de « société » pour centre de son

---

<sup>325</sup> LIN Xiaoqing, « Historicizing Subjective Reality : Rewriting History in Early Republican China », *Modern China*, vol. 25, n° 1, 1999, p. 39.



attention. Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, l'opposition à la dictature du gouvernement se traduit souvent par toutes sortes de mouvements sociaux qui débouchent sur un élan socialiste, ayant pour objet l'avènement d'une société juste et fraternelle par la transformation de la structure sociale et économique.

La société se rattache au socialisme, dans le sens où la société, et non la nation, devient la référence politique des socialistes. Dans les années 1900, le socialisme peut se traduire par le *minsheng zhuyi* 民生主義 (la doctrine de justice sociale/de bien-être du peuple). En ce sens, il figure dans les Trois principes du peuple et met l'accent sur le principe de justice sociale. Lorsque le socialisme est identifié au *shehui zhuyi* (社會主義 littéralement : la doctrine de société), les interprétations sur ce système politique et économique deviennent diverses. Le *shehui zhuyi* apparaît d'abord comme synonyme de pacifisme et de Grande unité (大同 *datong*)<sup>326</sup>. Cette façon de saisir et de propager le socialisme peut se comprendre comme étant motivée par la réaction de dégoût et d'indignation devant la lutte sanglante de l'évolutionnisme social qui fait de la Chine la cible et la victime de l'agression impérialiste. Il y a aussi ceux qui associent le socialisme à la révolution sociale et au parti socialiste (社會黨 *shehui*) visant à renverser le capitalisme et le despotisme pour instaurer une société supposée plus juste et donc meilleure<sup>327</sup>. En principe, l'adhésion au socialisme se heurte à l'inégalité de la situation économique et du pouvoir politique, engendrée par le capitalisme, le régime autoritaire, la colonisation, ainsi que l'impérialisme. Comme ces facteurs se conjuguent et se renforcent pour donner lieu à une égalité à multiples dimensions dont souffre la société chinoise, ces deux compréhensions du socialisme sont très souvent mêlées. Ainsi, Deng Shi énonce, en 1903, l'objectif du socialisme de cette manière :

« Le but (du socialisme) réside dans l'élimination des différences de classe sociale entre les capitalistes et les ouvriers ; la richesse doit être partagée par

---

<sup>326</sup> Voir, par exemple, Shutie Heshang 漱鐵和尚 (GU Lingshi 顧靈石), « Pinfu geming 貧富革命 » (Révolution pour l'égalité économique), *Fubao* 復報 (*Journal de restauration*), 1906, n° 4.

<sup>327</sup> Voir, par exemple, Dawo 大我, « Xin shehui zhi lilun 新社會之理論 » (Les nouvelles théories sociales), *Zhejiang chao*, n° 8, 1903, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol.1, p. 513 ; « Shehui geming yu zongtongmeng bagong 社會革命與總同盟 » (La révolution sociale et la grève de la fédération générale des syndicats), 1904, n° 9, réimprimé dans JIANG Yihua 姜義華, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo* 社會主義學說在中國的初期傳播 (*Diffusion initiale de la doctrine de socialisme en Chine*), Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 1984, p. 332.

toute la société pour parvenir à un monde égalitaire. Pour ce faire, il faut accorder la même importance à la voix des petits et des faibles, transformer un pays de soldats en un pays de paysans, de commerçants et d'artisans, renverser la société sous le despotisme aristocratique pour favoriser l'avènement d'une société gouvernée par le peuple et abattre la société aux mains des capitalistes pour la donner aux ouvriers. Ensuite, il faut saper le patriotisme avec l'esprit de fraternité, ruiner le militarisme par le pacifisme scientifique, et écraser l'impérialisme envahisseur par le cosmopolitisme (世界主義 *shijie zhuyi*). »<sup>328</sup>

Le socialisme, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, donne aux révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud un idéal et des armes contre l'injustice politique, sociale et économique. À cet égard, les propos de Mao, lancés à la veille de l'occupation communiste de la Chine continentale, que « les salves de la Révolution d'Octobre amènent à la Chine le marxisme », sont éminemment contestables, d'autant que les précurseurs socialistes chinois se sont familiarisés avec la pensée socialiste à travers le Japon et les pays européens, n'incluant pas seulement la Russie. C'est en tenant compte de ces influences étrangères que nous interrogerons la place du nationalisme dans l'engagement socialiste des membres des deux associations.

## 1. Le socialisme et la révolution nationaliste

Le public chinois a entendu parler vaguement du socialisme au moins vers les années 1880. Le *Zuozhi zouyan*, traduit en 1885, a dénoncé le partage égalitaire des richesses, appel économique promu en France, comme un idéal irréaliste et séditieux, donnant lieu à la cupidité de convoiter et d'arracher les biens des autres<sup>329</sup>. Dans les années qui suivent, les textes et les reportages sur les mouvances socialistes sont parus dans plusieurs journaux. Comme beaucoup d'autres doctrines politiques provenant d'Europe, les progressistes tendent à localiser, dans les sources traditionnelles, les pensées et les pratiques qui font écho au socialisme. Comme mentionné auparavant, la notion de *datong* est constamment évoquée en tant que but ultime du socialisme. Quant aux aspects concrets de la politique et de l'économie socialistes, l'institution de

---

<sup>328</sup> DENG Shi, « Lun shehuizhuyi 論社會主義 » (Sur le socialisme), *Zhengyi tongbao* 政藝叢書 (*Journal de politique et de science*), 1903, réimprimé dans SHEN Yunlong, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianba ji* 近代中國史料叢刊續編第廿八輯 (*Le 28<sup>e</sup> volume de la deuxième collection des sources historiques de la Chine moderne*), Taipei : Wenhai chubanshe, 1976, pp. 96-97.

<sup>329</sup> CHAMBERS William et CHAMBERS Robert, « Lun pingfen chanye zhibi 論平分產業之弊 » (Sur le danger du partage égalitaire des richesses), *Zuozhi zouyan*, traduit de l'anglais par FRYER John, 1885, réimprimé dans JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, p. 27.

*jingtian* 井田 (puits-champ) pour une répartition égalitaire des terres est souvent comparée à la distribution des richesses du socialisme<sup>330</sup>. Une autre expérience historique souvent invoquée comme faisant résonance au principe d'égalité et à la nationalisation des moyens de production et de transport de la politique socialiste est la réforme de Wang Mang 王莽 (45 av. J.-C.- 23), lorsque ce dernier s'escrime à abolir l'esclavage, à restaurer le système de *jingtian*, mais aussi à monopoliser la vente du sel, des métaux, de l'alcool et la fabrication des monnaies<sup>331</sup>. Un certain Wu Zhongyao 吳仲遙 (?- ?), collaborateur actif du *Xinmin congbao*, suggère les œuvres philosophiques et classiques, telles que le *Zhouli* et le *Guanzi*, comme ouvrages de référence pour connaître le socialisme<sup>332</sup>. L'existence de l'esprit socialiste dans la tradition permet aux partisans du socialisme de convaincre le public que le socialisme, tel qu'ils le promeuvent, ne se fonde pas sur l'imposition d'une doctrine étrangère, mais sur le renouveau de la tradition qui lui est propre. Comme l'indique Feng Ziyou dans le *Minbao*, « l'esprit socialiste s'enracine dans la tradition chinoise de milliers d'années, si l'on arrive à le remettre en lumière en l'intégrant dans la théorie socialiste occidentale, la Chine peut sûrement jouir des bénéfices du socialisme comme l'Occident<sup>333</sup> ».

Traduit par le *minsheng zhuyi*, le socialisme est l'un des Trois principes du peuple élaboré par Sun Yat-sen. Si les deux autres principes, qui sont la démocratie et le nationalisme, se traduisent par l'établissement d'un État-nation chinois, le socialisme, accentuant plus particulièrement ici la justice sociale, se réalise à travers une restructuration radicale de la société et de l'économie. Mais la juxtaposition de ces trois conceptions politiques présuppose le déclenchement simultané de la révolution politique et de la révolution sociale, cette dernière consistant à libérer l'homme de l'exploitation économique et sociale, car il faut, selon Feng Ziyou, étouffer, avant l'instauration du nouveau régime, la possibilité que les capitalistes,

<sup>330</sup> Voir, par exemple, LIANG Qichao, « Zhongguo de shehui zhuyi 中國的社會主義 » (Le socialisme chinois), *Xinmin congbao*, n° 26, 1903, réimprimé dans JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, p. 236.

<sup>331</sup> Ziyou 自由 (FENG Ziyou 馮自由), « Lu Zhongguo ribao minsheng zhuyi yu Zhongguo zhengzhi geming zhi qiantu 錄中國日報民生主義與中國政治革命之前途 » (*Le socialisme et le futur de la révolution politique chinoise* du *Quotidien de Chine*), *Minbao*, n° 4, 1905, p. 106.

<sup>332</sup> Zhongyao 仲遙, « Shehui zhuyi lun 社會主義論 » (Sur le socialisme), *Xinmin congbao*, n° 89, 1906, réimprimé dans JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, p. 405.

<sup>333</sup> Ziyou, « Lu Zhongguo ribao minsheng zhuyi yu Zhongguo zhengzhi geming zhi qiantu », p. 106.

dont l'influence réelle est encore faible en Chine, pénètrent dans la politique<sup>334</sup>. Il revient à Zhu Zhixin 朱執信 (1885-1920) d'avoir soutenu ce point de manière plus élaborée.

Originaire de Canton et révolutionnaire du Tongmenghui, Zhu Zhixin a publié en 1906 de nombreux articles dans le *Minbao*, introduisant au public chinois le socialisme et le marxisme. Il propose de saisir le rapport entre la révolution nationaliste et la révolution sociale en discernant les « révolutionnaires » et les « révolutionnés »<sup>335</sup>. Dans le cas de la révolution politique, ce sont les peuples qui déclenchent la révolution, imposée sur le gouvernement. Dans le cas de la révolution sociale, le prolétariat est le révolutionnaire et la bourgeoisie, la révolutionnée<sup>336</sup>. Selon Zhu Zhixin, quand les révolutionnés des deux types de révolution sont les mêmes, c'est-à-dire, lorsque le gouvernement demeure un club fermé et orchestré par les riches, comme en Russie, la révolution politique et la révolution sociale doivent être, par tous les moyens, menées simultanément, et non pas successivement, pour se débarrasser, en une seule fois, de l'oppression politique et socio-économique<sup>337</sup>. Mais si la révolution politique est lancée par la bourgeoisie, les peuples sont obligés de rejoindre le camp de l'un de leurs oppresseurs pour combattre l'autre. Zhu Zhixin estime cette situation la plus maladroite pour les peuples qui seront condamnés à entreprendre une autre révolution ultérieure afin d'être libérés. Il a pris notamment l'exemple de l'Europe du tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, disant que dans tous les pays européens où la révolution a eu lieu, la restructuration sociale a été sacrifiée au profit de la chute du régime, ce faisant, les peuples de l'Europe, dès la fin de la révolution politique, se voient confrontés au défi d'une deuxième révolution afin de métamorphoser l'organisation sociale<sup>338</sup>. Quant à la Chine, la situation est encore différente. Comme en Russie, en Chine, les peuples sont majoritairement prolétariens et, par conséquent, les révolutionnaires des deux types de révolution ; contrairement à la Russie, les riches s'éloignent de la caste régnante. Cela produit une condition idéale,

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>335</sup> ZHU Zhixin 朱執信, « Lun shehui geming dang yu zhengzhi geming bingxing 論社會革命黨與政治革命並行 » (La révolution sociale doit être menée en même temps que la révolution politique), *Minbao*, n° 5, 1906, p. 52.

<sup>336</sup> *Ibidem.*

<sup>337</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>338</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

permettant d'ébranler conjointement le gouvernement et la bourgeoisie et d'éviter de répéter le même malheur que l'Europe<sup>339</sup>.

Ainsi, le socialisme et le nationalisme, souvent, ne sont pas pris pour des idées antinomiques, puisque les deux ont pour projet de lutter contre la puissance hégémonique (強權 *qiangquan*). Chez les révolutionnaires, les deux trouvent une expression concrète dans la défense des intérêts du peuple vis-à-vis du gouvernement de la monarchie. Un reportage du *Zhengyi tongbao* de 1903 a, par exemple, prétendu que le mouvement socialiste progressait parallèlement à la révolution antimonarchique<sup>340</sup>. Les différents modes d'action du mouvement socialiste, tels que la grève, la manifestation, le discours public et les occupations d'usines, sont aussi considérés comme faisant partie intégrale du combat nationaliste pour les droits du citoyen<sup>341</sup>. Dans cette rhétorique, la libération des peuples de l'injustice socio-économique devient synonyme de la libération de la nation, identifiée à la société ; la partie pourvue de la population, incriminée d'exploiter les pauvres, se voit exclue de la catégorie de la société des peuples et de la nation, comme l'indique Jin Tianhe en 1903 :

« Qu'est-ce que la société ? La société est la représentation des plébéiens. [...] Les riches en Chine se croient empereurs et se permettent d'exploiter et d'oppresser les métayers et toute la société inférieure. (C'est pourquoi) ils maudissent le mouvement social. Comment peut-on tolérer que ces animaux continuent à dominer la société et persécuter (les peuples) avec le dictateur ? Le parti socialiste en Europe est une association noble. Comme l'égalité et la fraternité sont difficiles à atteindre, il fait recours d'abord à la violence. [...] Je souhaite modeler l'âme de notre nation par la violence. Je défends la nation en me consacrant à l'abolition de la propriété privée et des classes sociales. »<sup>342</sup>

Si le libéralisme économique et le capitalisme posent des problèmes à surmonter, la mise en garde contre ceux-ci ne s'explique pas uniquement par la préoccupation et le refus de l'inégalité économique dont souffrent les démunis. Le caractère expansif du capitalisme, qui alarme comme une forme d'impérialisme, est tout aussi important :

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, pp. 55-59.

<sup>340</sup> « Deguo zhi shehui minzhu dang 德國之社會民主黨 » (Le parti socialiste démocrate de l'Allemagne), *Zhengyi tongbao*, n° 21, 1903, réimprimé dans JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, pp. 329.

<sup>341</sup> Voir, par exemple, Ziyou, « Lu Zhongguo ribao minsheng zhuyi yu Zhongguo zhengzhi geming zhi qiantu »

<sup>342</sup> Zhuangyou 壯遊 (JIN Tianhe 金天翻), « Guomin xin linghun 國民新靈魂 » (La nouvelle âme de la nation), *Jiangsu 江蘇*, n° 5, 1903, réimprimé dans JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, p. 273.

« Si les nations fortes veulent assujettir les nations faibles, sont-elles obligées de tuer et d’envahir ? [...] Avec l’expansion industrielle et économique, les nations se lancent dans la compétition. Les nations d’aujourd’hui s’appuient toutes sur le commerce et l’industrie. Quand nous criions : “Impérialisme ! Impérialisme !”, cela veut dire que l’impérialisme d’aujourd’hui s’exprime sous forme économique. »<sup>343</sup>

Cela fait penser à l’œuvre de Lénine (1870-1924) de 1916, intitulée *L’impérialisme, stade suprême du capitalisme*, dans lequel il définit l’impérialisme comme « le capitalisme arrivé à un stade de développement où s’est affirmée la domination des monopoles et du capital financiers, où l’exportation des capitaux a acquis une importance de premier plan, où le partage du monde a commencé entre les trusts internationaux et où s’est achevé le partage de tout le territoire du globe entre les plus grands pays capitalistes<sup>344</sup> ». Un exemple qui montre concrètement que la méfiance et la vigilance envers l’impérialisme économique constituent un élément substantiel du discours socialiste est la polémique sur les voies ferrées, sujet récurrent dans les premiers numéros du *Minbao*, qui rejette fermement l’intention du gouvernement mandchou de nationaliser les voies ferrées et de se tourner vers des banques étrangères pour la construction<sup>345</sup>. En vendant les droits des voies ferrées à des étrangers, qui assument déjà la gestion de presque toutes les voies ferroviaires de la Chine, la Cour vise à récolter des fonds suffisants pour payer les dettes aux puissances étrangères. L’entrée en Chine des capitaux étrangers dans la construction des voies ferrées est contestée par les révolutionnaires et les commerçants locaux, non pas simplement comme une exploitation imposée sur la classe des démunis qui seront privés de la capacité économique de bénéficier des chemins de fer dont les capitalistes les « abusent » pour la construction, mais aussi comme l’intervention des étrangers dans une affaire des Chinois, d’où la nécessité de mettre en œuvre en parallèle une révolution sociale et une révolution nationaliste, cette dernière visant également le gouvernement mandchou, accusé de vendre les droits aux étrangers.

---

<sup>343</sup> NISHIKAWA Kōjirō 西川光二郎, *Shehui dang* 社會黨 (Parti socialiste), traduit du japonais par ZHOU Zigao 周子高, Shanghai : Shanghai guangzhi shuju, 1903, réimprimé dans JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, pp. 224-225.

<sup>344</sup> LÉNIN V., *L’impérialisme, stade suprême du capitalisme*, 1916. [URL] : <http://marxiste.fr/lenine/imp.pdf> (consulté le 21 octobre 2017).

<sup>345</sup> Voir Xianjie 縣解 (ZHU Zhixin), « Cong shehui zhuyi lun tiedao guoyou ji Zhongguo tiedao zhi guanban siban 從社會主義論鐵道國有及中國鐵道之官辦私辦 » (La nationalisation des voies ferrées de point de vue socialiste et le nationalisme et la privatisation des voies ferrées en Chine), *Minbao*, n° 4, 1906, pp. 45-56 ; Yueren 粵人, « Yuehan tielu zhi Guangdong ziban 粵漢鐵路之廣東自辦 » (La construction des voies ferrées entre Canton et Hankou par la province de Canton), n° 4, 1906, pp. 88-91.

Lors de sa visite rendue au secrétariat de la Deuxième Internationale à Bruxelles en 1905, Sun Yat-sen décrit son projet politique comme axé autour du nationalisme et du socialisme : « (il faut) rendre la Chine aux Chinois [...] et nationaliser la terre, [...] pour qu'une classe n'opprime jamais une autre<sup>346</sup> ». La révolution de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, deux associations attachées, en principe, au Tongmenghui et à la ligne politique de Sun Yat-sen, renvoie à un sens plus large qu'une révolution antimandchoue. La révolution nationaliste pour l'établissement d'un État-nation ne sera complète que lorsque l'égalité sociale entre tous sera instaurée, comme le prétend Gao Xu :

« Les révolutionnaires sont antimandchous car les barbares mandchous nous privent de nos droits. Dans ce cas, que fait-on avec les riches qui privent les pauvres de leurs droits ? [...] L'égalité ne viendra jamais sans éliminer les riches. Nos propriétés privées ne nous appartiennent pas ; elles sont volées à la société. Tous les biens et les richesses sont produits du labeur ; ils sont censés être partagés par tous les hommes et jamais monopolisés. »<sup>347</sup>

Chen Qubing se félicite aussi de l'avènement des mouvements ouvriers qui ont le potentiel d'ébranler le pouvoir central : « les fonctionnaires du gouvernement des Qing sont déjà très perturbés par les révolutionnaires, écrit-il, depuis des mois, (ils sont troublés) encore par les grèves des unions ouvrières<sup>348</sup> ». Un facteur très important qui explique l'intérêt des révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud pour le socialisme est l'influence des intellectuels japonais. C'est aussi au cours des interactions entre les radicaux des deux pays que le socialisme, avant l'éclatement de la Révolution d'Octobre, ne s'avère qu'une passion passagère de certains membres clés de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Plutôt que de s'évaporer, l'aspiration socialiste se métamorphose en anarchisme.

---

<sup>346</sup> « Sun Zhongshan fangwen Dier Guoji shujichu 孫中山訪問第二國際書記處 » (La visite de Sun Yat-sen au secrétariat de la Deuxième Internationale), 1905, réimprimé dans JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, p. 342.

<sup>347</sup> GAO Xu, « Pinfu geming you shaobude le 貧富革命又少不得了 » (La révolution pour éliminer la différence entre les riches et les pauvres ne peut pas être épargnée), *Tianduo bao* 天鐸報 (*Journal de Tianduo*), 1911, réimprimé dans GUO Changhai et JIN Juzhen, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, p. 502.

<sup>348</sup> CHEN Qubing, « Suowei fuhaozhe tingzhe, youxin shidaozhe yi tingzhe 所謂富豪者聽著，有心世道者亦聽著 » (Les riches, écoutez bien, ceux qui sont soucieux des affaires sociales, écoutez bien), réimprimé dans ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing quanji*, vol. 2, p. 465.

## 2. Du socialisme à l'anarchisme

En février 1907, Liu Shipei et son épouse He Zhen sont arrivés au Japon. L'objectif initial de ce voyage est de contribuer à la publication et la propagande révolutionnaire du *Minbao* et du *Tongmenghui*. Seulement quatre mois plus tard, il a fondé, avec Zhang Ji, la Société de lectures socialistes. Dans le *Tianyi bao*, journal qui est devenu l'organe officiel de la Société, une annonce sur la fondation de celle-ci a été diffusée en juin :

« Durant les dernières années, le socialisme a pris son plein essor en l'Europe de l'Ouest et son influence s'est étendue au Japon. Les intellectuels chinois en ont pourtant très peu entendu parler. Les gens ambitieux prônent le nationalisme. Mais ils n'insistent que sur la différence entre les différentes races, sans s'intéresser au bonheur et au malheur du peuple. Donc, même si la révolution réussit, ce n'est que la substitution d'une violence par une autre. C'est pourquoi nous voulons étudier le socialisme [...] pour en faire profiter la nation. »<sup>349</sup>

Une différence non négligeable entre le socialisme de Liu Shipei et le socialisme des Trois principes du peuple se manifeste dans cette annonce. Le nationalisme, préconisé parallèlement au socialisme par ses collègues révolutionnaires, en est venu, chez Liu Shipei, à être critiqué et associé à de la mesquinerie. Un journal japonais a fait un reportage sur la première réunion de la Société de lectures socialiste au mois d'août, disant que les étudiants chinois y adhérant « ne sont plus satisfaits du principe de la démocratie libérale ni de la cause antimandchoue<sup>350</sup> », allégation confirmée, dans le *Tianyi bao*, par la Société, selon laquelle la révolution socialiste est la révolution la plus fondamentale<sup>351</sup>. Ce changement d'attitude envers la révolution nationaliste est dû, non seulement à la rencontre de Liu Shipei avec les radicaux

---

<sup>349</sup> « Shehui zhuyi jiangxihui guanggao 社會主義講習會廣告 » (L'annonce de la Société de lectures socialistes), cité dans TOMITA Noboru 富田昇, « Shakai shugi kōshūkai oyobi Ashū washin kai kanren shiryō 社會主義講習會及び亞洲和親會関連資料 » (Sources concernant de la Société de lectures et de l'Association humanitaire de fraternité asiatique), in HOSOYA Yoshio 細谷良夫, *Chūgoku bunka to sono shūhen 中国文化とその周辺 (La culture chinoise et ses périphéries)*, Sendai : Tōhoku gakuin daigaku chūgokugaku kenkyūkai, 1992, p. 113.

<sup>350</sup> « Tōkyō no shakai undō 東京の社会運動 » (Le mouvement social à Tokyo), *Ōsaka heimin shinbun 大阪平民新聞 (Journal du peuple d'Osaka)*, n° 8, 1907, réimprimé dans TOMITA, *ibid.*, p. 114.

<sup>351</sup> « Shehui zhuyi jiangxihui diyici kaihui jishi 社會主義講習會第一次開會記事 » (Compte-rendu de première réunion de la Société de lectures socialistes), *Tianyi bao*, vol. 6, 1907, réimprimé dans TOMITA, *ibid.*, p. 115.



japonais, mais aussi à la déception relative à la stagnation du projet révolutionnaire mené par Sun Yat-sen à la même période<sup>352</sup>.

Si la Société porte le nom de socialisme, force est de constater que c'est l'anarchisme qui se profile, alors que le socialisme apparaît plutôt comme la face fragmentaire de l'anarchisme : la nationalisation des moyens de productions, d'échange et de la grande propriété semble de plus en plus être une mesure contribuant directement à l'hégémonie politique et économique de l'État que la Société de lectures socialistes ambitionne de destituer. Comme beaucoup de ses contemporains, Liu Shipai fait remonter l'histoire de l'esprit socialiste aux Trois Dynasties. Mais les pratiques traditionnelles estimées avoir anticipé le socialisme sont désormais questionnées chez Liu Shipai, pour lequel le système de *jingtian*, la monopolisation de la vente de thé, d'alcool, de sel et de fer, ainsi que le *junshu* 均輸 et le *pingzhun* 平準<sup>353</sup> n'aboutissent qu'à l'injustice en termes de statut social et de gain économique, puisque ce sont toujours les peuples qui nourrissent les fonctionnaires sous forme d'impôts et que les commerçants collaborent très souvent étroitement entre eux pour créer une surenchère dont les peuples sont victimes<sup>354</sup>. Cette inégalité provient de l'existence même du gouvernement qui entraîne inévitablement la ségrégation entre les gouverneurs et les gouvernés, ce faisant, « le socialisme souhaite égaliser les richesses par le pouvoir étatique qui est pourtant abusé facilement par l'État<sup>355</sup> ». La pratique traditionnelle que Liu Shipai souhaite restaurer est le système villageois où l'échange, l'aide et la coopération réciproques et volontaires se mettent au service des intérêts collectifs sans intervention de la part du gouvernement<sup>356</sup>.

---

<sup>352</sup> « Qianyan 前言 » (Préface), in WAN Shiguo 萬世國 et LIU Lydia H. 劉禾 (eds.), *Tianyi•Hengbao* 天義•衡報 (*Natural Justice & Equity*), vol. 1, Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2016, p. 2.

<sup>353</sup> Le *junshu* et le *pingzhun* sont deux mesures gouvernementales mises en avant par Han Wudi 漢武帝 (156 av. J. -C.-87 av. J.-C.). Pour le dire simplement, le *junshu* consiste à acheter les produits là où ils sont à prix avantageux et à les vendre là où ils sont chers. Le *pingzhun* consiste à acheter les produits quand le prix est bas, et les vendre à prix réduit quand le prix du marché s'élève. Les deux mesures visent à apporter des revenus au gouvernement, mais aussi à équilibrer l'offre et la demande, faisant en sorte que les commerçants ne peuvent pas faire de surenchère.

<sup>354</sup> LIU Shipai, « Lun Zhongguo gudai caizheng guoyou zhi bi 論中國古代財政國有之弊 » (Sur les tares de la nationalisation des secteurs économiques en Chine ancienne), *Guocui xuebao*, 1909, pp. 6137-6151.

<sup>355</sup> Cité dans ZARROW Peter, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York : Columbia University Press, 1990, pp. 112-113.

<sup>356</sup> « Lun gongchanzhi yi xing yu Zhongguo 論共產制易行於中國 » (Il est facile d'implanter le communisme en Chine), *Heng bao*, le 5 août 1908.

Pour Liu Shipei, le socialisme, dont l'idée est trahie par l'institution du gouvernement dont il dépend, doit tendre à se transformer en anarchisme. Lorsque le socialisme suppose toujours un centralisme étatique, la liberté individuelle ne peut y pleinement accomplie<sup>357</sup>. Arif Dirlik fait observer que les anarchistes chinois « ont imaginé une société où la liberté individuelle ne peut se réaliser qu'à travers la responsabilité sociale, sans pour autant être sacrifiée au profit de cette dernière<sup>358</sup> ». Cependant, cette constatation n'est pas tout à fait exacte. D'un côté, les anarchistes chinois à Tokyo abhorrent la libération sans conscience de responsabilité, dénonçant, par exemple, la ville de Shanghai, encombrée, selon eux, de voleurs et de prostituées, enfrenant les bonnes mœurs au nom de la liberté<sup>359</sup>. D'un autre côté, il est difficile de croire que leur insistance sur l'égalité n'éclipse pas la liberté individuelle. Comme l'explique Peter Zarrow :

« La clé (de l'égalité) est de rendre égal le labeur et d'abolir les inégalités résultant de la dépendance ou de l'emploi - comme par exemple, les rôles d'épouse et d'ouvrier : "chacun doit devenir indépendant". Les frontières entre les pays seront abolies. Mille personnes forment un district. Les âgés (plus de cinquante ans) doivent élever les enfants dans les résidences. À l'âge de six ans, les enfants doivent apprendre à lire une nouvelle langue universelle (chacun sera capable de voyager dans le monde entier lorsque les frontières nationales seront abolies et qu'une langue universelle sera mise en place). À partir de l'âge de dix ans, les enfants vont passer une demi-journée pour étudier et une demi-journée pour travailler. Les plus âgés vont leur apprendre les "études pratiques" (實學 *shixue*), telles que la géographie, l'histoire, les mathématiques, les sciences naturelles, l'art et la musique. »<sup>360</sup>

Les personnes de chaque catégorie d'âge assument des tâches spécifiques, nonobstant leurs compétences ou talents. Les jeunes dans la vingtaine, par exemple, sont assignés à l'agriculture, à l'artisanat et à la construction, alors que les gens entre trente-sept et quarante ans doivent cuisiner<sup>361</sup>. Personne n'est autorisé à choisir librement son métier, afin d'assurer l'égalité absolue entre les composants de la société. À la différence du courant anarchiste de l'Occident, l'anarchisme de Liu Shipei se caractérise par un collectivisme qui étouffe l'autonomie des réalisations

---

<sup>357</sup> Shenshu 申叔 (LIU Shipei), « Wuzhengfu zhuyi zhi pingdengguan 無政府主義之平等觀 » (La conception anarchiste d'égalité), *Tianyi bao* 天義報 (sous-titre : *Natural Justice*), 1907, réimprimé dans WAN Shiguo et LIU Lydia H. (eds.), *Tianyi•Hengbao*, p. 107.

<sup>358</sup> DIRLIK Arif, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley, Los Angeles et Londres : University of California Press, 1991, p. 4.

<sup>359</sup> Zhida 志達, « Nandao nüchang zhi Shanghai 男盜女娼之上海 » (Shanghai encombré de voleurs et de prostituées), *Tianyi bao*, le 10 août 1907, réimprimé dans WAN Shiguo et LIU Lydia H. (eds.), *Tianyi•Hengbao*, pp. 283-285.

<sup>360</sup> « Lun gongchanzhi yi xing yu Zhongguo », p. 83.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 84.

individuelles<sup>362</sup>. Un an après la fondation de la Société de lectures socialistes, le nom de l'association est changé pour devenir la Société pour l'égalité des peuples (齊民社 Qimin she)<sup>363</sup>, nouvelle appellation faisant rappel à la Société des peuples (平民社 Heimin sha) de Kōtoku Shūsui 幸徳秋水 (1871-1911), dont la pensée a valeur d'exemple et a grandement inspiré les anarchistes chinois au Japon.

Un des élèves préférés de Nakae Chōmin, connu comme le « Rousseau japonais », mentionné auparavant, Kōtoku Shūsui, est un journaliste, un socialiste et un anarchiste qui a traduit en japonais de nombreuses œuvres de la pensée anarchiste occidentale et russe, dont celles de Pierre Kropotkine (1842-1921). Comme beaucoup de jeunes progressistes de l'époque de Meiji, Kōtoku, durant les premières années de sa jeunesse, est un démocrate libéral, vouant une grande admiration pour la valeur que représente la Révolution française. Contrairement à Nakae, l'intérêt dont Kōtoku fait preuve pour l'Occident ne s'arrête pas à la comparaison entre la civilisation occidentale et la civilisation chinoise afin de parvenir à une vérité universelle. Si Nakae et Kōtoku trouvent tous deux dans les notions confucéennes de *ren* 仁 (bienveillance) et de *yi* 義 (justesse) un écho de l'esprit de la devise de la République française, Kōtoku, en particulier, s'avère un idéaliste, disposé à agir, dont la règle de conduite se veut une mise en pratique de l'enseignement confucéen de « mourir pour une noble cause »<sup>364</sup>. En effet, cette figure emblématique du mouvement anarchiste japonais des années 1900 fut exécuté en 1911 pour trahison, raison abusée par le gouvernement japonais afin de déraciner les activités anarchistes. Le monde humanitaire et juste auquel aspire Kōtoku s'insurge contre l'idée darwiniste du combat des espèces qui veut que la justice ne s'applique qu'à la race supérieure et aux forts. Cela se traduit par un dégoût profond du libéralisme économique et par une grande répugnance pour l'impérialisme<sup>365</sup>. Pour lui, l'idée de conflit comme partie

---

<sup>362</sup> CHO Se-Hyun 曹世鉉, *Qingmo minchu wuzhengfupai de wenhua sixiang* 清末民初無政府派的文化思想 (La pensée culturelle des anarchistes de la fin des Qing et du début de l'ère républicaine), Pékin : Kexue wenxian chubanshe, 2003, p. 12.

<sup>363</sup> « Shehui zhuyi jiangxihui guanggao 社會主義講習會廣告 » (L'annonce de la Société de lectures socialistes), *Tianyi bao*, n° 8, 9 et 10, 1907, cité dans TOMITA, « Shakai shugi kōshūkai oyobi Ashū washin kai kanren shiryō », p. 123.

<sup>364</sup> IZUHARA MASAO 出原政雄, « Kōtoku Shūsui no seiji shisō – Nakae Chōmin to no kanren wo shūshin ni 幸徳秋水の政治思想 – 中江兆民との関連を中心に – » (La pensée politique de Kōtoku Shūsui – discussion axée autour de sa relation avec Nakae Chōmin), *Dōshisha hōgaku* 同志社法学 (*Journal de droit de l'université de Dōshisha*), vol. 3, n° 1, 1979, pp. 3-5.

<sup>365</sup> *Ibid.*, pp. 11-15.

essentielle de la nature humaine ne reflète nullement la vérité. Les hommes tendent à s'aimer et s'aider mutuellement. Ici, l'influence de l'entraide de Kropotkine est manifeste.

Kōtoku condamne le patriotisme et la xénophobie au nom du cosmopolitisme. Le sentiment patriotique est, pour lui, nuisible, inopportun et insensé – il ne sert qu'à justifier et motiver l'impérialisme et l'envahissement. Le patriotisme, en contradiction flagrante avec la moralité, doit être abandonné au profit de l'esprit de fraternité<sup>366</sup>. En 1901, il publie, dans le *Yorozuchōhō* 萬朝報 (*Journal de tous les matins*), l'article *Nijisseiki no kaibutsu teikokushugi* 廿世紀之怪物帝國主義 (*L'impérialisme, le monstre du XX<sup>e</sup> siècle*), signalant sa conversion de démocrate libéral à socialiste. Il est condamné à six mois de prison ferme en 1905, lors desquels il a l'occasion de connaître les œuvres de Kropotkine. Selon lui, il est entré en prison en tant que socialiste marxiste et en est sorti anarchiste<sup>367</sup>. Si Kōtoku s'oppose au nationalisme, il sympathise avec les révolutionnaires chinois séjournant au Japon<sup>368</sup> : « Le mouvement du parti socialiste est un mouvement mondial, sans différence de race ou de nation. À mon avis, écrit Kōtoku, la relation entre le Japon et la Chine ressemble à celle entre l'Allemagne et la Russie, le jour où les révolutionnaires chinois collaboreront avec les socialistes japonais va bientôt venir<sup>369</sup> ». Il se félicite du déploiement des activités socialistes et anarchistes des révolutionnaires chinois au Japon, écrivant des lettres au *Tianyi bao* et donnant des discours lors de la réunion de la Société de lectures socialistes<sup>370</sup>. Zhang Taiyan, Zhang Ji, Liu Shiwei et He Zhen lui ont tous rendu plusieurs visites<sup>371</sup>.

Les socialistes et les anarchistes chinois au Japon commencent à prêter une attention particulière à Kōtoku dès le début de la carrière politique de ce dernier. En

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>367</sup> CHO Se-Hyun, *Qingmo minchu wuzhengfupai de wenhua sixiang*, pp. 43-44.

<sup>368</sup> IZUHARA MASAO, « Kōtoku Shūsui no seiji shisō », p. 14.

<sup>369</sup> KŌTOKU Shūsui 幸德秋水, « Ōkubo mura yori 大久保村より » (Écrits envoyés d'Ōkubo mura), *Heimin shinbun* 平民新聞 (Journal des peuples), n° 66, 1907, cité dans TOMITA, « Shakai shugi kōshūkai oyobi Ashū washin kai kanren shiryō », p. 113.

<sup>370</sup> KŌTOKU, « Xingde Qiushui laihan 幸德秋水來函 » (Lettre de Kōtoku Shūsui), *Tianyi bao*, n° 3, 1907, cité dans TOMITA, *ibidem* ; « Kōtoku Shūsui nikki 幸德秋水日記 » (Journal personnel de Kōtoku Shūsui), le 31 août 1907, cité dans TOMITA, *ibid.*, p. 114.

<sup>371</sup> SAKAMOTO Seima 坂本清馬, « Gakan Chūgoku Sono nana 我觀中国 その七 » (La Chine dans mes yeux, part 7), *Chūgoku* 中国 (Chine), n° 76, 1970, cité dans TOMITA, *ibidem* ; ZHANG Binglin 章炳麟 et ZHANG Ji 張繼, « Zhi Xingde Qiushui shu 致幸德秋水書 » (Lettre à Kōtoku Shūsui), 1907, citée dans TOMITA, *ibidem*.

1902, Kōtoku a publié son chef d'œuvre, intitulé *Chōkōzetsu* 長広舌 (*Long discours*). La traduction chinoise a vite vu le jour. Son *Shakai shugi shinzui* 社会主義神髓 (*La quintessence du socialisme*) de 1903 est également traduit en Chine seulement deux mois après la publication du texte original. Ce dernier ouvrage a acquis une grande popularité en Chine. En 1906, la Société de lectures socialistes l'a traduit à nouveau<sup>372</sup>. Les travaux de quelques intellectuels et d'hommes politiques japonais moins connus, tels que Nishikawa Kōjirō 西川光二郎 (1876-1940), membre du Heimin sha de Kōtoku, et Fukui Junzō, ont aussi été traduits. Quant à la Société de lectures socialistes, Zhang Ji et Liu Shipai ont entretenu une coopération constructive et régulière avec Sakamoto Seima 坂本清馬 (1885-1975), Ōsugi Sakae 大杉栄 (1885-1923), militant anarchiste exécuté en 1923, Sakai Toshihiko 堺利彦 (1871-1933), autre membre clé du Heimin sha et Yamakawa Hitoshi 山川均 (1880-1958), fondateur d'un parti communiste japonais.

Zhang Taiyan adhère aussi à la Société de lectures socialistes, sans pour autant participer activement aux activités de la Société. Cela résulte, probablement et partiellement, du fait que l'origine de la pensée anarchiste de Zhang Taiyan n'est pas la même que pour les autres membres. Il s'inspire plutôt du bouddhisme qui le fait rejeter, sur le plan intellectuel, les institutions de l'État, de la nation et du gouvernement. Mais l'anarchie n'est pas le but ultime de son idéal politique et intellectuel, qui se reporte vers la négation de la société, du monde et de l'homme<sup>373</sup>. Une telle conviction ne relève pas d'un consensus au sein de la Société de lectures socialistes.

Le façonnage de la conception chinoise de l'anarchisme œuvre dans un sens encore plus complexe, mais toujours lié au contexte idéologique japonais et russe. Liang Qichao a fait un reportage sur les assassinats en Italie, entrepris par ceux qu'il appelle anarchistes : « Les anarchistes, tant dans un pays de dictature que dans un pays libéral, ne font que tuer le chef d'État. Leur seul objectif réside dans la destruction de l'ordre politique, que ce soit un ordre politique de dictature ou libéral.

---

<sup>372</sup> JIANG Yihua, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, p. 279.

<sup>373</sup> Taiyan, « Wu wu lun 五無論 » (Sur les cinq néants), *Minbao*, n° 16, 1907, pp. 1-22.

Ils sont ennemis de l'ordre politique et de la civilisation<sup>374</sup> ». Il est plausible que Liang Qichao se réfère, non pas aux anarchistes à proprement parler, mais plutôt aux nihilistes qui font recours à la violence afin d'induire le changement politique. Originaire de Russie, le nihilisme prend la forme de la négation de toute autorité, que ce soit l'autorité parentale, religieuse ou étatique<sup>375</sup>, un point de vue sur la vie et de politique attirant « un groupe d'âge bien déterminé dans une classe sociale bien définie » qui découvre que « le passage à l'action était le chemin le plus court et le plus rapide vers la gratification immédiate »<sup>376</sup>. Si les nihilistes ont des tendances anarchistes prononcées et se nourrissent de la pensée de Mikhaïl Bakounine (1814-1876) sur l'anarchisme, le nihilisme représente, après tout, une révolte existentielle qui fait table rase de toute valeur et de tout ordre, ce qui n'est pourtant pas le cas des anarchistes qui défendent des valeurs, comme l'idée d'entraide de Kropotkine le montre. Néanmoins, dans les écrits japonais de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la frontière entre le nihilisme et l'anarchisme est floue, voire non existante ; l'anarchisme devient le synonyme du nihilisme et des actions politiques qu'il provoque, comme l'assassinat et le terrorisme<sup>377</sup>.

L'assassinat, acte révolutionnaire honoré et encouragé par les radicaux politiques chinois, attire également les littéraires de la Société du Sud. Liu Yazhi, par exemple, s'est inscrit dans une école de science à Shanghai afin d'apprendre la chimie pour faire de l'explosif<sup>378</sup>. Un certain Chen Zifan 陳子范 (1881-1913), également membre de la Société du Sud, a été tué lors de la fabrication de l'explosif<sup>379</sup>. Un autre exemple est Wu Yue qui a sacrifié sa vie dans un attentat-suicide visant des fonctionnaires de la Cour. L'esprit d'un assassin et ses actes font l'objet d'éloges nombreuses dans le *Minbao*. Pour Huang Kan, l'assassinat s'avère plus efficace que l'armée pour abattre le gouvernement mandchou<sup>380</sup>.

<sup>374</sup> LIANG Qichao, « Nan hu wei min shang zhe 難乎為民上者 » (Il est difficile d'être dirigeant du peuple), *Qingyi bao*, n° 98, 1901, cité dans CHO Se-Hyun, *Qingmo minchu wuzhengfupai de wenhua sixiang*, p. 27.

<sup>375</sup> CONFINO Michaël, « Révolte juvénile et contre-culture : les nihilistes russes des “années 60” », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. 31, n° 4, 1990, p. 528.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>377</sup> CHO Se-Hyun, *Qingmo minchu wuzhengfupai de wenhua sixiang*, p. 26.

<sup>378</sup> LIU Wu-chi (eds.), *Nanshe renwu zhuan*, p. 459.

<sup>379</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nanshe shi changbian*, p. 354.

<sup>380</sup> Yunpi 運璧 (HUANG Kan 黃侃), « Zhuanyi zhi quman zhuyi 專一之軀滿主義 » (Le principe antimandchou résolu), *Minbao*, n° 17, 1907, p. 23.

Le concept japonais d'anarchisme, combiné avec la méthode d'action radicale du nihilisme, s'insinue dans la mentalité des anarchistes chinois. Les mots de Zhang Ji, dans la préface qu'il compose pour sa traduction *Wuzhengfu zhuyi* 無政府主義 (*Anarchisme*), publié en 1903 à Shanghai, en sont révélateurs :

« Je veux tuer tous les Mandchous pour réaliser la vengeance et façonner une nation d'esprit revanchard ; je veux tuer tous les empereurs en Asie pour dédommager l'humiliation dont souffrent les asiatiques et faire l'honneur à l'Asie ; je veux tuer tous les fonctionnaires du gouvernement pour déraciner l'origine pernicieuse de la prérogative ; je veux tuer tous les riches et tous les capitalistes pour égaliser l'économie nationale et la disparité entre les riches et les pauvres ; je veux tuer tous les mariés pour faire de l'amour libre le fondement des affaires publiques ; je veux tuer tous les confucéens pour que les hommes découvrent la nature réelle et abandonnent la moralité hypocrite. »<sup>381</sup>

Zhang Ji est l'un des anarchistes les plus radicaux et les plus iconoclastes de son époque. Les intellectuels attachés à la Société de lectures socialistes partagent pourtant la sensibilité antimandchoue et nationale et soutiennent les méthodes violentes pour renverser le régime. Certes, une telle conviction politique semble tenir du paradoxe, étant donné l'opposition de la Société au nationalisme, mais les anarchistes ne nient pas, nécessairement, l'existence de la nation, sans pour autant appuyer le nationalisme, comme le professe Bakounine, dans une proposition présentée au Congrès de la paix et de la liberté, organisé à Genève en 1867, à l'issue duquel est fondée la Ligue internationale de la paix et de la liberté :

« La Ligue reconnaîtra la *nationalité* comme un fait naturel, ayant incontestablement droit à une existence et à un développement libres, mais non comme un principe, – tout principe devant porter le caractère de l'universalité et la nationalité n'étant au contraire qu'un fait exclusif, séparé. Ce soi-disant principe de nationalité, tel qu'il a été posé de nos jours par les gouvernements de la France, de la Russie et de la Prusse et même par beaucoup de patriotes allemands, polonais, italiens et hongrois, n'est qu'un dérivatif opposé par la réaction à l'esprit de la révolution : éminemment aristocratique au fond, jusqu'à faire mépriser les dialectes des populations non lettrées, niant implicitement la liberté des provinces et l'autonomie réelle des communes, et soutenu dans tous les pays non par les masses populaires, dont il sacrifie systématiquement les intérêts réels à un soi-disant bien public, qui n'est jamais que celui des classes privilégiées, – ce principe n'exprime rien que les prétendus droits historiques et l'ambition des États. Le droit de nationalité ne pourra donc jamais être considéré par la Ligue que comme une conséquence naturelle du principe suprême de la liberté, cessant

---

<sup>381</sup> Cité dans CHEN San-ching 陳三井, *Luou jiaoyu yundong : Minchu ronghe shijie xueshu de lixiang* 旅歐教育運動：民初融合世界學術的理想 (*Le mouvement pour l'éducation en Europe : l'idéal de fusionner la civilisation mondiale au début de l'ère républicaine*), Taipei : Showwe, 2013, p. 23.

d'être un droit du moment qu'il se pose soit contre la liberté, soit même seulement en dehors de la liberté. »<sup>382</sup>

Pour Liu Shiwei de cette période anarchiste, aussi, la nation comporte une existence objective<sup>383</sup>. S'il reconnaît les particularités culturelles qui font de chaque nation une entité distinctive, Liu Shiwei pense que le développement de toutes les nations tend vers l'unification. Mais ce processus reflète-il l'évolution naturelle de la nation ? Il semble que Liu Shiwei est conscient du caractère artificiel de la grande unité à laquelle il aspire. Cela se manifeste dans son soutien porté à l'esperanto qui crée un pont neutre entre les nations : « Il faut unifier les langues pour unifier le monde, écrit-il, et il faut *inventer* une langue pour unifier les langues<sup>384</sup> (italique ajouté) ». Sur le plan politique, bien que la Société de lectures socialistes continue à parrainer la révolution antimandchoue, celle-ci n'est plus motivée par le nationalisme, mais par le souci de parvenir à une société égalitaire, qui s'exprime dans les protestations contre le régime oppresseur. Dans le *Hengbao*, le successeur du *Tianyi bao*, un éditorial met en avant que la Société n'appuie ni la conception nationaliste insistant sur la distinction entre les Chinois et les barbares ni le revanchisme : « Le seul motif lié à la révolution antimandchoue est que (la gouvernance des Mandchous) va à l'encontre de l'esprit de la Grande Unité<sup>385</sup> ». Liu Shiwei énumère plus en détail les différences entre la révolution nationaliste, qu'il corroborait jadis, et l'anarchisme en ces mots :

« Par rapport au nationalisme antimandchou, l'anarchisme présente trois avantages : si nous sommes nationalistes, nous valorisons sûrement notre propre nation et méprisons les autres. Le nationalisme deviendra facilement de l'impérialisme nationaliste. Si nous sommes anarchistes, nous voulons éliminer les privilèges dont jouissent les Mandchous, sans chercher à donner aux Hans les prérogatives. Voici le premier avantage. Après la révolution nationaliste, les prérogatives peuvent toujours être obtenues, c'est pourquoi la volonté révolutionnaire provient de l'égoïsme (私 *si*). L'anarchisme étant réalisé, après la révolution, il n'existe plus de prérogatives à procurer. C'est pourquoi cette révolution reflète la sincérité. C'est le deuxième avantage. La

<sup>382</sup> BAKOUNINE Michel, « Fédéralisme, socialisme et antithéologisme, Proposition motivée au Comité central de la Ligue de la paix et de la liberté », in *Œuvres*, tome I, Paris : P. V. Stock, 1895, pp. 19-20.

<sup>383</sup> YASUI Shinsuke 安井伸介, « Zhongguo wuzhengfu zhuyi, minzu zhuyi yu shijie zhuyi 中國無政府主義、民族主義與世界主義 » (L'anarchisme, le nationalisme et le mondialisme de la Chine), *Taiwanese Journal of Political Sciences*, n° 59, 2014, pp. 9-10.

<sup>384</sup> LIU Shiwei, « ESPERANTO cili tongshi zongxu ESPERANTO 詞例通釋總序 » (Préface de l'interprétation des mots de l'esperanto), 1908, cité dans CHEN Qi, *Liu Shiwei ninpu changbian*, p. 246.

<sup>385</sup> « Shehui geming yu paiman 社會革命與排滿 » (La révolution sociale et la révolution antimandchoue), *Heng Bao* 衡報 (*The Chinese Anarchist News. EQUITY*), le 18 mai 1908.



révolution nationaliste est soutenue par les étudiants et les partis secrets. La réussite de la révolution dépend donc d'une minorité de la population à laquelle reviennent tous les bénéfices de la révolution nationaliste. Le succès de l'anarchisme requiert les efforts de tous les ouvriers et tous les paysans du pays. La réussite de la révolution étant le fruit de la participation de la majorité de la population, la révolution pourra bénéficier à la majorité de la population. C'est le troisième avantage. »<sup>386</sup>

Dans la trilogie sur la place du confucianisme et de la culture traditionnelle dans l'évolution intellectuelle du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, Levenson a retracé la transition du culturalisme, qui pèse sur l'universalité et la supériorité de la culture chinoise, au nationalisme. Néanmoins, comme souligné ailleurs, l'attachement à des comportements standardisés et « civilisés », qui constitue une forme de « néo-culturalisme », persiste même après que la suprématie de la culture chinoise se soit avérée obsolète ; le néo-culturalisme se manifeste dans la poursuite de la modernité et de la modernisation<sup>387</sup>. Si la modernité, en tant qu'opération historique, est perçue comme un processus universel, elle peut prendre différentes formes en fonction des divers contextes. Le socialisme, aussi considéré comme universel par les progressistes de la fin des Qing, a ceci de particulier qu'il vise à révolutionner la société, référence politique qui ne connaît aucune limite, qu'elle soit culturelle, ethnique ou géographique. Jean-Claude Milner nous rappelle à cet égard que « la société moderne a vocation à recouvrir la terre entière et à embrasser la totalité des étants<sup>388</sup> ». Ce faisant, le socialisme s'annonce comme étant opposé au nationalisme culturel.

La façon dont Eric Hobsbawm, l'historien britannique et marxiste, problématise le nationalisme culturel illustre très bien cette incompatibilité. Prétendant que la nation est un artefact, Hobsbawm, qui a rendu populaire le concept de « tradition inventée » (*invented tradition*), dans le sens où beaucoup de traditions, utilisées pour concevoir une nation, sont des produits fabriqués récemment, donne à entendre que ce qui est réel et substantiel, ce sont les classes sociales et leur lutte<sup>389</sup>. Quant au nationalisme politique, les socialistes et, dans un sens plus large, les marxistes,

---

<sup>386</sup> « Shehui zhuyi jiangxihui diyici kaihui jishi 社會主義講習會第一次開會紀事 » (Le compte-rendu de la première réunion de la Société de lectures socialistes), cité dans YASUI, « Zhongguo wuzhengfu zhuyi, minzu zhuyi yu shijie zhuyi », p. 10.

<sup>387</sup> MCCARTHY Susan, *Communist Multiculturalism : Ethnic Revival in Southwest China*, Seattle et Londres : University of Washington Press, 2009, p. 46.

<sup>388</sup> MILNER Jean-Claude, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse : Éditions Verdier, 2003, p. 24.

<sup>389</sup> SCRUTON Roger, *Fools, Frauds and Firebrands : Thinkers of the New Left*, Londres et New York : Bloomsbury Continuum, 2015, pp. 17-38.

pourraient appuyer la lutte pour la libération nationale si, comme Friedrich Engels (1820-1895) le montre, le combat que mènent les nations opprimées pour l'indépendance s'inscrit dans la révolution sociale, sans devenir une force de contre-révolution, et ce bien qu'Engels ait livré des commentaires assez ethnocentriques sur les Polonais et les Tchèques, disant qu'ils n'ont apporté aucune preuve de leur capacité à progresser, sans les Allemands, au-delà du féodalisme<sup>390</sup>.

Dans l'univers intellectuel chinois, certains tentent d'atténuer la tension entre le nationalisme et le socialisme en les mettant dans un ordre évolutionnaire. Pour certains, le socialisme incarne le moment où les différentes nations se trouvent détruites et se confondent en une grande société : « Dans le schéma d'évolution du monde, l'individualisme (個人主義 *geren zhuyi*) se transforme en nationalisme (國民主義 *guomin zhuyi*), le nationalisme passe par l'impérialisme (帝國主義 *diguo zhuyi*) pour aboutir au pacifisme mondial (世界和平主義 *shijie heping zhuyi*)<sup>391</sup> qui est le socialisme ». La société, en ce sens, se substitue au système sino-centrique de *tianxia* 天下 (tout sous le ciel) dont la validité dans le monde moderne est dépassée, afin de véhiculer le rêve constant des intellectuels chinois de mener une vie universelle au-delà du cadre national. En se référant au socialisme, les intellectuels de la fin de l'empire emploient souvent le *datong zhuyi* 大同主義 (Grande unité), un terme mobilisé chez Kang Youwei pour désigner son idéal politique après le nationalisme.

Tout comme Kang Youwei, pour lequel l'aboutissement du *datong* passe d'abord par l'écllosion de la nation et le nationalisme, pour certains, l'éventuelle réalisation du socialisme requiert préalablement la nation et le nationalisme, une étape indispensable inscrite dans le processus pour aboutir à la grande unité qu'est la société. Les propos de Deng Shi sont, à cet égard, révélateurs :

« Un nouveau monde (une grande société) va naître après le XX<sup>e</sup> siècle. Je regrette que nous ne puissions pas vivre aussi longtemps pour nous en réjouir. Pourtant, le socialisme ne convient pas à la Chine en ce moment, car le progrès humain s'opère selon cet ordre : chasse, élevage, agriculture et commerce et c'est seulement suite à la naissance du commerce que le

---

<sup>390</sup> MARX Karl, *Revolution and Counter-Revolution*, Chicago : Charles H. Kerr & Company, 1907, *passim*. Pour les commentaires sur les Polonais et les Tchèques, voir pp. 84-90. L'auteur principal des articles recueillis est Friedrich Engels. La paternité de celui ne fut reconnue qu'en 1913. Les éditions avant, dont la nôtre, et certaines éditions après, citent Marx comme l'auteur.

<sup>391</sup> DENG Shi, « Lun shehuizhuyi 論社會主義 » (Sur le socialisme), *Zhengyi congshu*, 1903, réimprimé dans SHEN Y., *ibid.*, pp. 98-99.

socialisme est rendu possible ; comme la Chine est encore un pays d'agriculture [...], ce qu'il faut en ce moment n'est que le nationalisme et le patriotisme. »<sup>392</sup>

Autrement dit, le nationalisme ne constitue pas une fin en soi, mais se présente comme le plus adéquat. Mais les anarchistes chinois au Japon et en France rejettent et écrasent le nationalisme culturel en tant qu'obstacle à la réalisation du socialisme. Même en ce qui concerne le nationalisme politique, l'ouvrage de Fukui Junzō 福井準造 (1871-1937) de 1899, *Kinse shakai shugi* 近世社会主義 (*Le socialisme de l'époque moderne*), traduit en chinois par Zhao Bizhen 趙必振 (1873-1956) sous le même titre en 1902, a fait remarquer que la révolution nationaliste qui avait donné les droits politiques aux peuples demeurerait, en Europe, un projet en devenir en raison du manque de mouvements sociaux<sup>393</sup>. Comme les anarchistes chinois à Tokyo, les anarchistes chinois qui séjournèrent à Paris ont aussi critiqué de manière systématique le nationalisme en faveur du socialisme. Le nationalisme se dirige dans un sens opposé à l'esprit socialiste, d'où les réactions hostiles au nationalisme qu'il ne manque pas de susciter chez les anarchistes chinois à Paris. Dans leur revue *Xinshiji* 新世紀 (*Nouveau siècle*), nous pouvons trouver cet article qui ne considère le nationalisme, tel qu'il est encouragé en Chine, que comme une sorte de xénophobie et d'égoïsme des Hans :

« Le but des nationalistes chinois d'aujourd'hui ne réside que dans la prise du pouvoir politique dans la main des Hans, [...] tout en faisant se soumettre les Mandchous, les Mongols, les Hui et les Tibétains aux lois rédigées par les Hans ; donc le nationalisme, tel que celui promu en Chine, n'est qu'un sentiment antimandchou, et celui-ci montre l'égoïsme (des Hans). [...] Le socialisme est altruiste, il ne s'intéresse qu'à la vérité universelle et au progrès de la société. (Aux yeux des socialistes), il n'y a pas de frontières nationale ou raciale ; le pauvre et le riche, le supérieur et l'inférieur, le noble et le mesquin sont tous égaux ; la loi et les règles doivent être abolies au profit de la liberté. Tout homme, et pas seulement les hommes d'un pays ou d'une race, a droit à l'allégresse. »<sup>394</sup>

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

<sup>393</sup> FUKUI Junzō 福井準造, *Jinshi shehui zhuyi* 近世社会主義 (*Le socialisme de l'époque moderne*), traduit du japonais par ZHAO Bizhen 趙必振, 1902, réimprimé dans JIANG Yihua (eds.), *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo*, 1984, pp. 83-84.

<sup>394</sup> Min 民, « Shenlun minzu, minquan, shehui sanzhuoyi zhi yitong 伸論民族、民權、社會三主義之異同 » (Sur la similitude et la différence entre le nationalisme, le pouvoir du peuple et le socialisme), *Xinshiji* 新世紀 (*Nouveau siècle*), n° 6, 1907, réimprimé dans ZHAN Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 2, pp. 1005 et 1008.

Selon les anarchistes chinois à Paris, la politique de la nation n'offre que la xénophobie des Hans et entrave l'implantation d'une société juste, égalitaire et libre. La culture chinoise, symbolisée par le *guocui*, fait l'objet de nombreuses critiques, puisque celle-ci a une valeur distinctive et différencie le peuple chinois des autres. Un texte, signé par un certain Fan 反 (Anti), fait valoir que la science et la conscience (良知 *liangzhi*), envisagées comme comportant une valeur universelle, peuvent conduire à un rapprochement étroit des hommes et constituent une alternative à la culture qui les sépare<sup>395</sup>.

Si, les anarchistes chinois à Tokyo et à Paris ont des points de vue différents sur les sujets de culture traditionnelle et de science<sup>396</sup>, tous s'accordent pour rejeter le nationalisme qui tend, sans exception, vers l'impérialisme. La nation peut continuer à exister, à la condition que le sentiment nationaliste n'écloie pas<sup>397</sup>. Cette sensibilité s'illustre le mieux par un examen de l'Association humanitaire de fraternité asiatique qui fédère beaucoup de membres de la Société de lectures socialistes.

### 3. Le nationalisme dans l'espace de l'Asie

Il serait illusoire de réduire la conviction politique, qui promeut l'unité des peuples asiatiques afin de résister à l'impérialisme et à la colonisation de l'Occident, à un prétexte d'expansionnisme japonais. La même idée est également exprimée, durant les années 1890 déjà, par les intellectuels et les hommes politiques chinois, dont Zhang Taiyan. Celui-ci a composé en 1897 l'article *Lun Yazhou yi ziwei chunchi* 論亞洲宜自為唇齒 (*Les pays asiatiques doivent être interdépendants comme les lèvres et les dents*), dans lequel il suggère que le seul pays dont la Chine peut dépendre est le Japon, puisque ses autres voisins, tels que l'Inde et la Turquie, sont secoués par leurs

---

<sup>395</sup> Fan 反, « Guocui zhi chufen 國粹之處分 » (Condamnation de l'essence nationale), *Xinshiji*, n° 44, 1908, réprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol.3, p. 193.

<sup>396</sup> Contrairement aux anarchistes chinois à Paris qui sont iconoclastes et pro-scientifiques, ceux à Tokyo ne nient pas la valeur de la tradition culturelle et ne sont pas résolument optimiste à l'égard des effets de la science. Ils préfèrent plutôt une communauté agraire, tout en exaltant et promouvant les pratiques traditionnelles analogues à l'anarchisme. Voir, par exemple, « Lun gongchan zhi yi xingyu Zhongguo 論共產制易行於中國 » (Le communisme peut être adopté en Chine), *Heng bao*, le 8 mai 1908 ; « Shanghai dianche tan 上海電車談 » (Sur le tramway de Shanghai), *ibidem*.

<sup>397</sup> YASUI, « Zhongguo wuzhengfu zhuyi, minzu zhuyi yu shijie zhuyi », p. 17.

propres crises<sup>398</sup>. Ce qui est intéressant à propos de ce texte est qu'il est publié après la Première Guerre sino-japonaise, qui a éclaté en 1894 et a représenté pour le Japon une grande victoire. Pour Zhang Taiyan, pourtant, la guerre ne représente qu'une querelle entre deux pays frères ayant des ennemis communs, que sont l'Europe et la Russie tsariste<sup>399</sup>. Dans une lettre envoyée à Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901) un an plus tard, Zhang Taiyan a même conseillé à ce dernier de céder Weihai au Japon comme un geste pour obtenir son appui et sa coopération pour contenir la Russie et l'Allemagne qui occupent deux régions à côté de Weihai ; il est allé jusqu'à légitimer l'occupation du Japon de Lüshun à la suite de la Guerre russo-japonaise, éclaté en 1904 en Corée et en Mandchourie, comme une stratégie nécessaire pour assurer la régénération et l'indépendance de l'Asie<sup>400</sup>. Zhang Taiyan ne trouve pas ces concessions humiliantes pour la Chine dans une perspective de long terme, bien au contraire :

« Il faut que la Chine établisse une alliance avec le Japon. Certes, avec la Guerre sino-japonaise, alors que ce genre d'alliance manifestait notre amitié, après la Guerre, il semble que nous flattons le Japon. Mais cela ne me pose aucun problème si la Chine peut en bénéficier. [...] Si la coopération avec le Japon atténue les humiliations dont souffre la Chine, [...] notre situation n'est-elle pas beaucoup mieux que celle de la Turquie ? Les enjeux globaux sont d'une grande importance et nous devons endurer la honte temporaire. »<sup>401</sup>

Il convient de noter que l'asianisme de Zhang Taiyan de cette période consiste presque exclusivement en la solidarité entre la Chine et le Japon, dont beaucoup pensent qu'ils sont issus de la même culture et de la même race (同文同種 *tongwen tongzhong*). Toutefois, Zhang Taiyan, convaincu que « le Japon, au contraire de l'Angleterre et de la France, n'est pas hostile à la Chine » en raison de l'origine raciale commune<sup>402</sup>, est trompé dans son espoir, car la politique extérieure que mène le Japon après la fin de la Première Guerre sino-japonaise devient de plus en plus agressive. Bien que quelques associations préconisant la doctrine de l'asianisme, telles que la Tōhō Kyōkai 東邦協会 (Union pour l'unité asiatique) et la Tōa

---

<sup>398</sup> ZHANG Taiyan, « Lun Yazhou yi ziwei chunchi 論亞洲宜自為唇齒 » (Les pays asiatiques doivent être interdépendants comme les lèvres et les dents), *Shiwubao* 時務報 (Journal des affaires du temps), vol. 18, 1897, réimprimé dans TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, vol. 1, pp. 5-8.

<sup>399</sup> ZHANG Taiyan, « Shangshu Li Hongzhang 上書李鴻章 » (Lettre à Li Hongzhang), cité dans TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan Nianpu changbian*, p. 61.

<sup>400</sup> *Ibidem*.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 61.

Dōbunkai 東亜同文会 (Association de la culture commune de l'Asie de l'Est)<sup>403</sup>, fleurissent au Japon à partir des années 1890, leur objectif central se décline en une sorte de chauvinisme, les conduisant à parrainer l'expansion de l'Empire du Japon au nom de la préservation de la Chine et de l'Asie. Par exemple, la Tōa Dōbunkai, activement impliquée dans les domaines de l'éducation et de la culture, est en même temps une association cautionnée par le gouvernement japonais. Plus de cinq mille étudiants japonais, ont été envoyés en Chine par l'Association comme agents (secrets) du gouvernement<sup>404</sup>. La Tōa Dōbun Shoin 東亜同文書院 (l'École de la culture commune de l'Asie de l'Est) a été fondée à Shanghai par la Tōa Dōbunkai à cet effet. Ōkuma Shigenobu, attaché à la Tōhō Kyōkai, estime nécessaire de menacer le gouvernement mandchou par la force militaire afin de maximiser les profits du Japon<sup>405</sup>.

Si la conscience que la Chine et le Japon partagent la même racine culturelle, dans le sens où les deux pays utilisent l'écriture chinoise et appartiennent à la sphère de la culture confucéenne, stimule, chez des intellectuels chinois et japonais, la croyance en leur solidarité naturelle, l'héritage culturel commun deviendra un stratagème commode, visant à rationaliser l'entrée du Japon en Chine. La pensée de Naitō Konan offre un exemple illustrant le côté sombre de l'usage de la culture dans l'ingénierie japonaise de l'asianisme. Membre de la Seikyōsha, Naitō est un historien, sinologue et fondateur de l'école Kyoto de l'historiographie chinoise. À la différence de Shiga Shigetaka, pour lequel l'environnement géographique du Japon constitue la principale caractéristique de la nation japonaise (cf. chapitre III), Naitō ne nie pas l'héritage de la culture chinoise dans le modelage de la nation, héritage qui confère, selon lui, au Japon la légitimité politique en Chine. Pour Naitō, la Chine ne dispose pas de la capacité nécessaire pour se réformer en raison du manque d'esprit national. Naitō avertit que toutes les actions militaires initiées en vue de changer l'ordre politique n'ont pour résultat que l'intervention des pays étrangers pour protéger leurs

<sup>403</sup> La Tōa Dōbunkai est le fruit du fusionnement de la Tōa Kai 東亜会 (Société de l'Asie de l'Est) et la Dōbun Kai 同文会 (Société de culture commune) en 1898.

<sup>404</sup> SHENG Banghe 盛邦和, « Riben yazhou zhuyi yu youyi sichao yuanliu 日本亞洲主義與右翼思潮源流 » (L'asianisme japonais et l'origine intellectuelle de l'aile droite), *Lishi Yanjiu*, n° 3, 2005, p. 135 ; ZACHMANN Urs Matthias, « The Foundation Manifesto of the Toa Dobunkai (East Asian Common Culture Society), 1898 », in SAALER Sven et SZPILMAN W. A. (eds.), *Pan-Asianism : A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*, Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, 2011, p. 118.

<sup>405</sup> CHEN Tsai-Min 陳再民, *Riben lun 日本論* (Sur le Japon), Taipei : Yuanliu, 1994, p. 144.

propres intérêts en Chine. Fait plus important encore, il doute fortement que la réforme politique puisse pénétrer au niveau de *xiangtuan* 鄉團, un système rural de l'auto-gouvernance qui, selon Naitō, a jeté les bases de la société et de la politique modernes de la Chine à partir des Song<sup>406</sup>. Afin que la réforme politique aboutisse, Naitō insiste sur l'adoption d'un gouvernement central faible, suggérant que le pouvoir politique doit, pour l'essentiel, être affecté au *xiangtuan*, cela étant la genèse du potentiel du redressement du pays<sup>407</sup>. Comme le gouvernement central n'a plus de pouvoir réel, l'intégrité de la Chine ne peut être assurée qu'avec l'aide des puissances étrangères. Le Japon doit endosser cette tâche, car, selon Naitō, le centre de la culture chinoise s'est transféré au Japon, et, ce faisant, le Japon est la seule puissance qui refusera d'imposer au peuple chinois des réformes et des pratiques sociopolitiques opposées à sa tradition culturelle<sup>408</sup>.

En tant que renforcement du nationalisme voire de l'impérialisme, l'asianisme japonais provoque, chez l'École d'essence nationale, un asianisme alternatif qui exclut le Japon des nations asiatiques. La tendance militariste et expansionniste de l'asianisme japonais a été signalée par Hu Hanmin dans le premier numéro du *Minbao*, sorti en 1905. Néanmoins, malgré son étonnement à l'égard des propos hostiles d'Ōkuma, Hu Hanmin n'en restait pas moins optimiste sur la nature bienveillante et bienfaitrice de la Tōhō Kyōkai<sup>409</sup>. Mais pour les intellectuels de l'École d'essence nationale, la menace que présente le Japon est prise au sérieux. Dans l'article inaugural du *Guocui xuebao*, publié aussi en 1905, Huang Jie, écrivain d'esprit ouvert à l'égard des influences culturelles étrangères, met en garde contre le danger que représente la culture japonaise. Selon lui, compte tenu de la proximité culturelle des deux pays, l'emprunt sans discrimination à la culture japonaise compromet l'indépendance de la nation chinoise au moyen de l'assimilation culturelle<sup>410</sup>. Les sources existantes ne nous permettent pas de savoir si Huang Jie est informé du rôle astucieux que joue la culture dans la version japonaise de l'asianisme, mais il semble

---

<sup>406</sup> TAM Yue-Him, « An Intellectual's Response to Western Intrusion : Naitō Konan's View of Republican China », in IRIYE Akira (eds.), *The Chinese and the Japanese*, Princeton : Princeton University Press, 1980, pp. 164, 166 et 176.

<sup>407</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>409</sup> Hanmin 漢民, « Guanyu zuijin riqing zhi tanpan 關於最近日清之談判 » (Sur la négociation récente entre le Japon et les Qing), *Minbao*, n° 1, 1905, pp. 101-108.

<sup>410</sup> HUANG Jie, « Guocui xuebao fakanci 國粹學報發刊詞 » (L'article inaugural du *Guocui xuebao*), *Guocui Xuebao*, n° 1, 1905, p. 8.

que Huang Jie a entrevu l'impasse, voire les dangers, du credo de « culture commune » et qu'il a anticipé, à un certain niveau, les mots, exprimés quatorze ans plus tard, de Li Dazhao 李大釗 (1889-1927), selon lequel l'asianisme japonais « paraît, à première vue, l'amitié fondée sur la même culture et la même race, mais connote l'ambition expansionniste et l'égoïsme<sup>411</sup> ».

Au sein de l'École d'essence nationale, ce sont Zhang Taiyan et Liu Shipei qui ont concrétisé la méfiance envers le Japon en action. En 1907, Zhang Taiyan et Liu Shipei, avec He Zhen, Zhang Ji et Chen Duxiu, ont créé à Tokyo l'Association humanitaire de fraternité asiatique. Pourquoi ont-ils choisi l'année 1907 pour fonder l'Association ? L'une des principales raisons est la conséquence de l'effet du renouvellement de l'Alliance anglo-japonaise en 1905. À cause de la colonisation britannique en Asie, le Japon était pris en étau entre l'empathie envers les nations asiatiques colonisées et l'alliance avec le Royaume-Uni. En 1907, Ōkuma Shigenobu a donné un discours lors de la commémoration de Shivaji (1627-1680) que Zhang Taiyan respectait en tant que « précurseur du mouvement indien de l'indépendance<sup>412</sup> ». Dans le discours, Ōkuma s'est félicité de la bienveillance du règne du roi d'Angleterre sur l'Inde, tout en conseillant aux Indiens de ne pas « blâmer le Royaume-Uni pour leurs malheurs ni de faire recours à la violence, mais de coordonner tous les efforts pour réformer la société<sup>413</sup> ».

Ce discours a fait rager Zhang Taiyan. Après la commémoration, il s'est attelé à l'écriture d'un article où il condamne le Japon, une nation dont le développement puise entièrement dans les influences étrangères, pour son soutien au Royaume-Uni, ce qui constitue une insulte scandaleuse pour les nations asiatiques en danger de colonisation<sup>414</sup>. Contrairement à son attitude de la fin des années 1890 envers l'expansion japonaise, l'opinion d'Ōkuma sur la colonisation en Inde lui apparaît, en 1907, comme la pensée générale de toute la population japonaise. Il précise en terminant que l'agression impérialiste du Japon est la conséquence inévitable résultant

---

<sup>411</sup> LI Dazhao 李大釗, « Da yaxiya zhuyi yu xin yaxiya zhuyi 大亞細亞主義與新亞細亞主義 » (La théorie de la Grande Asie et le nouvel asianisme), *Guomin zazhi* 國民雜誌 (*Revue de la nation*), vol. 1, n° 2, 1919.

<sup>412</sup> CAI Yuan P., « Zhang Taiyan and the Asiatic Humanitarian Brotherhood, 1907 », in SAALER Sven et SZPILMAN W. A. (eds.), *Pan-Asianism : A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*, p. 179.

<sup>413</sup> *Ibidem*.

<sup>414</sup> Taiyan, « Yinduren zhi guan Riben 印度人之觀日本 » (Les observations des Indiens sur le Japon), *Minbao*, n° 20, 1908, pp. 32-35



de la prospérité de la nation japonaise. Sur un ton sarcastique, il fait des remarques méprisantes sur l'idée d'essence nationale japonaise, disant que ce pays petit et isolé ne nourrit aucun élément culturel endogène, sans parler de l'essence de la culture nationale<sup>415</sup>. Le rejet de la légitimité d'une essence culturelle proprement japonaise ne concerne pas tant l'originalité de la culture que les remontrances des conséquences négatives de l'hypertrophie du sentiment nationaliste structuré sur le plan culturel<sup>416</sup>. Le ressentiment qu'il éprouve pour le Japon s'est accumulé encore, à la suite de l'interdiction de la publication et de la diffusion du *Minbao* par le gouvernement japonais sous la demande de la Cour mandchoue en 1908. Furieux et frustré, Zhang Taiyan s'en indigne : « Je ne complimenterai jamais plus le Japon comme issu de la même culture et de la même race que la Chine, afin de ne pas humilier nos peuples, les descendants de Yan 炎 et de Huang 黃<sup>417</sup> ».

Les proximités entre la Chine et le Japon, jadis structurant le discours chinois sur l'asianisme des années 1890, étant contestées, la définition de l'Asie doit désormais être élaborée avec une vision politique et géographique plus vaste. L'acte constitutif de l'Association humanitaire de fraternité asiatique commence par la représentation de l'Asie comme cet espace où les différentes nations, immergées dans les cultures diverses mais toutes pacifiques et conciliatrices, ont pu bénéficier d'une coexistence stable et amicale, avant l'intrusion des puissances impérialistes<sup>418</sup>. L'Association prétend s'impliquer dans le combat contre l'impérialisme pour la récupération de l'indépendance des nations asiatiques et accueille les asiatiques de toutes les convictions politiques, à l'exclusion des partisans de l'impérialisme<sup>419</sup>. De ce fait, le Japon, sans être mentionné dans l'acte constitutif de l'Association, est écarté de la composition de l'Asie. Liu Shipai a également réagi négativement à l'impérialisme du Japon : « Si nous devons refouler le pouvoir arbitraire des Blancs

<sup>415</sup> ZHANG Taiyan, « Guocui xuebao Zhuci 國粹學報祝辭 » (Discours de félicitations pour l'anniversaire du *Guocui xuebao*), *Guocui xuebao*, n° 20, 1908, p. 4445.

<sup>416</sup> Taiyan, « Yinduren zhi lun guocui 印度人之論國粹 » (Discussion des Indiens sur l'essence nationale), *Minbao*, n° 20, 1908, p. 37.

<sup>417</sup> « Baogao Minbao ershisi hao tingzhi qingxing 報告民報二十四號停止情形 » (Sur la fin du *Minbao* après le vingt-quatrième numéro), *Xinshiji*, n° 79, 1908, cité dans TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 285.

<sup>418</sup> « Yazhou heqinhui yuezhang 亞洲和親會約章 » (L'acte constitutif de l'Association humanitaire de fraternité asiatique), 1907, cité dans TOMITA, « Shakai shugi kōshūkai oyobi Ashū washin kai kanren shiryō », p. 129.

<sup>419</sup> *Ibidem*.

afin d'assurer la survie de l'Asie, n'oublions pas la puissance coercitive du Japon qui humilie nous asiatiques<sup>420</sup> ».

L'Association compte des membres chinois, vietnamiens, coréens, philippins, indiens et japonais sympathisants de la lutte anticoloniale. La plupart des membres sont les anarchistes chinois, les républicains indiens et les anarchistes et les socialistes japonais<sup>421</sup>. Pour les membres anarchistes, le nationalisme que l'Association appuie constitue plutôt le moyen le plus convenable pour résoudre momentanément l'impasse politique à laquelle font face les nations asiatiques colonisées qu'une fin en soi. Comme nous l'avons déjà vu, le nationalisme doit finir par tourner vers la Grande Unité. Le nationalisme devient inadmissible si cette idéologie épouse les impérialistes s'emparant de la violence, comme le cas japonais, ou donne naissance à l'État, entité arbitraire dont les intérêts se heurtent à ceux des individus<sup>422</sup>. Pour Zhang Taiyan aussi, le côté positif du nationalisme est qu'il comporte un potentiel international, traduit dans le combat collectif des nations opprimées. Mais, à terme, l'entreprise nationaliste prépare la voie à la réalisation d'une société anarchiste<sup>423</sup>. On comprend alors mieux pourquoi, dans le *Minbao*, le *Wu wu lun* 五無論 (*Sur les cinq néants*) de 1907, où Zhang Taiyan se félicite de l'avènement de l'anarchie, est suivi de son texte incitant au nationalisme revanchard<sup>424</sup>, puisque la planification politique doit respecter l'ordre de progression, dans lequel le nationalisme prélude à l'anarchisme.

#### 4. Conclusion

L'harmonie entre le socialisme et le nationalisme, arrangée dans les Trois principes du peuple, principale directrice des actions des révolutionnaires, se révèle précaire. Prenant les intérêts de la société, qui est l'agrégat des gens du peuple, comme la préoccupation centrale, le socialisme, renouvelé par l'anarchisme, joue en

---

<sup>420</sup> LIU Shipai, « Yazhou Xianshi Lun 亞洲現勢論 » (La situation actuelle de l'Asie), *Tianyi bao*, 1907, réimprimé dans GE Maochun 葛懋春, et al. (eds.), *Wuzhengfuzhuyi Sixiang Ziliao Xuan* 無政府主義思想資料選 (*Collection des textes de la pensée anarchiste*), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 1984, p. 122.

<sup>421</sup> « Ōsugi Sakae kaisō 大杉栄回想 » (Mémoire d'Ōsugi Sakae), cité dans TOMITA, « Shakai shugi kōshūkai oyobi Ashū washin kai kanren shiryō », p. 130.

<sup>422</sup> LIU Shenshu 劉申叔, « Lun guojia zhi li yu renmin zhi li cheng yi xiangfan zhi bili 論國家之利與人民之利成一相反之比例 » (Les intérêts de l'État s'opposent aux intérêts du peuple), *Heng bao*, n° 1, 1908.

<sup>423</sup> Taiyan, « Wu wu lun », pp. 2-16.

<sup>424</sup> Taiyan, « Ding fuchou zhi shifei 定復仇之是非 » (Justification de l'acte de vengeance), *Minbao*, n° 16, 1907, pp. 23-32.

sens inverse du nationalisme, lié à la hiérarchie, à l'impérialisme et au colonialisme. Néanmoins, cette contestation ne nous empêche pas d'associer la pensée des socialistes et des anarchistes de l'École d'essence nationale et de la Société de Sud au nationalisme. Cela se justifie d'abord par le fait qu'aucun d'entre eux n'a la prétention de mettre en œuvre le socialisme ou l'anarchisme avant que l'indépendance nationale ne soit déclarée. Zhang Taiyan, en particulier, est constamment pris en étau entre un rêve politique inspiré de l'idéalisme phénoménologique du bouddhisme et les besoins politiques les plus immédiats, auxquels il accorde toujours la priorité. Quant à Liu Shipei, il s'est vendu, vers 1909, au camp de Duanfang, officiel de la Cour. En novembre 1908, il est rentré à Shanghai avec son épouse. Mettant fin à la Société de lectures socialistes, il est devenu un royaliste ardent et, après la fondation de la République, un réactionnaire s'escrimant à ramener la Chine au régime monarchique<sup>425</sup>. Il convient de souligner, finalement, que l'anarchisme demeure la passion d'un nombre restreint de membres des deux sociétés intellectuelles en question. Il n'est pas rare de trouver, chez les autres, la manifestation de sentiments opposés à l'anarchisme au profit du nationalisme<sup>426</sup>.

## V — CONCLUSION

---

Il ressort clairement maintenant que l'implantation de la société dans les années 1890 et 1900 se décline en plusieurs théories sociales. Nous avons montré que la construction de la nation, que les élites culturelles considèrent comme une responsabilité qui leur incombe, doit être comprise, en premier lieu, en rapport avec le concept de société, d'abord traduit en chinois par *qun* et, plus tardivement, par *shehui*. Trois raisons principales, interagissant entre elles, expliquent cela. D'abord, c'est à travers la participation aux diverses instances sociales, telles que les associations intermédiaires, l'auto-gouvernance locale et la sphère publique, que les peuples ne se considèrent plus comme sujets de la monarchie mandchoue et acquièrent la conscience de former une nation politique, un nouveau statut qui leur apporte des droits et des devoirs, et qui leur permet de diriger eux-mêmes le pays. Ensuite, les

---

<sup>425</sup> CHEN Qi, *Liu Shipei nianpu changbian*, pp. 267-290 ; 326-343.

<sup>426</sup> Lei Tieya 雷鐵崖 (1873-1920), par exemple, accuse les anarchistes d'être traîtres qui veulent mêler les Hans et les Mandchous, ce qui n'est bénéfique que pour le gouvernement mandchou. Voir Tiezheng 鐵錚, « Zhengfu shuo 政府說 » (Sur le gouvernement), *Minbao*, n° 17, 1907, p. 94.

intellectuels comprennent la société en termes d'évolution, qui tend vers la création d'une « nation militaire ». Finalement, le socialisme, nourrit de l'idée de société, est considéré soit comme un mondialisme succédant au nationalisme dont l'achèvement est indispensable pour l'avènement du socialisme, soit comme le contraire absolu du nationalisme qu'il faut combattre afin de parvenir au socialisme.

Derrière le souci de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud de construire une société, concept élaboré par un assemblage de théories sociales que nous avons retracées, c'est la considération de la question de nation qui ressort. En somme, l'idée de société véhicule la lutte darwinienne pour la survie et le mécontentement exprimé sous forme d'espérance pour la reconnaissance du statut et des droits politiques. De ce fait, le sentiment national prend forme et s'affirme face à l'intrusion des puissances étrangères et au gouvernement mandchou. Les lumières sociales, que dirigent les progressistes pour éclairer la mentalité des individus et pour les libérer de la servitude et de l'emprise des dogmes de la tradition, visent à ce que les peuples, auparavant sujets passifs, endoctrinés, s'unissent et se mobilisent sous la bannière de la nation. Ce projet entrepris par les intellectuels des deux associations prend racine dans la théorie d'organicisme social pour une corporéisation de la vie sociale qui se traduit, dans ce que nous appelons la première révolution libérale et familiale, par le manque de primauté de l'individu, dont la libération mène à l'harmonisation de la vie collective et au bien-être de la nation. Bien que l'importance accordée de manière disproportionnée à la nation soit rejetée, car celle-ci induit l'impérialisme, l'implantation d'une société égalitaire et inclusive ne saura être atteinte, selon les socialistes et les anarchistes des deux groupes intellectuels, sans l'autonomie de la nation vis-à-vis du gouvernement dictatorial et de l'envahissement des puissances impérialistes. Pour l'essentiel, toute réflexion sur l'édification de la société débouche sur un objectif nationaliste.

Or, pour que le nationalisme œuvre à la construction d'une nation homogène, il ne suffit pas de le structurer autour du concept de société, puisque cette entité non culturelle et purement fonctionnelle ne permet pas de circonscrire clairement l'étendue de la population habilitée à revendiquer les droits politiques au sein de l'État. Comme le montre le cas d'évolution sociale, étant donné la compétition entre la société chinoise et les sociétés étrangères, l'exigence de la différenciation

subjective, qui veut que la société devienne une société nationale, délimitée culturellement et territorialement, s'impose. Cela nous amène à interroger la question de *minzu*, l'autre aspect constitutif de la nation et du nationalisme.

### CHAPITRE III

#### LA NATION-*GUOMIN* ET LA NATION-*MINZU*

Le concept de société remplit donc une double fonction dans la formulation idéologique du nationalisme. La société est la raison d'être de l'État pour les révolutionnaires, qui reconnaissent le peuple comme le seul à avoir la légitimité de revendiquer le droit de gouvernance et le véritable sujet politique. Chez les réformateurs, pour lesquels la Cour est toujours la source première de la politique, le pouvoir accordé à l'empereur est très affaibli au profit de l'auto-gouvernance du peuple au sein des associations et des organes sociaux. En dépit de leur attitude différente envers la Cour, la société, pour eux, se trouve là où germent les revendications, les attentes, mais aussi les oppositions nationalistes des peuples qui cessent d'être des sujets passifs de la monarchie pour adopter désormais une attitude engagée et consciente de la nation politique. La société rend davantage manifeste la volonté de prendre en main le pouvoir de la nation et la souveraineté dans le processus d'évolution sociale, un souci constant du milieu intellectuel des années 1890 et 1900.

Il devient donc indispensable de faire une distinction entre les gens à l'intérieur et les gens à l'extérieur de la société, afin de déterminer quelle partie des composants sociaux peut prétendre à des droits politiques. Mais, comme souligné dans le chapitre précédent, la référence politique de société reste confrontée à un dilemme. À la différence de la nation, souvent conçue en termes d'éléments culturels, la société en tant que « point organisateur de la vision politique du monde<sup>1</sup> », qui correspond à la somme des individus et de leurs relations, repose sur le primat d'une collectivité non historique et non culturelle. Comme le fait remarquer Jean-Claude Milner, cité

---

<sup>1</sup> MILNER Jean-Claude, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, p. 24.

auparavant, la société ne connaît aucune limite ni distinction. Une tension intrinsèque est donc présente dans le concept de société. D'un côté, la société délimite un territoire sur lequel se nourrit le nationalisme chinois. Mais d'un autre côté, la société est aussi considérée comme une sphère politique illimitée, censée remplacer la nation et le nationalisme, critiqués et associés à l'impérialisme qui se dessine en Chine. Cette dernière conception a essentiellement été véhiculée en Chine par le biais du socialisme, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent. Dans ce contexte, les éléments culturels, qui permettent de caractériser une population spécifique, doivent impérativement être forgés pour imposer artificiellement une limite à la société et à stipuler la distinction entre la société chinoise et la société étrangère. De cette manière, la société est transformée en une société nationale.

Effectivement, la société, dans le vocabulaire chinois, est souvent synonyme de nation, empreinte d'implications culturelles et ethniques. La notion de « *ta shehui* 他社會 » (société étrangère), par exemple, est un terme utilisé pour désigner une nation étrangère<sup>2</sup>. Deng Shi a parlé de la société en termes de mœurs (風俗 *fengsu*), d'ethnie (種族 *zhongzu*), de langue (語言 *yuyan*), d'écriture (文字 *wenzi*) et d'esprit (精神 *jingshen*)<sup>3</sup> – en somme, tous les facteurs non liés directement au concept de société, mais utilisés comme des marques distinctives pour différentes nations, identifiées avec le *minzu*.

L'interrogation sur le processus de transformation de la société à la société nationale nous ramène ainsi à la question qui consiste savoir pourquoi la culture importe ? Si la société est effectivement la raison d'être d'un État, la réponse semble résider dans le souci de délimiter ceux qui peuvent jouir des droits politiques au sein d'une entité politique, une fonction que le concept de société ne peut pas assumer, mais qui est conférée au nationalisme, doctrine faisant valoir que les hommes doivent se regrouper en une nation, définie par des éléments culturels<sup>4</sup>, qui forment une

---

<sup>2</sup> JIN Guantao et LIU Qingfeng, « Cong “qun” dao “shehui”, “shehuizhuyi” – Zhongguo jindai gonggong lingyu bianqian de sixiangshi yanjiu », p. 21.

<sup>3</sup> DENG Shi, « Zhengqun disan 政羣第三 » (Troisième discussion sur la politique de la société), *Zhengyi congshu*, 1903, SHEN Yunlong, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianba ji*, p. 110 ; « Renzhong duli diyi 人種獨立第一 » (Première discussion sur l'indépendance du groupe ethnique), *Zhengyi congshu*, 1903, réimprimé dans SHEN Y., *ibid.*, p. 173.

<sup>4</sup> C'est aussi la définition du nationalisme d'Elie Kedourie. Voir KEDOURIE Elie, *Nationalism*, p. 1.

« check-list » identitaire<sup>5</sup>. Dans le cas de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, c'est l'essence nationale qui caractérise la nation-*minzu* chinoise.

Le recours à l'héritage culturel, à une époque de modernisation accélérée, fait-il automatiquement d'un intellectuel un conservateur ? En effet, les efforts des intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud témoignent clairement du fait qu'ils ne rejettent jamais l'influence étrangère, tant au niveau institutionnel que culturel. De plus, le nationalisme tend à faire correspondre les entités politiques avec des peuples déterminés le plus souvent par une culture commune. Autrement dit, lorsque les réformes politiques lancées sont considérées comme étrangères de la culture endogène, l'identification du peuple à la nouvelle politique s'avère plus ardue. Aussi paraît-il moins évident que la préservation de la culture incarne, indubitablement, comme le suggèrent de nombreuses études existantes, l'esprit conservateur : tout dépend de la façon dont la culture se traduit dans l'action et la conception politiques.

Nous nous focalisons ici sur les efforts menés par l'École d'essence nationale et la Société du Sud dans les années 1900 pour mobiliser la culture pour façonner une nation politique. Si le nationalisme politique s'appuie, en partie, sur l'obtention des droits politiques à l'égard du gouvernement monarchique, le droit d'avoir ces droits au sein d'une entité politique, comme Hu Hanmin le maintient, « repose impérativement sur l'exclusion des étrangers<sup>6</sup> ». Donc, la question consiste à savoir à qui reviennent les droits civils et le statut de citoyen et comment les Chinois, formant une nation-*minzu*, se différencient-ils des nations étrangères ? Ce chapitre se veut une problématisation du terme d'« essence nationale », la réinterprétation de la tradition sélectionnée. Après un bref survol de l'origine étymologique et des significations multiples de l'essence nationale dans les contextes idéologiques japonais et chinois de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> siècle, nous mettrons en lumière la construction culturelle et les conceptions politiques desquelles émane l'idée d'essence nationale. L'essence nationale est le facteur clé qui homogénéise la politique et la culture. D'un côté, les droits politiques au sein d'une entité politique ne peuvent être accordés qu'à

---

<sup>5</sup> THIESSE Anne-Marie, « Les identités nationales, un paradigme transnational », in DIECKHOFF Alain et JAFFRELOT Christophe (dir.), *Repenser le nationalisme : théories et pratiques*, pp. 196-225.

<sup>6</sup> Hanmin, « Paiwai yu guojifa 排外與國際法 » (La xénophobie et la loi internationale), *Minbao*, n° 4, 1906, p. 58.



une population culturellement homogène. C'est dire que les étrangers, dans le contexte révolutionnaire et nationaliste des années 1900, doivent être exclus de l'exercice des droits de citoyens. La deuxième partie explique comment l'essence nationale, structurée autour de l'histoire, définit qui sont les Chinois. D'un autre côté, la nation chinoise en tant qu'une entité culturellement et politiquement homogène suppose davantage que la tradition culturelle modèle le système et les institutions politiques de la république que les révolutionnaires ambitionnent de bâtir. Or, nous soutenons que l'insistance des deux associations intellectuelles sur la culture traditionnelle durant les dernières années impériales ne se repose pas sur un conservatisme conscient, car il s'agit, en fait, d'un remodelage délibéré de la tradition, ayant pour but de préparer le terrain pour une vaste transformation de l'ordre politique, à l'aune des expériences occidentales de la modernisation politique. Le fusionnement entre les éléments de la culture traditionnelle et la modernisation politique sera revisité dans la dernière partie.

## **I — LA PRÉSERVATION DE L'ESSENCE NATIONALE**

---

L'essence nationale, notion centrale de la pensée nationaliste de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, est empruntée du vocabulaire de la Seikyōsha, association politico-intellectuelle japonaise, créée en 1888. Il demeure difficile de savoir si les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud connaissaient bien les activités et les publications de la Seikyōsha, d'autant qu'ils ne font presque jamais référence à cette dernière. Une comparaison entre l'essence nationale japonaise et son pendant chinois nous permet de relever les particularités du nationalisme culturel dans le contexte idéologique chinois.

### **1. La Seikyōsha et la *kokusui***

La pensée de la Seikyōsha est généralement interprétée comme le contraire de l'occidentalisme de l'époque Meiji. Comme l'histoire chinoise après le Mouvement d'auto-renforcement, l'histoire intellectuelle japonaise de cette période de modernisation et d'occidentalisation est souvent présentée comme caractérisée par la division entre le camp des progressistes et le camp des conservateurs. Si, par conservatisme, nous n'entendons qu'une réaction à l'occidentalisme, définition

pourtant labile et schématique, la Seikyōsha est l'un des meilleurs exemples du conservatisme japonais. La Société met en avant la défense de la *kokusui*, le japonais pour l'« essence nationale », notion inventée par Shiga Shigetaka comme traduction japonaise du mot anglais *nationality*, dans le *Nihonjin*, l'organe officielle de la Seikyōsha, créée en 1888. Cette revue a connu une existence longue mais précaire. En raison de sa position fermement critique envers le gouvernement, la revue a été censurée par ce dernier et a dû changer de nom, s'intitulant à deux reprises *Ajia* 亜細亜 (*L'Asie*), pour poursuivre sa publication. La *Nihonjin* prend fin, après dix-huit ans de publication, et est remplacée par la *Nihon yobini Nihonjin* 日本及日本人 (*Le Japon et les Japonais*) en 1906. La Société a pourtant longtemps survécu à l'époque Meiji et a existé jusqu'en 1945, l'année du dernier numéro de la *Nihon yobini Nihonjin*. Nous nous intéressons tout particulièrement aux idées et aux activités de la Seikyōsha avant les années 1910, afin que la comparaison entre l'essence nationale japonaise et l'essence nationale chinoise soit plus pertinente.

Durant cette période de l'histoire de la Société, Shiga Shigetaka, un des fondateurs de la Seikyōsha, en est, sans doute, la figure emblématique. Originaire d'Okazaki, ville située dans la préfecture d'Aichi, Shiga est né en 1863 dans une famille de samurai. Son père, samurai et confucéen, est mort quand Shiga n'avait que six ans. Encore trop jeune pour hériter de son père dans le *han* 藩 (unité administrative des territoires des daimyō 大名, gouverneurs féodaux du Japon, entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle) d'Okazaki, il fut amené, selon les souhaits de sa mère, à vivre chez son grand-père maternel. Grâce à l'éducation de son grand-père, issu d'une famille confucéenne depuis des générations, Shiga grandit et devint un érudit, spécialiste des études chinoises<sup>7</sup>. En 1874, il fut envoyé à Tokyo pour fréquenter une école élémentaire privée où il suivit des cours d'études anglaises. Shiga quitta l'école quatre ans plus tard, passant ensuite deux ans à l'école préparatoire de l'université de Tokyo. Il fut admis au collège d'agriculture de Sapporo (札幌農学校 Sapporo nōgakkō) en 1880 et obtint son diplôme en 1884<sup>8</sup>. Comme beaucoup de ses futurs collègues de la Société d'éducation politique, Shiga reçut une éducation supérieure

<sup>7</sup> GAVIN Masako, *Shiga Shigetaka (1863-1927) : the Forgotten Enlightener*, 1999, p. 70. [URL] : [http://epublications.bond.edu.au/hss\\_pubs/235/](http://epublications.bond.edu.au/hss_pubs/235/) (consulté le 14 août 2015).

<sup>8</sup> SADAHIRA Motoshiro 定平元四良, « Shiga Shigetaka, hito to shisō 志賀重昂人と思想 » (Shiga Shigetaka, sa vie et sa pensée), *Kwanseigakuindaigaku shakaigakubu kiyō* 関西学院大学社会学部紀要 (*Bulletin du département de sociologie de l'université de KwanseiGakuin*), n° 24, 1972, p. 33.

très occidentalisée. Beaucoup d'étudiants du collège d'agriculture de Sapporo étaient chrétiens et l'anglais était utilisé quasi exclusivement<sup>9</sup>. Il commença à s'intéresser aux voyages en Europe quand il était à l'université et étudia l'allemand et le français dans ce but<sup>10</sup>.

Mais le voyage qui eut le plus grand impact sur sa vie intellectuelle est celui qu'il fit aux Îles du Pacifique et en Australasie en 1886. Il fut stupéfait de constater les réussites sociales et économiques que les colonisateurs britanniques ont su apporter à l'Australie et à la Nouvelle-Zélande. Impressionné par l'expansion de la population et par l'urbanisation de Sydney et de Melbourne, Shiga apprécia, en particulier, la sensibilisation croissante à l'identité australienne qu'il utilise comme exemple pour montrer le caractère imperceptible de la formation de l'essence nationale et son rôle dans l'indépendance de la nation<sup>11</sup> :

« Si on compare (la formation de l'essence nationale) à un homme, (celle-ci) ressemble au processus où un jeune, en grandissant, acquiert petit à petit ses visions et ses jugements qui se transforment, de manière discrète et inaperçue, en idées qui lui sont propres. Les capacités coloniales étant accumulées, leurs propres idées étant établies, l'influence et tout l'environnement créent progressivement une essence nationale particulière qui se développe parmi eux. Plus cette essence nationale est développée, plus ils s'éloignent de leur nation d'origine, avec laquelle ils ont plus de conflits d'intérêts. Cette essence nationale les incite à crier "l'Australie pour les Australiens", à former le Parti nationaliste et à adosser l'alliance et l'indépendance des nations australiennes. »<sup>12</sup>

Étayant pleinement la naissance de la nouvelle nation, dont l'indépendance à l'égard de la Couronne britannique n'est pour lui qu'une question de temps, il est effaré par les conditions de vie misérables des peuples aborigènes. Contrastant avec la prospérité de la population caucasienne, les Maoris ont sombré, avec la privation de terres et le déclin de la population, à cause des maladies apportées par les Européens<sup>13</sup>. Pour Shiga, l'une des raisons expliquant la détresse des autochtones est la domination

---

<sup>9</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 57.

<sup>10</sup> SADAHIRA Motohiro, « Shiga Shigetaka, hito to shisō ».

<sup>11</sup> GAVIN Masako, *Shiga Shigetaka (1863-1927) : the Forgotten Enlightener*, pp. 99-100.

<sup>12</sup> SHIGA Shigetaka, « Gōshūrekoku no gasshō tokuritsu sentosuru ichidai keiko 豪洲列国の合縦独立せんとする一大傾向 » (La tendance de l'effort de l'alliance et l'indépendance des nations australiennes), *Nihonjin*, n° 21, 1889, cité dans OGIWARA Takashi 萩原隆, « Shiga Shigetaka ni okeru kokusuishugi no kannen 志賀重昂における国粹主義の観念 » (Le concept d'essence nationale chez Shiga Shigetaka), Nagoya gakuindaigaku ronshū 名古屋学院大学論集 (*Compiation d'essais de l'université de Nagoya Gakuin*), vol. 45, n° 2, 2008, p. 29.

<sup>13</sup> GAVIN Masako, *Shiga Shigetaka (1863-1927) : the Forgotten Enlightener*, pp. 105-110.

culturelle des Anglais, qui les amène à renoncer à résister à l'hégémonie politique des colonisateurs<sup>14</sup>. Le Japon peut tirer une leçon de la soumission des indigènes :

« Hélas ! Le Japon pourrait devenir une autre Nouvelle-Zélande ! Lorsque je regarde le ciel sous les Îles du Pacifique, je crains la menace pour mon pays lointain. Ayant été le témoin d'une telle oppression culturelle et raciale en Nouvelle-Zélande, moi, fils du nouveau Japon, dois agir immédiatement pour faire comprendre à mon peuple le risque que de telles oppressions se reproduisent chez nous. »<sup>15</sup>

Mais le Japon de Meiji n'était pas épargné par l'occidentalisation, grâce à laquelle le pays a pu devenir, à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, le pays phare de l'Asie et l'une des puissances économiques et militaires mondiales. Un symbole de l'occidentalisation de l'ère Meiji est la Rokumeikan 鹿鳴館 (Pavillon du cri du cerf), achevée en 1883 à Tokyo. Offrant des banquets élégants et des bals de style européen, le bâtiment tokyoïte fut construit sous l'ordre d'Inoue Kaoru 井上馨 (1836-1915), ministre des affaires étrangères à l'époque, et ce pour persuader les Européens de regarder le Japon comme étant aussi civilisé qu'eux. Les Européens semblent, pourtant, plutôt amusés qu'impressionnés par ces efforts. Pierre Loti (1850-1923), officier de marine français, par exemple, trouvait les imitations très maladroites et considérait que les invités japonais avaient « une très proche ressemblance de singe<sup>16</sup> ». Shiga, s'il avait été invité à l'un des bals donnés dans le Pavillon, serait probablement d'accord avec Pierre Loti. Pour lui, l'occidentalisation qui s'est déployée au Japon ne reflète qu'un « principe de barbouillage » (塗抹旨義 *tomatsu shigi*) qui consiste, non pas à assimiler et à digérer les éléments progressistes de la civilisation occidentale, mais à imiter, de manière superficielle et bâclée, le mode de vie et la construction des Européens<sup>17</sup>. En effet, le dégoût à l'égard de la Rokumeikan est l'une des motivations qui a fait naître la Seikyōsha.

Une autre motivation derrière la fondation de la Seikyōsha est le désir d'abattre ce que Shiga appelle « le principe d'écrasement des éléments japonais » (日本分子打破旨義 *Nihon bunshi daha shigi*)<sup>18</sup>. Ici, Shiga cible en particulier la Minyūsha de

---

<sup>14</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 58.

<sup>15</sup> SHIGA Shigetake, « Nanyōjiji 南洋時事 » (Nouvelles de l'Océanie), 1889, cité dans GAVIN, *Shiga Shigetaka (1863-1927) : the Forgotten Enlightener*, p. 108.

<sup>16</sup> LOTI Pierre, *Japoneries d'automne*, Paris : Calmann Lévy, 1889, p. 88.

<sup>17</sup> SHIGA Shigetaka, « Nihonjin ga kaihōsuru tokoro no shigi wo kokuhakusu ».

<sup>18</sup> *Ibidem*.

Tokutomi Sohō, brièvement mentionnée dans le chapitre d'introduction. Dans la revue *Kokumin no tomo*, Tokutomi met en avant la doctrine de *heimin shugi* 平民主義 (populisme) qui prône la modernisation du Japon à travers l'occidentalisation totale de la population. Pour Tokutomi, la pensée de la Seikyōsha relève d'un conservatisme incontestable, tout comme « les samurais fondamentalistes, les confucéens, les curés shintoïstes et bouddhistes, les praticiens de la médecine traditionnelle chinoise, les jeunes tapageurs politiques et tous ceux qui souhaitent détruire le courant progressiste de la société japonaise<sup>19</sup> ». Mais Shiga refuse de se reconnaître comme un conservateur. Pour lui, la qualification de conservateur revêt un caractère péjoratif et revient aux traditionalistes têtus, qui s'érigent contre tout changement socio-politique. Dans une lettre que Shiga adresse à Tokutomi en 1888, il écrit :

« Ce n'est pas du tout mon intention, ni l'objectif de la Seikyōsha, d'induire le peuple à croire à tort que l'essence nationale, chez nous, soit conservatrice, attachée au revivalisme (復古主義 *fukko shugi*) ou à la vision réactionnaire. [...] La politique d'essence nationale vise à maintenir l'esprit national, indépendant et unique de notre pays et à résister à l'occidentalisation sans discernement. [...] Ayant observé les gens incapables qui tentent d'amener les masses à la révérence excessive de l'Occident, je veux encourager le peuple à reprendre pied. [...] Je n'ai jamais imaginé que le conservatisme deviendrait le principe national. »<sup>20</sup>

En effet, Shiga n'a jamais manifesté son appui au confucianisme, au bouddhisme ou au shintoïsme<sup>21</sup>. La Seikyōsha et la Minyūsha partagent également des préoccupations communes, telles que le développement industriel, le commerce, la force militaire et l'amélioration des conditions de vie du peuple, sans pour autant parvenir à un accord sur les méthodes à adopter pour mettre en place les réformes.

Un autre membre clé de la Seikyōsha, Miyake Setsurei 三宅雪嶺 (1860-1945), est un philosophe, diplômé de l'université de Tokyo. Il s'est chargé de l'édition de la *Nihon yobini Nihonjin* pendant une dizaine d'années. Originaire de Kanazawa, Miyake commença ses études chinoises à l'âge de six ans. Cinq ans plus tard, il

---

<sup>19</sup> TOKUTOMI Sohō 徳富蘇峰, « Shin hoshutō no tame ni 新保守党のために » (Le nouveau camp conservateur), *Kokumin no tomo* 国民之友 (*L'ami de la nation*), le 22 juin 1889, cité et traduit en anglais par PYLE, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 107.

<sup>20</sup> Cité et traduit en GAVIN Masako, *Shiga Shigetaka (1863-1927) : the Forgotten Enlightener*, pp. 25-26.

<sup>21</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 67.

s'inscrivit dans une école française, avant d'être transféré dans une école anglaise la même année. En 1876, il étudia à l'école préparatoire de l'université de Tokyo et obtint un baccalauréat spécialisé en philosophie en 1883. Avant la fondation de la Seikyōsha, il travaillait comme rédacteur à la maison d'édition de l'université de Tokyo et au ministère de l'Éducation, où il se chargeait de l'édition de l'histoire bouddhiste au Japon et de la littérature japonaise. Il se rendit aux Îles du Pacifique en 1892 et embarqua pour un tour de l'Europe, dix ans plus tard<sup>22</sup>.

Tous les membres de la Seikyōsha ne sont pas des littéraires ou des philosophes de formation. Sugiura Jūgō 杉浦重剛 (1855-1924), par exemple, est un chimiste, éduqué en Angleterre<sup>23</sup>. Dans leur ensemble, les membres de la Seikyōsha sont généralement nés dans les années 1850 et 1860 et ont reçu une éducation supérieure moderne. Parmi les autres membres, Kikuchi Kumatarō 菊池熊太郎 (1864-1908) et Kon Sotosaburō 今外三郎 (1865-1892) sont diplômés du collège d'agriculture de Sapporo ; Miyazaki Michimasa 宮崎道正 (1853-1916), Inoue Enryō 井上円了 (1858-1919) et Tanahashi Ichirō 棚橋一郎 (1863-1942) sont, quant à eux, éduqués à l'université de Tokyo<sup>24</sup>.

La Seikyōsha est d'ailleurs alliée au quotidien *Nippon*, fondé en 1889 par Kuga Katsunan, journaliste nationaliste et défenseur du *nippon shugi* 日本主義 (le japonisme). Sa formation ressemble beaucoup à celle de Shiga Shigetaka et de Miyake Setsurei, c'est-à-dire, un enseignement systématique des classiques chinois, suivi d'une éducation supérieure occidentale. Mais l'éducation traditionnelle que reçut Kuga est sensiblement plus longue. Il ne s'enrôla dans une école d'études occidentales qu'à l'âge de seize ans et alla à Tokyo vers 1877 pour étudier la langue et la loi françaises à la Faculté de droit du ministère de la Justice (司法省法学校 Shihōshō hōgakkō), école qui sera intégrée, plus tard, à l'université de Tokyo<sup>25</sup>. Son

---

<sup>22</sup> « Nenpu 年譜 » (Registre chronologique), in MIYAKE Setsurei 三宅雪嶺, *Jiden / Jibun wo kataru* 自伝／自分を語る (*Mémoire / narration de ma vie*), Tokyo : Nihontoshosenta, 1997, pp. 250-251.

<sup>23</sup> HAGA Noboru 芳賀登, « *Nihonjin no kaisetsu* 『日本人』の解説 » (Interprétation de la revue *Les Japonais*), in *Nihonjin kankōkai* 「日本人」刊行会 (eds.), *Nihonjin* 日本人 (*Les Japonais*), vol. 34, Tokyo : Nihon tosho senta, 1984, p. 39.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>25</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 72.

journal *Nippon* a également réuni autour de lui, le parti conservateur Hoshutō Chūseiha de Torio Koyata, mentionné dans le chapitre d'introduction.

L'essence nationale est présentée par la Seikyōsha comme une forme de vitalité intangible, propre à une nation et qui ne peut être imitée par les autres<sup>26</sup>. Un éditorial de la *Nihonjin* condamne les adversaires intellectuels de la Seikyōsha, disant qu'ils réduisent, à tort, ses idées à une réaction contre le progrès. Loin d'être traditionaliste, l'auteur de cet éditorial se revendique nationaliste :

« Nous prêchons souvent l'idée d'essence nationale, exaltons la vitalité (元氣 *genki*) particulière du Japon, promouvons la beauté japonaise unique et expliquons pourquoi il faut absolument fortifier la nation et maintenir son indépendance. Méfiants envers ceux qui oublient la nation et l'âme, lorsqu'ils connaissent la beauté d'autres nations, et qui prônent l'eupéanisme, nous nous efforçons d'effacer les effets néfastes des erreurs déjà commises. [...] Nous sommes différents de ceux qui pensent que l'essence nationale est la préservation des choses anciennes de nos ancêtres et de ceux qui croient que nous résistons à l'Occident, au changement et au progrès. [...] En développant l'essence nationale, tous les membres de notre société partagent la conviction de façonner l'esprit national. Ce que nous appelons le japonisme, [...] vise à briser le principe d'imitation (模倣旨義 *mohō shigi*). »<sup>27</sup>

Mais le langage utilisé ici semble à la fois vaste et ambigu. Qu'est-ce que l'essence nationale finalement ? En fait, malgré le sentiment nationaliste qu'ils ont en commun, les nombreux membres de la Seikyōsha ont fait de celle-ci un concept polysémique et multiforme, renvoyant à des attitudes variées des membres envers la tradition, la culture et la monarchie. Pour Kikuchi Kumatarō, « l'essence nationale est un esprit unique et national communément partagé. Celle-ci est émotion, idées et intentions intangibles. Elle est quelque chose qui ne peut être représentée par les reliques matérielles comme le Grand Bouddha de Nara<sup>28</sup> ». Concrètement, il associe l'essence nationale à la famille impériale, sans laquelle, « il n'y aura plus d'attribut unique qui mérite d'être maintenu et promu, rien ne pourra s'immiscer entre nous et le monde pour protéger la nation, ni y apporter la gloire<sup>29</sup> ». Miyake Setsurei tente plutôt de localiser l'essence nationale chez les peuples. En 1891, Miyake a publié son œuvre célèbre, intitulée *Shin zen bi Nihonjin* 真善美日本人 (*Le vrai, le bon, le beau, les*

---

<sup>26</sup> HAGA, « *Nihonjin no kaisetsu* », p. 37.

<sup>27</sup> *Nihonjin*, n° 22, cité dans *ibid.*, pp. 35-36.

<sup>28</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 69.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 70.

*Japonais*). Selon Miyake, le vrai suggère l'esprit ouvert aux civilisations étrangères, sélectionnées et assimilées au sol du Japon, le bien met l'accent sur la contribution du Japon au maintien de la justice sur la scène internationale et le beau souligne la formation du concept esthétique proprement japonais<sup>30</sup>. La nation culturelle que Miyake défend dans le *Shinzenbi Nihonjin* semble se détacher des jugements souvent dépréciatifs, porté sur la *Kulturnation* allemande. Il mêle la nation culturelle japonaise à l'évolution et à la progression de la civilisation mondiale :

« Travailler pour ce qui est juste pour un pays signifie contribuer à ce qui est juste pour le monde ; raffiner les caractères d'une race contribue à améliorer l'humanité. [...] Plus important encore, les Japonais doivent profiter pleinement de toutes les capacités qu'ils ont et dont les blancs manquent. Ils doivent valoriser le vrai, le bien et le beau et œuvrer pour la paix mondiale. »<sup>31</sup>

C'est pourquoi les Japonais n'ont aucune raison de se sentir diminués devant les Occidentaux qui sont physiquement plus forts et plus grands, puisque, selon Miyake, les différences corporelles s'expliquent uniquement par les différents environnements naturels où vivent les Japonais et les Occidentaux et n'ont rien à voir avec le niveau de progrès de la civilisation<sup>32</sup> ; c'est l'intelligence qui prime dans la compétition entre les nations d'aujourd'hui<sup>33</sup>. Le *Shizenbi Nihonjin* est, en fait, publié en même temps que le *Gi aku shu Nihonjin* 偽悪醜日本人 (*L'hypocrite, le méchant, le moche, les Japonais*), ouvrage où il dénonce la mentalité servile des Japonais et leur attitude flatteuse envers l'Occident, caractères qui signalent une nation sans fierté.

Effectivement, la question du beau est un sujet récurrent de la *Seikyōsha*. L'essence nationale s'axe très souvent autour de la résurrection et de la sauvegarde de la beauté de la tradition : les beaux-arts, l'opéra, la musique, la construction et le mode de vie esthétique, etc.<sup>34</sup>. Il revient à Shiga le mérite d'avoir exposé le beau, sans

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 153-155. Voir aussi WANG Junying 王俊英, « Jianlun Sanzhai Xueling guocuzhuyi sixiang de tezhi 簡論三宅雪嶺國粹思想的特質 » (Les caractères de la pensée de Miyake Setsurei sur l'essence nationale), *Riben xuekan* 日本學刊 (*Journal académique de Japon*), vol. 5, 2011, pp. 128-129.

<sup>31</sup> GAVIN Masako, *The Forgotten Enlightener : Shiga Shigetaka (1863-1927)*, p. 37.

<sup>32</sup> WANG Junying, « Jianlun Sanzhai Xueling guocuzhuyi sixiang de tezhi », p. 128.

<sup>33</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 152.

<sup>34</sup> NAKANOME Tōru 中野目徹, *Meiji no seinen to nashonnarizumu : Seikyōsha • Nippon shinbunsha no gunzō* 明治の青年とナショナリズム : 政教社・日本新聞社の群像 (*Les jeunes de l'ère Meiji et le nationalisme : les groupes de la Seikyōsha et la Société du quotidien du Japon*), Tokyo : Yoshikawa kōbunkan, 2014, pp. 124-144.



faire le lien avec la tradition. Chez lui, l'essence nationale se rapporte aux paysages du Japon. Cette manière de matérialiser l'essence nationale se manifeste déjà dans le deuxième numéro de la *Nihonjin*, où il met en avant « l'archipel japonais, le ciel, la terre, le climat, le temps, la froideur, la chaleur, le sol, la disposition de l'eau et de la terre, les montagnes, les rivières, les animaux, les plantes, le paysage<sup>35</sup> » comme le fondement de l'essence nationale. Mais c'est dans son chef d'œuvre, *Nihon fūkeiron* 日本風景論 (*Le paysage du Japon*), que Shiga a systématisé cette liaison, mais qu'il a aussi révélé l'implication politique de celle-ci.

Sorti en 1894, le *Nihon fūkeiron* a un franc succès en librairie, et ce même plusieurs décennies après la parution de la première édition. L'œuvre est réputée pour sa rigueur scientifique et son langage exquis – Shiga, après tout, est un géographe professionnel et l'un des écrivains de style chinois les plus éloquents dans le Japon de l'époque<sup>36</sup>. Typiquement, la description scientifique du paysage, rédigée dans une langue ancienne et élégante, est suivie d'un poème chinois ou japonais :

« En plein hiver, dans les régions de Sanin et de Hokuiku, les vents du nord-ouest, arrivés au Japon du continent asiatique, à travers la mer du Japon, amènent la vapeur montant de la mer et percutent des montagnes au milieu de la métropole japonaise, où la vapeur reste sous forme de nuages. Dans ces montagnes, la vapeur est dense ; la neige et la glace abondent aux alentours. Par contraste, durant l'été, le climat est drastiquement différent. Alors que le littoral du Pacifique, sous l'influence des vents saisonniers, devient humide et pluvieux, la région de Sanin, située de l'autre côté de la métropole, est à peine affectée par ces vents. Ainsi, l'été précoce dans la région de Sanin se caractérise par :

“La petite voix d'un coucou est si fine dans la montagne d'Izumo (une montagne dans la région de Sanin)” (un haiku 俳句 de Hiroyuki). »<sup>37</sup>

Subjugué par le paysage japonais, Shiga ne cache pas, au fond, son sentiment nationaliste dans ses éloges à l'égard de l'environnement naturel de son pays : « La possibilité d'une telle réalisation n'existe qu'au Japon, exalte-il, ah, qu'au Japon !<sup>38</sup> ». Comme mis en évidence ailleurs, le nationalisme de Shiga « se fonde sur une

---

<sup>35</sup> SHIGA Shigetaka, « Nihonjin ga kaihōsuru tokoro no shigi wo kokuhakusu ».

<sup>36</sup> ANZAI Shinichi, « Unmediated Nationalism : Science and Art in Shigetaka Shiga's *The Japanese Landscape* (1894) », *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics*, vol. 34, 2009, p. 68.

<sup>37</sup> SHIGA Shigetaka, *Nihon fūkeiron* 日本風景論 (*Le paysage du Japon*), 1894, cité et traduit en anglais dans *ibidem*, pp. 68-69.

<sup>38</sup> OKADA Richard, « Landscape and the Nation-State : A Reading of Nihon Fūkei Ron », in HARDACRE Helen et KERN Adam L. (eds.), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leyde et New York : Brill, 1997, p. 98.

justification presque automatique de la supériorité de la beauté du paysage japonais par rapport à d'autres pays asiatiques et occidentaux, en raison des particularités de l'environnement naturel japonais, attestées par la science<sup>39</sup> ». En plus, il lui semble parfaitement légitime d'annexer les territoires d'autres pays asiatiques pour perfectionner le paysage japonais, déjà magnifique. L'incorporation de l'île de Taïwan, par exemple, ajoutera au paysage japonais une zone tropicale et l'annexion de la péninsule de Shandong donnera au Japon le Mont Tai<sup>40</sup>. Sous la plume de Shiga, le paysage japonais constitue un espace expansif, ayant peu de respect pour les frontières nationales, pour faire l'apologie de l'ambition expansionniste du Japon qui fermente à l'époque. L'essence nationale, interprétée de cette manière, est intimement liée à la politique d'asiatisme, thème récurrent et majeur de la pensée de la Seikyōsha.

En effet, l'essence nationale de la Seikyōsha convoque davantage la croyance, selon laquelle le Japon se charge de la mission de libérer l'Asie de l'impérialisme occidental. Le « bien », tel que l'évoque Miyake dans le *Shinzenbi Nihonjin*, par exemple, exprime aussi le souhait de faire du Japon une nation aussi puissante que l'Occident, afin d'être en mesure de protéger les nations faibles de l'Asie de l'Est<sup>41</sup>. Shiga, Miyake, Sugiura et les quatorze autres membres de la Seikyōsha prirent l'initiative de fonder la Tōhō Kyōkai en 1891<sup>42</sup>. Cette association édite également une revue mensuelle, axée sur la géographie, l'économie et l'histoire des pays asiatiques. Shiga, Miyake et Kuga adhèrent également à la Tōa Dōbunkai. À cet égard, la Seikyōsha travaille à l'inverse des occidentalistes, qui veulent que le pays quitte l'Asie et rejoigne l'Europe. En fait, lors de son voyage en Océanie, Shiga s'est aperçu que le Japon ne pourrait pas abandonner ses voisins et les civilisations asiatiques, contrairement à ce que préconise Fukuzawa Yukichi. Ayant été témoin de la misère des Aborigènes, résultant de leur échec à expulser les colonisateurs, Shiga, s'inspirant de l'idée darwiniste de conflit, s'est dit convaincu que l'alliance de toutes les nations

---

<sup>39</sup> ANZAI Shinichi, « Unmediated Nationalism : Science and Art in Shigetaka Shiga's *The Japanese Landscape* (1894) », p. 74-75.

<sup>40</sup> OKADA Richard, « Landscape' and the Nation-State : A Reading of Nihon Fūkei Ron », p. 106.

<sup>41</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 154.

<sup>42</sup> ASAI Sachiko 朝井佐智子, *Nisshin sensō kaisen zenya no Tōhō Kyōkai* 日清戦争開戦前夜の東邦協会 (*La Tōhō Kyōkai avant le déclenchement de la Première guerre sino-japonaise*), thèse de doctorat de l'université Shukutoku d'Aichi, 2013, p. 46 ; SHENG Banghe, « Riben yazhouzhuyi yu youyisichao yuanliu », p. 134.

de la « race jaune » était le seul espoir de l'Asie face au risque de subir la domination des blancs<sup>43</sup>.

Force est de constater que, si l'asiatisme de la Seikyōsha prétend lutter pour une Asie autonome et pacifique, la méthode que la Société revendique à cette fin ne repose pas sur un quelconque principe pacifiste. Comme les membres de la Seikyōsha considèrent le Japon comme le seul pays capable de diriger l'indépendance de l'Asie, ils se trouvent dans la nécessité de convaincre la Chine que c'est désormais le Japon qui s'érige en chef de la région, où cette dernière a prédominé depuis des siècles. Le moyen le plus direct leur semblait être le recours à la violence, employée au nom d'objectifs vertueux<sup>44</sup>. À l'égard de la Chine, la Seikyōsha s'appesantit, en particulier, sur la cession de certains territoires chinois, les péninsules de Liaodong, de Shandong, ainsi que l'île de Taïwan au Japon, comme condition d'un cessez-le-feu de la Première Guerre sino-japonaise. Cette ambition politique correspond bien à la conception de l'essence nationale de Shiga, qui a exprimé son souhait d'annexer au territoire japonais, Shandong et Taïwan, dans le *Nihon fūkeiron*, paru, curieusement, la même année que l'éclatement de la Première guerre sino-japonaise.

Loin d'être un allié, la Chine se présente plutôt comme une menace pour les intellectuels de la Seikyōsha. Ils s'inquiètent du potentiel de la Chine à devenir le marché et le centre industriel centraux de l'Asie et d'ébranler, par conséquent, la position de dirigeant régional du Japon : « Nous n'hésitons pas à affirmer, écrivent-ils, que le destin de l'avenir de notre nation dépend de la répression de ce monstre à l'ouest »<sup>45</sup>. Les membres sont pourtant optimistes quant à l'avenir du Japon, car la Chine, selon eux, est un pays sénile et arrogant, avec une population politiquement indifférente et un gouvernement faible en phase moribonde, ce faisant, « il est clair que (les Chinois) sont incapables d'instaurer, au milieu de l'Asie, un nouvel empire du XX<sup>e</sup> siècle »<sup>46</sup>. Ils voient dans la stagnation et la corruption de la Chine une occasion de se développer et de s'imposer comme la nation phare de la région. Après la Première Guerre sino-japonaise, la Seikyōsha s'investit de plus en plus dans le

---

<sup>43</sup> SADAHIRA Motohiro 定平元四良, « Shiga Shigetaka, hito to shisō », p. 35.

<sup>44</sup> LI Xiangying 李向英, « Seikyōsha no tai shinninshiki : zasshi *Nihonjin* wo chūshin ni 政教社の対清認識 : 雑誌「日本人」を中心に » (La perception des Qing de la Seikyōsha), *Nihon kenkyū* 日本研究 (*Recherche sur le Japon*), n° 18, 2015, pp. 92-101.

<sup>45</sup> NAKANOME, Tōru, *Meiji no seinen to nashonnarizumu : Seikyōsha • Nippon shinbunsha no gunzō*, p. 114.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 115.

« démembrement de la Chine » (支那分割論 *Shina bunkatsu ron*)<sup>47</sup>. Dans leur quête de prédominance du Japon à travers l'union des nations asiatiques, nous pouvons entrevoir une ébauche de l'asiatisme, servant à rationaliser l'expansionnisme japonais, avant et durant la Seconde Guerre sino-japonaise.

En somme, il nous est impossible de formuler une définition précise de l'essence nationale dans le contexte idéologique japonais, en raison du manque de consensus au sein de la Seikyōsha. Néanmoins, une chose est certaine : la préservation de l'essence nationale s'inscrit dans l'essor de la nation culturelle au Japon vers la fin des années 1880. Si cette idée est souvent présentée comme une réaction à l'occidentalisation, l'essence nationale de la Seikyōsha n'a pas de vocation traditionaliste. Après la Première Guerre sino-japonaise, l'essence nationale se voit invoquée chez les intellectuels et les hommes politiques hors de la Seikyōsha pour repousser toute réforme sociale et politique, ce qui s'écarte pourtant complètement de l'intention initiale de la Seikyōsha<sup>48</sup>. L'essence nationale de la Seikyōsha est davantage susceptible de couvrir l'impérialisme et la colonisation, exprimés sous la forme de l'asianisme. De ce fait, l'intérêt d'intellectuels chinois pour l'essence nationale, revêtue d'une connotation expansionniste, dont la Chine est victime, peut s'avérer illogique.

## 2. L'essence nationale dans l'univers intellectuel chinois

En fait, avant 1905, beaucoup d'intellectuels et d'activistes politiques chinois au Japon tentent, effectivement, d'estomper la propension expansionniste de certaines idées et des associations japonaises qu'ils parrainent. Un des exemples est l'implication de quelques révolutionnaires, dont Sun Yat-sen, dans la Tōa Dōbunkai. Sous la bannière de la « préservation de la Chine » (支那保全論 *Shina hozen ron*), la Tōa Dōbunkai corrobore pourtant le partage de la Chine dont l'avènement n'est qu'une question de temps<sup>49</sup>. Cet aspect est totalement occulté dans le texte de 1903 de Sun Yat-sen sur la comparaison entre le « démembrement de la Chine » et la « préservation de la Chine », deux lignes politiques prônées au Japon ; sa réserve à

---

<sup>47</sup> LI Xiangying, « Seikyōsha no tai shininshiki : zasshi *Nihonjin* wo chūshin ni », pp. 106.

<sup>48</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, p. 184.

<sup>49</sup> DUAN Yunzhang 段雲章, *Zhongshan xiansheng de shijieguan* 中山先生的世界觀 (*La vision du monde de Monsieur Sun Yat-sen*), Taipei : Showwe, 2009, p. 98.

l'égard de la politique de préservation de la Chine ne porte que sur l'aval de la Tōa Dōbunkai pour le maintien des Qing<sup>50</sup>. Cela est peut-être dû à la méconnaissance du penchant expansionniste, ou encore à sa relation avec la Tōa Dōbunkai ; cette dernière appuie la Cour mandchoue, adhère aux idées de Kang Youwei et de Liang Qichao et finance, en même temps, les entreprises de Sun Yat-sen, pourtant dédaigné par des membres, tels qu'Inukai Tsuyoshi 犬養毅 (1855-1932) et Konoe Atsumaro 近衛篤磨 (1863-1904), comme un petit bandit sans grande envergure<sup>51</sup>.

Quant à la question de l'essence nationale japonaise, plusieurs raisons paraissent expliquer la négligence des intellectuels chinois au sujet de son côté expansionniste, avant que Zhang Taiyan ne le dénonce en 1907. Il est possible qu'ils n'aient simplement pas rendu compte de l'esprit belliqueux associé à l'idée d'essence nationale, exprimé dans les revues publiées bien avant leur arrivée au Japon. Même s'ils en sont conscients, la mise en garde d'une colonisation japonaise est noyée dans l'attente d'une alliance sino-japonaise contre l'impérialisme occidental. Rappelons la proposition de Zhang Taiyan de céder des territoires chinois au Japon, qu'il considérait comme le chef régional, et ce même après la Première Guerre sino-japonaise (cf. chapitre II). Liang Qichao a, quant à lui, étendu le concept d'essence nationale à l'essence asiatique (亞粹 *yacui*), notion mise en relief dans le slogan du *Qingyi bao*. Finalement, l'essence nationale est un mot provenant du vocabulaire japonais, dont la signification a largement été modifiée dans le langage chinois – les acquis caractéristiques d'une nation culturelle, après tout, ne peuvent qu'être rendus particuliers.

Dans le vocabulaire chinois moderne, le *guocui*, mot encore très en usage aujourd'hui, se rapporte au patrimoine culturel immatériel de la Chine. Si les tenants du *guocui* de la fin des Qing s'aventurent à la préservation de l'héritage de la tradition culturelle, l'essence nationale se présente, avant tout, comme une réaction à l'occidentalisation durant les années 1900. Liang Qichao est le premier intellectuel chinois à employer ce terme, dans un texte de 1901, où nous pouvons lire : « La nation chinoise s'attache à l'essence nationale, il est donc vain d'imposer l'*Anno*

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 97 ; Yixian 逸仙 (SUN Yat-sen), « Zhina bao cunfenge jielun 支那保存分割介論 » (L'introduction et l'analyse des politiques de préservation et de démembrement de la Chine), *Jiangsu*, n° 6, 1903.

<sup>51</sup> DUAN Yunzhang, *Zhongshan xiansheng de shijieguan*, *ibid.*, p. 98.

*Domini*<sup>52</sup> ». Tandis que l'École d'essence nationale et la Société du Sud se présentent souvent comme les apologistes les plus zélés de l'essence nationale, la notion a fédéré un grand nombre de défenseurs de la culture chinoise, provenant tant du gouvernement que de l'intelligentsia.

Au niveau étatique, Luo Zhenyu, homme politique et érudit, a pris connaissance de l'idée d'essence nationale lors de sa visite au Japon en 1902, pour étudier le système japonais d'éducation. Au cours de son séjour, il a rencontré Isawa Shūji 伊澤修二 (1851-1917), éducateur et sénateur japonais, qui l'a convaincu de l'intérêt de mettre en parallèle les études occidentales et l'essence nationale<sup>53</sup>. Zhang Zhidong a lancé, quant à lui, le projet de l'établissement de l'École pour la conservation des études anciennes (存古學堂 *Cungu xuetang*) à Hubei, afin de produire et de généraliser le savoir de l'essence nationale :

« Le sujet le plus important dans toutes les écoles du monde est la littérature nationale (國文 *guowen*). La littérature nationale comprend l'écriture, la langue et les livres classiques d'une nation. Bien que certains d'entre eux ne soient plus utiles avec l'évolution de l'histoire et les changements de situation, il faut les préserver et les transmettre, pour éviter qu'ils ne disparaissent. Il faut valoriser et sauvegarder plus particulièrement les enseignements, les talents, les rituels et les coutumes les plus exquis et les plus avantageux. Ces derniers constituent ce que l'on appelle l'essence nationale, qui doit être absolument préservée. À travers l'essence nationale, (les peuples) forgent le patriotisme et la solidarité sociale. Voici l'origine de la puissance des nations puissantes. »<sup>54</sup>

La proposition de Zhang Zhidong est déposée en 1907, deux ans après l'abolition des Examens impériaux, projet primordial de la Nouvelle politique de la fin des Qing, dont l'un des objectifs est de créer des écoles à l'instar du modèle occidental. La mise en place de ce programme est motivée par le besoin de constituer un État moderne, auquel la bonne maîtrise des classiques confucéens n'est plus capable de répondre. En conséquence, les enseignements traditionnels s'étiolent, voire disparaissent de la priorité éducative, au profit des disciplines spécialisées et pratiques de l'Occident. En fait, en 1905 déjà, le gouverneur de la province de Hebei a présenté un mémoire au trône, suggérant l'instauration d'écoles vouées spécifiquement à « la préservation de

---

<sup>52</sup> HE Xiaoming, *Fanben yu kaixin*, p. 158.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>54</sup> ZHANG Zhidong 張之洞, « Chuangli Cunguxue tangzhe 創立存古學堂摺 » (Mémoire au trône pour l'établissement de l'École pour la conservation des études anciennes), 1907, cité dans *ibid.*, p. 153.

l'essence nationale »<sup>55</sup>. Mais la proposition a suscité peu d'intérêt de la part du gouvernement. Si l'impératrice douairière y porte attention, le nouveau ministère de l'Éducation accorde beaucoup plus d'importance aux études pratiques de l'Occident et à la fondation des écoles normales pour former de futurs enseignants<sup>56</sup>. Autrement dit, même parmi certains conservateurs, pour lesquels le renversement de la Cour mandchoue est hors de question, l'importance de la culture chinoise dans le cursus scolaire se diminue progressivement.

L'École pour la conservation des études anciennes commence à s'implanter dans toutes les provinces à partir de 1907, année durant laquelle Zhang Zhidong est nommé pour présider les affaires du ministère de l'Éducation. Mais son insistance sur l'École pour la conservation des études anciennes se bute à des oppositions. Zhuang Yu 莊俞 (1878-1940), connu pour sa longue expérience au sein de la Commercial Press, a ainsi commenté l'École pour la conservation des études anciennes :

« La raison pour laquelle la Cungu xuetang peut s'établir est que le principe de préservation de l'essence nationale séduit le public. [...] (Mais) l'objectif du développement de l'éducation nationale réside dans la formation de citoyens utiles à la nation. Dans quel monde nous trouvons-nous aujourd'hui ? Un monde de paix fondé sur l'égalité militaire ; un monde de compétitions et de conflits. Les étrangers étant plus modernes que nous, ils peuvent survivre et nous courons à notre perte. Certains s'en inquiètent. Néanmoins, ils ne cherchent pas à se fortifier ni se lancent dans la compétition contre les étrangers, mais s'enlisent dans ce qui nous mènent à notre perte. Ils sont donc aussi régressifs qu'obstinés. [...] Le temps et la situation évoluant, la nation est devenue faible et les peuples, ineptes. La préservation de l'essence nationale n'arrive pas à améliorer la situation du pays ni à garantir la survie de la nation. »<sup>57</sup>

Force est de constater, pourtant, que Zhang Zhidong n'est pas hostile aux tendances réformatrices et à l'influence occidentale. Face aux oppositions, il soutient que les cours de sciences, d'histoire occidentale, de géographie et de mathématiques doivent être organisés au sein de l'École pour la conservation des études anciennes, de

---

<sup>55</sup> GUO Shuyu 郭書愚, « Qingji zhongyangzhengfu dui baocun guocui xuetang de taidu yanbian 清季中央政府對保存國粹學堂的態度演變 » (Le changement d'attitude du gouvernement central envers l'établissement des écoles pour la préservation de l'essence nationale à la fin des Qing), *Nanjing daxuexuebao : zhexue, renwenkexue, shehuikexue* 南京大學學報：哲學·人文科學·社會科學 (Journal académique de l'université de Nankin : philosophie, sciences humaines, sciences sociales), n° 2, 2013, p. 181.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> ZHUANG Yu 莊俞, « Lun gesheng ke bushe Cunguxuetang 論各省可不設存古學堂 » (Les provinces peuvent ne pas créer de l'École pour la conservation des études anciennes), 1912, cité dans LUO Zhitian, « Qingji baocunguocui de chaoye nuli jiqi guannianytong », p. 85.

façon à faire entrer les élèves dans la civilisation occidentale ; il propose également la mise en place d'une école de langues, près de chaque *Cungu xuetang*, pour encourager les élèves à apprendre des langues étrangères afin de « pouvoir étudier et consulter les livres occidentaux à l'avenir »<sup>58</sup>. En fait, pour les traditionalistes, le programme éducatif de Zhang Zhidong s'écarte déjà excessivement de la norme et adopte des mesures déviantes. Le fonctionnaire de la Cour, Li Zhuohua 李灼華 (?-1945) a, par exemple, accusé Zhang Zhidong de cautionner l'éducation nouvelle, dans un mémoire au trône de 1908, où il conseille de réinstaurer les Examens impériaux<sup>59</sup>. En effet, la proportion des cours relatifs aux études occidentales, est nettement augmentée dans le règlement pour la mise en place des Écoles pour la conservation des études anciennes, décrété par le ministère de l'Éducation durant la dernière année impériale<sup>60</sup>. L'École pour la conservation des études anciennes n'a jamais pour but de supplanter les écoles nouvelles, dans lesquelles l'apprentissage des textes originaux des classiques confucéens est remplacé par l'étude de quelques livres explicatifs du confucianisme, ce qui est aussi proposé par Zhang Zhidong<sup>61</sup>.

Il en ressort que le but de l'implantation des Écoles pour la conservation des études anciennes dans toutes les provinces ne réside pas dans la défense de l'essence nationale contre l'envahissement de la civilisation occidentale. À cet égard, les propos de Song Shu 宋恕 (1862-1910), professeur progressiste proche des cercles de Liang Qichao et de Zhang Taiyan, sont révélateurs. Dans une lettre envoyée au gouverneur provincial de Shandong, Song Shu lui a conseillé de tirer des leçons de l'expérience japonaise au sujet de la préservation de l'essence nationale :

« Les mots d'«essence nationale» et d'«occidentalisation» proviennent du Japon. Lors de la période où les Japonais poursuivent le principe de «magnifier l'empereur et d'expulser les barbares» (尊攘 *zunrang*)<sup>62</sup>, les

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>59</sup> ZHUANG Yu, « Lun gesheng ke bushe Cunguxuetang ».

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> LUO Zhitian, « Dushu yu chuantong : Qingji minchu shiren yixiang chixu guanhuan de yanbian 讀書與傳統：清季民初士人一項持續關懷的演變 » (Lecture et tradition : l'évolution d'une préoccupation continue des intellectuels de la fin des Qing au début de l'époque républicaine), in LUO Z., *Liebian zhong de chuancheng*, Pékin : Zhonghua shuju, 2003, pp. 136-137.

<sup>62</sup> Le *zunrang* ici doit être l'abréviation du « *zunwangrangyi* 尊王攘夷 », dans le sens de « révéler le souverain et expulser les barbares ». Ce slogan provient de l'époque Printemps et Automne de la Chine et a joué un rôle très important dans l'histoire de la Corée et du Japon. Song Shu se réfère ici à la fin de l'ère d'Edo (江戸時代 *Edo jidai* 1603-1868), marquée par la chute du shogunat Tokugawa (徳川幕府 *Tokugawa bakufu*) et par la restauration du pouvoir impérial, accordé à l'empereur Meiji 明治 (1852-1912), pour résister à l'entrée des puissances occidentales.



éducateurs se divisent en deux camps : les uns s'attachent à l'essence nationale et les autres prônent l'occidentalisation. Les tenants de l'essence nationale cherchent à préserver l'essence et le beau du shintoïsme, du confucianisme et du bouddhisme, alors que les occidentalistes visent à assimiler les habitudes et les mœurs de l'Angleterre, de l'Allemagne et de la France. La compétition entre les deux camps était, au début, très rude ; peu de gens savaient les réconcilier. Mais les partisans de la réconciliation de l'essence nationale et de l'occidentalisation sont devenus plus tard majoritaires. Ainsi, le Japon a gagné en 1895 (la Première guerre sino-japonaise) et en 1905 (la Guerre russo-japonaise), impressionnant le monde entier et défiant les puissances occidentales. »<sup>63</sup>

Song Shu semble familier avec l'histoire japonaise. Après la victoire du Japon dans la Première Guerre sino-japonaise, Tokutomi Sohō, jadis partisan de l'occidentalisation totale, par exemple, s'exalte pour l'idée d'une « nature spéciale » des Japonais qui les fait exceller<sup>64</sup>. Pour Song Shu, la Chine doit suivre la voie du Japon. Mais pourquoi le succès du Japon peut-il se réitérer en Chine ? C'est une question en suspens qu'il ne cherche pas à régler :

« Si la disparition de l'essence nationale facilite l'occidentalisation, j'espère qu'elle s'éteint le plus rapidement possible. [...] Mais l'histoire de l'Asie montre que cela n'est pas le cas. En général, lorsque l'essence nationale s'épanouit, l'obstacle à l'occidentalisation devient moins important et la nation peut plus facilement se débarrasser des humiliations imposées par l'Occident. Sur le plan militaire, par exemple, les soldats chinois, en général, ne savaient pas lire, par conséquent, la formation et l'entraînement de l'armée à l'instar de la méthode occidentale n'aboutissaient à rien ; les soldats japonais, au contraire, lisaient le *Sun Zi* 孫子 et le *Wu Zi* 吳子, le résultat que donne l'entraînement de l'armée japonaise est évident. [...] Le Vietnam est beaucoup plus grand que la Corée, mais la connaissance sur le confucianisme n'y sert qu'à écrire des "dissertations d'examen en huit parties", c'est pourquoi l'occidentalisation est beaucoup plus difficile à promouvoir au Vietnam qu'en Corée. Le bouddhisme n'a que peu d'influence en Inde et le Zoroastrisme s'est perdu en Perse, l'occidentalisation est donc également difficile pour elles. Le Vietnam est maintenant soumis à la domination de la France, l'Inde et la Perse sont assujetties à l'Angleterre et à la Russie. Ils infligent une humiliation plus grave que celle de la Corée en raison de leur essence nationale déliquescence. La Corée [...], une petite péninsule, [...] est capable d'assurer son indépendance partielle [...], (car) le pays a une essence nationale qui a prospéré durant les Song et les Ming. »<sup>65</sup>

<sup>63</sup> SONG Shu 宋恕, « Shang Dongfu qingzou chuang Cuihuaxuetang yi 上東撫請奏創粹化學堂議 » (Proposition au gouverneur provincial de Shandong pour la fondation de l'École de l'essence nationale), 1905, réimprimé dans LIU Dong 劉東 et Wen Tao 文韜, *Shenwen yu mingbian : wanqing minguo de « guoxue » lunzheng 審問與明辨：晚清民國的「國學」論爭 (Interrogation et appréhension : la question des « études nationales » à la fin des Qing et à l'ère républicaine)*, vol. 1, Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2012, p. 147.

<sup>64</sup> PYLE Kenneth, *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, pp. 177-178.

<sup>65</sup> SONG Shu, « Shang Dongfu qingzou chuang Cuihuaxuetang yi », p. 149.

En se demandant pourquoi la faiblesse de l'essence nationale constitue l'origine de la faille des tentatives d'occidentalisation, condition indispensable à la survie nationale, Song Shu affirme que les différentes civilisations ne sont que des manifestations multiples de la vérité universelle. Ainsi, si les peuples n'arrivent pas à connaître l'essence de leur tradition nationale, il leur est naturellement impossible de savoir sélectionner et adopter les éléments culturels qui font le progrès de l'Occident<sup>66</sup>. Les propos de Song Shu mettent en exergue la concomitance du nationalisme et de l'universalisme, une mise en parallèle très fréquente chez les nationalistes de la fin des Qing<sup>67</sup>.

L'essence nationale est le plus souvent discutée dans les revues, souvent révolutionnaires, rédigées par les étudiants chinois au Japon, telles que le *Jiangsu*, le *Zhejiang chao*, le *Jin cheng* 晉乘 et le *Hubei xueshengjie*. Le journal *Shibao* a mis en place une section, consacrée spécifiquement à ce thème<sup>68</sup>. En 1902, Liang Qichao a voulu publier un journal, intitulé *Guoxue bao* (國學報 *Journal des études nationales*). Concernant l'objectif de celui-ci, il déclare : « pour modeler une nation, il faut préserver l'essence nationale, qui consiste à polir et faire briller les études anciennes<sup>69</sup> ». Huang Zunxian le décourage, disant que « le temps n'est pas venu de s'engager dans la préservation de l'essence nationale pour consolider le fondement de la nation (國本 *guoben*) »<sup>70</sup>. Huang Zunxian lui rappelle que les expériences japonaises ne sont pas automatiquement transposables aux situations chinoises, car il s'agit, après tout, de deux pays différents. Au lieu de publier le *Guoxue bao*, il suggère à Liang Qichao de prêter plutôt attention aux éthiques des enseignements traditionnels et de les combiner avec les vertus occidentales de patriotisme, de

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>67</sup> Selon Jin Guantao et Liu Qingfeng qui ont entrepris une étude sur le nationalisme en employant la base de données, entre 1901 et 1908, la montée de l'usage du mot « nation » (*minzu*) s'accompagne d'une hausse nette du terme « monde » (世界 *shijie*). Les deux concepts ne sont pas nécessairement exclusifs l'un de l'autre. Voir JIN Guantao 金觀濤 et LIU Qingfeng 劉青峰, « Cong "tianxia", "wanguo" dao "shijie" – wanqing minzuzhuyi xingcheng de zhongjian huanjie 從『天下』、『萬國』到『世界』——晚清民族主義形成的中間環節 » (Du « tout sous le ciel », au « toutes les nations » et au « monde » - le terrain intermédiaire de la formation du nationalisme de la fin des Qing), *Twenty-First Century*, n° 94, 2005, pp. 40-53.

<sup>68</sup> HU Fengxiang 胡逢祥, *Shehui biange yu wenhua chuantong : Zhongguo jindai wenhua baoshouzhuyi sichao yanjiu 社會變革與文化傳統：中國近代文化保守主義思潮研究 (L'évolution sociale et la tradition culturelle : recherche sur le conservatisme chinois de la Chine moderne)*, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2000, p. 64.

<sup>69</sup> HUANG Zunxian 黃遵憲, « Yu Liang Qichao shu 與梁啟超書 » (Lettre à Liang Qichao), 1902, citée dans HE Xiaoming, *Fanben yu kaixin*, p. 153.

<sup>70</sup> HE X., *ibidem* ; DING Wenjiang et Zhao Fengtian, *Liang Qichao nianpu changbian*, p. 340.

solidarité sociale et d'autonomie<sup>71</sup>. À cet égard, il semble que Huang Zunxian ne rejette pas l'essence nationale *per se*, mais l'immobilisme souvent considéré comme intrinsèque à l'essence nationale. En effet, l'essence nationale est à comprendre au pluriel. Alors que certains l'envisage comme complémentaire à l'occidentalisation, d'autres y voit un conservatisme évident, comme le montre un texte dans la revue *Yishu huibian* de 1902 :

« Il existe deux types d'intellectuels au Japon. Les partisans de l'essence nationale cherchent à préserver l'esprit traditionnel et refusent que le Japon devienne identique aux pays étrangers. Sur le plan étatique, ils insistent sur le "règne de la famille impériale depuis dix milles générations" ; sur le plan social, ils s'attachent à la préservation du kimono et à la maison traditionnelle et s'opposent à l'égalité des sexes. Les tenants de l'occidentalisation soutiennent que l'Europe est l'origine de la civilisation ; il faut abolir les frontières nationales et apprendre de l'Europe pour que la nation devienne civilisée. [...] En réalité, l'essence nationale n'est qu'une autre appellation du conservatisme (*baoshou*). Comme la civilisation de la nation n'a pas atteint le sommet, comment peut-elle continuer à progresser avec le conservatisme ? Si les nations asiatiques veulent lutter contre l'Occident, le début du XX<sup>e</sup> siècle n'est absolument pas le moment pour rejeter l'occidentalisation. »<sup>72</sup>

La *Yishu huibian* a été rédigée par les étudiants chinois de Tokyo de 1900 à 1904. Comme susmentionné, après la fin de la Première Guerre sino-japonaise, l'idée d'essence nationale commence à être utilisée au Japon par les traditionalistes hors de la Seikyōsha pour rationaliser leur réticence à toute réforme. Il n'est donc pas surprenant que certains étudiants chinois au Japon considèrent l'essence nationale comme l'antithèse de l'occidentalisation. Un texte de Zhang Jixu 張繼煦 (1876-1956), apparu dans la *Hubei xueshengjie*, tente de concilier l'essence nationale et l'occidentalisation. Selon lui, la Chine doit préserver l'essence nationale, car il n'y a pas de raison que les Chinois abandonnent leur tradition culturelle, alors que celle-ci est valorisée au Japon. Il rappelle, en même temps, que la préservation de l'essence nationale n'est apparue au Japon qu'après l'époque de l'occidentalisation. Il est donc encore prématuré de parler de l'essence nationale en Chine. L'auteur pense que la réconciliation de la civilisation chinoise et de la civilisation occidentale est plus opportune que la préservation de l'essence nationale ou l'occidentalisation seule. S'il

---

<sup>71</sup> DING Wenjiang et ZHAO Fengtian, *ibidem*.

<sup>72</sup> « Riben guocuzhuyi yu ouhua zhuyi zhi xiaozhang 日本國粹主義與歐化主義之消長 » (La succession de l'essence nationale et de l'occidentalisation au Japon), *Yishu huibian* 譯書彙編 (*Recueil de traductions*), n° 5, 1902, réimprimé dans LIU Dong et WEN Tao, *Shenwen yu mingbian : wanqing minguo de « guoxue » lunzheng*, p. 84.

ne renie pas l'importance de l'essence nationale, il est clair que cette dernière est toujours dépeinte comme l'opposé de l'occidentalisation<sup>73</sup>.

Les anarchistes chinois à Paris se prononcent aussi contre l'essence nationale. Ils s'inquiètent du fait que « les nouveaux journaux et livres, publiés en Chine et à l'étranger, appellent à préserver l'essence nationale et à développer l'essence nationale et disent même que la Chine ne peut pas être sauvée sans l'essence nationale<sup>74</sup> ». Reconnaissant que la Chine, durant sa longue histoire, a laissé des pensées et un patrimoine historique merveilleux, ils affirment que ceux-ci n'ont d'autre utilité que celle d'être exposés dans un musée :

« (Étant donné sa culture glorieuse), il n'y a aucune honte à parler de l'essence nationale de la Chine. Mais mesuré par la loi de l'évolution, tout ce qui représente l'essence nationale doit être éliminé. Sa fonction de faire avancer la société et la civilisation appartient au passé. La nouvelle civilisation est déjà née. Il serait illogique d'abandonner le nouveau modèle (de civilisation) et d'apprendre de l'ancien modèle. »<sup>75</sup>

Il serait arbitraire d'estimer que l'essence nationale est conservatrice, traditionaliste ou réactionnaire, puisqu'elle recouvre diverses choses pour diverses personnes. Il est toutefois évident que beaucoup d'intellectuels chinois, invoquant le cas japonais, ne connaissent pas vraiment la pensée de la Seikyōsha. Presque personne n'a évoqué cette société, qui avait pourtant inventé le terme. Les tenants chinois de l'essence nationale et les intellectuels de la Seikyōsha ont néanmoins le nationalisme en commun. Comme le proclame Jiang Qipeng 江起鵬 (1864-1953), enseignant éduqué aux États-Unis, le but de la préservation de l'essence nationale, parallèlement à l'occidentalisation, est d'apprendre de l'étranger sans y être soumis<sup>76</sup>. Pour savoir si ce sentiment nationaliste recoupe la disposition conservatrice, il faut examiner, de façon plus détaillée, la signification et surtout l'usage politique du concept d'essence nationale. Parmi tous les partisans chinois de l'essence nationale de la fin des Qing, c'est sans doute l'École d'essence nationale et la Société du Sud qui ont offert la vision la plus large sur cette question.

---

<sup>73</sup> ZHANG Jixu 張繼煦, « Xulun 敘論 » (Préface), *Hubei xueshengjie*, n° 1, 1903, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, p. 442.

<sup>74</sup> Fan, « Guocui zhi chufen », p. 192.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>76</sup> Jiang Qipeng 江起鵬, « Yanjiu guoxue zhi fangfa 研究國學之方法 » (La méthode pour faire des recherches sur les études nationales), in *Guoxue jiangyi 國學講義 (Notes de conférence sur les études nationales)*, 1905, réimprimé dans LIU Dong et WEN Tao, *Shenwen yu mingbian : wanqing minguo de « guoxue » lunzheng*, p. 123.

### 3. L'essence nationale chez l'École d'essence nationale et la Société du Sud

Alors que les réformateurs façonnent une politique d'essence nationale, qui rationalise la loyauté continuelle à la monarchie et le maintien de la Cour lors du déploiement de la Nouvelle politique, l'École d'essence nationale et la Société du Sud, dont les membres les plus actifs se trouvent à l'abri au Japon et dans les concessions étrangères à Shanghai, théorisent leur propre version d'essence nationale dans un but opposé.

Compte tenu de la diversité des points de vue du grand nombre d'intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, il est difficile de proposer une définition concrète de l'essence nationale endossée par tous. Selon Ma Xulun, l'essence nationale recouvre trois dimensions : la politique, la pensée et l'art<sup>77</sup>. Cela résume, de manière générale, tous les aspects de l'essence nationale des membres divers. Deux approches, qui peuvent être utilisées simultanément, sont envisagées pour caractériser l'essence nationale. Pour certains, celle-ci est représentée par l'ensemble du patrimoine culturel, porteur d'une particularité chinoise incontestable : les livres anciens, les peintures, les calligraphies et les antiquités, etc. D'une manière plus abstraite, d'autres associent l'essence nationale à l'histoire, aux expériences et aux anciens systèmes d'organisation sociopolitique – éléments redécouverts et souvent réinterprétés à l'instar de l'Occident.

#### a) Aperçu général de la préservation de l'essence nationale

Un an après la publication du *Zhongguoshi xulun* 中國史敘論 (*L'introduction de l'histoire chinoise*), où Liang Qichao a employé, pour la première fois dans l'univers intellectuel chinois, le terme d'essence nationale, le texte de Huang Jie, intitulé *Guocui baocunzhuyi* 國粹保存主義 (Doctrin de préservation de l'essence nationale), est apparu dans le *Zhengyi tongbao* de 1902. Huang Jie a probablement pris connaissance de l'essence nationale lors de son séjour au Japon en 1900 et en 1901<sup>78</sup>. Il est l'un des rares intellectuels chinois à faire référence à la Seikyōsha, pensée sur laquelle il adosse sa réflexion :

---

<sup>77</sup> LUO Zhitian, « Qingji baocunzhuyi de chaoye nuli jiqi guannian yitong », p. 62.

<sup>78</sup> HE Xiaoming, *Fanben yu kaixin*, p. 151.

« Les pensées, les choses et les lois, différentes de celles des autres, constituent le génie de notre nation (我國之粹 *woguo zhi cui*). Mais le génie de la nation n'est pas systématiquement notre essence nationale. L'essence nationale est la nature fondamentale (原質 *yuanzhi*), découverte dans le corps étatique, propre à la nation et contenue dans la mentalité du peuple. L'essence nationale est une pensée indépendante [...] et l'esprit raffiné, [...] puissant et ouvert [...] qui fait progresser la société. [...] Donc, les éléments enracinés dans notre culture et utiles pour nous sont l'essence nationale, mais les éléments étrangers qui peuvent nous servir et qui peuvent être adoptés (en Chine) sont également notre essence nationale. Inoue Kaoru reconnaît seulement les choses indigènes comme l'essence nationale et néglige les expériences étrangères disposées à nous servir. »<sup>79</sup>

Cet esprit ouvert à l'égard des influences étrangères par rapport à la fabrication de l'essence nationale n'empêche pas que le nationalisme soit un facteur durable de sa pensée. Huang Jie finit son texte en indiquant que la politique et la culture étrangères, introduites dans le milieu chinois, ne doivent pas être contraires à la tradition et aux mœurs de la Chine<sup>80</sup>. Son propos s'avère quelque peu ambigu. Comment peut-il assurer que la transposition des expériences politiques étrangères profitables à la Chine concorde toujours avec l'esprit chinois ? Faut-il sacrifier le système politique moderne, si celui-ci ne correspond pas à la culture politique chinoise ?

Effectivement, de nombreux membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud s'inquiétaient de l'élargissement croissant de la civilisation occidentale en Chine. La réaction à l'occidentalisation du pays est sans doute un ingrédient clé de l'essence nationale et il semble, quelquefois, qu'ils ne consentirent à l'occidentalisation qu'à contrecœur. Deng Shi, par exemple, a exprimé un scepticisme par rapport à l'occidentalisation, semblable à celui de Shiga Shigetaka, selon lequel la transformation radicale de la société, de la politique et de la culture du Japon requiert préalablement une refondation de l'environnement géographique qui engendre les particularités japonaises – une tâche impossible :

« Les terres en Occident s'entrecroisent et se jouxent les unes aux autres, alors que les terres en Chine sont carrées et ordonnées ; les Occidentaux sont ariens, tandis que les Chinois sont de la race de bak (voir la prochaine section). [...] Les coutumes occidentales sont effervescentes et les coutumes chinoises, tranquilles ; la politique et la religion de l'Occident mettent l'accent sur les droits civils et le monothéisme et celles de la Chine, les droits du souverain et le polythéisme. [...] La différence de terre et de race

---

<sup>79</sup> HUANG Chunxi 黃純熙 (HUANG Jie), « Guocui baocunzhuyi 國粹保存主義 » (Doctrine de préservation de l'essence nationale), *Zhengyi congshu*, 1902, réimprimé dans SHEN Yunlong, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianqi ji*, p. 181.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 181.

aboutit à la différence de pensée et il résulte de la différence de pensée une différence de coutumes, de politique et de religion. [...] Pour remplacer les études chinoises par les études occidentales, il faut donc substituer la terre et la race chinoises par celles de l'Occident. Mais la terre et la race ne peuvent pas être changées, sinon [...] la nation s'effondre. »<sup>81</sup>

Cet article est publié en 1904, un an avant l'apparition du *Guocui xuebao*. L'engagement révolutionnaire qui marque ses pensées ultérieures est encore quasi inexistant. C'est pourquoi il évoque encore les droits du souverain comme le fondement de la nation. Quant à l'exigence de l'occidentalisation, Deng Shi renforce le point de vue de Huang Jie en avançant que les études occidentales ne jouent qu'un rôle supplémentaire par rapport aux études chinoises. Cela se traduit par l'appui de la réforme politique, mise en place dans le cadre du maintien du régime monarchique. Avant sa collaboration avec Zhang Taiyan et Liu Shipei, Deng Shi s'offusque de la révolution et des révolutionnaires, qu'il mésestime comme des moutons de l'Occident :

« Les partisans des études occidentales ont entendu parler des droits civils, de la liberté et de la révolution sanglante, prônés par certains hommes politiques occidentaux, et sont impressionnés par le progrès de la société occidentale. Ils sont donc convaincus que la révolution, déjà entreprise en Europe, doit être reproduite en Chine. Mais ils n'ont pas vu que la mentalité des Chinois n'est pas encore éclairée et que leur force n'est pas encore développée. S'ils sont incités à détruire la politique existante, je crains qu'ils soient tous morts avant la fin de leur drame. Est-ce l'intention d'un gentilhomme bienveillant d'encourager d'innombrables peuples à mourir pour son propre idéal ? »<sup>82</sup>

Par rapport aux révolutionnaires qui éprouvent l'envie de développer un nouvel ordre politique en ayant recours à la violence immédiate, l'essence nationale, telle que l'évoque Deng Shi dans ce texte de 1904, est teintée d'un conservatisme évident. En effet, le *Zhengyi tongbao*, qu'il rédige avec Huang Jie à cette période, était un journal d'orientation réformatrice, dont les contenus et les objectifs sont étroitement liés aux périodiques des réformateurs constitutionnalistes chinois à Tokyo, avant la collaboration de Deng Shi et de Huang Jie avec les révolutionnaires.

La réaction à l'occidentalisation, exprimée à travers l'essence nationale, se concrétise également dans la préservation du patrimoine culturel, un effort qui reflète,

---

<sup>81</sup> DENG Shi, « Xueshu duli 學術獨立 » (L'indépendance de la pensée), *Zhengyi congshu*, 1903, réimprimé dans SHEN Yunlong, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianba ji*, pp. 176-177.

<sup>82</sup> DENG Shi, « Lun zhengzhi sixiang 論政治思想 » (Sur la pensée politique), *Zhengyi congshu*, 1903, réimprimé dans SHEN Yunlong, *Jindai Zhongguo shiliao congkan xubian di nianba ji*, p. 93.

pour l'essentiel, l'inquiétude que les jeunes ne s'intéressent plus à l'art traditionnel, qui risque de s'affaiblir et de tomber dans l'oubli. Yao Guang a, par exemple, créé une association de calligraphie, pour laquelle il a écrit un court manifeste :

« Avec l'expansion de l'occidentalisation, les étudiants se concentrent sur les études pragmatiques et méprisent la calligraphie comme un art insignifiant. Je suis bien conscient du fait qu'il n'y aura plus de calligraphe habile et que l'art spécifique à notre pays va disparaître. Nous établissons cette association, car nous sommes très inquiets du destin de l'art traditionnel et nous voulons le promouvoir, afin de préserver l'essence nationale. Si certains se moquent de nous en nous accusant d'être irréalistes et de ne pas comprendre les besoins immédiats de la société, (nous voulons leur répondre que) nous sommes conscients de tout cela. »<sup>83</sup>

Un autre exemple est la bibliothèque de la Société pour la préservation des études nationales, la première bibliothèque privée de la Chine, créée à Shanghai en 1906 : « Dans le cadre du nationalisme, écrit la Société, la préservation des études anciennes et la promotion du rayonnement national (國光 *guoguang*) deviennent la responsabilité de tous<sup>84</sup> ». Dans une série de passages, publiés périodiquement dans le *Guocui xuebao* sous le titre d'*Aiguo suibi* 愛國隨筆 (*Essais patriotiques*), Deng Shi se félicite de l'intérêt croissant que les étrangers portent aux objets et aux anciens livres chinois. Pour lui, cela démontre, sans l'ombre d'un doute, que la civilisation chinoise a également un rôle à jouer dans le progrès de l'humanité. Toutefois, Deng Shi s'élève contre l'hémorragie de l'essence nationale matérielle à l'étranger, causée par les collectionneurs, les musées et les chercheurs étrangers<sup>85</sup>. Un des buts de la création de la bibliothèque réside dans la conservation des livres rares et précieux. La bibliothèque reçoit les dons de la société et recueille environs 60 000 livres anciens<sup>86</sup>. Elle est ouverte à tous, mais l'achat d'un ticket d'entrée à cinq centimes est obligatoire<sup>87</sup>. Malgré la bonne planification, le fonctionnement de la bibliothèque dépend presque entièrement de Huang Jie et de Deng Shi<sup>88</sup>. Elle se retrouve dans une

---

<sup>83</sup> YAO Guang 姚光, « Zi Xuehuixiaoxu 字學會小序 » (Manifeste de l'Association de calligraphie), 1907, réimprimé dans YAO Kunqun *et al.* (eds.), *Yao Guangquanji*, p. 8.

<sup>84</sup> « Guoxuebaocunhui baogao dierhao 國學保存會報告第二號 » (Compte-rendu de la Société pour la préservation des études nationales, n° 2), *Guocui xuebao*, vol. 6, 1906, p. 2997.

<sup>85</sup> DENG Shi, « Aiguosuibi 愛國隨筆 » (Essai patriotique), vol. 10, n° 49, 1908, pp. 5692. Voir aussi LUO Zhenyu 羅振玉, « Yongluriji 俑廬日記 » (Journal personnel), *Guocui xuebao*, vol. 11, n° 50, 1909, pp. 6915.

<sup>86</sup> « Guoxuebaocunhui baogao diyihao 國學保存會報告第一號 » (Compte-rendu de la Société pour la préservation des études nationales, n° 1), *Guocui xuebao*, vol. 6, 1906, p. 2993.

<sup>87</sup> « Guoxuebaocunhui baogao dierhao », p. 2998.

<sup>88</sup> « Guoxuebaocunhui baogao dishierhao 國學保存會報告第十二號 » (Compte-rendu de la Société pour la préservation des études nationales, n° 12), *Guocui xuebao*, vol. 8, 1907, p. 4430.



impasse financière, qui s'explique par l'absence d'intérêt du grand public : la bibliothèque n'a qu'un revenu d'un yuan par mois, soit vingt lecteurs au total<sup>89</sup>.

Chaque numéro du *Guocui xuebao* commence par des illustrations : les portraits des anciens sages, des érudits et des loyalistes des Ming, la reproduction des œuvres d'art, ainsi que les peintures et les photographies des objets anciens, des animaux et des plantes propres à la Chine. Pour aimer la nation, il faut se demander pourquoi la nation est aimable. C'est suivant cette prémisse que les éditeurs recherchent ces matériels et les présentent aux lecteurs. En 1907, le *Guocui xuebao* ajoute les sections des sciences naturelles (博物 *bowu*) et des beaux-arts (美術 *meishu*) afin de susciter la reconnaissance et l'affection pour la nation :

« Notre pays est vaste et riche en ressources naturelles abondantes. Le pays est nourri des meilleures ressources dans le monde, mais, malheureusement, personne ne les étudie et ne les organise, faisant en sorte que l'essence du pays demeure imperceptible depuis longtemps. Nous rédigeons aujourd'hui la section des sciences naturelles qui se subdivise en rubriques dédiées aux études sur les animaux, les plantes et les minéraux. En les recherchant, en les étudiant et en les analysant, nous voulons inciter l'amour pour le sol et les choses du pays, qui aboutit à l'amour pour la nation. [...] La civilisation orientale a germé très tôt et a inventé, avant l'Occident, les techniques d'épigraphie, d'imprimerie, de teinture, de peinture, de calligraphie et de parole, qui sont toutes exquises. Notre pays est particulièrement doué pour la littérature et les poèmes élégants. Dans la section des beaux-arts, nous allons interpréter et expliquer l'épigraphie, la musique, la sculpture, la peinture, la calligraphie et les paroles musicales, et ce pour montrer la noblesse et l'élégance de nos ancêtres. [...] Nous souhaitons que tous les patriotes chérissent ces rayonnements de la nation. »<sup>90</sup>

Il ne s'agit pas uniquement de l'introduction et de la présentation des ressources naturelles et des œuvres d'art de la Chine. Les deux sections témoignent également du souci de certains que la tradition fasse l'objet d'interprétation par la science et la théorie de l'art occidentale, faisant en sorte que la culture chinoise devienne complémentaire à la culture occidentale. En effet, si le Mouvement d'auto-renforcement de 1861 à 1895 s'attache au slogan « la substance chinoise et l'application occidentale » (中體西用 *zhongti xiyong*), dans le sens où l'introduction et l'adoption des technologies scientifiques de l'Occident doivent prendre la culture « spirituelle » chinoise pour le fondement, les Chinois commencent progressivement à

---

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> « Guoxuebaocunhui baogao diwuhao 國學保存會報告第五號 » (Compte-rendu de la Société pour la préservation des études nationales, n° 5), *Guocui xuebao*, vol. 6, 1906, p. 3002.

admirer la civilisation occidentale, dont notamment son excellence scientifique. Alors que beaucoup de pensées occidentales introduites en Chine ont été remises en cause par différents intellectuels, l'universalisme scientifique n'a jamais fait l'objet de contestation systématique et collective. Cet universalisme scientifique requiert finalement une nouvelle ontologie. Les notions épistémologiques traditionnelles, telles que *tian* 天 (Ciel), *di* 地 (Terre), *qi* 氣 (Spiritualité), *wuxing* 五行 (Cinq Phases), doivent toutes être réinterprétées en termes scientifiques modernes<sup>91</sup>.

Dans le *Guocui xuebao*, Xue Zhelong 薛螫龍 (?- ?) regrette l'occidentalisation des appellations des animaux et des plantes dans la mythologie et les livres anciens chinois, qui entraîne un fossé profond entre les études anciennes et les plus récentes<sup>92</sup>. Un exemple qu'il donne concerne le *long* (龍 dragon), indiquant qu'il est ridicule de débattre de son existence en invoquant la science occidentale. La même idée est aussi présente dans un article de Lu Xun de 1908 :

« [...] constatant la décadence de la Chine, (ils) méprisent même la pierre et la fleur de la Chine et [...] affirment l'inexistence du *long* en invoquant la zoologie occidentale. Mais le *long* est une créature dans la mythologie de nos ancêtres. [...] Ce type de mythologie et de créature est en réalité abondant dans les pays de l'Europe de l'Est et du Nord, [...] mais ils n'en ont jamais douté [...] et c'est uniquement parce que ces pays sont plus forts que nous. Sous prétexte de la science, ils ne sont que des adulateurs de la force et de la puissance (de l'Occident). Peut-on discuter avec eux en des mots nobles ? Il faut leur cracher dessus ! »<sup>93</sup>

Comme Lu Xun, Xue Zhelong n'est, en aucun cas, réactionnaire à la civilisation occidentale. Il est, en réalité, l'auteur de nombreux articles et livres sur la science moderne et n'éprouve aucun problème à employer le binom latin. Néanmoins, il insiste, en même temps, sur l'importance de l'approche philologique (訓詁 *xungu*) dans les études sur les plantes et les animaux chinois. L'enjeu consiste à clarifier les noms propres des animaux et des plantes apparus dans les livres classiques et à les faire correspondre à la classification scientifique des espèces, au lieu de nier

---

<sup>91</sup> FAN Fa-ti, « How Did the Chinese Become Native ? », in CHOW Kai-wing *et al.* (eds.), *Beyond the May Fourth Paradigm : in Search of Chinese Modernity*, Lanham : Lexington Books, 2008, p. 184.

<sup>92</sup> XUE Zhelong 薛螫龍, « Maoshi dongzhiwu jinshi 毛詩動植物今釋 » (Interprétation moderne sur les animaux et les plantes apparus dans le *Classique des vers*), *Guocui xuebao*, vol. 10, n° 38, 1908, pp. 5272.

<sup>93</sup> LU Xun 魯迅, « Po eshenglun 破惡聲論 » (Sur la destruction de la voix malveillante), 1908, réimprimé dans LU Xun, *Lu Xun quanji 魯迅全集 (Œuvres complètes de Lu Xun)*, vol. 8, Pékin : Renmin wenzue chubanshe, 2005, pp. 29-30.

l'existence d'une espèce seulement parce que celle-ci n'est pas encore reconnue par la biologie occidentale, ou de renommer les espèces en traduisant les nominations occidentales.

La préservation de l'essence nationale se joue également dans le domaine de la musique ancienne. Le confucianisme accorde un rôle très important à la musique dans l'éducation populaire et dans le maintien de l'ordre social. Cet aspect est effleuré par les deux associations, sans pour autant être abordé de manière substantielle<sup>94</sup>. Cela pourrait s'expliquer par l'impossibilité de produire de la musique antique à travers la publication. Il pourrait aussi s'avérer difficile de vouloir restaurer la tradition musicale du confucianisme, alors que le *Yuejing* 樂經 (*Classiques de la musique*) a disparu.

Comme Shiga Shigetaka, l'École d'essence nationale aborde également l'essence nationale en termes de géographie. Une section dédiée à ce sujet est mise en place dans le journal en 1908. L'ensemble des « manuels scolaires d'histoire locale » (鄉土歷史教科書 *xiangtu lishi jiaokeshu*), rédigé par Liu Shippei et Chen Qubing, met aussi l'accent sur l'enseignement relatif à la géographie locale, considérée comme l'un des moteurs de l'histoire, de la politique et des caractères locaux. L'une des préoccupations spécifiques à la section de géographie du *Guocui xuebao* est la question de la protection du territoire national, dont les auteurs cherchent à délimiter les frontières dans une perspective historique. Le texte de Tian Beihu exhorte le gouvernement à exploiter et à protéger les îles lointaines du continent, avant que celles-ci ne soient envahies par les étrangers<sup>95</sup>. Il est évident, à présent, que la question de la géographie, élément constitutif tant de l'essence nationale japonaise que de la chinoise, est évoquée très différemment chez la Seikyōsha et l'École d'essence nationale, renvoyant à deux visions de la politique extérieure et du développement national.

Parallèlement à ces aspects matériels de l'essence nationale qui veulent prémunir contre l'occidentalisation et qui se fondent sur leurs propres mérites et logiques, nous constatons l'élaboration d'un autre modèle d'essence nationale, qui

---

<sup>94</sup> Voir par exemple HUANG Huiwen 黃晦聞, « Lun guoyue 論國樂 » (Sur la musique nationale), *Zhengyi tongbao*, n° 12, 1907, pp. 1419-1425.

<sup>95</sup> TIAN Beihu 田北湖, « Yadandaoji 鴨蛋島紀 » (Sur l'île de Yadan), *Guocui xuebao*, vol. 10, n° 39, 1908, pp. 5166-5167.

s'appuie sur l'histoire, la philosophie et la pensée politique – l'ensemble des éléments plus abstraits et sujets à réinterprétation. Mais cette réticence à l'occidentalisation se traduit-elle dans l'action politique de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud ? En contraste avec les aspects plus tangibles et concrets de l'essence nationale, ces derniers éléments, qui constituent le noyau des études chinoises, font pourtant l'objet d'exégèse hétérodoxe chez les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Les propos de Deng Shi et de Huang Jie, cités plus haut, commencent à changer de façon radicale après la publication du *Guocui xuebao* en 1905. S'ils continuent à cautionner la politique d'essence nationale qui ne cesse d'apparaître, au niveau rhétorique, comme le défenseur de la tradition culturelle contre l'occidentalisation, l'origine de la culture chinoise est dès lors considérée comme située en Occident et l'essence nationale renvoie désormais à la tradition politique et intellectuelle, interprétée comme le pendant chinois de la pensée et du modèle politique occidental à adopter, afin de construire un État-nation chinois suivant la ligne européenne.

#### **b ) L'origine occidentale de la nation chinoise**

Le discours de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sur l'essence nationale, qui semble l'expression d'une tradition sur la défensive, se penche sur la théorie de l'origine occidentale de la nation et de la civilisations chinoises. Cette dernière fut popularisée en Chine au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, avec la popularisation de la thèse d'Albert Étienne Jean-Baptiste Terrien de Lacouperie (1844-1894). Originaire de Normandie, l'orientaliste français s'est découvert un enthousiasme pour la civilisation chinoise pendant son séjour à Hong Kong, où sa famille s'est installée, lorsqu'il était jeune, pour des affaires commerciales. Terrien de Lacouperie abandonna ensuite sa carrière d'homme d'affaires et décida d'étudier la culture chinoise à Hong Kong. Il retourna à Paris, émigra plus tard à Londres, où il travailla en tant qu'orientaliste et phonologiste<sup>96</sup>. Lauréat de l'Institut de France, il a effectué l'essentiel de sa carrière à Londres. La plupart de ses œuvres sont donc rédigées en anglais, y compris le *Western Origin of the Early Chinese Civilisation*, ouvrage dont l'influence en Chine semble bien excéder celle qu'il eut en Europe.

---

<sup>96</sup> RUTT Richard, *Zhouyi : A New Translation with Commentary of the Book of Change*, Abingdon et New York : Routledge, 2013, pp. 72-73.

Dans ce livre, paru en 1894, la dernière année de sa vie, Terrien de Lacouperie présente la civilisation chinoise comme une importation et une extension des entités culturelles plus anciennes encore, puisque celle-ci paraît déjà achevée et mûre dès le départ<sup>97</sup>. Il met en avant l'origine mésopotamienne du peuple chinois, en raison de similitudes saisissantes qu'il trouve entre la civilisation chinoise et la civilisation mésopotamienne, en ce qui concerne la science, l'art, la littérature et le système politique, etc.<sup>98</sup>. Le passage constamment cité par les nationalistes chinois concerne spécifiquement l'Empereur Jaune, dépeint comme le chef des tribus « Bak », une branche des Sémites :

« Terrien de Lacouperie avait cru reconnaître identité des formes anciennes des écritures chinoise et cunéiforme, et de plus celle des noms de Chen-nong (神農 *Shennong*) et Houang-ti (黃帝 *Huangdi*), deux empereurs mythiques chinois qui auraient régné vers le xxx<sup>e</sup> siècle avec ceux de Sargon roi d'Agadé en Babylonie, et de Koudournakhounte, roi de Suse. Pour lui, les Chinois, qu'il appelle *les Tribus Bak*, en considérant comme nom ethnique l'expression *les Cent Familles* (百姓 *baixing*) par laquelle ils se désignent souvent, étaient une tribu d'émigrants, partis de la région située à l'Ouest de l'Hindou-Kouch, au Sud-Est de la mer Caspienne, et à proximité de l'Elam (Susiane). Il les suivait longuement à travers l'Asie, relevant tous les noms de lieux où se rencontre la syllabe *bak* pour en faire des témoins de leur passage, *Bactres*, *Bagdad*, *Bagistan*, etc. ; il les faisait franchir le Pamir, descendre sur Kachgar et Khotan, enfin les conduisait aux bords du Fleuve Jaune et des rivières Lo et Wei, au Chen-si (山西 *Shanxi*) ; il prétendait même fixer exactement la date de leur migration aux années 2285-2282 avant J.-C. »<sup>99</sup> (Notes en chinois ajoutés).

Terrien de Lacouperie connaît très bien la pensée et l'histoire chinoises. Il puise dans les classiques, tels que le *Yijing* 易經 (*Classique des changements*), le *Shiji* 史記 (*Histoire*), le *Zhuang Zi* 莊子, ou encore le *Shanhai jing*, pour trouver les preuves étayant son hypothèse. Cet ouvrage, riche en sources abondantes, souffre pourtant d'importantes lacunes. Beaucoup de passages et de conclusions semblent arbitraires voire fantasmés. Par exemple, sans fournir aucun type d'explication ni de justification objective, il écrit : « En chinois ancien, le *nam* signifie le Sud, et étant donné l'équivalence commune entre le *n* et le *l*, il se prononce comme un vieux

<sup>97</sup> TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western Origin of the Early Chinese Civilisation, from 2,300 B.C. to 200 A.D.*, Londres : Asher & Co., 1894, p. 3.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 9-27.

<sup>99</sup> MASPERO Henri, « Les origines de la civilisation chinoise », *Annales de géographie*, tome 35, n° 194, 1926, p. 136.

souvenir du mot *Élam*, le pays dans le sud<sup>100</sup> ». Un tel argument pour prouver l'origine babylonienne du peuple chinois est à peine convaincant.

En réalité, son hypothèse est jugée peu importante dans le monde sinisant européen, mais n'en demeure pas moins crédible pour quelques intellectuels japonais ; la traduction et les discussions autour de cette hypothèse au Japon ont attiré l'attention de nationalistes chinois. La *Kokumin no tomo* a introduit la recherche de Terrien de Lacouperie en 1893. En dépit des multiples critiques que rencontre la théorie de l'origine occidentale du peuple chinois durant les années 1890 au Japon, l'ouvrage *Shina bunmeishi* 支那文明史 (*L'histoire de la civilisation chinoise*), publié par Shirakawa Jirō 白川次郎 (1874-1919) et Kokubu Tanenori 国府種徳 (1873-1950) en 1900, en fait une grande percée historique. À travers le *Shina bunmeishi*, les intellectuels et les étudiants chinois, qui commençaient à arriver au Japon à partir de la fin des années 1890, acceptèrent, sans se poser de questions, l'hypothèse de Terrien de Lacouperie<sup>101</sup>.

Les révolutionnaires ont produit une littérature très abondante sur l'origine occidentale du peuple chinois. Beaucoup de textes pourraient paraître quelque peu burlesques. L'article de Lin Xie dans le *Zhongguo baihuabao* en est un exemple :

« Le mot “baixing” (百姓) a une histoire. Les Chinois des Hans habitaient auparavant dans le Pamir, à côté de la cordillère du Kunlun. Ils vivaient ensemble et s'appelaient Bakuxun (巴枯遜 Bak). L'Empereur Jaune a amené de nombreux descendants à émigrer en Chine des années plus tard. Cette nation s'appelait toujours Bakuxun. Plus d'un millier d'années plus tard, l'accent des peuples a changé. (Par conséquent), le “ba” (巴) est devenu le “bai” (百) et le “kuxun” (枯遜), prononcé plus vite, est devenu le “xing”(姓). Malgré les caractères différents, les prononciations sont proches. Comme nos ancêtres avaient peur que nous, les Hans, nous mêlions aux étrangers et oublions nos racines, ils répétaient sans cesse : “Bakuxun ! Bakuxun !” Parlant trop vite, le “bakuxun” est devenu le “baixing”. Ils répétaient alors tout le temps : “Baixing ! Baixing !” »<sup>102</sup>

Un raisonnement de ce genre, sans rigueur scientifique ni soupçon de vérité, apparaît pourtant très souvent dans les périodiques progressistes. Même Liu Shippei et Zhang Taiyan, deux intellectuels savants les plus distingués de l'époque, participent à

---

<sup>100</sup> TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western Origin of the Early Chinese Civilisation, from 2,300 B.C. to 200 A.D.*, p. 26.

<sup>101</sup> ISHIKAWA Yoshihiro, « Ershishijichunian Zhongguo liurixuesheng “Huang di” zhi zaizao », pp. 55-57.

<sup>102</sup> Baihuadaoren, « Guomin yijianshu », pp. 892-893.

la diffusion de la thèse de Terrien de Lacouperie en Chine. Liu Shipei rappelle que le Bak est également une homophonie du Pangu 盤古, figure dépeinte dans la mythologie chinoise comme le premier être ; il sépare la terre et le ciel et, après sa mort, son corps se décompose en chaque élément du monde<sup>103</sup>. La deuxième version du *Qiu shu* de Zhang Taiyan, paru en 1904 au Japon, évoque aussi le point de vue de Terrien de Lacouperie pour présenter la nation chinoise comme supérieure à ses voisins « barbares »<sup>104</sup>. L'hypothèse de Terrien de Lacouperie n'est pas évoquée dans la première version du livre que Zhang Taiyan commence à écrire en 1898 et publie en 1900. Il est donc bien possible qu'il en prenne connaissance lors de son voyage au Japon en 1902. Des idées similaires se retrouvent également dans le *Guocui xuebao*. Huang Jie, par exemple, commence la narration du *Huang shi* 黃史 (*L'histoire jaune*), publié sous forme de feuilletons dans le *Guocui xuebao*, en plaçant l'embryon de la civilisation chinoise en Occident<sup>105</sup>. L'hypothèse de l'origine occidentale du peuple chinois a suscité un engouement qui a perduré une dizaine d'années encore après la fondation de la République. Malgré les découvertes archéologiques et historiques que les chercheurs chinois mettent en avant durant les années 1920, Chen Qubing souligne encore l'origine occidentale de la nation en 1929, dans un article où il interprète la nomination de la République de Chine<sup>106</sup>.

Dans cette rhétorique, la nation chinoise se différencie de ses voisins. Si les tenants chinois de l'hypothèse de Terrien de Lacouperie se reconnaissent toujours comme asiatiques de la « race jaune », le peuple chinois est présenté comme issu de la région babylonienne, d'où les ancêtres des Européens sont soupçonnés être parti en suivant un chemin opposé à celui du peuple chinois pour migrer en Europe. Liu Shipei raconte ainsi :

« La civilisation de l'humanité s'enracine dans le Pamir et les Hans proviennent aussi de l'ouest de la Chine. [...] Le chapitre sur Zhou Muwang 周穆王 (976 av. J.-C.-922 av. J.-C.) du *Lie Zi* 列子 fait plein d'éloges sur

<sup>103</sup> LIU Shipei, « Zhongguo minzuzhi 中國民族誌 » (*L'histoire de la nation chinoise*), 1904, réimprimé dans *Liu Shenshu xiansheng yishu*, vol. 17, pp. 2.

<sup>104</sup> ZHANG Taiyan, *Qiu shu chongdingben* 楨書重訂本 (*Livre des mots contraints à se prononcer, version révisée*), 1904, réimprimé dans ZHANG T., *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集 (*Œuvres complètes de Zhang Taiyan*), vol. 3, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1984, p. 170.

<sup>105</sup> HUANG Jie, « Huang shi zhongzushu 黃史種族書 » (*Le livre de race, l'Histoire jaune*), *Guocui xuebao*, n° 23, 1905, pp. 411-420.

<sup>106</sup> CHEN Qubing, « Zhonghuaminguo shiyi 中華民國釋義 » (*Interprétation sur le « Zhonghuaminguo »*), 1929, réimprimé dans Zhang Yi (eds.), *Chen Qubing quanji*, vol. 2, p. 590.

l'Occident et un passage du *Chu ci* 楚辭 (*Chants de Chu*) prend le Kunlun pour terre natale. Tous ces éléments sont des preuves. [...] Certains croient que la civilisation chinoise est originaire de la Chaldée. Cette hypothèse paraît absurde, mais doit refléter la vérité (que les Chinois viennent de l'Occident). Comme je le disais tout le temps, les Hans et les Européens étaient de la même origine au début. À cause de la croissance de la population, ils furent obligés d'émigrer. Certains partirent au nord-ouest et les ascendants sont les caucasiens ; d'autres partirent au sud-est et les ascendants sont les Chinois. »<sup>107</sup>

Liu Shippei propose, dans cet extrait, deux lieux d'origine de la nation chinoise : la cordillère du Kunlun dans le Pamir et la Mésopotamie. Cela montre que Liu Shippei n'a jamais lu l'œuvre de Terrien de Lacouperie, puisque la cordillère du Kunlun n'est, selon ce dernier, qu'un passage dans la longue marche des ancêtres des Chinois à partir de la Mésopotamie : « Nakhunte (moderne : Nai Hwang ti)<sup>108</sup>, le premier chef des tribus de Bak qui ont atteint la Chine, avait guidé son peuple à entrer dans le Turkestan chinois, arrivant, le long des fleuves de Kashgar et de Tarim, à l'est de la cordillère de Kunlun<sup>109</sup> ». Terrien de Lacouperie indique, en plus, que le Kunlun est nommé « le pays fleuri » (花 *hua*), auquel la Chine doit son nom (華 *hua*)<sup>110</sup>. C'est peut-être pour cela que certains considèrent à tort que la cordillère du Kunlun est un autre lieu d'origine du peuple chinois, une erreur de compréhension du texte de Terrien de Lacouperie, commise probablement d'abord par Liang Qichao, qui écrivit en 1901 que « l'Empereur Jaune surgit à la cordillère du Kunlun, entrant en Chine par l'est du Pamir<sup>111</sup> ». Liu Shippei a tenté de concilier cette incohérence, dans un numéro du *Jingzhong ribao* de 1904 : « La nation de Bak prospère à l'ouest du Kunlun et la Chaldée est sa patrie<sup>112</sup> ». Cette croyance collective des membres principaux de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sur l'origine occidentale de l'Empereur Jaune rend plus compliquée l'implication du nationalisme culturel de ces deux associations, nationalisme souvent considéré comme une défense contre la popularisation de la culture occidentale qui éclipse progressivement la culture endogène de la Chine. La figure de l'Empereur Jaune dans le modelage de l'identité

---

<sup>107</sup> LIU Shippei, « Zhongguo minzuzhi », p. 2.

<sup>108</sup> L'auteur se réfère ici à l'Empereur Jaune.

<sup>109</sup> TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western Origin of the Early Chinese Civilisation, from 2,300 B.C. to 200 A.D.*, p. 4.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> LIANG Qichao, « Zhongguoshi xulun 中國史敘論 » (L'introduction de l'histoire chinoise), 1901, réimprimé dans ZHANG Pinxing et al., *Liang Qichao quanji*, vol. 2, p. 450.

<sup>112</sup> LIU Shippei, « Si zuguo pian 思祖國篇 » (Penser à la patrie), 1904, cité dans CHEN Qi, *Liu Shippei nianpu changbian*, p. 86.



nationale des Hans s'avère primordiale. Les révolutionnaires soutiennent en général que l'ère calendaire démarre l'année de la naissance de l'Empereur Jaune, et ce pour constater le régime monarchique, sous lequel la date de couronnement de l'empereur comme le début d'une nouvelle ère, mais aussi l'ère calendaire qui fait de la naissance de Confucius le point de départ, car le confucianisme, comme nous le verrons plus tard, est, aux yeux d'un grand nombre de révolutionnaires, complice de la dictature monarchique. Vu sous cet angle, sous la guise de la préservation de l'essence nationale, le nationalisme culturel de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud revêt une ouverture très large vers l'occidentalisation.

La nation chinoise partageant une origine culturelle et raciale avec les Européens, l'apprentissage et l'emprunt de la pensée, du système politique, de la méthode de gouvernance et des pratiques sociales de l'Occident ne constituent donc pas une importation d'éléments étrangers détériorant la pureté et l'intégrité de la culture chinoise. Il s'agit, en revanche, d'une réhabilitation de l'ancienne culture chinoise, considérée comme faisant écho à la culture occidentale, qui est sa jumelle. Certes, l'homogénéité de la culture occidentale et de la culture chinoise n'est pas une idée nouvelle dans les années 1900, mais les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud innovent en faisant de l'Occident le critère de la civilisation. De cette manière, ils ont réussi à concilier le nationalisme culturel avec l'occidentalisation, en définissant la nation-*minzu* par la culture archaïque, dont l'esprit et la qualité assurent que sa régénération, au XX<sup>e</sup> siècle, ne se heurte pas à la modernisation du pays – bien au contraire.

La conviction très ferme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud de l'origine occidentale de la nation chinoise se traduit également par l'intention nationaliste de renverser le régime de la monarchie mandchoue et de fonder un État-nation chinois. Dans la rhétorique d'homogénéité entre la nation-*minzu* et la nation-*guomin*, l'hypothèse de Terrien de Lacouperie permet aux nationalistes révolutionnaires de délégitimer le règne des Mandchous en Chine, en raison de la différence raciale entre les Hans et les Mandchous. Par ailleurs, comme on le verra plus loin, les éléments du constitutionalisme, du républicanisme et de la démocratie libérale sont considérés comme enracinés dans la tradition archaïque, partagée par les ancêtres des Hans et des Occidentaux. Dans cette rhétorique, la restauration de

l'essence nationale débouche sur la dissolution de la monarchie, accusée d'étouffer l'éclosion de la politique libérale moderne et la naissance de l'État-nation. Les mots de Liu Shipai résument ce double enjeu de l'hypothèse de Terrien de Lacouperie dans le modelage de l'essence nationale :

« Le nom de Kunlun est connu par tous les Hans. La nostalgie des Hans pour leur terre natale se perpétue, même après les Zhou et les Qin. Sous les Qin et les Hans, leur nostalgie pour Kunlun se transfigure en nostalgie pour l'Empereur Jaune. Ainsi, la pensée raciale (種族思想 *zhongzu sixiang*) est née. C'est l'effet de la nostalgie des Hans pour l'antiquité. [...] La politique et la tradition chinoises correspondent très souvent à celles des pays occidentaux. Il n'y a donc aucun doute que les Hans sont originaires de l'Occident. Aujourd'hui, les Chinois sont soumis à la race étrangère. Si nous ne savons même pas défendre notre propre race, comment peut-on restaurer la nation ? »<sup>113</sup>

Ainsi, l'essence nationale, d'abord préconisée en Chine par les réformateurs, prend un nouveau sens chez les nationalistes révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, et l'usage de ce terme fait l'objet de condamnation chez les réformateurs qui prônent pourtant le même concept, dans le contexte révolutionnaire des années 1900. Un exemple révélateur est celui de Song Shu, cité ci-dessus. Si Song Shu tient le même discours que l'École d'essence nationale et la Société du Sud au sujet de l'entrecroisement de l'essence nationale et de la culture occidentale, il blâme le nationalisme antimandchou et la liberté politique, défendu par le *Guocui xuebao* à travers sa version de l'essence nationale, auquel il reproche d'être perfide et rebelle<sup>114</sup>.

#### 4. Conclusion

La *guocui* de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud s'avère différente de la *kokusui* de la Seikyōsha. La plus grande différence entre les deux versions de l'essence nationale réside dans le rapport avec l'occidentalisation. Si l'essence nationale est une réaction à celle-ci, les trois associations trouvent avantageux et nécessaire l'ouverture de la nation aux échanges avec une culture occidentale mondialisée. L'École d'essence nationale et la Société du Sud ont pourtant franchi un cap en célébrant la même racine raciale et culturelle chez les Hans et les Européens. Cette hypothèse constitue l'argument décisif, permettant aux

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>114</sup> SONG Shu, « Shang Dongfu qingzou chuang Cuihuaxuetang yi », p. 149.

nationalistes révolutionnaires à la fois de concilier le nationalisme et l'occidentalisation et de différencier les Hans des Mandchous. Ce faisant, non seulement les mesures de la réforme, inspirée par l'expérience occidentale de la modernisation politique, sont légitimées comme conformes à la tradition nationale, une barrière infranchissable est dressée entre les Hans et les Mandchous, et ce pour justifier la révolution antimandchoue à laquelle visent les deux associations intellectuelles. Nous verrons par la suite comment leurs engagements politiques tirent leur force de l'essence nationale, formulée de cette manière.

## II — LA NATION-MINZU ET LE NATIONALISME ANTIMANDCHOU

---

L'essence nationale, dont nous avons décrit les principaux éléments, sert à définir ce qu'est la Chine. En ce qui concerne le rapport entre la culture et la nation au début du XX<sup>e</sup> siècle en Chine, Levenson, dans sa trilogie des années 1950, dont l'importance se fait encore sentir aujourd'hui, souligne la transition progressive du culturalisme au nationalisme dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce qu'il entend par le culturalisme, c'est l'universalisme confucéen, qui fait de la Chine *la* civilisation, hors de la sphère de laquelle il n'y a que des barbares. Comme cet universalisme ne convient plus à la réalité politique ni à la situation mondiale après la rencontre de la Chine avec l'Occident au XIX<sup>e</sup> siècle, le culturalisme se transforme graduellement en nationalisme, faisant désormais du confucianisme une identité simple de la nation chinoise, sans aucun incident sur les apports politiques réels<sup>115</sup>.

Une des faiblesses de la thèse de Levenson est le manque de considération pour les sources multiples qui façonnent l'identité de la nouvelle nation. L'essence nationale de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud ne se laisse pas réduire au confucianisme, qui éprouve lui-même des tensions internes. En outre, le credo du culturalisme, selon lequel les Hans chinois doivent exceller sur tous les autres en raison de la supériorité civilisationnelle, revient continuellement dans le discours nationaliste des révolutionnaires avant la fondation de la République. En effet, le culturalisme a légué un héritage au nationalisme, exprimé sous forme

---

<sup>115</sup> LEVENSON Joseph, *Confucian China and Its Modern Fate : A Trilogy*.

culturelle, ethnique ou encore étatique<sup>116</sup>. L'essentiel de ce type de nationalisme est de déterminer qui peut se considérer comme faisant partie de la nation-*guomin* par filiation culturelle. Dans le contexte de révolution et de construction d'un État-nation chinois, une telle distinction entre les Chinois et les Mandchous et, dans un sens plus large, entre les Chinois et les étrangers, s'avère nécessaire.

À partir de ce constat, il devient plus intéressant de problématiser de nouveau le concept d'essence nationale. D'une part, l'essence nationale comporte une révolte à l'encontre de la monarchie mandchoue et consiste à déterrer la tradition alternative au confucianisme orthodoxe, abusé par la Cour pour consolider le règne dictatorial. D'autre part, l'essence nationale est utilisée comme un trait de distinction fondamentale entre les Hans, imaginés comme originaires de l'Occident et les Mandchous, incriminés d'avoir usurpé la souveraineté de la nation chinoise. Toutefois, les Mandchous ne sont pas les seuls peuples non-Hans en Chine. Cela nous invite à nous interroger davantage sur les rôles que jouent les autres groupes ethniques dans la construction de la nation culturelle, axée autour de l'essence nationale.

### 1. Les études nationales contre les études impériales

Le terme par lequel les intellectuels chinois appréhendent les crises que la Chine traverse à partir des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle est le *wangguo* 亡國 – l'écroulement de la nation. Ce mot revient à Gu Yanwu, érudit et loyaliste des Ming, qui propose le dualisme entre le *wangguo* et le *wang tianxia* 亡天下 (La perte du monde ou la perte de la valeur). Le *guo* chez Gu Yanwu ne signifie certainement pas la nation, un concept moderne, mais la dynastie :

« Il y a la chute de la dynastie et il y a la perte de la valeur. Comment la chute de la dynastie se distingue de la perte de la valeur ? Le changement du nom du règne est la chute de la dynastie. Mais quand la voie de la bienveillance et de la justice est bloquée, faisant en sorte que les animaux dévorent les hommes et que les hommes se dévorent entre eux, on peut dire que le monde est perdu. Donc, il faut privilégier la défense de la valeur à la défense de la dynastie. La défense de la dynastie ne concerne que l'empereur et les mangeurs de viande<sup>117</sup> que sont ses fonctionnaires, alors que la défense

---

<sup>116</sup> TOWNSEND James, « Chinese Nationalism », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 27, 1992, pp. 113-114.

<sup>117</sup> Gu Yanwu implique ici les détenteurs du pouvoir, qui ont un salaire généreux, leur permettant de manger de la viande.

de la valeur est une affaire de tous, même d'un homme le plus insignifiant.  
»<sup>118</sup>

Gu Yanwu a émis ces remarques dans le contexte de la chute définitive des Ming. La prise du pouvoir des Mandchous, que les Hans dédaignent comme des barbares voire des animaux, symbolise non seulement la ruine d'une dynastie des Hans, mais plus gravement la déliquescence du monde que représente la Chine. Ses propos ont trouvé, plus de deux cents ans plus tard, un écho chez les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, partageant, avec Gu Yanwu, la même ambition d'expulser les Mandchous. Une question, qui se pose constamment dans la publication révolutionnaire, est si le *guo*, compris dans le nouveau sens de nation, existe encore. La réponse se décline en deux niveaux. Si le *guo* est une entité politique, les deux associations tendent à penser que la nation chinoise s'est déjà effondrée. Zhang Taiyan, par exemple, a organisé, lors de son premier séjour au Japon en 1902, la Commémoration de la 242<sup>e</sup> année de l'écoulement de la nation chinoise à Tokyo. Liu Yazhi a retracé la soumission de la Chine à l'invasion des Mandchous et appelé à restaurer la nation défunte dans un article intitulé *Zhongguo miwang xiaoshi* 中國滅亡小史 (*L'histoire succincte de l'écroulement de la Chine*), paru, en 1906, dans le sixième numéro du *Fubao*. Qin Yuliu 秦毓鎣 (1880-1937), cofondateur de la Société pour les études nationales (國學社 Guoxue she) et de la Huaxinghui 華興會 et rédacteur de la revue *Jiangsu*, abonde dans le même sentiment, affirmant que « la chute de la Chine n'est pas causée par les civilisés de l'Occident, mais par la nation barbare du nord il y a plus de deux cents ans<sup>119</sup> ».

Néanmoins, l'incursion des Mandchous ne représente pas la première fois que la Chine succombe sous les intrusions de ses voisins. Un texte dans un numéro du *Guocui xuebao* de 1906 rappelle que la Chine persiste, malgré le fait que la Chine « [soit] constamment usurpée et vaincue par les barbares<sup>120</sup> », alors que, pour Zou Rong, l'histoire chinoise n'est qu'une histoire de l'esclavage qui témoigne de la

---

<sup>118</sup> Le texte original est : « 有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰易姓改號謂之亡國；仁義充塞而率獸食人，人將相食，謂之亡天下。是故知保天下，然後知保其國。保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣。 »

<sup>119</sup> Xiaolu 效魯 (QIN Yuliu 秦毓鎣), « Zhongguo minzu zhi guoqu ji weilai 中國民族之過去及未來 » (Le passé et le futur de la nation chinoise), *Jiangsu*, n° 3, 1903, p. 428.

<sup>120</sup> ZHENG Sixiao 鄭思肖, « Zhengqi ji 正氣集 » (Poème d'esprit intègre), *Guocui xuebao*, n° 13, 1906, p. 2901.

soumission constante de la Chine aux étrangers<sup>121</sup>. Il ne s'agit pas ici de différentes opinions des différents intellectuels à l'égard de la même question, mais plutôt des significations variées de la nation. En fait, la Chine en tant qu'entité politique défaite n'empêche pas la survie de la nation-*minzu* chinoise, d'où l'intérêt de préserver la culture traditionnelle qui coalise les Chinois et qui les différencie des autres : « Lorsque les études nationales existent encore, la nation morte peut toujours ressusciter, affirme Gao Xie, la capacité de la Chine de survivre encore aujourd'hui, malgré les destructions répétitives, est assurée grâce à la persistance de ses études<sup>122</sup> ». Yao Guang a énoncé la même idée dans le *Guoxue baocunlun* 國學保存論 (*Sur la préservation des études nationales*), publié en 1907 :

« Les savoirs (學術 *xueshu*) sont porteurs de l'esprit de la nation, constituant, par conséquent, l'âme de la nation. [...] Le territoire, le sol, les montagnes et les rivières qu'occupe une nation engendrent sa langue et son écriture spéciales. Celles-ci nourrissent ensuite des coutumes, des mœurs, une politique et une civilisation uniques, qui constituent l'essence de la nation. Ainsi, la nation arrive à s'éterniser. Les savoirs sont originaires de la langue, de l'écriture, des coutumes, des mœurs, de la politique et de la civilisation. Toutes les nations possèdent ces savoirs, connus sous le nom d'études nationales (國學 *guoxue*). L'existence des études nationales [...] conditionne la longévité de la nation et l'extinction des études nationales [...] aboutit à la chute de la nation. C'est pourquoi il faut absolument préserver les études nationales. [...] Même si la nation est défunte, lorsque les études nationales persistent, la nation peut sûrement se restaurer. Pour préserver la nation, il faut donc préserver les études nationales. [...] La longévité de notre nation n'est possible que grâce aux études nationales. »<sup>123</sup>

Un autre point à retenir est le rapport entre l'idée d'essence nationale et le concept d'études nationales – *guoxue*. Le mot *guoxue* se trouve dans les sources classiques chinoises et signifie « l'école de l'État » ; son sens moderne, « études nationales », provient de la langue japonaise<sup>124</sup>. Généralement, les études nationales et l'essence nationale sont interchangeable sous la plume des révolutionnaires de l'École d'essence nationale<sup>125</sup>. En fait, c'est en ayant recours à la notion d'études nationales que la réflexion sur l'essence nationale acquiert une implication antimonarchique, puisque les études nationales sont alléguées comme l'antagoniste de

<sup>121</sup> ZOU Rong, *Geming jun*, p. 49.

<sup>122</sup> GAO Xie 高燮, « Lun xueshu er lun 論學書二 » (Sur les classiques, 2), 1912, réimprimé dans GAO Xian et al., *Gao Xie Ji*, p. 17.

<sup>123</sup> YAO Guang, « Guoxue baocun lun 國學保存論 » (Sur la préservation des études nationales), 1907, réimprimé dans YAO Kunqun et al. (eds.), *Yao Guang ji*, pp. 9-10.

<sup>124</sup> ZHENG Shiqu, *Wanqing guocui pai*, p. 114.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 118.

ce que les deux associations appellent les « études impériales » (君學 *junxue*) : « Il existe trois types de savoir : les études impériales, les études nationales et les études sociales (群學 *qunxue*)<sup>126</sup>, écrit Deng Shi, les études impériales bénéficient à une personne, les études nationales bénéficient à une nation et les études sociales bénéficient à tout le monde (天下 *tianxia*) »<sup>127</sup>. Pour Deng Shi, la suprématie des études impériales à l'égard des études nationales décèle l'erreur consistant à confondre la Cour et la nation, un dualisme surgissant constamment dans les commentaires politiques de cette période<sup>128</sup>.

Loin de servir de fondement aux études nationales, le confucianisme fait l'objet de railleries habituelles et de critiques intensives chez de nombreux intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, aux yeux desquels le confucianisme est la source principale des études impériales, et révèle une concordance évidente avec la dictature. En 1907, Ning Diaoyuan, condamné en 1906 à trois ans de prison ferme pour son implication dans la révolution, accuse Confucius d'être « l'ennemi du peuple », coupable d'endoctriner la population, en la rendant docile et obéissante à la tyrannie<sup>129</sup>. Pour la même raison, Yang Zhaokun 陽兆鯤 (?- ?) attaque Confucius comme un « sorcier »<sup>130</sup>. Zhang Taiyan rejette le confucianisme, notamment en raison de son rôle dans l'idéologie orthodoxe de l'État. Celui-ci recrute les fonctionnaires à travers des Examens impériaux, qui évaluent les connaissances sur les classiques confucéens en particulier, faisant en sorte que les études du confucianisme soient purement motivées par l'envie du gain et d'ascension sociale :

« La tare la plus grande du confucianisme est qu'il incite les gens à la recherche de la richesse, de la noblesse et du gain. Après l'imposition du confucianisme en tant que doctrine d'État par Han Wudi 漢武帝 (156-87 av. J.-C.), les personnes de ce type sont devenues de plus en plus nombreuses. Comme nous nous engageons dans la révolution et prônons les droits du peuple, la plus petite envie pour la richesse, la noblesse et le gain peut nous intoxiquer comme une bactérie. C'est pourquoi il faut absolument abandonner le confucianisme. »<sup>131</sup>

<sup>126</sup> Deng Shi note ici que le *qunxue* est l'équivalent du *shehui xue* 社會學 (sociologie).

<sup>127</sup> DENG Shi, « Gu Tinglin xiansheng xueshuo 顧亭林先生學說 » (La pensée de Gu Tinglin), *Guocui xuebao*, n° 25, 1906, p. 1589.

<sup>128</sup> DENG Shi, « Guoxue zhenlun 國學真論 » (La vérité des études nationales), *Guocui xuebao*, vol. 7, n° 28, p. 3025.

<sup>129</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, p. 96.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>131</sup> Taiyan, « Yanshuolu 演說錄 » (Transcription du discours public), *Minbao*, n° 6, 1906, p. 5.

Liu Shiwei a émis la même critique contre le confucianisme. En citant les mots de Xun Zi, selon lequel « il faut savoir se retirer au moment délicat et saisir la chance quand elle se présente<sup>132</sup> », Liu Shiwei condamne les confucéens comme des opportunistes, qui se servent de la situation pour la célébrité et pour le profit ; cela explique pourquoi les confucéens flagornent le souverain et deviennent volontairement complices de la dictature monarchique<sup>133</sup>. Il cite l'exemple de quelques grands noms du confucianisme, dont Dong Zhongshu, Ni Kuan 兒寬 (?-103 av. J.-C.) et He Xiu, qu'il accuse de complaisance envers les besoins idéologiques de l'empereur, au détriment du savoir et de l'esprit critique<sup>134</sup>. Les confucéens résignés, la fixation du confucianisme en tant qu'idéologie orthodoxe de l'État et l'instauration des Examens impériaux contribuent tous à consolider les études impériales qui priment sur les études nationales :

« La domination des études impériales commence après la création de la fonction d'officiel des cinq Classiques (五經博士 *Wujing boshi*) à l'époque des Han. La domination des études impériales est affermie sous les Sui et les Tang, avec les Examens impériaux. À la période des Song et des Ming, les hommes de lettres ne lisent que les livres désignés par l'État et n'étudient que pour réussir aux Examens impériaux. Depuis plus de deux mille ans, le monde chinois n'est qu'un monde des études impériales. Où peut-on trouver les études nationales ? Sans les études nationales, la nation ne peut pas exister. L'existence de notre nation jusqu'à aujourd'hui est due entièrement à Boyi 伯夷 (?-?) des Zhou, à Lu Zhonglian 魯仲連 (305 av. J.-C.-245 av. J.-C.) des Qin, aux « Deux gentilhommes » (兩生 *liangsheng*)<sup>135</sup>, à Zheng Kangcheng 鄭康成 (127-200) des Han de l'Est, aux érudits de la fin des Ming, tels que Huang Lizhou (Huang Zongxi), Gu Tinglin (Gu Yanwu) et Wang Chuanshan (Wang Fuzhi), Yan Xizhai 顏習齋 (1635-1704), Sun Xiaofeng 孫夏峯 (Sun Qifeng 孫奇逢 1585-1675) et Li Erqu 李二曲 (1627-1705). Mais l'esprit de ces érudits devient de moins en moins influent. »<sup>136</sup>

Tous les personnages énumérés sont reconnus à la fois pour leur érudition et pour leur intégrité morale de refuser de servir la caste régnante, après la chute de la dynastie qui est la leur. Selon Liu Shiwei, c'est en s'éloignant du noyau politique qu'ils ont pu se consacrer pleinement à leur vrai métier, celui de créateur et de garde des études nationales, dont les valeurs et les fondements s'opposent au savoir

<sup>132</sup> Le texte original est : « 時絀而絀，時伸而伸。 »

<sup>133</sup> LIU Shiwei, « Jinru xueshu tongxi lun 近儒學術統系論 » (Les écoles du confucianisme de l'époque récente), *Guocui xuebao*, vol. 7, n° 27, 1907, p. 3019.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 3019-3020.

<sup>135</sup> Les « Deux gentilhommes » se reportent à deux lettrés qui ne collaborent pas avec Shunsu Tong 叔孫通 (?-?) en vue de l'élaboration des rites et de la musique de la nouvelle dynastie des Han, car cela n'est pas conforme au rituel traditionnel et ils refusent d'aduler le nouveau régime.

<sup>136</sup> LIU Shiwei, « Jinru xueshu tongxi lun », p. 3022.



endoctriné par les études impériales<sup>137</sup>. C'est également pour cette raison que Zhang Taiyan rejette l'éducation sanctionnée par le système scolaire de l'État, sous lequel l'école, outil de catéchisation de l'État, se rallie complètement à l'utilitarisme<sup>138</sup>. Ce constat attaque implicitement la réforme éducative de la Nouvelle politique, visant à remplacer les Examens impériaux par la sélection des fonctionnaires dans les écoles occidentalisées. Afin que les Examens impériaux puissent être abolis en 1905, l'établissement des écoles nouvelles fut amorcé dès le début du lancement de la Nouvelle politique en 1901<sup>139</sup>. Mais tant pour Zhang Taiyan que pour Liu Shipei, il incombe à la société d'accomplir la tâche d'éducation, et ce pour obvier au contrôle idéologique de l'État, comme dans le cas du confucianisme.

Bien que Liu Shipei désavoue le confucianisme et la conduite de certains confucéens, les figures exemplaires qu'il nomme dans l'extrait ci-dessus sont majoritairement des savants confucéens. En effet, il apparaît que ce n'est pas l'enseignement confucéen *per se*, mais plutôt l'appropriation du confucianisme, endossé par l'État comme l'idéologie orthodoxe, qui se voit dégénéré en complice de la dictature. Le confucianisme a laissé des séquelles dans la pensée d'accusateurs du confucianisme, dont Liu Shipei. Un exemple parlant, que nous verrons plus loin, se trouve dans sa croyance confucéenne en l'accomplissement splendide des Trois dynasties au niveau socio-politique, culturel et moral qui éclipse les générations suivantes.

La répugnance pour le contrôle idéologique étant le véritable motif derrière la mise en garde de la pensée confucéenne, les membres des deux associations intellectuelles considèrent communément l'Autodafé des livres et l'enterrement des lettrés confucéens sous les Qin comme le début de la prédominance des études impériales : « Après les Qin, le régime politique et le savoir deviennent tous dictatoriaux, écrit Yao Guang, les empereurs abusent du pouvoir et n'épargnent aucun effort pour réprimer les études nationales qu'ils estiment défavorables à leur règne<sup>140</sup> ».

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 3023.

<sup>138</sup> ZHANG Taiyan, « Yu Wang Heming shu 與王鶴鳴書 » (Lettre à Wang Heming), 1906, réimprimé dans ZHANG Taiyan, *Zhang Taiyan quanji*, vol. 4, pp. 151-153.

<sup>139</sup> WANG Di 王笛, « 清末新政與近代學堂的興起 » (La Nouvelle politique de la fin des Qing et l'émergence de nouvelles écoles), *Jindaishi yanjiu*, n° 3, 1987, pp. 2-3.

<sup>140</sup> YAO Guang, « Guoxue baocun lun », p. 11.

L'impasse où se situent les études nationales s'aggrave davantage à cause de l'agression des étrangers :

« Les études ont disparu. Elles furent détruites par le feu des Qin. En conséquence, le régime de la dictature vint. La nation est morte. Elle fut renversée par l'intrusion des barbares. Ainsi, la Cour des étrangers fut établie. Sous le régime de la dictature, il est obligatoire de suivre les études (de l'empereur). Celles-ci ne sont pas les études que je préconise. Sous la Cour des étrangers, il est obligé d'adhérer à la nation des étrangers. Celle-ci n'est pas la nation que je défends. [...] C'est pourquoi la nation et les études sont perdues depuis longtemps. »<sup>141</sup>

Afin de restaurer le pouvoir politique de la nation-*minzu* chinoise qui existe encore, il faut donc combattre la dictature de la Cour mandchoue et remettre en lumière les études nationales, enterrées au profit des études impériales. Les deux mesures ici sont complémentaires dans l'entreprise de la révolution nationaliste de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Le renversement de la Cour a pour objectif de fonder un État-nation, façonné, à son tour, par l'héritage culturel de la Chine et les études nationales qui servent à délégitimer la pensée orthodoxe consolidant le règne monarchique et permettent aux Hans de se différencier des Mandchous.

Il revient à Zhang Taiyan d'avoir énoncé avec précision ce que sont les études nationales. Les sujets sur lesquels se focalise le séminaire des études nationales qu'il a organisé à Tokyo, où il a passé toutes ses années de réfugié, se décline en trois aspects : la langue chinoise, le système politique et la loi de l'époque ancienne, ainsi que l'histoire ; ceux-ci sont également les dimensions constitutives de l'essence nationale chez Zhang Taiyan<sup>142</sup>. À l'exception de la langue, les deux autres volets assument un rôle à la fois culturel et politique. Nous nous attacherons d'abord à analyser le thème de l'histoire et les questions afférentes.

## 2. La fabrication d'une histoire nationaliste

Dans le contexte révolutionnaire, l'histoire nationale et nationaliste a pris son plein essor. En 1906, Zhang Taiyan a donné un discours aux étudiants chinois à Tokyo lors d'une assemblée, les sensibilisant à la préservation de l'essence nationale

---

<sup>141</sup> DENG Shi, « Guoxue baocun lun 國學保存論 » (Sur la préservation des études nationales), *Zhengyi tongbao*, 1904, cité dans LUO Zhitian, « Qingji baocun guocui de chaoye nuli ji qi guannian yitong », p. 35.

<sup>142</sup> ZHENG Shiqu, *Wanqing guocui pai*, p. 118.

pour entretenir l'histoire des Hans (漢種的歷史 *Hanzhong de lishi*)<sup>143</sup>. L'œuvre historique de Huang Jie s'intitule *Huang shi*, c'est-à-dire, l'*Histoire jaune*, couleur que les Hans revendiquent comme le symbole de la nation. L'histoire, noyau de l'essence nationale, se penche d'abord sur la question de la race. À des fins de propagande antimandchoue, l'histoire des Hans, débutant à la fin des Ming, est fabriquée et présentée comme une véritable tragédie des Hans et une mémoire honorable de révolte antimandchoue. L'histoire nationaliste est donc une histoire de haine. Cet usage de la mémoire se projette sur la discrimination de l'ami et de l'ennemi, offrant un principe d'identification qui débouche sur une révolution revancharde. À l'égard de cette question, Peter Zarrow montre que l'idéologie et la théorie ne dressent pas une image complète du modelage du nationalisme des révolutionnaires ; les éléments irrationnels, dont notamment la haine, qui se justifie par l'histoire de l'oppression et du massacre par les troupes mandchoues à la veille du renversement des Ming dans les années 1640, sont tout aussi importants dans la montée du nationalisme des Hans<sup>144</sup>. Or, l'idéologie du nationalisme et les éléments sentimentaux qui façonnent l'histoire nationaliste ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Comme le montrent les pages suivantes, l'histoire nationaliste est fabriquée à la fois par les éléments irrationnels et par les concepts politiques modernes, dont notamment la souveraineté, la légitimité, la loi, la nationalité ou encore la naturalisation.

#### a) La question de la race<sup>145</sup>

Pour appréhender le nationalisme ethnique des révolutionnaires de la fin des Qing, mais aussi l'histoire des Hans qui est un aspect fondamental de leur version de l'essence nationale, il faut d'abord savoir qui sont les Hans. À cet égard, la distinction Hua-Yi (華夷之辨 *huayi zhibian*) du confucianisme ne peut pas laisser indifférent. Il s'agit ici d'une dichotomie ancienne entre la Chine et les barbares. Ce concept a une lourde incidence sur l'ordre politique de l'Asie. Concrètement, la Chine se qualifie comme la seule civilisation, entourée par les barbares, dont le degré de civilisation est déterminé par la proximité géographique et culturelle avec la Chine. La relation extérieure de la Chine s'est déployée dans le système tributaire (朝貢 *chaogong*). Les

---

<sup>143</sup> Taiyan, « Yanshuolu », p. 9.

<sup>144</sup> ZARROW Peter, « Historical Trauma : Anti-Manchuism and Memories of Atrocity in Late Qing China », *History and Memory*, vol. 16, n° 2, 2004, p. 72.

<sup>145</sup> Il convient de noter que le mot « race » employé ici est la traduction du *zhongzu* 種族 et se dissocie des débats polémiques que soulève ce concept dans le contexte historique et politique français.

pays tributaires doivent envoyer régulièrement les missions de tribut à l'Empire du milieu. Ils sont tenus de reconnaître la suprématie culturelle et politique de la Chine et d'accepter l'empereur chinois comme leur souverain. La Chine, à son tour, leur octroie des récompenses et les droits de commerce. Clairement, ce système tributaire, nourri idéologiquement par la distinction Hua-Yi, se heurte à la diplomatie moderne. Toutefois, il serait erroné d'assumer qu'après la rencontre avec les puissances occidentales, le système tributaire soit abrogé du jour au lendemain. La distinction Hua-Yi, qui paraît incompatible tant avec l'esprit égalitaire de la diplomatie moderne qu'avec la situation malaisée de la Chine face à l'Occident, persuade des hommes de l'État d'acquiescer aux traités que les nations occidentales adressent à la Chine. Par exemple, l'extraterritorialité prescrite dans le traité est considérée par certains fonctionnaires des Qing comme le renouvellement de la loi des Tang et des Song, qui permettait aux étrangers, comme les Arabes, qui habitaient en Chine, d'établir leurs propres tribunaux pour examiner les affaires civiles et pénales selon leurs lois et leurs coutumes, s'il s'agissait d'un conflit ou d'un crime commis entre eux ; ils ont acquis ce droit en raison de leur statut de « *huawairen* 化外人 », c'est-à-dire, les personnes hors de la civilisation qu'est la Chine<sup>146</sup>.

L'ambiguïté de la distinction Hua-Yi réside dans le rôle que joue la race. Sur le plan philosophique au moins, il semble que la race ne recèle qu'une importance minimale, voire inexistante, dans ce concept que l'on pourrait facilement étiqueter comme raciste aujourd'hui. Ce qui particularise les Chinois par rapport aux barbares, c'est la culture, ou plus précisément l'acceptation de l'enseignement confucéen :

« Au moment de la fondation de l'Empire Qin-Han, le symbole de l'identification nationale<sup>147</sup> des hommes de lettres est susceptible d'avoir déjà dépassé la race, la langue et l'entité politique et est parvenu à un certain type de mondialisme que l'on peut rarement trouver au sein d'une société ancienne. Chez Dong Zhongshu, par exemple, la distinction Hua-Yi implique déjà l'éthique et la moralité. Pour dire les choses d'une manière un peu exagérée, si un étranger a la foi confucéenne, les hommes de lettres l'acceptent comme compatriote ; si un Chinois trahit l'éthique confucéenne, il est alors rejeté comme un animal. »<sup>148</sup>

<sup>146</sup> SATŌ Shin'ichi 佐藤慎一, *Jindai Zhongguo de zhishifenzi yu wenming* 近代中國的知識分子與文明 (*Les intellectuels et la civilisation de la Chine moderne*), traduit du japonais par LIU Yuebing 劉岳兵, Nankin : Jiangsu renmin chubanshe, 2006, pp. 47-48.

<sup>147</sup> Il est bien discutable si l'utilisation de « nation », un concept moderne, est appropriée ici.

<sup>148</sup> JIN Guantao, « Chuangzao yu pohuai de dongli : Zhongguo minzuzhuyi de jiegou ji yanbian 創造與破壞的動力：中國民族主義的結構及演變 » (La force de la création et de la destruction, la structure et l'évolution du nationalisme chinois), in LIU Qingfeng (eds.), *Minzuzhuyi yu Zhongguo*

Néanmoins, le fait que le confucianisme orthodoxe minimise l'importance de la race dans la distinction Hua-Yi ne signifie pas que celle-ci soit complètement occultée de l'esprit des hommes de lettres. La distinction entre les Chinois et les barbares en termes de race surgit constamment, surtout lorsque le régime des Hans est renversé par les envahisseurs étrangers. Un exemple est Zheng Sixiao 鄭思肖 (1241-1318), poète loyaliste des Song, dont les propos exercent une grande attirance sur des nationalistes du XX<sup>e</sup> siècle. Son recueil des poèmes *Zhengqi ji* 正氣集 (*Poèmes d'esprit intègre*) est réimprimé dans le *Guocui xuebao*. Le recueil commence par une préface concentrée sur la question de la « légitimité » (正統 *zhengtong*) :

« Les barbares qui imitent le Pays du milieu (中國 *Zhongguo*) [...] sont des démons, présageant un malheur. C'est comme si un taureau savait tout d'un coup parler et cachait ses poils, sa queue et ses sabots avec des vêtements. Si un petit enfant le voit, il va l'appeler un démon de taureau et jamais un homme. Quel grand démon ! C'est écrit dans le *Zhongyong* 中庸 (*Le milieu juste*) que les barbares doivent s'en tenir à ce que les barbares sont nés pour faire<sup>149</sup>. Cette phrase est le principe que les barbares doivent suivre. [...] Ce n'est pas parce qu'ils ont conquis le monde (*tianxia*) qu'ils peuvent s'annoncer comme représentant le Pays du milieu ; ce n'est pas parce qu'ils ont vaincu le Pays du milieu qu'ils peuvent obtenir la légitimité. »<sup>150</sup>

En fait, compte tenu des efforts de la Cour mandchoue pour rester fidèle au confucianisme, dont la doctrine lui est profitable pour rallier les Hans et pour asseoir la légitimité de son règne, les Mandchous peuvent être considérés comme assimilés aux Hans au niveau culturel. En ce qui concerne le changement de costume et le rasage des cheveux dictés par la Cour, Kang Youwei, par exemple, affirme qu'il est conforme au rituel confucéen que chaque nouvel empereur modifie le système, dont le calendrier et la mode vestimentaire, tout en rappelant que Confucius lui-même a tenté de brouiller la frontière raciale entre les barbares et les Chinois<sup>151</sup>. L'insignifiance de la race dans la distinction Hua-Yi ne satisfait évidemment pas à la rhétorique révolutionnaire de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, pour lesquelles

---

*xiandaihua* 民族主義與中國現代化 (*Le nationalisme et la modernisation chinoise*), Hong Kong : The Chinese University Press, 1994, p. 129.

<sup>149</sup> Le texte original est : « 素夷狄，行乎夷狄。 »

<sup>150</sup> ZHENG Sixiao 鄭思肖, « Zhengqi ji 正氣集 » (Poèmes d'esprit intègre), *Guocui xuebao*, vol. 10, n° 38, pp. 5797-5801.

<sup>151</sup> WONG Young-tsu, *Cong chuantong zhong qiubian – Wanqing sixiangshi yanjiu*, p. 210 ; voir aussi KANG Youwei, *Lunyu zhu*, pp. 267-268.

la race s'appréhende comme un trait primordial de distinction des Hans et des Mandchous.

Quels sont les éléments visibles de différence entre les Hans et les Mandchous au niveau racial ? Contrairement à la culture, les différences entre les deux groupes ethniques qui ont cohabité depuis plus de deux cents ans sont moins tangibles et beaucoup plus délicates. Une approche employée pour établir des classifications raciales s'appuie sur la couleur de la peau, approche pourtant inadéquate pour démêler deux ethnies d'Asie de l'Est. Une autre façon consiste à les discerner en fonction des lieux d'origine. Un exemple très pertinent est donné dans le *Geming jun* de Zou Rong, dont les idées résonnent dans les écrits ultérieurs des révolutionnaires.

Cette petite brochure, publiée durant les premières années révolutionnaires à Shanghai et empreinte d'expressions et de mots radicaux, offre un chapitre centré sur la race. Zou Rong commence en disant que la race blanche et la race jaune sont nées avec les meilleures qualités intellectuelles et physiques<sup>152</sup>. Le jeune révolutionnaire de dix-huit ans subdivise la race jaune en deux ethnies que sont la race chinoise et la race sibérienne. La race chinoise se sectionne en Hans, en Tibétains et en Vietnamiens, alors que la race sibérienne est composée de Mongols, de Turcs, de Toungouses, auxquels appartiennent les Mandchous<sup>153</sup>. Chaque ethnie est considérée comme originaire d'un endroit spécifique et unique. Selon cette généalogie ethnique, même si les Hans et les Mandchous sont tous asiatiques, le lien de parenté raciale entre eux s'annonce inexistant. Pour Zou Rong, la ségrégation raciale qu'impose le gouvernement mandchou, qui décourage le mariage interethnique entre les Mandchous et les Hans, permet à ces derniers de maintenir la pureté du sang<sup>154</sup>.

Durant les premières années de la décennie révolutionnaire, la distinction Hua-Yi, qui nourrit le nationalisme ethnoculturel, fait preuve d'un racisme très assumé. Wang Jingwei cite le *Manzhou yuanliu kao* 滿洲源流考 (*Enquête sur l'origine mandchoue*), un livre publié par le gouvernement mandchou et parrainé par l'empereur Qianlong 乾隆 (1711-1799) en 1777, pour montrer les origines disjointes

---

<sup>152</sup> ZOU Rong, « *Geming jun* », p. 40. Il convient de rappeler qu'il est commun, en Chine de l'époque, d'accentuer la compétition entre les Caucasiens et les Asiatiques et d'ignorer les autres ethnies comme inconséquentes.

<sup>153</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 44.

des Mandchous et des Hans. Selon ce livre, « à l'est du mont Changbai, il y a le mont Bukuuri 布庫哩 ; sous le mont, il y a le lac Bulhūri 布勒瑚里. La légende veut que trois fées se baignèrent dans le lac. Une pie bavarde surnaturelle amena un fruit rouge et le mit sur le vêtement de la fée la plus jeune. Elle le mangea, tomba enceinte et donna naissance à un garçon. Quand il était plus âgé, il prit Aisin Gioro 愛新覺羅 comme le nom et Bukuuri Yongshon 布庫哩雍順 comme prénom<sup>155</sup> ». La région du mont Changbai est connue pour son environnement pittoresque. Néanmoins, celle-ci est figurée, dans le texte de Wang Jingwei, comme une zone au sol sauvage et pleine de danger, qui stimule le caractère cruel et sanguinaire des Mandchous, méprisés par Wang Jingwei comme descendants des animaux, par contraste aux Chinois, originaires de la Mésopotamie :

« Les Mandchous sont issus de la région située sous le mont Changbai et à côté de Ningguta. (Cet endroit) est recouvert de forêts et d'herbes folles, habité au début par les oiseaux et les animaux. (Les Mandchous sont descendants de ces bêtes) qui se reproduisent et qui prolifèrent. Avec la force de leurs dents et de leurs cornes, ils courent, sautent et avalent. [...] L'histoire de la fée n'est qu'une fable. Ils sont en fait une ethnie sale de la région barbare de l'est, appelée Toungouse en Occident. »<sup>156</sup>

En fait, les caractères chinois pour désigner les barbares sont généralement composés des radicaux associés aux animaux, relevant d'un sens très péjoratif. Dans une perspective étymologique, Huang Jie prétend que la plupart des races asiatiques ne sont pas humaines à l'origine :

« Il y a six races en Asie. L'une est la nôtre, la race jaune. Celle-ci est une race humaine qui a une histoire de quatre mille ans. C'est la race la plus noble. À notre côté, la population au nord est le Di 狄, originaire des chiens; les peuples au sud forment le Man 蠻, issus des serpent; au nord-est, il existe le He 貉, venant des bêtes (豸 zhi) ; à l'ouest, habite le Qiang 羌, hybride des hommes et des moutons ; à l'est, il y a le Yi 夷, une race humaine. [...] Donc, hormis nous, il n'y a que le Dongyi 東夷 (Yi de l'est) qui est humain. »<sup>157</sup>

Huang Jie affirme que ce raisonnement est scientifiquement soutenable en se référant à la théorie de l'évolution. Il est pourtant évident que Huang Jie n'est pas du tout familier avec la biologie, ni avec la théorie de l'évolution, dont l'hypothèse de la

<sup>155</sup> Jingwei, « Minzu de guomin 民族的國民 » (La nation politique issue de la nation culturelle), *Minbao*, n° 1, 1905, p. 9.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>157</sup> HUANG Jie, « Huang shi zhongzu shu 黃史種族書 » (Chapitre sur la race, l'Histoire jaune), *Guocui xuebao*, vol. 1, n° 24, p. 425.

filiation entre les hommes et les anciens singes contredit son mépris des peuples voisins de la Chine en raison de leur origine non-humaine. Mais ces paroles sont effectivement très provocatrices, aptes à inciter la conscience nationaliste de se différencier avec les Mandchous, malgré le racisme en hausse.

## b) L'histoire de la haine autour des loyalistes des Ming

Selon Huang Jie, l'histoire des Hans est une histoire de lutte contre l'envahissement de ces barbares, mais aussi une histoire de soumission à ces derniers<sup>158</sup> : « Sur une période de mille cinq cents ans, allant des Jin de l'Est à nos jours, [...] les races étrangères dominant (la Chine) pendant mille ans au total »<sup>159</sup>. Zou Rong ne cesse d'insister sur cette dimension déshonorante de l'histoire chinoise, disant que « les Vingt-Quatre histoires (二十四史 *ershisi shi*) ne sont qu'une grande histoire d'esclavage »<sup>160</sup>. La tâche des historiens révolutionnaires consiste alors à apporter un éclairage nouveau sur les expériences vécues, en exhumant les sources et les récits censurés par le gouvernement mandchou, afin de raconter une histoire dissidente et alternative à l'histoire officielle. Voici un aspect de la confrontation entre les études nationales et les études impériales.

Les événements, dont la redécouverte a produit les conséquences les plus vastes et immédiates, sont deux massacres commis par les Mandchous, connus sous le nom de « dix jours à Yangzhou » (揚州十日 *Yangzhou shiri*) et de « trois massacres à Jiading » (嘉定三屠 *Jiading santu*). Les deux massacres des Hans ont eu lieu en 1645. Les troupes des Mandchous qui avaient déjà occupé le Nord de la Chine marchèrent vers le Sud. Sous le commandement de Shi Kefa 史可法 (1601-1645), la ville de Yangzhou, encore fidèle aux Ming du Sud, résista vigoureusement à l'entrée des troupes mandchoues, dirigées par Dodo 多鐸 (1614-1649), fils de Nurhachi 努爾哈赤 (1559-1626). Comme Shi Kefa refusa de capituler, il fut exécuté et Dodo donna l'ordre du massacre pour punir les Hans et pour faire de la ville de Yangzhou un

---

<sup>158</sup> En fait, cette vision de l'histoire chinoise semble contradictoire avec l'évolutionnisme que les révolutionnaires parrainent. Comment faut-il expliquer que la nation supérieure qu'est la Chine succombe constamment aux races inférieures dans le cadre de l'évolutionnisme qu'ils mettent en avant ?

<sup>159</sup> HUANG Jie, « Huang shi zhongzu shu », p. 426.

<sup>160</sup> ZOU Rong, *Geming jun*, p. 49.



exemple pour les autres villes sudistes<sup>161</sup>. Le massacre fut perpétré le 20 mai et dura dix jours. Les trois massacres à Jiading sont, quant à eux, menés par Li Chengdong 李成棟 (?-1649), militaire déloyal des Ming. Les troupes mandchoues s'emparèrent de la ville le 29 juillet et les hommes furent obligés à se raser le devant de la tête pour porter une longue natte partant de l'arrière du crâne, symbolisant la soumission des Hans aux Mandchous. Cela incita les résidents de Jiading à révolter. Li Chengdong ordonna et dirigea le massacre le 24 août, le 15 septembre et le 16 septembre<sup>162</sup>.

Deux livres ont retracé respectivement les deux tragédies. Wang Chuxiu 王楚秀 (?- ?), conseiller de Shi Kefa et dont des membres de la famille sont victimes du massacre de Yangzhou, a consigné ce qu'il a vécu et constaté dans le *Yangzhou tucheng qinli* 揚州屠城親歷 (*L'expérience vécue du massacre de la ville de Yangzhou*) ou simplement *Yangzhou shiriji* (*Récit de dix jours à Yangzhou*). L'écrit sur le massacre de Jiading est intitulé *Jiading tucheng jilue* 嘉定屠城紀略 (*Récit succinct du massacre de la ville de Jiading*). L'auteur et la date de publication sont inconnus. La version qui nous est disponible a été publiée en 1835 au Japon, avec une postface de Sakakibara Takafumi 榊原敬文 (?- ?), expliquant que la mémoire de ces massacres est une des raisons expliquant pourquoi les Hans ne cessent de se remémorer les Ming<sup>163</sup>.

Les deux œuvres livrent un récit frappant et donnent une reproduction extrêmement sanglante et infernale des massacres, décrivant la cruauté des expériences pratiquées par les troupes mandchoues et racontant que les villes sont pleines de corps enchevêtrés et décomposés. Le *Jiading tucheng jilue* finit par un dialogue entre un loyaliste et un transfuge. Selon l'auteur, plus de vingt mille personnes ont été tuées, sans compter les loyalistes suicidés. Wang Chuxiu atteste, quant à lui, que les massacres consécutifs ont causé plus de quatre-vingt mille victimes à Yangzhou, ce qui est pourtant peu probable, étant donné que la population

---

<sup>161</sup> STRUVE Lynn A., *Voices from the Ming-Qing Cataclysm : China in Tigers' Jaws*, New Heaven et Londres : Yale University Press, 1993, pp. 28-30.

<sup>162</sup> *Jiading xianzhi* 嘉定縣誌 (*Annales de Jiading*), 1992. [URL] : <http://www.shtong.gov.cn/node2/node4/node2250/node4424/node13466/index.html> (consulté le 5 septembre 2017).

<sup>163</sup> *Jiading tucheng jilue* 嘉定屠城紀略 (*Récit succinct du massacre de la ville de Jiading*), 1835. [URL] : <http://ctext.org/library.pl?if=gb&res=87341&reap=gb> (consulté le 5 septembre 2017).

totale de la ville était inférieure à trente mille<sup>164</sup>. Mais l'exactitude des détails historiques est peut-être ce qui intéresse le moins les révolutionnaires, qui veulent que l'histoire s'arrange en leur faveur. Un texte dans le *Tiantao* 天討 (*Condamnation du Ciel*), supplément du *Minbao*, indique que plus de dix-huit mille personnes ont été tuées à Jiading, dont la population a été diminuée à cinquante-trois<sup>165</sup>. Ce chiffre dépasse largement celui donné par le *Jiading tucheng jilüe*.

Les deux calamités sont constamment évoquées dans les écrits des révolutionnaires afin d'inciter la population des Hans à la haine contre les Mandchous. Les deux livres ont été remis en lumière à la fin des années 1890, propagés largement au sein du Xingzhonghui, mais aussi dans plusieurs provinces chinoises<sup>166</sup>. Les extraits du *Yangzhou tucheng qinli*, qui détaillent les scènes choquantes du massacre, sont cités dans le *Geming jun* et dans le *Shizihou* 獅子吼 (*Hurlement d'un lion*) de Chen Tianhua, publié en feuilleton dans le *Minbao*<sup>167</sup>. Après son retour du Japon, Chen Qubing a édité le *Luchen congshu chuji* 陸沉叢書 (*Livres sur l'effondrement du continent*), une collection des livres censurés, dont le *Yangzhou shiriji* et le *Jiading tucheng jilüe*<sup>168</sup>. Un des thèmes que traitent les nouvelles pièces de théâtre, conçues par les collaborateurs de l'Ershi shiji dawutai, est « le massacre des dix jours de Yangzhou et la misère des familles de Jiading », et ce pour « instaurer la distinction Hua-Yi et provoquer le sentiment revanchard<sup>169</sup> ».

Les conséquences de ces efforts en termes de révolte nationaliste sont visibles. Feng Yuxiang 馮玉祥 (1882-1948), par exemple, rappelle que son attitude envers la Cour a connu un changement radical en 1905, après avoir lu le *Yangzhou tucheng qinli* et le *Jiading tucheng jilüe*, donnés secrètement par Sun Jiansheng 孫諫聲 (1883-1912), révolutionnaire et son supérieur dans l'armée<sup>170</sup>. L'École de Mingxin (明新公

---

<sup>164</sup> Ce chiffre est donné par Zhang Defang, cité dans STRUVE Lynn A., *Voices from the Ming-Qing Cataclysm : China in Tiger's Jaws*, p. 269, n. 17.

<sup>165</sup> Suzi 素子, « Jiangsu gemingshu 江蘇革命書 » (L'article révolutionnaire de Jiangsu), *Tiantao* 天討 (*Condamnation du Ciel*), 1907, p. 59.

<sup>166</sup> ZARROW Peter, « Historical Trauma : Anti-Manchuism and Memories of Atrocity in Late Qing China », p. 77.

<sup>167</sup> « Shizihou 獅子吼 » (Hurlement d'un lion), *Minbao*, n° 4, 1906, pp. 141-144.

<sup>168</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nanshe shi changbian*, p. 13.

<sup>169</sup> Yalu, « Ershi shiji dawutai fakanci 二十世紀大舞台發刊詞 » (L'article inaugural de la *Grande scène du XX<sup>e</sup> siècle*), *Ershi shiji dawutai*, n° 1, 1904, p. 3.

<sup>170</sup> FENG Yuxiang 馮玉祥, *Wode shenghuo* 我的生活 (*Ma vie*), Shanghai : Jiaoyu shudian, 1947, p. 120.

學 Mingxin gongxue), école affiliée à la Rizhihui 日知會, association révolutionnaire fondée en 1906 à Wuchang, utilise même le nombre de morts, fourni par les deux livres, pour enseigner les mathématiques, demandant aux étudiants combien de personnes ont été tuées par jour<sup>171</sup>.

Contre l'irruption des Mandchous, les actes des loyalistes des Ming constituent un autre thème permanent de l'histoire nationaliste de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Lorsqu'une dynastie s'éteint, ceux qui refusent la légitimité du nouveau régime revendiquent le titre de loyaliste. L'intérêt des deux associations pour les loyalistes des Ming s'explique évidemment par le fait qu'ils partagent les mêmes ennemis que sont les Mandchous. Plusieurs voies s'ouvrirent aux loyalistes des Ming. L'une des seules façons pour pouvoir ne pas faire des nattes mandchoues et abandonner la coutume chinoise est de se suicider. Un autre moyen est de devenir un moine bouddhiste. Beaucoup de loyalistes des Ming ont choisi la vie dans les temples. Wang Fuzhi s'est retiré à la montagne et vivait dans l'isolement. Zhu Zhiyu 朱之瑜 (1600-1682) s'est réfugié au Japon, où il deviendrait plus tard un personnage clé du milieu confucéen de l'ère Edo. En fait, la résistance à l'imposition du « rasage des cheveux » ne constitue pas un critère pour décider si quelqu'un est loyaliste, étant donné l'exécution rigoureuse et forcée de cette politique. Parmi Gu Yanwu, Huang Zongxi et Wang Fuzhi – les trois érudits loyalistes les plus célèbres à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle – au moins les deux premiers ont coupé leurs cheveux afin de pouvoir poursuivre les activités académiques et la vie sociale. Huang Jie tente pourtant de masquer le fait, disant que les trois loyalistes sont tous morts avec « les cheveux intacts »<sup>172</sup>. Leurs portraits ont été aussi exposés dans le *Guocui xuebao*. L'éditeur a choisi les dessins qui les représentent en costume chinois avec le style de cheveux des Hans, au lieu de montrer les portraits où ils cachent leur tête rasée et la natte mandchoue avec un foulard. Cela ne pose aucun problème en ce qui concerne les loyalistes dont la pensée n'assume pas un rôle réellement important dans le modelage

---

<sup>171</sup> KAWAMURA Norio 川村規夫, « Rizhihui de geming huodong 日知會的革命活動 » (Les activités révolutionnaires de la Rizhihui), *Jindaishi yanjiu*, n° 4, 1994, p. 115.

<sup>172</sup> HUANG Jie, « Mingru Wang Chuanshan, Huang Lizhou, Gu Tinglin congshi kongmiao lun 明末王船山黃梨洲顧亭林從祀孔廟論 » (Sur la vénération Wang Chuanshan, Huang Lizhou et Gu Tinglin – trois confucéens des Ming – dans les temples confucéens), *Guocui xuebao*, vol. 7, n° 34, 1907, pp. 3071-3072.

de l'essence nationale. L'intention du Guocui xuebao d'en faire des loyalistes exemplaires à travers la fabrication de l'histoire est donc évidente.

Force est de constater, pourtant, que l'histoire des loyalistes des Ming ne constitue pas un sujet de tabou à la fin des Qing. Lorsque les lettrés-réformateurs lançaient leur programme réformiste à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, environ deux cents ans s'étaient écoulés depuis que les Mandchous avait conquis les Ming. Le sentiment de rébellion des loyalistes des Ming ne semblait plus un problème aussi grave auquel la Cour mandchoue devait faire face. En effet, l'empereur Qianlong a initié, en 1775, un hommage rendu à des lettrés morts en martyr pour les Ming, en sponsorisant l'édition d'un livre, dédié à enregistrer leurs biographies<sup>173</sup>. Dans cette entreprise, l'accent est mis sur la fatalité de la transition des Ming au profit des Qing, mais également sur la loyauté que chacun doit à la dynastie à laquelle il appartient. Ainsi, la fidélité et le sacrifice des loyalistes des Ming sont irréprochables aux yeux de l'empereur Qianlong et servent d'exemple aux sujets des Qing, qui, quant à eux, sont censés se dévouer entièrement à la Cour mandchoue<sup>174</sup>.

Chez les révolutionnaires de la fin des Qing, la narration sur la résistance des loyalistes des Ming se forge dans une dimension complètement différente, en mettant en relief tous ce que la Cour se soucie d'estomper, comme la cruauté du régime mandchou, la différence culturelle, ou encore la haine raciale. Les loyalistes moins connus que Gu Yanwu, Huang Zongxi et Wang Fuzhi ne sombrent pas dans l'oubli. Creusant les sources de sa terre natale, Chen Qubing a entrepris une recherche sur les loyalistes sudistes qui ont combattu les Mandchous militairement et intellectuellement. Les histoires de ces loyalistes, dont les actes et les pensées sont objets de censure et de condamnation dans l'histoire orthodoxe des Qing, sont publiées dans le Guocui xuebao sous le titre de Wushizhi 五石脂 en 1906. Le wushizhi est un médicament chinois. Selon Chen Qubing, il veut faire de ces histoires un médicament, un stimulant qui aide à inciter l'esprit nationaliste<sup>175</sup>. Un an plus tard, il entame l'enquête sur le même sujet, mais qui s'étale sur une portée géographique plus étendue. Pour cette recherche, parue également dans le Guocui xuebao sous le nom de *Mingyimin lu* 明遺民錄 (*Le registre des loyalistes des Ming*), Chen Qubing a consulté de dizaines de

---

<sup>173</sup> WANG Fan-sen, *Quanli de maoxiguan zuoyong : Qingdai de sixiang, xueshu yu xintai*, p. 406.

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 407-409.

<sup>175</sup> ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing nianpu*, p. 69.

milliers de documents<sup>176</sup>. La section de liezhuan 列傳 (biographie) du Huangshi de Huang Jie énumère aussi une vingtaine de loyalistes.

L'histoire nationale et nationaliste que l'École d'essence nationale et la Société du Sud s'engagent à construire et à diffuser fait également ressortir la tradition révolutionnaire de la nation chinoise. Selon Liu Yazhi, Chen She 陳涉 (?-208 av. J.-C.) est le premier révolutionnaire de l'histoire chinoise<sup>177</sup>. Mais le mouvement qui inspire le plus les historiens des deux associations est la révolte des Taiping. Ce soulèvement, qui bouleverse profondément le régime mandchou et la société chinoise, a eu lieu entre 1851 et 1864 et fut initié et dirigé par le Cantonais Hong Xiuquan 洪秀全 (1813-1864). Après plusieurs échecs aux Examens impériaux, Hong Xiuquan est atteint d'une maladie. Après s'être remis, il se déclara le fils cadet de Dieu et le frère de Jésus, appelant les villageois à le rejoindre, afin d'éviter un désastre qui viendrait<sup>178</sup>. Ce groupuscule devint progressivement une force militaire balayant le Sud de la Chine. En peu d'années, Hong Xiuquan a pu lancer la Révolte de Taiping 太平, s'emparer de quelques provinces les plus riches et les plus prospères du Sud et établir le Royaume céleste de la grande paix (太平天國 Taiping tianguo), avec Nankin comme capitale. La Révolte a eu lieu entre 1851 et 1864. Pratiquant une politique d'oppression, la gouvernance de Hong Xiuquan était arbitraire et cruelle. Sous son administration, l'institution de la famille, la propriété privée et les activités commerciales furent toutes abolies au profit d'une vie collective, ordonnée et militaire<sup>179</sup>. Pour intimider et liquider les déviationnistes, le régime est également responsable de meurtres de masse, dont le massacre de Nankin<sup>180</sup>. Le régime fait objet de condamnation dans l'histoire officielle des Qing. Les historiens de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, par contraste, campent la révolte de Taiping comme un événement héroïque, qui faisait appel au courage et aux grandes qualités des Hans, solidarisés contre le gouvernement mandchou.

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>177</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nanshe shi changbian*, p. 26.

<sup>178</sup> DU Wenlan 杜文瀾, « Pingding yuekou jilue 平定粵寇紀畧 » (Récit sur l'apaisement des bandits cantonnais), 1865, réimprimé dans Taiping tianguo lishi bowuguan 太平天國歷史博物館 (*Musée de Royaume céleste de grande paix*) Taiping tianguo ziliao huibian 太平天國資料彙編 (*Collection des sources du Royaume céleste de grande paix*), Pékin : Zhonghua shuju, 1980, p. 2.

<sup>179</sup> LI Chun 鄺純, *Taiping tianguo zhidu chutan 太平天國制度初探* (*Enquête préliminaire sur le système sociopolitique du Royaume céleste*), Pékin : Zhonghua shuju, 1989, p. 650.

<sup>180</sup> SPENCE Jonathan D., *God's Chinese Son : The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York et Londres : W. W. Norton & Company, 1996, pp. 234-245.

Un éditorial du *Fubao* de 1908, rédigé par Gao Xu, prétend que Hong Xiuquan est plus noble que Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398), l'empereur fondateur des Ming, car « Zhu Yuanzhang était un dictateur, alors que Hong Xiuquan poursuivait l'égalité » ; il est aussi plus éminent que Zheng Chenggong 鄭成功 (1624-1662), général combattant pour les Ming du Sud, parce que « Zheng Chenggong ne défendait que Taïwan, tandis que Hong Xiuquan a réussi à récupérer six provinces (aux mains des Mandchous) »<sup>181</sup>. Le *Minbao* met aussi beaucoup l'accent sur le Royaume céleste, faisant de Hong Xiuquan une source d'inspiration, déclinée en deux variétés. D'une part, il s'agit d'une admiration fervente pour le courage de Hong Xiuquan. Comme l'énonce un article : « À l'instar de Hong Xiuquan [...] qui fait rayonner le renom des Hans, les Cantonais vont sûrement se soulever<sup>182</sup> ». D'autre part, l'échec du Royaume céleste offre aussi aux révolutionnaires des leçons à tirer. L'éloignement culturel de la population avec le fondement idéologique (le « christianisme », dans le cas du Royaume céleste) et la fraction interne qu'entraîne la lutte de pouvoir, sont deux lacunes que les révolutionnaires antimandchous doivent éviter<sup>183</sup>. La réécriture de l'histoire du Royaume céleste se fait avec la mise en lumière des sources nouvelles. Le XX<sup>e</sup> numéro, par exemple, met en avant la confession de Lai Wenguang 賴文光 (1827-1868), général de la révolte de Taiping, énoncée après avoir été capturé par l'armée des Qing. Selon l'éditeur, la confession fervente de Lai Wenguang, exaltant l'acte de la révolte de Taiping, peut éveiller les peuples. Toutes les nouvelles sources découvertes ne sont pas authentiques. Gao Xu a falsifié vingt poèmes de l'un des généraux de la Révolte de Taiping, Shi Dakai 石達開 (1831-1863), publié dans le *Shi Dakai yishi* 石達開遺詩 (*Poèmes posthumes de Shi Dakai*). La falsification de Gao Xu de ses poèmes, qui lancent un appel passionné à l'héroïsme, se situe dans de nombreuses œuvres littéraires des révolutionnaires sur Shi Dakai, et ce pour inciter les Chinois à combattre la Cour<sup>184</sup>.

<sup>181</sup> Tiantan 天嘆 (GAO Xu), « Ni jianli Taiping tianguo Hong Xiuquan tongxiang ji 擬建立太平天國洪秀全銅像記 » (Projet de la construction d'une statue en cuivre de Hong Xiuquan du Royaume céleste), *Fubao*, n° 4, 1908.

<sup>182</sup> Tuisi 退思, « Guangdong ren duiyu guangfu qiantu zhi zeren 廣東人對於光復前途之責任 » (La responsabilité des Cantonais envers l'avenir de la restauration), *Tiantao*, 1907, p. 98.

<sup>183</sup> Xinchuan 信川, « Ai Taiping tianguo 哀太平天國 » (Compassion pour le Royaume céleste), *Minbao*, n° 18, 1907, pp. 99-101.

<sup>184</sup> *Jinshan xianzhi* 金山縣誌 (*Annales de Jinshan*), 1990. [URL] : <http://www.shtong.gov.cn/node2/node4/node2250/node3937/node6027/node62217/node63576/userobject1ai51278.html> (consulté le 8 septembre 2017).

Dès lors, le côté fanatique et meurtrier du Royaume céleste de la grande paix est délaissé, au profit d'une image chevaleresque de Hong Xiuquan, combattant le régime mandchou au nom de la nation chinoise, tandis que la cruauté du régime mandchou, symbolisée par les massacres de Yangzhou et de Jiading, est l'une des raisons les plus fréquemment avancées pour délégitimer le règne de la Cour. L'histoire reconstruite est en ce sens une mémoire sélective. Cela est d'autant plus surprenant que la plupart des membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sont originaires des provinces du sud, affectées par le Royaume céleste de la grande paix.

Si la réécriture de l'histoire, qui apparaît comme un paradigme constitutif de l'essence nationale des deux associations révolutionnaires, se centre autour de la relation hostile et violente entre les Hans et les Mandchous, une attention particulière est également portée à l'histoire des Mandchous. Un exemple est le *Qingmishi* 清秘史 (*L'histoire secrète des Qing*) de Chen Qubing, publié en 1904 et préfacé par Liu Shipai et Liu Yazhi. L'objectif de cette enquête est de battre en brèche la légitimité du règne de la Cour mandchoue, établie sur le révisionnisme historique : « Sous le prétexte de consulter les livres anciens, les barbares (mandchous) de Jianzhou 建州, dès leur entrée dans la Chine, recueillent des livres de politique et de pensée des loyalistes et des sages et détruisent ceux qui les critiquent [...], et ce pour jeter de la poudre aux yeux des Hans, écrit Chen Qubing, ce faisant, nos compatriotes n'osent plus rien dire, ni ranimer l'espoir de restauration<sup>185</sup> ». La rédaction du *Qingmishi* s'appuie sur les sources survivant à la censure rigoureuse de la Cour<sup>186</sup>. L'ouvrage comprend deux volumes. Le premier se focalise sur la généalogie et l'origine des Mandchous qu'il considère comme indignes<sup>187</sup> ; le deuxième expose les anecdotes de la famille royale, dépeinte comme cruelle, licencieuse et incestuelle. Comme Liu Yazhi l'affirme dans la préface qu'il écrit pour le *Qingmishi*, l'investigation sur l'histoire des Mandchous pèse lourd dans l'entreprise nationaliste des révolutionnaires, puisque l'identité nationale se fabrique, en partie, contre les Mandchous, jugés comme inférieurs :

---

<sup>185</sup> CHEN Qubing, « Nuhuo suyuan sixu 奴禍溯源自序 » (L'auto-préface de l'ouvrage *Sur l'origine du fléau des barbares*), 1907, réimprimé dans ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing quanji*, vol. 1, p. 317.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> CHEN Qubing, *Qingmishi* 清秘史 (*L'histoire secrète des Qing*), 1904, réimprimé dans ZHANG Yi (eds.), *Chen Qubing quanji*, vol. 2, pp. 754-755.

« Hélas ! Notre nation a perdu le pouvoir politique depuis deux cent soixante et un ans ; notre nation est privée de l'histoire depuis deux cents soixante et un ans. [...] À mon avis, les Hans ne sont pas les seuls dépourvus de l'histoire ; cette race barbare ne possède non plus aucune histoire ! [...] De Nurhachi à Zaitian 載湉 (l'empereur Guangxu), (les Mandchous) tuent (les Hans) sans pitié et se comportent comme des imbéciles, ne représentant qu'une race inférieure de chiens [...]. Qu'est-ce qu'ils ont accompli, à part le meurtre des savants et la destruction des livres ? Les ouvrages monumentaux, qui sont apparu très rarement (sous les Qing), sont empreints de servitude profonde, prenant Yao 堯 (2536 av. J.-C.-2255 av. J.-C.) et Shun 舜 (2277 av. J.-C.- 2178 av. J.-C.) pour l'ennemi du peuple et comparant le règne de la Cour barbare à l'époque de Tang-Yu 唐虞. (Tous les historiens) confondent le noir et le blanc et inversent le faux et le vrai. [...] C'est seulement lorsque la Chine récupèrera l'histoire que les Chinois comprendront que la caste régnante n'est pas issue de la même race que nous ; c'est seulement lorsque la race barbare possède l'histoire que les Chinois comprennent que les hommes ne peuvent pas cohabiter avec les animaux »<sup>188</sup>.

À partir de la distinction Hua-Yi, l'École d'essence nationale et la Société du Sud distinguent les Hans et les Mandchous dans une perspective historique. La différenciation entre eux se manifeste dans leurs différentes origines géographiques et dans leur lutte permanente. Entre les Hans et les Mandchous se pose une relation déséquilibrée et l'histoire des Hans, construite sur les sources censurées, réhabilite les loyalistes et remet en lumière les événements tabous, éludés par l'histoire officielle. Ainsi, la recherche sur l'histoire, élément constitutif et essentiel de l'essence nationale, se heurte aux études impériales.

### 3. La question d'État et de nation dans le *Minbao*

Alors que les révolutionnaires bâtissent une essence nationale, structurée autour d'une histoire nationale de haine où les Mandchous sont dépeints comme ennemis de la nation chinoise, les réformateurs s'intéressent à forger une autre identité nationale, axée autour de la culture, à laquelle les Mandchous, selon eux, ont été pleinement assimilés. Ce débat a été lancé pendant les premières années des années 1900, entre les révolutionnaires fédérés autour du *Minbao* et les réformateurs engagés dans le *Xinmin congbao*, deux journaux basés au Japon.

Comme mentionné dans le chapitre d'introduction, le concept de nation, tel qu'il est importé du Japon, se fonde sur l'uniformité de la politique et de la culture. Plus précisément, les droits civils au sein d'un État ne peuvent être exercés que par

<sup>188</sup> Qijizi 棄疾子 (LIU Yazhi), « Qingmishi xu 清秘史序 » (Préface de l'*Histoire secrète des Qing*), 1904, réimprimé dans YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nanshe shi changbian*, p. 29.



une population culturellement homogène. À travers l'idée d'essence nationale, fabriquée en grande partie sur la nouvelle histoire des Hans, les historiens de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud veulent saper le fondement de la légitimité du gouvernement mandchou par une exclusion des Mandchous de la communauté chinoise : comme les Hans et les Mandchous sont deux nations culturelles, le règne de ces derniers sur le territoire des Hans constitue naturellement une intrusion illicite.

Cela se complique pourtant, lorsque Liang Qichao, en invoquant Bluntschli, met en avant que les Mandchous sont pleinement assimilés à la culture chinoise et propose que le « nationalisme rétréci » (小民族主義 *xiao minzuzhuyi*) soit abandonné au profit du « nationalisme ouvert » (大民族主義 *da minzuzhuyi*) :

« Selon la définition de la nation (*minzu*) de Bluntschli, (la nation est composée d'individus qui partagent) le lieu d'habitation, le sang, l'esprit, la langue, l'écriture, la religion, les coutumes et l'économie. La langue, l'écriture et les coutumes sont les plus importantes. Ainsi, quand nous parlons de la nation en Chine, à part le nationalisme rétréci, il faut souligner en particulier le nationalisme ouvert. Qu'est-ce que le nationalisme rétréci ? C'est (le nationalisme) des Hans à l'égard des autres groupes ethniques du pays. Qu'est-ce que le nationalisme ouvert ? C'est (le nationalisme) de la somme de tous les groupes ethniques de la Chine à l'égard des nations étrangères. La capacité de la Chine de faire assimiler les autres est reconnue par les historiens chinois et étrangers. Le fait que les Mandchous soient complètement assimilés à la Chine [...] ne peut pas être nié. »<sup>189</sup>

Pour Liang Qichao, le lieu d'habitation et la filiation ne jouent qu'un rôle secondaire dans la formation du nationalisme culturel : « La nation américaine, par exemple, (est constituée par des individus) de différentes origines géographiques et raciales, écrit Liang Qichao, mais (leur appartenance à) la même nation culturelle est indéniable<sup>190</sup> ». Interprétée sous cet angle, la nation-*minzu* prend un nouveau sens chez Liang Qichao, dont la reproblématisation du terme débouche sur le sauvetage de la légitimité de la Cour : la nation-*minzu* est désormais l'ensemble des groupes ethniques, assimilés à la culture chinoise. Par conséquent, les efforts des révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud de distinguer les Hans et les Mandchous sont considérés comme obsolètes par Liang Qichao. Toujours dans une perspective historique, les deux associations révolutionnaires préparent leur réfutation.

---

<sup>189</sup> LIANG Qichao, « Zhengzhixue dajia Bolunzhili zhi xueshuo 政治學大家伯倫知理之學說 » (La théorie du grand politologue Bluntschli), 1903, réimprimé dans ZHANG Pinxing *et al.* (eds.), *Liang Qichao quanji*, vol. 4, p. 1069.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

Leurs critiques sur l'idée de Liang Qichao portent en priorité sur deux points. Ils avancent d'abord que les Mandchous ne forment pas une race parmi d'autres, mais bien une nation distincte, tant au niveau politique que culturel, tout en réaffirmant, par la suite, qu'ils n'ont jamais intégrés la communauté culturelle des Hans.

#### a ) **Les Mandchous sont une nation**

Avec le déploiement de la Nouvelle politique, dont l'établissement de la Constitution, l'instauration du parlement et l'auto-gouvernance locale, il devient un sujet récurrent, qui alimente le *Minbao* de 1906 et de 1907, de prouver que les Mandchous sont depuis longtemps une nation souveraine et étrangère, avec des frontières délimitées et une idéologie culturelle et ethnique, appelant à l'exclusion des autres, et ce pour démontrer que toute tentative de la Cour de réformer la Chine est dépourvue de légitimité : la Cour n'a pas à constitutionnaliser son règne et à s'immiscer dans les affaires locales d'un pays qui n'est pas le sien.

Le débat entre les réformateurs et les révolutionnaires sur la place des Mandchous dans le nationalisme chinois renvoie à la question susmentionnée, qui consiste à déterminer si la Chine, en tant qu'entité politique, a été déjà renversée. Si les Mandchous ne forment qu'un groupe ethnique, qui constitue, avec les Hans et d'autres groupes ethniques, la nation chinoise, la fondation des Qing aux dépens des Ming n'est qu'un changement de gouvernement. La tâche des révolutionnaires est d'abord de contrecarrer l'impact de l'idée des réformateurs. Il faut pour cela prouver que le combat entre les Mandchous et les Hans au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle n'est pas une affaire intérieure de la Chine, mais un conflit « international » qui aboutit à la colonisation de la Chine par la nation mandchoue. Cette rhétorique s'appuie sur l'enquête historique que nous venons de retracer.

L'écriture de l'histoire de cette période tend à apporter les notions de la politique moderne pour réinterpréter les événements. L'application très large du concept de nation en est un exemple parlant. Comme nous l'avons vu plus haut, le *guo* chez Gu Yanwu en vient à être perçu comme le synonyme de l'État-nation. En conséquence, l'idée de *wangguo*, au sens original d'écroulement de la dynastie, prend la nouvelle signification d'effondrement de la nation souveraine. La Chine sous les Ming étant considérée comme une nation souveraine, il s'agit alors de savoir si les Mandchous appartiennent à celle-ci. Pour Liang Qichao, le fait que la gestion du lieu

d'habitation des Mandchous était du ressort des Ming montre clairement que les Hans et les Mandchous font partie de la même nation :

« La Cour d'aujourd'hui est originaire de Jianzhou. Sous les Ming, Jianzhou était un *jimizhou* 羈縻州. Le chef reçut l'ordre (de la Cour des Ming) pour gouverner son territoire, tout comme le *tusi* 土司<sup>191</sup> de Yunnan, de Sichuan et de Guangxi. Il est indéniable que les peuples sous l'administration des *tusi* du Sud-ouest de la Chine font partie des peuples chinois. Par ailleurs, c'est sous les Ming que fut conféré le titre de général à Nurhachi. La fondation de l'État des Mandchous et la chute du gouvernement central (des Ming) sont les conséquences du conflit intérieur de la Chine. Cela est comparable à l'État de Han, fondé par l'empereur Gaozu 漢高祖 (256 ou 247 av. J.-C. – 195 av. J.-C.) à Sichuan [...]. Donc, le renversement des Ming par les Mandchous n'est que le succès des peuples de bousculer l'ancien ordre impérial et de saisir le trône par le combat intérieur. »<sup>192</sup>

Le *jimizhou* que Liang Qichao évoque ici se réfère à l'unité administrative autonome des groupes ethniques située le long de la frontière de la Chine impériale. Au sein de leurs territoires, ces populations jouissent de l'autonomie conférée par le gouvernement central. Le *jimizhou* n'est pas à confondre avec le système tributaire. À la différence des États tributaires, les *jimizhou* sont incorporés dans le territoire chinois, malgré leur statut et leur fonction différents par rapport à ceux des provinces des Hans<sup>193</sup>. Cela permet à Liang Qichao de soutenir que Jianzhou, lieu d'origine des Mandchous, est un territoire de la Chine et que les Mandchous font partie du peuple chinois. De ce fait, le gouvernement mandchou est naturellement le représentant légitime de la Chine.

La réfutation que lui opposent les révolutionnaires se fonde sur deux séries d'assertions. En premier lieu, Zhu Zhixin accentue la distinction fondamentale entre le nationalisme comme sentiment d'appartenance à une communauté et le nationalisme au niveau juridique qui pourrait être considéré comme équivalent à l'étatisme<sup>194</sup>. La situation malaisée où se trouve la Chine est à ses yeux analogue à celle de l'Alsace et de la Lorraine, annexées à l'Empire allemand suite à l'échec de la France dans la Guerre franco-allemande de 1870. Selon la logique des réformateurs,

---

<sup>191</sup> Chef d'un groupe ethnique minoritaire.

<sup>192</sup> LIANG Qichao, « Zada moubao 雜答某報 » (Réponses à un certain journal), *Xinmin congbao*, n° 84, 1906. Cet extrait est également cité dans Jingwei, « Zabo Xinmin congbao 雜駁新民叢報 » (Réfutations au *Xinmin congbao*), *Minbao*, n° 10, 1906, p. 49.

<sup>193</sup> LIU Tong 劉統, *Tangdai jimifuzhou yanjiu* 唐代羈縻府州研究 (*Enquête sur le système de jimi sous les Tang*), Xi'an : Xibeidaxue chubanshe, 1998, pp. 51-55.

<sup>194</sup> Xianjie 懸解 (ZHU Zhixin 朱執信), « Xinli de guojiazhu yi 心理的國家主義 » (Le nationalisme psychologique), *Minbao*, n° 21, 1908, pp. 13-35.

« les peuples de l'Alsace et de la Lorraine doivent aimer l'Allemagne et non pas la France, écrit-il, [...] puisque les deux régions sont cédées à l'Allemagne et (les peuples) ont obtenu la nationalité allemande<sup>195</sup> ». L'erreur du nationalisme favorisé par les réformateurs, selon Zhu Zhixin, est que celui-ci entraîne l'esclavagisme, qui veut que le peuple soit commandé par l'État établi par les étrangers, sans égard aucun pour la volonté et le sentiment d'appartenance du peuple même<sup>196</sup>.

Pour que la comparaison entre la Chine et les nations colonisées et assimilées soit pertinente, il faut prouver que les Hans et les Mandchous appartenaient, effectivement, à deux pays séparés avant le renversement des Ming. Pour Liang Qichao, cet argument ne tient pas en raison du statut de *jimizhou* de Jianzhou, d'où sont originaires les Mandchous. Wang Jingwei rétorque en disant que Jianzhou est toujours un enfant terrible du système *jimi* : non seulement la région est éloignée de la Chine propre, mais Nurhachi s'est proclamé empereur, dont les troupes ne cessaient de s'immiscer dans les régions frontalières<sup>197</sup>. De ce fait, l'entité politique que les Mandchous établissent ne peut pas être considérée comme constituant une force dissidente à l'intérieur de la Chine, mais bien comme un État étranger.

Peu satisfait de la réponse de Wang Jingwei, Liang Qichao conteste : « Si l'éloignement d'une région par rapport aux zones intérieures empêche que (les gens de cette région) deviennent peuples du pays, les gens en dehors de l'Angleterre, de l'Ecosse et de l'Irlande ne peuvent pas être considérés comme sujets du Royaume-Uni ; si la conformité raciale est le critère de jugement [...], les Noirs américains ne sont pas peuples américains<sup>198</sup> ». Selon Wang Jingwei, s'il est bien évident que les peuples des colonies anglaises sont sujets du Royaume, ils ne sont pas traités comme Britanniques<sup>199</sup>. Concernant la comparaison entre les Mandchous et les Noirs américains, il insiste qu'il faut se demander si les Mandchous sont réellement soumis aux Ming. À l'instar de Wang Jingwei, les collaborateurs du *Minbao* tendent à apporter une réponse négative à cette question.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp. 22-32.

<sup>197</sup> Jingwei, « Zabo Xinmin congbao », pp. 49-52.

<sup>198</sup> LIANG Qichao, « Zhongguo buwang lun 中國不亡論 » (La Chine n'a pas écoulé), *Xinmin congbao*, n° 86, 1906.

<sup>199</sup> Jingwei, « Zabo Xinmin congbao », p. 51.

Liu Shippei a mené une réflexion plus approfondie sur ce point. Alors que l'unification nominale des *jimizhou* autour du gouvernement central est en général reconnue, Liu Shippei prétend que les *jimizhou* ne sont jamais envisagés par ce dernier comme faisant partie de la Chine. Dans un texte détaillé, il part d'un point de vue philologique et historique et rappelle que le mot *jimi* doit s'appréhender dans le sens de contenir. En citant les livres politiques anciens, il conclut que les *jimizhou* sont tous contenus hors du territoire national. Selon lui, l'implantation des *jimizhou* a pour objet de s'abstenir de se mélanger avec les barbares et d'éviter tout conflit militaire avec ces derniers en leur accordant des compensations économiques ; les peuples au sein de chaque *jimizhou* n'assument aucune obligation à l'égard de la Chine et ne comptent pas dans le registre de la population chinoise<sup>200</sup>. C'est pourquoi les *jimizhou* ne sont ni territoires ni protectorats de la Chine. En ce qui concerne Jianzhou en particulier, la relation entre cet endroit et les Ming est encore plus éloignée, puisque Jianzhou, un *jimizhou* des Ming, est une terre colonisée par les Mandchous, dont le lieu d'origine se situe encore plus loin par rapport à la Chine. Lorsque Jianzhou fut conquis, selon Liu Shippei, les Mandchous proclamèrent leur propre État, reconnu par les Ming comme un État ennemi<sup>201</sup>. Donc, l'État des Mandchous ne constitue pas un régime d'opposition sous les Ming, contrairement à ce que soutient Liang Qichao. Cet argument est repris et développé par Tao Chengzhang, dans le 20<sup>e</sup> numéro du *Minbao*. Il affirme que Jianzhou fut reconnu par la Chine comme un État indépendant bien avant la chute des Ming et que les Mandchous utilisèrent le Jin 金 comme nom de l'État dans les affaires étrangères pendant que les Ming existaient encore<sup>202</sup> :

« Il est évident que les Ming ont depuis longtemps reconnu l'État de la Manchourie. Les guerres dans la région de Liaodong à la fin de l'ère des Ming sont déclenchées entre l'État des Ming et l'État des Qing. Le règne des Mandchous sur la Chine signale la victoire d'un État-nation étranger (異族之國家 *yizu zhi guojia*) sur l'État-nation des Hans (漢族之國家 *Hanzu zhi guojia*), et non pas la création des Qing suite à l'effondrement des Ming. S'il est correct de dire que les Qing ont vaincu les Ming, il est erroné de penser que les Qing ont remplacé les Ming, car la Cour des Qing a été établie avant la fin des Ming. »<sup>203</sup>

<sup>200</sup> Weiyi 韋裔 (LIU Shippei), « Bian Manren fei Zhongguo zhi chenmin 辨滿人非中國之臣民 » (Les Mandchous ne sont pas sujets chinois), *Minbao*, n° 14, 1907, pp. 97-99 et 111.

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 40 ; Weiyi, « Bian Manren fei Zhongguo zhi chenmin », *Minbao*, n° 18, 1907, p. 16.

<sup>202</sup> Sigu 思古 (TAO Chengzhang 陶成章), « Lun Manzhou dang Mingmo shidai yu Zhongguo wei diguo 論滿洲黨明末時代于中國為敵國 » (La Manchourie est un État ennemi de la Chine à la fin des Ming), *Minbao*, 21, 1908, pp. 3-4.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 4.

Selon cette logique de raisonnement historique, les Qing ne représentent pas la Chine, dont la souveraineté est déjà perdue. L'argument de Liang Qichao, selon lequel le règne des Qing n'est qu'un changement du régime, car le peuple chinois, la souveraineté et le territoire existent encore, est ainsi mis en cause, puisque l'exercice de la souveraineté se fait désormais par les étrangers, la révolution devenant ainsi pour l'École d'essence nationale et la Société du Sud synonyme de restauration (光復 *guangfu*) : « La succession du pouvoir au sein de la même nation constitue une révolution ; l'usurpation du pouvoir par une nation étrangère est l'effondrement, écrit Zhang Taiyan, la réforme du régime au sein de la même nation est une révolution ; l'expulsion de la nation étrangère constitue une restauration. Comme la Chine est ruinée par les barbares, ce que nous devons faire, c'est la restauration [...]»<sup>204</sup>.

Une autre question porte sur l'assimilation et l'intégration des Mandchous dans la communauté politico-culturelle des Hans. À l'égard des propos de Liang Qichao selon lesquels les peuples d'autres groupes ethniques peuvent également devenir Chinois, les écrivains du *Minbao* mettent en avant que les Mandchous n'ont jamais obtenu la nationalité chinoise (國籍 *guoji*) – un concept d'appartenance juridique, dont l'emploi dans le contexte historique de la Chine du XVII<sup>e</sup> siècle semble anachronique. Il revient à Wang Jingwei d'avoir apporté une définition précise au concept de nationalité, en empruntant la théorie de Minobe Tatsukichi 美濃部達吉 (1873-1948), homme politique et chercheur en droit constitutionnel japonais :

« Afin de déterminer si les Mandchous sont Chinois ou non, il faut d'abord savoir ce qu'est la nation politique (*guomin*). [...] La nation politique doit être interprétée à deux niveaux. D'un côté, les membres de la nation politique sont membres de l'État. En fonction des lois, ils ont le droit de participer à la gouvernance de l'État. (Ceux qui) ont ce droit peuvent être appelés citoyens (*gongmin*). D'un autre côté, (les membres de la nation politique) sont assujettis au règne de l'État. Ici, (ils) peuvent être considérés comme sujets (*chenmin*). Habituellement, la nation politique comprend non seulement la population locale, mais aussi les étrangers qui habitent dans son territoire. Mais la soumission des étrangers au règne du régime local s'arrête une fois qu'ils auront quitté le pays. [...] Si l'institution étatique est organisée par les peuples, dont l'attachement à celle-ci n'est que temporaire, le fondement de l'État est extrêmement faible. Afin de consolider le fondement de l'État, [...] les peuples liés à l'organisation étatique et soumis à son règne de manière permanente sont indispensables. Les membres de la nation politique, qui ont cette appartenance permanente à l'État, forment la

---

<sup>204</sup> « Gemingjun xu 革命軍序 » (Préface de l'*Armée révolutionnaire*), in ZOU Rong, *Geming jun*, p. 2.

nation politique au sens strict. Cette identité constitue ce que l'on appelle la nationalité. »<sup>205</sup>

La question qui se pose désormais est de savoir si les Mandchous maintiennent cet attachement d'appartenance permanente à la Chine. Selon Wang Jingwei, étant donné le fait que les Mandchous n'ont jamais été comptés dans le registre de la population des Ming, il est hors de question que les Mandchous aient acquis la nationalité chinoise<sup>206</sup>. Wang Jingwei fait également observer que les Mandchous n'ont jamais été naturalisés (歸化 *guihua*) chinois. L'une des raisons principales qu'il offre à cet égard est que les Mandchous n'ont pas été assimilés (同化 *tonghua*) à la culture chinoise. Le principe de l'assimilation implique plus que l'adoption de la langue et de la culture chinoises. Les efforts des Mandchous de préserver leur langue et leur costume, d'interdire le mariage avec les Hans, d'imposer le rasage des cheveux et de censurer la distinction Hua-Yi, démontrent clairement la réticence de ceux-ci à être intégrés à la culture chinoise et leur résolution d'acculturer les Hans<sup>207</sup>. Par conséquent, malgré l'adoption de la langue chinoise par la population mandchoue et la vénération de l'enseignement confucéen par la Cour, les révolutionnaires refusent d'accepter les Mandchous comme Chinois, car le respect que la Cour voue à certains éléments de la culture chinoise suppose des motifs inviolables. Lin Xie, par exemple, trouve, dans le maintien du confucianisme, l'intention de la Cour mandchoue de mettre à profit la doctrine confucéenne, qui veut conférer le pouvoir suprême à l'empereur, afin d'oppresser les Hans<sup>208</sup>. Zhu Zhixin a suivi le même raisonnement :

« Parmi tous ceux que la Chine a pu assimiler, on compte les peuples de Wu-Yue 吳越, les barbares de Jing 荆, les peuples de Min-Yue 閩粵, de Dian-Qian 滇黔 et des commanderies de Jiuzhen 九真 et de Rinan 日南 qui appartiennent aujourd'hui à l'Annam. La Chine les a complètement acculturés. Aucun de ces divers groupes ethniques n'a humilié les Hans. Même si certains d'entre eux l'ont tenté, le préjudice qu'ils ont infligé est quasi nul. Donc, les Xiongnu, les Xianbei, les Tufan, les Khitans, les Mandchous, les Mongols et les Toumètes sont finalement impossibles à assimiler. Cela n'est pas parce que la capacité des Hans d'assimiler les autres est insuffisante, mais parce que ceux-ci ont perdu eux-mêmes la possibilité d'être assimilés (en raison de leurs intrusions dans le territoire chinois). [...] Si les Mandchous apprennent les coutumes des Hans, ils ne s'approchent pas

---

<sup>205</sup> Jingwei, « Chi wei Manzhou bianhuzhe zhi wuchi 斥為滿洲辯護者之無恥 » (Réprimande aux défenseurs effrontés des Mandchous), *Minbao*, n° 12, 1907, pp. 159-160.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>207</sup> Jingwei, « Minzu de guomin », pp. 1-24.

<sup>208</sup> Baihuadaoren, « Gao guomin shu », p. 901.

des Hans, parce qu'ils veulent simplement tenir les Hans dans l'esclavage. »<sup>209</sup>

Il existe pourtant une contradiction entre la légitimation de la révolution antimandchoue et l'hypothèse de Terrien de Lacouperie que la nation chinoise est originaire de Mésopotamie. Si le régime mandchou doit être expulsé, pour la raison que les Mandchous ont conquis et colonisé la terre qui n'est pas la leur, les Hans, considérés comme issus de Mésopotamie, ne sont-ils pas également venus tardivement sur la scène et n'ont-ils pas été précédés par des autochtones ? En fait, il est écrit dans de nombreux livres historiques que les souverains légendaires ont combattu contre les tribus des Sanmiao 三苗 et des Jiuli 九黎. Interprétés sous l'angle de la théorie de Terrien de Lacouperie, largement acceptée par les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, les affrontements militaires entre les ancêtres chinois et les peuples de Sanmiao et de Jiuli deviennent l'envahissement du territoire des autochtones par les Hans : « Les Hans viennent [...] de Chaldée, raconte Zhang Taiyan, ils traversèrent le Pamir et luttèrent contre les Sanmiao et les Jiuli, le combat fut initié par Dahao 大皞 (ou Fuxi 伏羲) et la victoire fut remportée à l'époque de Yu<sup>210</sup> ».

Zhang Taiyan s'attaque à ce paradoxe en sapant le fondement de l'hypothèse de Terrien de Lacouperie qu'il cautionnait. Comme il a été mentionné brièvement, l'un des motifs derrière l'intérêt porté au sino-babylonisme est de tenir en équilibre le nationalisme et l'occidentalisme. La mise en cause de cette théorie est prononcée par Zhang Taiyan au moment où l'Occident perd à ses yeux sa crédibilité. Dans la troisième version du *Qiu shu*, publié en 1915 sous le titre de *Jianlun* 檢論 (*Essais de révisions*), l'hypothèse de Terrien de Lacouperie est abandonnée au profit d'une vision culturelle, et non ethnique, de la nation<sup>211</sup>. En effet, ses doutes sur le sino-babylonisme ont été émis bien avant l'an 1915. En 1907 déjà, il préconise que l'hypothèse de l'origine occidentale de la nation chinoise n'est pas défendable sur le

---

<sup>209</sup> Zheshen 蟄伸 (ZHU Zhixin), « Lun Manzhou sui yu lixian er buneng 論滿洲雖慾立憲而不能 » (Les Mandchous n'arrivent pas à concrétiser leur volonté d'établir une Constitution), *Minbao*, n° 1, 1905, pp. 37-38.

<sup>210</sup> ZHANG Taiyan, « Qiu shu chongdingben », p. 170.

<sup>211</sup> ZHANG Taiyan, *Jianlun* 檢論 (*Essais de révisions*), réimprimé dans ZHANG Taiyan, *Zhang Taiyan quanji*, vol. 3, pp. 360-377.



plan historique<sup>212</sup>. Il demande s'il existe des registres historiques montrant l'envahissement des autochtones par les Hans, de la même manière que l'intrusion des Mandchous dans le sol chinois est prouvée. Ces propos sont réitérés un an plus tard<sup>213</sup>. Selon Zhang Taiyan, un autre problème est qu'il est difficile de savoir qui sont les descendants des Sanmiao et des Jiuli. Même s'il est établi que les Miao sont effectivement les descendants de ces derniers, Zhang Taiyan rappelle que les Miao possédaient toujours un *tusi*, sous la direction duquel ils jouissaient de l'indépendance et de l'autonomie. En d'autres termes, les Hans ne les ont jamais opprimés ni n'ont empiété sur leur territoire<sup>214</sup>.

Les autres révolutionnaires se révèlent avoir de plus grandes difficultés à justifier pourquoi les Hans ont le droit de réclamer la souveraineté sur le territoire que leurs ascendants ont volé aux autochtones. L'expulsion des Sanmiao et des Jiuli par les ancêtres des Hans est rationalisée dans le cadre du darwinisme social que nous avons évoqué dans le chapitre précédent. L'échec des autochtones vis-à-vis des Hans est entendu comme la victoire de la civilisation contre la barbarie et comme le triomphe des forts sur les faibles<sup>215</sup>. Or, les révolutionnaires hésitent à tenir la même vision évolutionniste sur la prise du pouvoir par les Mandchous, qu'ils refusent de reconnaître comme plus civilisés ou plus forts que les Hans. Un texte dans le *Minbao*, rédigé par Jing Yaoyue 景耀月 (1881-1944), membre du Tongmenghui et collaborateur du *Minhu ribao* et du *Minyu ribao*, prétend que la conquête des Mandchous constitue une exception de la loi évolutionniste<sup>216</sup>. Ainsi, il est considéré comme indu et contre la loi d'évolution que les Miao et les Mandchous revendiquent la possession du territoire chinois, appartenant aux Hans plus civilisés. Le principe de justesse et de restauration est alors sacrifié au profit du darwinisme social. Une telle rhétorique semble incohérente, mais c'est bien en suivant cette logique que la prépondérance politique et culturelle est attribuée aux Hans.

<sup>212</sup> Taiyan, « Ding fuchou zhi shifei 定復仇之是非 » (Détermination du bien et du mal de la vengeance), *Minbao*, n° 16, 1907, p. 31.

<sup>213</sup> Taiyan, « Paiman pingyi 排滿平議 » (Sur l'expulsion des Mandchous), *Minbao*, n° 21, 1908, p. 2.

<sup>214</sup> Taiyan, « Ding fuchou zhi shifei », p. 31.

<sup>215</sup> YANG Zhiqiang 楊志強, « Cong "Miao" dao "Miaozu" – lun jindai minzu jituan xingcheng de "tazhexing" wenti 從『苗』到『苗族』——論近代民族集團形成的『他者性』問題 » (De « Miao » à la « nation des Miao » - sur la question d'autrui dans la formation de la nation moderne), *Xinan minzu daxue xuebao* 西南民族大學學報 (*Journal académique de l'université des nationalités du Sud-ouest*), n° 6, 2010, p. 5.

<sup>216</sup> Taiyuangongzi 太原公子 (JING Yaoyue 景耀月), « Shanxi xuangao tao Manzhou xi 山西宣告討滿洲檄 » (Déclaration anti-mandchoue de Shanxi), *Minbao*, n° 21, 1908, p. 102.

## b) L'assimilation d'autres groupes ethniques

La conscience de citoyenneté, selon laquelle les individus appartiennent à une nation politique, se transmet, non seulement par la participation de chacun dans les affaires sociopolitiques au sein de l'État, mais aussi par la culture à laquelle ils s'identifient en commun. Ce type de nationalisme introduit du contexte idéologique japonais, qui veut que la nation soit une entité homogène sur le plan politique et culturel, alimente de manière récurrente la réflexion des révolutionnaires sur le modelage culturel de l'État-nation, dont la fondation et la consolidation dépendent à la fois de sa capacité à éroder l'imposition des coutumes mandchoues et à appeler l'adhésion à l'identité culturelle des Hans. À cet égard, l'essence nationale suppose que l'histoire, la langue et la pensée des Hans éclipsent les identités communautaires et s'érigent en mémoire collective de toute la population. Comme la révolution antimandchoue que mènent l'École d'essence nationale et la Société du Sud a pour l'objet de la fondation d'un État-nation chinois, identifié, sur le plan culturel, à la civilisation des Hans, la place des autres groupes ethniques dans la future République constitue une question de taille qu'il faut résoudre.

Il revient à Wang Jingwei d'avoir théorisé cet idéal de nationalisme dans le premier numéro du *Minbao* en 1905. Toutes les nations culturelles ne forment pas une nation politique et ne se dotent pas d'un État-nation. Wang Jingwei ne nie pas la coexistence pacifique des différentes nations culturelles au sein d'un même État. La Suisse en est un bon exemple. Toutefois, Wang Jingwei rappelle que cette cohabitation inclusive est occasionnée par le pouvoir équivalent de toutes les nations membres. Cette condition indispensable n'est pourtant pas toujours possible. Une fois qu'une nation excelle sur les autres, l'oppression et l'exploitation seront banalisées, exhortant les nations faibles à s'évertuer à l'indépendance<sup>217</sup>. Une autre option pour que les différentes nations s'amalgament en une nation politique consiste à les fusionner en une nouvelle nation culturelle. Selon Wang Jingwei, quatre possibilités existent pour le brassage des nations culturelles : les nations culturelles de pouvoir équivalent se fondent en une nouvelle nation ; la nation conquérante, dont le nombre de la population est supérieur, incorpore la nation conquise ; la nation conquérante, dont le nombre de la population est inférieur, assimile la nation conquise ; la nation conquérante s'intègre dans la nation conquise, dont le nombre de la population est

---

<sup>217</sup> Jingwei, « Minzu de guomin », p. 4.

supérieur<sup>218</sup>. Pour Wang Jingwei, la nation chinoise était toujours en mesure d'intégrer les autres nations à son propre fonds culturel, même si elle fut vaincue militairement par les autres, et ce jusqu'à la fin des Ming, à compter de laquelle les Mandchous imposent aux Hans leurs coutumes au détriment de la tradition chinoise<sup>219</sup>. Pour récupérer l'autonomie culturelle et politique des Hans, Wang Jingwei appelle à converger vers la révolution raciale (種族革命 *zhongzu geming*) et la révolution politique (政治革命 *zhengzhi geming*) : « Je souhaite que notre nation promeuve le nationalisme, écrit-il, de façon à ce que la nation culturelle et la nation politique deviennent Une<sup>220</sup> ». Cela contribue à l'organisation politique plus stable :

« (Les membres) d'une nation partagent le même sentiment et la même conscience ; ils s'aiment et coopèrent pour vivre ensemble. La vie la plus importante est la vie politique. Donc, toutes les nations, capables au niveau politique, défendent la construction d'un État-nation (民族的國家 *minzu de guojia*) pour chaque peuple. Ce principe est appelé nationalisme. Un État-nation possède deux caractères. L'un est l'égalité, (car) [...] la nation conquérante tient la nation conquise en esclavage [...], alors qu'au sein de la même nation, nous sommes tous frères. L'égalité est donc naturelle. L'autre est la liberté, car [...] la nation conquérante opprime la nation conquise [...], alors que les membres de la même nation s'entraident et coopèrent, faisant en sorte que tout le monde soit libre. »<sup>221</sup>

Dans le contexte politique chinois, la pensée de Wang Jingwei s'avère trop optimiste. Il n'a pas du tout tenu compte d'éventuels conflits entre les Hans et les autres groupes ethniques, engendrés lors de la déculturation de ces derniers. À cet égard, l'imposition culturelle de la nation des Hans sur les nations minoritaires, conquises par celle-ci, se heurte à la liberté et l'égalité qu'il cherche à affermir au sein du futur État-nation. Lorsqu'il professe que l'intégration de la nation culturelle et de la nation politique garantit au maximum que les intérêts de l'État se réconcilient avec les intérêts de la nation<sup>222</sup>, il passe sous silence les intérêts de la population non-Hans dont l'absence de voix demeure une source préoccupante d'instabilité.

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>219</sup> *Ibid.*, pp. 9-24.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>222</sup> Jingwei, « Xiwang Manzhou lixianzhe he tinghua 希望滿洲立憲者盍聽話 » (Les réformateurs mandchous doivent tous céder), *Minbao*, n° 5, 1905, pp. 3-4. Cette affirmation est en fait problématique. Comme nous l'avons évoqué précédemment, lorsque la nation s'identifie avec la société, des conflits d'intérêts avec l'État sont très probables d'avoir lieu.

En effet, le nationalisme des révolutionnaires affiche très souvent une arrogance assumée envers les autres groupes ethniques. Le slogan de « *wuzu gonghe* » (五族共和 cinq peuples en harmonie), qu'ils mettent en avant lors de la fondation de la République, ne semble être qu'un dérivé du « Hanisme », puisqu'il débouche sur la perte de la culture des Mandchous, des Mongols, des Hui et des Tibétains au profit de l'identité des Hans. Comme le professe Wang Jingwei :

« Le nationalisme que nous défendons vise à assimiler les différentes nations culturelles en une nation politique. Ce que nous entendons par l'assimilation, ce n'est pas la fusion de la nation A et de la nation B pour faire naître la nation C, mais l'assimilation de la nation B à la nation A. [...] Le but ultime de l'assimilation réside dans la transformation de la nation B en nation A. En Chine, l'assimilation doit s'appuyer sur les Hans. »<sup>223</sup>

Selon Wang Jingwei, l'idée de supériorité culturelle des Hans se justifie par leur capacité d'autonomie. Toutes les nations culturelles ne peuvent pas constituer un État indépendant et il faut que les nations moins avancées dépendent des nations plus fortes<sup>224</sup>. Il propose davantage la suspension temporaire des droits politiques des populations non-Hans, avant l'intégration de celles-ci aux Hans<sup>225</sup>. Cette suggestion entre en résonance avec Zhang Taiyan de la même période, qui ne pense pourtant pas confisquer tous les droits politiques de ces groupes ethniques. Mais les droits politiques qu'il est d'accord de leur donner s'avèrent restreints et ne s'appliquent que dans leurs régions autonomes, implantées en vue de les « purifier » (淳化 *chunhua*). Il croit que vingt ans suffisent pour qu'ils soient absorbés dans la communauté des Hans, habilités, ainsi de plein droit, à s'intégrer dans la vie politique au niveau national<sup>226</sup>.

La voix de ces groupes ethniques est quasi inexistante dans le *Minbao*. En effet, au sein du cercle de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, on n'entend que rarement parler des révolutionnaires qui ne sont pas des Hans. Wang Xiaonong en est une exception remarquable, d'autant plus qu'il est lui-même Mandchou. Le chanteur d'opéra de Pékin a cofondé la revue théâtral *Ershishiji dawutai* avec des écrivains de la Société du Sud et a composé et a joué plusieurs pièces nationaliste et antimandchoue. Mais que ressentent les révolutionnaires des groupes ethniques non-

<sup>223</sup> Jingwei, « Yanjiu minzu yu zhengzhi guanxi zhi ziliao 研究民族與政治關係之資料 » (Les sources pour la recherche sur la relation entre la nation et la politique), *Minbao*, n° 13, 1907, p. 31.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 26-27.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>226</sup> Taiyan, « Zhonghua minguo jie 中華民國解 » (Sur la République de Chine), *Minbao*, n° 15, 1907, pp. 13-14.

Hans à l'égard du nationalisme des Hans, qui, en excluant les autres groupes ethniques du corps national, crée les conditions de l'inégalité politique des individus qui y sont assignés par leur culture endogène ? Dans le *Minbao*, on ne trouve qu'un texte, rédigé par un lecteur mongol, dont le nom n'est pas révélé<sup>227</sup>. L'auteur déplore le manque d'engagement des Mongols dans l'entreprise de révolution et parraine la collaboration avec les Hans comme la seule option envisageable pour renverser le régime. En ce qui concerne la politique d'assimilation du gouvernement mandchou, il professe que les Mandchous se surestiment en affichant l'ambition de faire abandonner aux Mongols leur culture d'origine pour adopter la culture mandchoue, car une telle acculturation ne peut viser qu'à l'intégration des étrangers dont la culture est inférieure, alors que la culture mongole et la culture mandchoue s'avèrent aussi arriérées, révélant des caractères d'une « société nomade », rétrograde sur le plan de l'évolution<sup>228</sup>. Si l'auteur n'a pas fait connaître sa position au sujet de l'assimilation cautionnée par le *Minbao*, son attitude pro-chinoise est manifeste.

Le soulèvement de Wuchang, qui a éclaté en octobre 1911, a alarmé la communauté mandchoue. Craignant d'éventuelles mesures de représailles des Hans, des étudiants mandchous au Japon était d'avis de faire intervenir les troupes japonaises<sup>229</sup>. Face aux inquiétudes de ces étudiants, Zhang Taiyan leur a adressé une lettre pour les calmer :

« Lorsque l'armée (révolutionnaire) prend le contrôle de Pékin et renverse votre gouvernement, vous, les Mandchous, ferez également partie du peuple chinois. Vous pourrez choisir et exercer un métier librement et aurez le droit de suffrage. L'égalité sera implantée (entre vous et les Hans) et vous pourrez jouir du régime républicain. [...] Nous, les Hans, sommes de nature pacifiste et préconisons la justesse, ne voulant ni tuer les autres ethnies, ni mettre en place une quelconque ségrégation sociale. Au sein du pays, il y a encore les autres peuples, comme les Mongols, les Hui et les Tibétains. Comme ils seront tous traités comme les Hans, pourquoi (pensez-vous) que nous allons opprimer seulement les Mandchous ? »<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Mengyi zhi duofenzi 蒙裔之多分子, « Menggu yu Hanzu jiehe gongshen taoman fuchou dayi zhi xuanyanshu 蒙古與漢族結合共伸討滿復仇大義之宣言書 » (Déclaration sur la coopération entre les Mongols et les Hans pour la justesse de la vengeance antimandchoue), *Minbao*, n° 20, 1908, pp. 113-119.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>229</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, vol. 1, p. 520.

<sup>230</sup> « Zhi liuri Manzhou xuesheng shu 致留日滿洲學生書 » (Lettre aux étudiants mandchous au Japon), le 10 octobre 1911, réimprimé dans *ibidem*.

En fait, cette position fut déjà mise en évidence dans le *Minbao*, quelques années avant le déclenchement du soulèvement de Wuchang, par Hu Hanmin, en réaction à la critique sur la révolution antimandchoue, émise par le *Kokumin shinbun* 國民新聞 (*Nouvelle de la nation*), quotidien créé par Tokutomi Sohō, dont on a brièvement évoqué la transition du libéralisme à l'impérialisme après la Première Guerre sino-japonaise (cf. *supra*). Le Quotidien japonais suggère que les révolutionnaires renoncent à toute violence et avertit qu'ils tourmenteront sûrement les Mandchous, dans l'éventualité où la révolution gagnerait le pays. Hu Hanmin affirme, dans sa réponse composée en chinois et en japonais, que la révolution ne tombera jamais dans l'écueil de vengeance contre le peuple mandchou<sup>231</sup>. Mais cela n'empêche pas que les révolutionnaires cautionnent une sorte de chauvinisme Han dans les numéros qui suivent. Dans la même veine, la déclaration de Zhang Taiyan semble une rhétorique permettant aux révolutionnaires d'écarter les désarrois et les agitations de la communauté mandchoue, plutôt qu'une parole politique convaincue. Le nationalisme des Hans constitue l'un des rares aspects où les révolutionnaires étaient en accord avec le gouvernement. Yuan Shikai et Sun Yat-sen appuyaient tous les deux l'intégration forcée comme l'idéal des relations entre les Hans et les autres groupes ethniques<sup>232</sup>. Dans un discours de 1921 que Sun Yat-sen donne aux membres du Kuomintang à Canton, où il a créé le gouvernement militaire de la République de Chine (中華民國軍政府 *Zhonghua minguo junzhengfu*) en 1917 pour contester la légitimité du gouvernement de Beiyang 北洋 à Pékin (cf. chapitre IV), il réitère sa vision nationaliste fondée sur la prédominance de l'ethnie des Hans :

« Notre parti doit encore veiller au nationalisme et s'efforce de faire assimiler les Mandchous, les Mongols, les Hui et les Tibétains aux Hans pour former un grand État-nation. Regardez les États-Unis, l'État-nation le plus puissant et le plus riche du monde d'aujourd'hui. La nation (américaine), intégrant les Noirs, les Blancs et des centaines d'autres ethnies, est un assemblage des nations les plus nombreuses. [...] La nouvelle nation américaine est le fruit de l'assimilation des Anglais, des Néerlandais, des Français et des Allemands. [...] Cette nation américaine donne naissance aux États-Unis brillants. [...] Notre parti doit prendre les États-Unis pour exemple. Le nationalisme dont nous parlons aujourd'hui ne peut pas être vaguement considéré comme (l'agrégat) des cinq peuples ; il s'agit en fait du nationalisme des Hans. Certains d'entre vous vont peut-être se demander [...] s'il faut prendre en considération la volonté des Mandchous, des Mongols,

<sup>231</sup> Hanmin, « Yu Guomin xinwen lun Zhina gemingdang shu 與國民新聞論支那革命黨書 » (Lettre au *Journal de la nation* sur les révolutionnaires chinois), *Minbao*, n° 11, 1907, p. 126.

<sup>232</sup> WANG Ke, « "Minzu" : yige laizi riben de wuhui », p. 81.

des Hui et des Tibétains. Ce n'est pas un problème. La Mandchourie dépend du Japon, la Mongolie dépend de la Russie et le Tibet dépend du Royaume-Uni. Cela fait preuve de leur incapacité à se défendre. (Il est donc possible de) les patronner, pour qu'ils dépendent de nous. Vous devez trouver un moyen d'intégration, centralisé sur les Hans, pour les assimiler et pour joindre à notre État d'autres nations. Il faut imiter la nation américaine et transformer l'ethnie des Hans en nation chinoise (中華民族 *Zhonghua minzu*) afin de créer un État-nation complet. »<sup>233</sup>

Ces propos constituent manifestement une répétition et un renforcement de la prétention du *Minbao*, formulée une dizaine d'années auparavant. Tchang Kaï-chek, quant à lui, déclare également qu'« il n'y a qu'une nation en Chine »<sup>234</sup>. Pour diverses raisons, l'époque de Tchang Kaï-chek fut dominée par un nationalisme exacerbé. La déclaration de Tchang Kaï-chek possède des répercussions positives sur un ensemble d'intellectuels nationalistes. Un exemple est le *Guofeng banyuekan*, créé en 1932 en tant que successeur de la revue *Critical Review*. Ce journal, que l'on discutera en détail dans le dernier chapitre, met en avant que la nation chinoise est composée des Hans vivant en Chine et des autres ethnies « hanisées »<sup>235</sup>. Tout cela est l'héritage de la génération des révolutionnaires de la fin des Qing.

#### 4. Conclusion

La nation chinoise se constitue en incluant tous les sujets de son territoire, liés entre eux par une descendance et une histoire communes. C'est pourquoi la question de l'histoire occupe une place centrale dans l'élaboration de l'essence nationale. Dans le contexte révolutionnaire, l'essence nationale, axée autour des études nationales, est présentée comme l'opposée des études impériales. Dans l'esprit de révolte de l'essence nationale, l'écriture de l'histoire de la nation chinoise est animée par la tension constante entre les Hans et les Mandchous. Sont ainsi remises en lumière les contes des loyalistes et les événements à caractères provocateurs, occultés, voire délibérément niés et censurés par l'histoire officielle. La réécriture de l'histoire à laquelle œuvrent les tenants de l'essence nationale aborde aussi l'origine et le passé

---

<sup>233</sup> « Zai Zhongguo Guomindang benbu tshe zhu Yue banshichu de yanshuo 在中國國民黨本部特設駐粵辦事處的演說 » (Le discours donné à l'agence spéciale du Quartier général du Kuomintang à Canton), le 6 mars 1921, réimprimé dans *Zhongshan daxue lishixi Sun Zhongshan yanjiushi 中山大學歷史系孫中山研究室 et al. (eds.), Sun Zhongshan quanji 孫中山全集 (Œuvres complètes de Sun Yat-sen)*, vol. 5, Pékin : Zhonghua shuju, 1985, p. 474.

<sup>234</sup> WANG Ke, « "Minzu" : yige laizi riben de wuhui », p. 81.

<sup>235</sup> LIU Xian 劉咸, « Renzhongxue xia zhi Zhonghua minzu 人種學下之中華民族 » (La nation chinoise dans une perspective anthropologique), *Guofeng banyuekan 國風半月刊 (Journal bimensuel de l'âme nationale)*, n° 8, 1933, p. 12.

des Mandchous. Cela constitue une réponse, mais aussi une objection, à l'argument de Liang Qichao, selon lequel les Mandchous font partie de la nation chinoise. D'un point de vue historique, les historiens révolutionnaires tiennent à prouver que les Mandchous ont déjà fondé leur État-nation souverain. Par conséquent, la chute des Ming signale bien l'assujettissement de la nation chinoise à une nation étrangère, et non pas le remplacement de l'ancien régime par un nouveau régime originaire de Chine, cette dernière étant conquise et colonisée par l'État mandchou. La révolution est ainsi légitimée dans le cadre de la restauration. La restauration de la nation chinoise repose sur la prémisse que les droits politiques au sein de l'État ne s'accordent qu'à une population culturellement homogène. Étant donné la diversité ethnique en Chine, cet idéal de nationalisme exclusif risque de semer la division sociale, l'inégalité politique et l'oppression culturelle.

### **III — L'ORIGINE « CONSERVATRICE » DE LA RÉFORME POLITIQUE**

---

L'idéologie nationaliste de l'époque opère en fabricant la nation politique comme une entité homogène sur le plan culturel. Cette cohésion entre la politique et la culture, poursuivie par l'École d'essence nationale et la Société du Sud, se traduit par les efforts que celles-ci déploient, non seulement en vue de passer de la diversité d'identités culturelles des populations de la Chine à une homogénéité, mais encore pour démontrer le bien-fondé des mesures de la réforme politique à laquelle elles aspirent, en fouillant les pensées politiques correspondantes dans la tradition culturelle. Comme on l'a vu, l'essence nationale appuyée par les révolutionnaires des deux associations se décline en trois volets, que sont la langue et la littérature, l'histoire, ainsi que la pensée et le système politiques traditionnels. Alors que l'acquisition de la langue chinoise et l'intégration dans l'histoire nationale attestent l'appartenance de la personne à la communauté culturelle chinoise et à la citoyenneté de la République, l'insistance sur le dernier aspect constitutif de l'essence nationale fait preuve de leur volonté de faire de la tradition une réalité vivante, et non un simple amas de reliques.

Contrairement à ce que prétendent un nombre important d'études existantes, qui considèrent que la préservation de la tradition culturelle de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud avant la fondation de la République débouche sur un



conservatisme culturel, cette section a pour objet d'explorer plus profondément l'usage pragmatique de l'essence nationale dans la conception du système politique du nouvel État. Les nouvelles idées introduites en Chine à la fin des Qing proviennent de contextes et de traditions intellectuelles très variés. Beaucoup d'intellectuels tendent à les expliciter en les mettant en parallèle avec les notions proprement chinoises. En effet, si l'idée que les réformes, inspirées de l'expérience occidentale de la modernisation politique, sont en conformité avec les enseignements traditionnels, n'est pas nouvelle, elle prend, chez les intellectuels des deux sociétés, une dimension beaucoup plus anticonformiste et provocatrice. D'une part, l'essence nationale ne manifeste aucun souci de s'enliser dans le patrimoine culturel pour s'opposer à l'occidentalisation – bien au contraire. D'autre part, les modèles politiques que les tenants révolutionnaires de l'essence nationale cherchent à mettre en œuvre en Chine interpellent de front l'ordre politique de la monarchie mandchoue. Cela renvoie à l'opposition entre les études nationales et les études impériales, mentionnée ci-dessus. Vue sous cet angle, l'essence nationale, dans le discours de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud à la fin de l'époque impériale, n'incarne pas de disposition conservatrice quelconque.

## 1. La Renaissance chinoise

La Renaissance dans l'histoire européenne, période de la remise en lumière de la philosophie, de la littérature, de l'art et des sciences de l'Antiquité, est un mouvement constamment évoqué sous la plume des intellectuels progressistes de la fin des Qing. Souvent, la Renaissance est juxtaposée au courant japonais d'essence nationale, mais aussi à la restauration de Meiji, l'époque où le shogunat Tokugawa fut bousculé au profit du recouvrement du règne de l'empereur, et ce pour démontrer que le progrès ne se conquiert pas par rupture avec le passé. Derrière cet accord entre de nombreuses personnes sur le retour sur les sources des enseignements traditionnels, ce sont les différentes fins politiques, manifestées dans l'appropriation et l'actualisation de la tradition, qui doivent retenir tout particulièrement notre attention.

### a) L'essence nationale et l'occidentalisation

En 1920, Liang Qichao a publié le *Qingchao xueshu gailun* 清朝學術概論 (*Discussion générale sur le savoir des Qing*), où il résume le courant intellectuel des Qing en un mot : « *yi fugu wei jiefang* 以復古為解放 » (revivalisme en tant que

libération). Ce processus de renouveau du savoir antérieur se poursuit continuellement en quatre étapes :

« La première étape : le renouveau des études Song pour se libérer du yangmingisme (王學 *wangxue*). La deuxième étape : le renouvellement des études Han et Tang pour se libérer de l'École Cheng-Zhu 程朱. La troisième étape : la régénération de l'enseignement des Han occidentaux pour se libérer de la pensée de Xu Shen 許慎 (58-148) et de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200). La quatrième étape : la reprise des écoles de pensée d'avant les Qin pour se libérer de toutes les interprétations sur les livres anciens. La pensée de l'antiquité avant les Qin étant remise en lumière, (les penseurs de la fin des Qing) cherchent alors naturellement à se libérer de l'enseignement de Confucius et de Mencius. La raison pour laquelle ils ont pu réussir la libération intellectuelle est l'esprit scientifique adopté dans la recherche. »<sup>236</sup>

Il se peut que la mise en relief de « l'esprit scientifique » fasse écho à la « méthode scientifique » que préconise la génération du Mouvement de la nouvelle culture, mais l'observation, portant sur la redécouverte des écoles de pensée d'avant les Qing et l'inclination à la vision scientifique de la recherche sur les études anciennes, est valable en ce qui concerne les pratiques intellectuelles de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, qui trouvent une liaison très intime entre les enseignements traditionnels et la civilisation occidentale, y compris la science<sup>237</sup>. Comme mentionné auparavant, chez beaucoup de membres des deux associations, l'expression de l'essence nationale se présente sous forme de critique sévère contre un confucianisme endossé par l'État pour solidifier le pouvoir impérial. Ce qu'ils comptent réaliser, c'est un monde intellectuel libéré de l'appareil idéologique de l'État, où convergent des formes de pensée aussi diversifiées qu'à la période des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants. Cette ère de grand fleurissement culturel et intellectuel est généralement considérée comme l'âge d'or de la philosophie chinoise (le mot philosophie ici est à comprendre dans un sens large et vague), enrichie par ce qui est appelé les Cent écoles de pensée<sup>238</sup>. Néanmoins, Dong

---

<sup>236</sup> LIANG Qichao, « Qingchao xueshu gailun 清朝學術概論 » (Discussion générale sur le savoir des Qing), 1920, réimprimé dans ZHU Weizheng 朱維錚 (eds.), *Liang Qichao lun qingxueshi liangzhong 梁啟超論清學史兩種 (Deux ouvrages de Liang Qichao sur l'histoire du savoir des Qing)*, Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 1985, p. 6.

<sup>237</sup> Pour une discussion sur le cas de Liu Shipei, voir KURTZ Joachim, « Disciplining the National Essence : Liu Shipei and the Reinvention of Ancient China's Intellectual History », in TSU Jing et ELMAN Benjamin A. (eds.), *Science and Technology in Modern China, 1880s-1940s*, Leyde et Boston : Brill, 2014, pp. 67-91.

<sup>238</sup> Pour une présentation des Cent écoles de pensée, voir FENG Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhhexueshi 中國哲學史 (L'histoire de la philosophie chinoise)*, Pékin : Zhonghua shuju, 1961 [1<sup>e</sup> éd. 1947], pp. 167-408.

Zhongshu, lettré confucéen des Han occidentaux, réussit à persuader Han Wudi de vénérer le confucianisme en tant qu'idéologie étatique. Ainsi s'ouvre la période de l'étude des classiques confucéens (經學 *jingxue*). De ce fait, « de Dong Zhongshu à Kang Youwei, aussi novatrice que puisse apparaître leur pensée, la plupart des auteurs doivent trouver la racine de leurs pensées dans l'étude des classiques confucéens, pour que celles-ci soient acceptées<sup>239</sup> ».

Selon Deng Shi, l'histoire chinoise de la pensée a vécu un parcours semblable à son pendant européen. Pour lui, les Cent écoles de pensée correspondent aux Sept sages. Tout comme la Chine des Qin a témoigné de « l'Autodafé des livres et l'enterrement des lettrés confucéens », Deng Shi raconte que les livres des Sept sages et de leurs enseignements furent également massivement détruits, suite à l'effondrement de l'Empire romain. L'héritage de la pensée des sages anciens fut davantage suspendu et rétrogradé en raison de l'oppression du régime qui exaltait la religion. Cela correspond, selon lui, à la dévotion du confucianisme comme idéologie de l'État, au détriment des Cent écoles de pensée<sup>240</sup>. Étant donné ce chevauchement historique qu'il dépeint, une renaissance de la pensée antique arrivera bientôt en Chine, tout comme celle qui a engendré, à ses yeux, le royaume de l'Europe : « Le XV<sup>e</sup> siècle est l'ère de la renaissance des études anciennes en Europe et le XX<sup>e</sup> siècle est l'ère de la renaissance des études anciennes en Asie<sup>241</sup> ». Deng Shi est confiant que la remise en lumière de la pensée antique régénèra la nation, en raison de sa ressemblance à la culture occidentale qui contribue à la puissance de l'Europe. Il ressort que la tradition culturelle n'est pas une impasse, mais une solution :

« Les savants confucéens sont stupéfaits par les études occidentales qui sont introduites en Chine. Néanmoins, à bien y réfléchir, (les études occidentales) correspondent très souvent aux Cent écoles de pensée. [...] N'est-il donc pas temps pour la renaissance des études anciennes asiatiques ? [...] L'indulgence et la recherche du plaisir de Tuo Xiao 它囂 (?- ?) et de Wei Mou 魏牟 (?- ?) font écho à l'épicurisme d'Épicure (314 av. J.-C.-270 av. J.-C.) ; l'humilité et la désinvolture de Chen Zhong 陳仲 (?- ?) et de Shi Qiu 史鯁 (?- ?) reflètent le cynisme d'Antisthène (445 av. J.-C.-365 av. J.-C.) ; le matérialisme, la modération et le mépris pour l'inégalité de Mo Zi 墨子 (470 av. J.-C.-391 av. J.-C.) et de Song Xing 宋鉞 (370 av. J.-C.-291 av. J.-C.) incarnent le stoïcisme de Zénon (490 av. J.-C.-430 av. J.-C.) ; l'inclination à

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>240</sup> DENG Shi, « Guxue fuxing lun 古學復興論 » (Sur le renouveau des études anciennes), *Guocui xuebao*, n° 9, 1905, p. 112.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

la pensée excentrique et l'art de l'éloquence de Hui Shi 惠施 (380 av. J.-C.- 305 av. J.-C.) et de Deng Xi 鄧析 (546 av. J.-C.- 501 av. J.-C.) s'accordent au sophisme et à la rhétorique d'Aristote. »<sup>242</sup>

Deng Shi trouve également dans les doctrines des Cent écoles de pensée la résonance de la culture occidentale moderne :

« Les livres des Cent écoles de pensée comprennent la psychologie, l'éthique, la rhétorique, la sociologie, l'histoire, la politique, la jurisprudence, la physique et la chimie des Occidentaux. [...] À partir des Han, le confucianisme domine notre pays depuis plus de mille ans. Quand un nouveau savoir étranger est introduit en Chine, nous le trouvons étrange. Toutefois, lorsque nous le regardons de plus près, nous nous apercevons de sa grande utilité à l'Occident, plus puissante qu'en Chine. Ainsi, nous nous rendons compte qu'il y a des enseignements autres que le confucianisme et qu'il y a, non seulement les Six classiques, mais aussi les Cent écoles de pensée. [...] Même si ces études anciennes restent méconnues, elles constituent aussi notre essence nationale [...] et font partie des études nationales. »<sup>243</sup>

Il est particulièrement intéressant de constater que la raison que Deng Shi évoque pour établir la nécessité de ressusciter les études anciennes, dont notamment les Cent écoles pensées, noyées dans la pensée dominante qu'est le confucianisme, réside dans leur concordance, au moins selon ses interprétations, avec les savoirs de l'Occident, et non dans leurs valeurs propres. Cet état d'esprit invite à réorganiser la façon dont les études anciennes sont conçues et structurées, pour que celles-ci s'approchent le plus possible des études occidentales. En effet, lorsque Liang Qichao aborde la question de la méthode scientifique dans l'ouvrage cité plus haut, il semble que cela va au-delà de l'école des preuves (*kaoku*) que les progressistes de la génération du Mouvement de la nouvelle culture considèrent comme le prélude de l'ère scientifique des études académiques en Chine. Cet esprit scientifique implique également la restructuration des études anciennes de manière plus rationnelle et à l'aune des disciplines occidentales. Traditionnellement, les livres anciens sont classés en quatre groupes thématiques : le *jing* 經 (les études sur les classiques confucéens), le *shi* 史 (l'histoire et la géographie), le *zi* 子 (les Cent écoles de pensée et la religion, dont le bouddhisme) et le *ji* 集 (la littérature et la critique littéraire). Liu Shipai est parmi les premiers à rompre avec la tradition en proposant la catégorisation des études anciennes en fonction des branches du savoir de l'Occident. Dans le *Zhoumo xueshu*

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>243</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

*shi* (周末學術史 *L'histoire du savoir de la fin des Zhou*), il décompose les études anciennes en diverses disciplines, comme la psychologie, l'éthique, la rhétorique, la sociologie, la religion, la politique et la jurisprudence, l'économie, la science militaire, la pédagogie, la physique et la mathématique, la philosophie, ainsi que l'étude des figures et des nombres<sup>244</sup>. Dans cette optique, il s'ensuit que la structuration rationnelle des études anciennes, favorisée par les partisans de la nouvelle culture plus d'une décennie plus tard, s'avère la continuation de la pratique intellectuelle de l'École d'essence nationale.

En fait, l'appel à la mise en pratique d'une approche plus rationnelle dans la recherche sur les études nationale a été lancé par les membres de l'École d'essence nationale avant la fondation officielle de la Société pour la préservation des études nationales. En 1904, Huang Jie a créé l'Académie d'essence nationale à Shanghai, très vite dissolue en raison du manque d'étudiants. En parlant de l'objet de la fondation de cette institution, il déclare : « pour que les enseignements anciens soient utiles, nous devons les étudier afin de les organiser, les organiser afin de les modifier, les modifier afin de les utiliser et de les conserver. Il faut donc étudier l'essence nationale avant de pouvoir la préserver<sup>245</sup> ». Selon lui, l'essence nationale, telle qu'il la conçoit, ne ressemble en aucun point à l'essence nationale japonaise, qu'il stigmatise comme trop étriquée :

« Les Japonais préconisent l'essence nationale à des fins politiques ; nous prônons l'essence nationale à des fins scientifiques. (Dans les enseignements traditionnels), il existe des éléments qui ne sont pas nationaux et qui ne constituent pas une essence culturelle. C'est en comprenant cela que nous pouvons connaître ce qu'est l'essence nationale. C'est pourquoi la recherche est le fondement de l'essence nationale. Sans destruction, il n'y aura pas de préservation. »<sup>246</sup>

Dans l'avant-propos du *Guocui xuebao*, Huang Jie réitère l'appel à organiser les études anciennes en adoptant une méthode scientifique et une vision logique<sup>247</sup>. La science ici est à comprendre dans un sens large. Lorsque le journal prétend « faire

---

<sup>244</sup> LIU Shippei, « Zhoumo xueshushi xu », pp. 58-95.

<sup>245</sup> HUANG Jie, « Guocui xueshe faqici 國粹學社發起辭 », 1904, cité dans LUO Zhitian, « Qingji baocun guocui de chaoye nuli ji qi guannian yitong », p. 55.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>247</sup> HUANG Jie, « Guocui xuebao xu 國粹學報敘 » (Préface du *Journal d'essence nationale*), *Guocui xuebao*, n° 1, 1905, p. 5.

communiquer les études chinoises [...] avec tous les types de sciences<sup>248</sup>», ces derniers incluent non seulement les sciences naturelles, mais comportent encore les disciplines portant sur les réalités humaines et les faits sociaux. Il devient évident que, quand l'essence nationale se reporte à la philosophie et à la pensée politique anciennes, l'accent est mis sur son usage pragmatique. Par conséquent, la tradition culturelle n'est pas close, ni n'implique un système de discontinuités. Dans le cas où un élément de la tradition n'est pas en mesure de se concrétiser ou de s'adapter à l'air du temps, il n'y a alors plus de nécessité de le conserver. C'est cette idée que Gao Xu exprime, dans le premier numéro de la revue révolutionnaire *Xingshi* qu'il rédige au Japon en 1905 :

« La nation ne peut pas être fondée uniquement sur la préservation des études nationales. La nation change au cours du temps et les études doivent aussi évoluer. C'est parce que les études nationales évoluent qu'elles sont précieuses et peuvent perdurer. Si l'on refuse de modifier les études endogènes, malgré le changement de la situation où se trouve la nation, elles seront toutes détruites, lorsque la nation se confrontera aux étrangers plus puissants. En conséquence, non seulement les études nationales ne pourront pas être maintenues, mais la nation elle-même effondra à cause de la préservation des études nationales. Les études nationales qu'il faut préserver ne sont pas nécessairement authentiques. Les études nationales authentiques peuvent exister dans l'univers sans aucune intervention humaine. Pour ce faire, il faut se féliciter de l'entrée du nouveau savoir pour les compléter. »<sup>249</sup>

Gao Xu poursuit le texte en divisant l'histoire de la pensée chinoise en neuf périodes<sup>250</sup>. Il ne tarit pas d'éloge sur les premières trois époques, allant de l'antiquité à la fin de la période des Royaumes combattants, caractérisées par la liberté et la diversité de pensée. Il met l'accent particulièrement sur l'ère des Cent écoles de pensée, dont beaucoup font écho à la philosophie grecque et à la politique libérale européenne<sup>251</sup>. Mais c'est à la dernière période, lors de laquelle le savoir occidental commence à s'insinuer dans la conscience de la société chinoise, que Gao Xu accorde le plus d'importance. Selon lui, cette phase de communication culturelle a non seulement le mérite d'avoir orienté les Chinois, dont la mentalité est emprisonnée par les idéologies imposées après les Qin, vers un nouveau monde de civilisation, mais

---

<sup>248</sup> « Guocui xuebao fakanci 國粹學報發刊辭 » (L'article inaugural du *Journal d'essence nationale*), n° 1, 1905, p. 4.

<sup>249</sup> Shijiang 師薑 (GAO Xu), « Xueshu yan'ge zhi ganlun 學術沿革之概論 » (Discussion générale sur l'évolution du savoir), *Xingshi* 醒獅 (*Lion réveillé*), n° 1, 1905, p. 33

<sup>250</sup> *ibid.*, pp. 35-43.

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

aussi d'avoir rallumé les idées de la pensée chinoise antique qui correspondent à la culture occidentale<sup>252</sup>.

S'il s'agit, dans la politique d'essence nationale des deux associations en question, de rétablir la notion de pluralisme inhérente aux études classiques, soulignons toutefois que le confucianisme, objet de critiques féroces de certains intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, n'est pas rejeté à l'unanimité. Xu Zhiheng en est un exemple. Dans le sixième numéro du *Guocui xuebao*, il réfute le courant anticonfucianiste de ses contemporains, en écrivant que le confucianisme, en tant que la pensée la plus vive et la plus ancrée dans la mentalité des Chinois, doit être instaurée comme religion d'État<sup>253</sup>. À la différence de ce que professent ses collègues anticonfucianistes, il estime que la prépondérance de la pensée confucéenne s'explique par son utilité et sa supériorité par rapport à d'autres courants des Cent écoles de pensée, et ne constitue pas une imposition idéologique. Il souligne davantage que Confucius ne fait pas l'apologie de la dictature – bien au contraire : « Les classiques de Confucius [...] préconisent, en général, la restriction du droit souverain [...] (et) le système politique où le souverain et le peuple gouvernent ensemble<sup>254</sup> ». Il tente davantage de prouver l'utilité et la valeur de la tradition culturelle chinoise en faisant recours au darwinisme social. Comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, le darwinisme social est présenté en Chine comme plaidoyer pour le progrès. Or, le darwinisme social, lorsqu'il apparut aux États-Unis, fut d'abord invoqué par certains conservateurs pour défendre le maintien du *statu quo*. Pour eux, « la survie du plus fort » et « la sélection naturelle » suggèrent que les institutions existantes ont survécu à la disparition, parce que celles-ci sont les plus aptes<sup>255</sup>. Une telle interprétation du darwinisme social est pourtant rare en Chine. Il revient à Xu Shouwei d'avoir rompu avec la lecture progressiste du darwinisme social :

« Les pays, ayant une histoire de plus quatre mille ans et renommés pour leurs héritages culturels, tels que l'Égypte, la Grèce et l'Inde, sont morts ou sont devenus faibles, car ils ont perdu leurs essences nationales. Par contraste, la Chine peut encore exister. Il est donc indéniable qu'elle a

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>253</sup> XU Zhiheng 許之衡, « Du Guocui xuebao ganyan 讀國粹學報感言 » (Remarques après la lecture du *Journal d'essence nationale*), *Guocui xuebao*, n° 6, 1905, pp. 81-91.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>255</sup> MULLER Jerry Z., *Conservatism : an Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, p. 236.

survécu à la sélection naturelle. Cela n'est-il pas dû à l'effort des sages et des savants de l'époque ancienne de la maintenir [...] ? Parmi toutes les civilisations antiques, (la civilisation chinoise) est la seule qui a réussi à perdurer. Il est donc évident que celle-ci est adaptée à la loi de l'évolution. Étant donné sa réussite au cours de l'évolution, ainsi que sa splendeur, les vrais patriotes, qui ambitionnent de défendre le pays, doivent se fortifier en renouvelant l'héritage du passé. »<sup>256</sup>

De toute évidence, comme ses collègues révolutionnaires, il se montre soucieux de fonder la légitimité du renouvellement des études anciennes sur la leçon tirée de la Renaissance<sup>257</sup>. Le cas de l'Égypte antique, de la Grèce antique et de l'Inde montre, selon lui, clairement le lien causal entre la chute de la nation et la décadence de l'essence nationale. Or, il n'a pas non plus explicité pourquoi l'expérience européenne de la Renaissance était transposable en Chine. Il est donc patent que l'Occident s'érige en conscience normative, imposant un modèle qu'il suit volontairement. C'est pourquoi « l'essence nationale ne s'oppose pas à l'occidentalisation pour se préserver », en revanche, elle « se dévoile via l'occidentalisation<sup>258</sup> ».

Dans cette perspective, l'équivalence que beaucoup d'études existantes établissent entre l'essence nationale de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud des dernières années monarchiques et le conservatisme culturel, interprété comme hostilité envers l'occidentalisation qui éclipse l'héritage de la tradition culturelle, demande à être mise en cause. En effet, cette question revoie à la tension entre le conservatisme et le nationalisme, dont le rapport pourrait davantage être clarifié à travers la comparaison entre l'essence nationale, telle que l'évoquent les deux sociétés intellectuelles, et d'autres concepts similaires qui le précèdent.

## **b) Les particularités de l'essence nationale chinoise**

Si l'essence nationale, mise en avant par l'École d'essence nationale et la Société du Sud, préconise l'homogénéité entre les études chinoises antiques et les études occidentales, celle-ci est à distinguer, en premier lieu, avec l'idée très répandue parmi les fonctionnaires de la Cour, selon laquelle la culture étrangère, dont notamment celle de l'Occident, est originaire de la tradition culturelle chinoise. Cette croyance, qui a pris son plein essor lors du Mouvement d'auto-renforcement, était

---

<sup>256</sup> XU Shouwei 許守微, « Lun guocui wuzu xihua 論國粹無阻西化 » (L'essence nationale ne pose pas d'obstacle à l'occidentalisation), *Guocui xuebao*, n° 7, 1905, p. 95.

<sup>257</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 100.



apparue à l'ère des Han, époque durant laquelle certains lettrés soutenaient que le bouddhisme, religion qui venant d'être introduite en Chine, était une dérivation « barbarisée » du taoïsme<sup>259</sup>. Durant le Mouvement d'auto-renforcement, les lettrés de la Cour se divisent en deux camps, dont l'un est pour et l'autre contre l'appropriation du savoir occidental. Malgré leurs intentions très différentes, les révolutionnaires et les lettrés de la Cour disent tous qu'un grand nombre de procédés employés dans les pays occidentaux ont des précédents et des exemples dans le passé de la Chine. Les mots de Zeng Jize 曾紀澤 (1839-1890), le fils aîné de Zeng Guofan 曾國藩 (1811-1872), résumant la façon dont beaucoup de lettrés de son époque concevaient la civilisation occidentale :

« Je pense que l'Europe était habitée par des sauvages ; l'écriture, le savoir, le système politique et administratif de l'Europe proviennent tous de l'Asie. Ses mœurs et sa culture sont particulièrement proche de celles de l'antiquité de la Chine. [...] Toutes les choses de l'Europe ont existé en Chine ancienne et ne sont pas du tout nouvelles. En ce qui concerne les objets quotidiens, ils sont tous fabriqués et dessinés. Cela est inspiré par la beauté des ustensiles chinois, tels que les *lei* 罍, les *jia* 罍, les *zhan* 琖 [...]. Certains disent que les machines ingénieuses, comme le bateau à vapeur et la voiture, n'existent pas en Chine ancienne. En fait, ils oublient que le niveau développement des machines est proportionnel à la quantité des ressources. Lorsqu'il n'y a pas suffisamment de ressource, les outils deviennent primitifs et il n'est plus possible de fabriquer des outils ingénieux. En réalité, dans la Chine de l'antiquité, il y avait également beaucoup de machines. Avec le déclin des ressources, les peuples deviennent de plus en plus paresseux et ne savent plus comment les fabriquer. En regardant l'Occident d'aujourd'hui, on comprend comment était la Chine à l'époque antique ; en regardant la Chine d'aujourd'hui, on comprend comment sera l'Occident à l'avenir. Les machines ingénieuses seront sûrement remplacées par les outils primitifs [...], parce que les ressources que nous avons sont limitées et ne suffisent pas à soutenir les dépenses et les exploitations de tous les pays [...]. »<sup>260</sup>

Si ce raisonnement s'avère peu convaincant, celui-ci reflète l'état d'esprit de beaucoup des opposants à l'occidentalisation. Pour ces derniers, étant donné que la civilisation occidentale est une reproduction de quelques éléments de la civilisation chinoise qui sont alors abandonnés, il n'est nullement nécessaire d'apprendre de l'Occident, dont la civilisation est rejetée, considérée comme obsolète. Selon certains

<sup>259</sup> WANG Erh-min 王爾敏, « Zhongxixue yuanliushuo suo fanying zhi wenhua xinli quxiang 中西學源流說所反映之文化心理趨向 » (La tendance psychologique et culturelle reflétée dans les doctrines sur les origines des études chinoises et des études occidentales), in Zhongguo wenhua fuxing weiyuanhui 中國文化復興委員會 (Comité pour la restauration de la culture chinoise) (eds.), *Zhongguo jindaixiandai shi lunji* 中國近代現代史論集 (*Recueil des essais sur l'histoire moderne et contemporaine de la Chine*), vol. 18, 1985, Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, pp. 238-240.

<sup>260</sup> Cité dans *ibid.*, pp. 247-248.

fonctionnaires, non seulement la science technique de l'Occident provient de la Chine, mais il ne manque pas de Chinois doués pour la fabrication de la machine ; le fait que celle-ci est toujours méprisée comme une habileté inférieure et ne prospère qu'en Occident démontre que la Chine est un pays de bienveillance et de moralité, par contraste avec l'Occident, dénoncé comme matérialiste et accusé d'avoir renoncé à toute spiritualité<sup>261</sup>.

Il est aussi clair que l'équivalence culturelle entre la Chine antique et l'Occident, établie par l'École d'essence nationale et la Société du Sud d'un côté, et par les opposants à l'occidentalisation de la fin des Qing de l'autre, éprouve des tensions intrinsèques. Alors que les tenants révolutionnaires de l'essence nationale puisent dans l'hypothèse de Terrien de Lacouperie et mesurent la culture chinoise à l'aune de l'Occident pour réclamer encore plus de réformes, ces derniers localisent l'origine de la culture occidentale dans la tradition antique de la Chine pour récuser l'occidentalisation comme un mal rétrograde.

L'origine chinoise de la culture occidentale est également appuyée par les partisans du Mouvement d'auto-renforcement, qui l'expriment à travers le slogan « la substance chinoise et l'application occidentale ». Celui-ci est d'abord apparu sous la plume de Feng Guifen 馮桂芬 (1809-1874) et a été grandement popularisé par Zhang Zhidong. De manière générale, le slogan suggère que la technologie occidentale, malgré la nécessité de l'apprendre, ne constitue que le côté matériel et inférieur de la civilisation occidentale, alors que la civilisation chinoise prend la hauteur spirituelle. Cependant, il s'avère difficile pour le slogan de s'adapter à la réalité, au cours de l'occidentalisation accélérée, dont l'effet s'étend, non seulement au développement des technologies scientifiques modernes, mais également au système politique et administratif. Les mesures concrètes des réformes, inspirées par la politique occidentale, telles que l'instauration du parlement et l'établissement de la Constitution, se heurtent à la « substance chinoise », qui met l'accent sur le pouvoir absolu de l'empereur<sup>262</sup>. C'est dans le but d'atténuer la tension entre « la substance chinoise » et « l'application occidentale » que l'hypothèse de l'origine chinoise de la culture

---

<sup>261</sup> SUN Kuang-Teh 孫廣德, *Wanqing chuantong yu xihua de zhenglun* 晚清傳統與西化的爭論 (Débats autour de la tradition et de l'occidentalisation à la fin des Qing), Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, 1995, p. 20.

<sup>262</sup> HE Xiaoming, *Fanben yu kaixin*, p. 102.

occidentale a été particulièrement renforcée. De ce fait, comme chez les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, l'importance de certains classiques confucéens, mis à profit pour consolider le pouvoir monarchique, est relativement rabaisée et les classiques confucéens sont souvent combinés avec la tradition alternative que sont les Cent écoles de pensée. La transformation administrative, par exemple, se voit justifiée dans le cadre du *Zhouli* 周禮 (*Rites des Zhou*), du *Huainanzi* 淮南子, ou encore du *Guanzi* 管子, ces deux derniers représentant respectivement les idées du syncrétisme (雜家 *zajia*) et du légisme (法家 *fajia*)<sup>263</sup>. Suivant cette logique, il n'y a rien de répréhensible à apprendre de l'Occident : ce n'est qu'un moyen de récupérer la tradition perdue de la Chine. Comme le professe Zheng Guanying 鄭觀應 (1842-1922) :

« Le moment est venu de “récupérer les rites chez les rudes<sup>264</sup>”. [...] Rendre le savoir originaire de la Chine à la Chine est la même chose que mettre les chevaux extérieurs dans l'écurie du Palais. Certains s'inquiètent que les études des Occidentaux soient inconnues de la Chine et magnifient l'Occident. Les Occidentaux, qui comprennent le chinois, ne se moquent-ils pas de ces gens ? »<sup>265</sup>

Force est de constater, pourtant, que les agendas politiques des intellectuels des deux groupes et des partisans du Mouvement d'auto-renforcement se contredisent. La plus grande différence entre eux ne réside pas dans leurs attitudes à l'égard de la culture occidentale. En réalité, l'insistance des partisans du Mouvement d'auto-renforcement sur l'origine chinoise de la culture occidentale apparaît parfois comme une stratégie « opportuniste » pour apaiser le mécontentement des traditionalistes face aux réformes, plutôt qu'une conviction très nette<sup>266</sup>. En réaction à l'opposition de ces derniers, Li Hongzhang s'est même indigné qu'il n'a pas vu que « les sages anciens ont laissé de bonnes machines et technologies<sup>267</sup> ». En effet, non seulement les promoteurs du Mouvement d'auto-renforcement, surtout ceux qui ont visité

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>264</sup> Le texte original est : « 禮失而求諸野 ». Cette phrase apparaît dans le *Hanshu* 漢書 (*L'histoire des Han*). Elle signifie que les rites des Zhou sont déjà perdus par les lettrés ; pour les récupérer, il faut se retourner vers les gens primitifs, car l'esprit et les règles des rites sont incorporés dans leur vie quotidienne.

<sup>265</sup> ZHENG Guanying 鄭觀應, *Shengshi weiyen* 盛世危言 (*Paroles d'avertissement d'une ère prospère*), 1893, cité dans DING Weizhi 丁偉志 et CHEN Song 陳崧, *Zhongti xiyong zhijian* 中體西用之間 (*Entre la substance chinoise et l'application occidentale*, Pékin : Zhongguo kexue chubanshe, 1995, p. 147.

<sup>266</sup> SUN Kuang-Teh, *Wanqing chuantong yu xihua de zhenglun*, pp. 171-172.

<sup>267</sup> Cité dans DING Weizhi et CHEN Song, *Zhongti xiyong zhijian*, p. 112.

l'Europe <sup>268</sup>, reconnaissent l'excellence de l'Occident sur le plan militaire, technologique, économique, sociopolitique, voire culturel, mais celui-ci est aussi admiré par des fonctionnaires hostiles à l'occidentalisation, dont le rejet des réformes semble largement motivé par l'intention de plaire à la Cour réticente à l'idée de se retrouver impliquée dans des réformes politiques<sup>269</sup>.

À l'évidence, c'est dans la question du régime politique que nous constatons l'écart le plus considérable entre les révolutionnaires et les fidèles du Mouvement d'auto-renforcement. Sans parler du républicanisme et de l'abolition de la monarchie, recherchés par les révolutionnaires, même les projets de réforme politique, promus par les constitutionnalistes, qui aspirent à la monarchie constitutionnelle, tout en accordant au peuple une plus grande prise sur le processus de décisions politiques, sont jugés par les avocats du Mouvement d'auto-renforcement comme radicaux et rompant par trop avec la tradition, comme l'écrit Zhang Zhidong dans le fameux *Quanxue pian* 勸學篇 (*L'appel à l'étude*), publié à 1895 :

« L'idée de pouvoir du peuple (*minquan*) ne fait rien que porter préjudice. [...] Une fois diffusé, le pouvoir du peuple plaira aux stupides et incitera les rebelles à s'insurger. [...] À cause du despotisme du roi français, l'indignation de tout le pays incitait le peuple à lutter contre le gouvernement. Ainsi, la France est devenue un pays démocratique. Mais, notre Cour est bienveillante et juste, sans avoir jamais imposé des politiques tyranniques. Est-ce la peine de briser l'ordre politique [...] ? En fait, ce que le pouvoir du peuple signifie à l'origine, ce n'est que la possibilité pour le peuple de s'exprimer et de communiquer à travers le parlement ; il ne s'agit que de permettre au peuple de faire connaître ses opinions, sans pour autant lui donner le pouvoir. C'est une erreur de traduire (cette possibilité de s'exprimer) par le pouvoir du peuple. »<sup>270</sup>

Zhang Zhidong continue d'affirmer que les idées d'autonomie et de liberté sont toutes des interprétations erronées du système politique occidental et que le redressement de la Chine requiert la loyauté des peuples, fédérés autour de la Cour. Selon lui, le temps n'était pas venu où le parlement pourrait se doter d'une fonction

---

<sup>268</sup> Un cas très étudié est celui de Guo Songtao (郭嵩燾 1818-1891). Voir par exemple ONO Yasunori 小野泰教, « Guo Songtao yu Liu Xihong zhengzhisixiang de bijiao yanjiu – yi shidafuguan he Yingguo zhengzhiguan wei zhongxin 郭嵩燾與劉錫鴻政治思想的比較研究——以士大夫觀和英國政治觀為中心 » (Une comparaison entre la pensée politique de Guo Songtao et de Liu Xihong – discussion autour de leurs avis sur les lettrés et la politique anglaise), *Qingshi yanjiu*, n° 1, 2009, pp. 36-54.

<sup>269</sup> QIN Hui, *Zouchu dizhi : cong Wanqing dao Mingguo de lishi huigu*, p. 51.

<sup>270</sup> ZHANG Zhidong 張之洞, *Quanxue pian* 勸學篇 (*L'appel à l'étude*), Zhengzhou : Zhongzhou guji chubanshe, 1998 [1895], p. 86.

réelle, à cause du manque de candidats parlementaires qualifiés. Au lieu de mettre en place une institution qui ne convient pas à la situation concrète de la Chine, Zhang Zhidong préfère le maintien de l'organe de décision, composé des fonctionnaires de la Cour, tout en autorisant « la discussion publique » (公議 *gongyi*) des élites locales, organisation politique existante dans l'histoire chinoise<sup>271</sup>. Contrairement à l'Ancien Régime de la France, la Cour mène, à ses yeux, une politique bienveillante et clairvoyante, grâce à laquelle le peuple peut faire entendre sa voix à la Cour à travers le gouvernement local, ou encore par voie de contresignature<sup>272</sup>. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que Zhang Zhidong compare l'Ancien Régime et la politique chinoise pour réfuter la monarchie constitutionnelle, prônée par les réformateurs, qui, quelques années après, emploient la même rhétorique pour démentir l'abolition de la monarchie, poursuivie par les révolutionnaires<sup>273</sup>.

Vue sous cet angle, l'essence nationale, telle qu'en parlent l'École d'essence nationale et la Société du Sud, revêt d'un radicalisme politique, qui se traduit par la remise en lumière, à l'aune de la culture occidentale, de la tradition alternative, capable d'apporter un soutien intellectuel à la révolution antimandchoue et à l'établissement de la République. L'essence nationale de nature dissidente est à distinguer avec l'essence nationale préconisée par la Cour. Malgré des aspects de convergence entre les deux, cette dernière est toujours promue dans le cadre du maintien de la monarchie : « Lorsque le gouvernement parle de l'essence nationale, écrit Xu Zhiheng, il vise à s'emparer du monde intellectuel, afin d'empêcher le peuple de prendre l'initiative de renouveler (la politique et la culture)<sup>274</sup> ». Le constat de Xu Zhiheng n'est pas tout à fait exact. Comme nous l'avons vu, le projet éducatif de Zhang Zhidong, déployé autour de son idée d'essence nationale, comporte des points très novateurs voire audacieux. Mais il signale à juste titre le contrôle idéologique qui pèse sur le renouveau culturel de la Cour.

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>272</sup> *Ibidem.*

<sup>273</sup> Selon Kang Youwei, par exemple, le féodalisme étant aboli depuis longtemps, la Chine a déjà obtenu la liberté et l'égalité, il n'y avait donc aucune raison de déclencher une révolution, comme celle de la France, pour atteindre ces idéaux. Voir Mingyi 明夷 (KANG Youwei), « Faguo gemingshi lun 法國革命史論 » (Sur l'histoire de la Révolution française), *Xinmin congbao*, n° 85, 1906, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinian jian shilun xuanji*, vol. 2, p. 304.

<sup>274</sup> XU Zhiheng, « Du Guocui xuebao ganyan », p. 81.

Il reste à se demander pourquoi la culture joue un rôle capital dans la construction politique de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Autrement dit, pourquoi ne suffit-il pas de se contenter de forger une identité nationale autour du destin et de la poursuite de politiques communes, comme l'implique l'idée de nationalisme politique ? Nous avons mentionné que la réponse se trouve d'abord dans leur intention de délimiter la population qui peut revendiquer les droits civiques en Chine. Étant donné le danger de la colonisation et la révolution antimandchoue, ce souci de se différencier des autres est compréhensible. Il convient davantage de reconnaître que la solidarité nationale, qui repose sur le fondement culturel, s'avère plus étroite que celle qui s'appuie sur l'identification politique, comme le signale Habermas dans une étude sur l'État-nation européen :

« Ce n'est que la conscience d'une identité nationale cristallisée autour d'une histoire, d'une langue et d'une culture commune, ce n'est que la conscience d'appartenir à une même nation, qui aide les gens dispersés sur un large territoire à se sentir politiquement responsables les uns envers les autres. Ainsi, les citoyens commencent à se considérer comme faisant partie de la même collectivité, quel que soit le terme abstrait et légal sur lequel cette collectivité pourrait être constituée. Ce type d'auto-conscience nationale ou *Volksggeist*, l'unique esprit de la nation, a été soigneusement élaboré par les intellectuels sous forme de mythes romantiques, d'histoires et de traditions littéraires, et a largement été diffusé au moyen des médias de masse de l'époque. Cette identité culturelle fournit, socialement, le substrat d'intégration pour l'identité politique de la république. Cela explique pourquoi la citoyenneté se prononce sous forme de code double : elle s'étend au-delà du statut juridique, défini en termes de droits civiques, pour parvenir à l'affiliation à une communauté culturellement délimitée. Ces deux aspects étaient, au début, complémentaires. Sans cette interprétation culturelle du droit à l'appartenance politique, les États-nations européens n'auraient pas, durant la phase initiale, la capacité de réaliser [...] ses accomplissements majeurs, notamment la création d'une nouvelle intégration sociale plus abstrait, en termes d'implémentation juridique de la citoyenneté démocratique. »<sup>275</sup>

Cette force culturelle de cohésion nationale ne se trouve pas seulement dans la mémoire collective qu'édifient l'École d'essence nationale et la Société du Sud. L'histoire n'est qu'une facette de l'essence nationale, qui se fonde également sur la pensée, notamment la pensée politique traditionnelle, dont l'esprit et la pratique ne sont pas toujours en concordance avec le système républicain que les deux associations s'évertuent à implanter. Ainsi, dans le contexte idéologique de la Chine à la veille de la fondation de la République, existe déjà la tension que Habermas établit

---

<sup>275</sup> HABERMAS Jürgen, « The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship », *Ratio Juris*, vol. 19, n° 2, 1996, p. 130.

entre le nationalisme et le républicanisme. Il devient alors nécessaire d'atténuer la tension entre l'identification culturelle et l'intégration politique. Pour ce faire, la pensée politique traditionnelle se voit en l'occurrence transformée. Certains éléments à l'encontre du régime républicain sont rejetés et dénoncés comme faisant partie des « études impériales », alors que d'autres éléments, issus, en général, de l'époque antique, sont réinterprétés dans le cadre du républicanisme, et ce pour incorporer la loyauté envers l'idéal et les formes politiques de la République dans l'identification culturelle. La thèse de Terrien de Lacouperie que la civilisation chinoise est une importation de la Mésopotamie, qui est pour les révolutionnaires également le berceau de la civilisation occidentale, sert de justification à la mise en parallèle entre la tradition chinoise archaïque et les nouvelles formes politiques provenant de l'Occident. Ainsi, le régime républicain et tous les changements politiques l'entretenant ne sont pas considérés comme une imposition extérieure, mais plutôt comme un résultat émanant de la remise en lumière de la tradition politico-culturelle authentique.

On peut en outre comparer l'essence nationale des deux groupes révolutionnaires et la pensée antimoderne de l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle. Au premier regard, il y a des chevauchements entre eux. Les deux courants de pensée reposent sur un nationalisme culturel net, qui se manifeste dans l'attachement à un âge doré de l'histoire, dont la restauration est appréciée et valorisée comme moyen de reviviscence de la nation. La magnification du passé en Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle se voit plus tard mise à profit par les conservateurs comme un outil de propagande. Comme nous le verrons par la suite, si les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud font, eux aussi, de l'essence nationale un dispositif de propagande antimandchoue et s'attachent très souvent à l'idée d'un âge d'or, la conception de cet âge d'or ne sert pas d'excuse pour refouler la modernité politique, dont notamment le libéralisme et la démocratie, comme dans le contexte idéologique allemand<sup>276</sup>.

## **2. Les nouvelles formes politiques dans la source traditionnelle**

Pour les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, la possibilité de transposer les théories et les systèmes étrangers, telles que le socialisme,

---

<sup>276</sup> VOLKOV Schulamit, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany*, pp. 23-24 ; 319-325.

le contrat social et l'organicisme, est fondée sur l'hypothèse selon laquelle les enseignements traditionnels font écho à celles-ci. Or, la correspondance qu'ils entretiennent entre les deux systèmes de pensée ne signifie pas qu'ils récusent, comme les opposants du Mouvement d'auto-renforcement, l'originalité, voire la supériorité, des formes politiques occidentales. En revanche, selon Wang Jingwei, l'établissement de la similitude entre la tradition chinoise et la forme d'organisation politique occidentale vise à faciliter l'imitation de l'Occident :

« La différence, entre l'Angleterre, la France et les États-Unis d'un côté, et notre pays de l'autre, ne réside pas dans ce qu'ils possèdent (des formes politiques) qui n'existent pas en Chine, mais dans le fait qu'ils les ont mieux développées. En effet, l'imitation est difficile, s'il s'agit d'introduire (des choses) qui n'existent pas (dans notre tradition), alors que l'imitation devient plus facile, lorsqu'il s'agit d'améliorer ce qui existe déjà. »<sup>277</sup>

C'est dans cette optique que nous examinerons l'élaboration de l'essence nationale au niveau de la tradition politique. En fait, plusieurs paragraphes dans les sections précédentes ont déjà montré le souci des tenants révolutionnaires de l'essence nationale de localiser, dans le savoir traditionnel, des pensées politiques occidentales qui alimentent leurs discours nationalistes. Ici, nous nous intéresserons à leur appropriation de thèmes politiques plus vastes, véhiculés dans leur projet de fondation d'une république, tels que la citoyenneté, la Constitution, la séparation des pouvoirs, ou encore le fédéralisme – effort déployé pour asseoir le régime républicain et la conscience d'appartenance à la communauté politique sur la tradition culturelle.

#### a ) **La citoyenneté, la loi et le républicanisme**

L'idée des Trois Dynasties comme l'âge d'or, à partir duquel l'humanité, la politique et le savoir ne peuvent que dégénérer, alimente la vision confucéenne de l'histoire. Si le confucianisme cautionné par l'État fait l'objet de nombreuses railleries chez des radicaux de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, ils n'étaient pas tous prêts à démentir l'existence de cet âge d'or, dont les promesses et les vestiges continuent de s'accumuler. Comme nous l'avons souligné plus haut, une autre raison, qui explique l'ancrage de cette époque antique de l'histoire dans la mentalité de bien des intellectuels, est le fleurissement culturel pendant la période des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants, âge qui marque la fin des Zhou et dont

---

<sup>277</sup> Jingwei, « Bo Xinmin congbao zuijin zhi fei geminglun 駁新民叢報最近之非革命論 » (Réfuter l'argument antirévolutionnaire récent du *Journal du nouveau peuple*), *Minbao*, n° 4, 1906, p. 30.



l'héritage intellectuel, offert par les Cent écoles de pensée, leur permet de s'approprier les concepts politiques modernes, en référence aux sources traditionnelles plus vastes que les classiques confucéens.

Un grand nombre de ces nouvelles idées politiques, qui séduisent et stimulent les radicaux de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, sont originaires de France. La Révolution française, qu'ils interprètent comme un signe du progrès, représente, pour eux, le prélude de la révolution antimandchoue qu'ils préparent. Un des protagonistes actifs dans la promotion de la pensée politique française en Chine est Ma Junwu, membre à la fois de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Homme politique et scientifique francophone, Ma Junwu idéalise la France comme « le noyau de la civilisation européenne et le moteur de la révolution de l'Europe<sup>278</sup> ». Sa compréhension du socialisme est en grande partie imputable aux ouvrages d'Étienne Cabet (1788-1856), de Saint-Simon (1760-1825), ou encore de Charles Fourier (1772-1837). Certains écrivains français auxquels Ma Junwu fait référence étaient et restent toujours très mal connus du public chinois, comme, par exemple, Alfred Naquet (1834-1916), chimiste et homme politique qui a promu la légalisation du divorce judiciaire en France. Dans *La république radicale*, livre paru en 1873, Naquet fait la distinction entre « l'ordre naturel ou républicain qui résulte de l'harmonie des intérêts » et « l'ordre factice ou monarchique qui ne peut s'appuyer que sur la force brutale ou sur l'abêtissement des populations<sup>279</sup> ». Ma Junwu a évoqué plusieurs fois cette thèse de Naquet pour discréditer le régime monarchique, tout en omettant le désaccord de Naquet à l'égard du recours à la violence pour atteindre le républicanisme, méthode jugée incapable de « faire régner un ordre réel et stable<sup>280</sup> ».

Mais tous les révolutionnaires n'ont pas la capacité linguistique pour comprendre les œuvres en français ou en d'autres langues étrangères comme Ma Junwu – nous avons montré que Ma Junwu est, en fait, l'un des seuls révolutionnaires qui réussissent à saisir la question du souverain dans le contrat social rousseauiste. La diffusion des idéaux politiques de la France révolutionnaire ne requiert pourtant pas de lecture ou de connaissance profonde des œuvres originales. En effet, la Révolution

---

<sup>278</sup> MA Junwu, « Fayu zhi yan 法語之言 » (Les expressions françaises), 1902, réimprimé dans MO Shixiang, *Ma Junwu ji*, p. 12.

<sup>279</sup> NAQUET Alfred, *La république radicale*, Paris : Librairie Germer-Baillière, 1873, p. 34.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 38.

française offre aux révolutionnaires la devise de la République française, dont l'effet dans la propagande et la mise en valeur de la révolution antimandchoue semble plus immédiat et réel que l'interprétation systématique de la pensée politique. Les trois valeurs de la devise de la République française, en particulier l'égalité et la liberté, fourmillent sous la plume des intellectuels révolutionnaires.

Néanmoins, les idéaux seuls ne suffisent pas pour garantir le bien-fondé politique après la révolution. Les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud étaient tenus de répondre aux réformateurs, qui les accusent de s'enliser dans une vision idéaliste, sans regard ou presque aux difficultés réelles que pose l'implantation du régime républicain, dont notamment le manque d'éducation du peuple en général, qui ne lui permet pas de se constituer politiquement. Liang Qichao a ainsi rationalisé son soutien porté au despotisme éclairé en 1906, l'année durant laquelle l'empereur Guangxu a donné son accord pour lancer le processus de constitutionnalisation <sup>281</sup>. Si la Révolution française joue, aux yeux des révolutionnaires, la fonction de matrice politique, celle-ci ne constitue pas un exemple parfait à suivre. Pour les réformateurs, la Révolution française symbolise l'échec de l'action radicale, dont la conséquence sanglante n'aboutit qu'à une restauration de la monarchie. Selon Liang Qichao, les Français se sont lancés dans l'invention de la liberté, qui est, pour lui, un élément absent dans la tradition politique française. L'illusion de la liberté incite la foule à créer un despotisme sauvage, faisant en sorte que la liberté, dont jouissent les Français à la période postrévolutionnaire, s'avère restreinte et incomplète, par rapport à celle d'autres pays, où la liberté a été obtenue, en tant que fruit d'une longue période de construction non-violente<sup>282</sup>.

Pour les révolutionnaires, la recherche de la fraternité, de l'égalité et de la liberté ne suggère en aucun cas une invention idéologique ou un modelage politique idéaliste. En revanche, il s'agit d'une remise en lumière de l'esprit traditionnel, accablé par la dictature et sous le régime monarchique, au profit d'un confucianisme d'État qui lui est favorable. Chen Tianhua, par exemple, retrouve le vestige des libertés d'expression, de l'édition et de réunion, aux époques des Trois Dynasties et

---

<sup>281</sup> LIANG Qichao, « Kaiming zhuanzhi lun 開明專制論 » (Sur le despotisme éclairé), 1906, réimprimé dans ZHANG Pinxing *et al.* (eds.), *Liang Qichao quanji*, pp. 1455-1486.

<sup>282</sup> Yibingshi zhuren 飲冰室主人 (LIANG Qichao), « Meiguo zhengzhi lüeping 美國政治略評 » (Critique brève sur la politique étatsunienne), *Xinmin congbao*, n° 46-48, 1904, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 2, p. 793.

des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants, attestées par l'histoire politique, par la floraison des Cent écoles de pensée, ou encore, par le rassemblement des trois mille disciples de Confucius, qui l'accompagnaient lors de son errance dans plusieurs États pour diffuser sa pensée politique et éthique<sup>283</sup>. En ce qui concerne l'égalité et la fraternité, c'est le moïsme qui est souvent convoqué, en tant que la philosophie où s'enracine l'origine chinoise de ces esprits<sup>284</sup>. Opposant intellectuel du confucianisme, le moïsme, qui tire son nom de celui de son créateur, Mo Zi, illustre une mise en cause de la doctrine éthique confucéenne au profit d'une vision matérialiste de la vie et de la politique<sup>285</sup>. À la différence de l'amour confucéen, pleinement incorporé et hiérarchisé dans la responsabilité et la classe sociale de chacun, un mot clé de la pensée moïste est celui de *jianai* 兼愛 – l'amour universel – concept très populaire parmi les radicaux de la fin des Qing<sup>286</sup>. Au sein de la Société du Sud, Gao Xu et son frère, Gao Zeng, promeuvent le plus ardemment la pensée moïste, façonnée comme le pionnier intellectuel de la société égalitaire<sup>287</sup>.

Selon Wang Jingwei, « étant donné le fait que la nation possède les esprits de liberté, d'égalité et de fraternité et que le pouvoir du peuple et la Constitution sont fondés sur ces esprits, ceux-ci conviennent sans doute à notre nation<sup>288</sup> ». De ce fait, Chen Tianhua croit qu'avec l'implémentation des institutions saines, ainsi que le renforcement du nationalisme à travers l'éducation, le potentiel du peuple à mettre en œuvre la démocratie et la Constitution, dont l'esprit existe déjà dans la tradition

<sup>283</sup> Sihuan 思黃 (CHEN Tianhua), « Zhongguo gemingshi lun 中國革命史論 » (Discussion sur l'histoire des révolutions en Chine), *Minbao*, n° 1, 1905, p. 55.

<sup>284</sup> En effet, le moïsme séduit les révolutionnaires, non seulement en raison que cette école de pensée est considérée comme ayant anticipé les idéaux d'égalité et de fraternité. À part du concept de *jianai* discuté par la suite, la vision économique et la pensée « logique » de Mo Zi sont respectivement comparées au matérialisme et à l'esprit scientifique de l'Occident. Voir SUN Zhimei, *Nanshe yanjiu*, p. 266.

<sup>285</sup> Pour une présentation de la pensée moïste, voir FENG Youlan, *Zhongguo zhhexueshi*, pp. 307-348.

<sup>286</sup> *Ibid.*, pp. 341-343.

<sup>287</sup> Juefo 覺佛 (GAO Zeng 高增), « Mo Di zhi xueshuo 墨翟之學說 » (La doctrine de Mozi), *Juemin*, n° 7, 1903, réimprimé dans GAO Xian et GU Wenjuan, *Juemin yuekan zhengli chongpai ben*, pp. 123-127 ; GAO Xu, « Da Zhou Zhongmu shu 答周仲穆書 » (Réponse à Zhou Zhongmu), 1912, cité dans YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nanshe shi changbian*, pp. 298-299. Gao Xu est allé jusqu'à suggérer le remplacement du confucianisme par le moïsme en tant qu'idéologie d'État, il convient de noter que tous les intellectuels de la Société du Sud ne soutiennent pas une telle proposition, comme son oncle Gao Xie. Voir YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian.*, pp. 301-306.

<sup>288</sup> Jingwei, « Bo Xinmin congbao zuijin zhi fei geminglun », p. 29.

politique, sera pleinement réalisé<sup>289</sup>. Il convient de rappeler que la conviction, selon laquelle les valeurs de l'égalité et de la liberté sont ancrées dans la tradition politique chinoise, est partagée par les réformateurs. Mais ils exploitent cette croyance en cherchant à atteindre des objectifs opposés à ceux des révolutionnaires. Contrairement aux révolutionnaires, qui considèrent que la restauration de la liberté et de l'égalité requiert préalablement le renversement de la Cour qui les étouffe, les réformateurs estiment la révolution totalement infondée, puisque la liberté et l'égalité constituent, à leurs yeux, des droits dont les Chinois jouissent pleinement sous le gouvernement manchou<sup>290</sup>.

Il est clair que le régime républicain ne se fonde pas sur les valeurs seules, qui doivent s'ancrer dans une réalité et dans le vécu. L'École d'essence nationale et la Société du Sud affirment, à maintes reprises, que la révolution, à laquelle elles aspirent, est « civilisée » et non « barbare ». Cette dualité apparaît déjà dans le *Geming jun* de Zou Rong, selon lequel : « La révolution barbare détruit sans construire et [...] aboutit à la terreur, comme la Révolte des Boxers et (le mouvement mené par) Garibaldi [...] ; la révolution civilisée détruit et construit [...] et vise à obtenir la liberté, l'égalité, l'indépendance, l'autonomie pour le peuple<sup>291</sup> ». Ces valeurs font naître et se concrétisent dans la loi, la Constitution, le parlement et le gouvernement républicain.

Dans la réinterprétation de l'histoire politique des deux associations révolutionnaires, aucune de ces institutions n'est considérée comme inconnue de la tradition politique chinoise. C'est ainsi que nous constatons un paysage quasi idyllique des Trois Dynasties et de l'époque encore plus ancienne dans le *Guocui xuebao* et d'autres publications révolutionnaires. À cet égard, certains historiens révolutionnaires contre le confucianisme d'État ne diffèrent pas tellement des historiens confucéens, qui perçoivent l'histoire comme celle d'une décadence. Or, à la différence de ceux-ci, les Trois Dynasties ne sont plus acceptées par tous comme l'exemple phare en matière d'humanité et de gouvernance bienveillante. Liu Shippei, notamment, tentent d'explorer, dans l'époque encore plus ancienne, le caractère

---

<sup>289</sup> Sihuang, « Lun Zhongguo yi gaichuang minzhu zhengti 論中國宜改創民主政體 » (La Chine doit implanter le régime démocratique), *Minbao*, n° 1, 1905, p. 43.

<sup>290</sup> Voir par exemple Mingyi, « Faguo gemingshi lun », p. 330.

<sup>291</sup> ZOU Rong, *Geming jun*, p. 35.

fondamental et intact de la tradition politique chinoise : « À l'époque archaïque, écrit-il, le souverain fut établi par le peuple, sans transmission héréditaire. C'est pourquoi les Cinq empereurs (五帝 *Wudi*) servaient le monde (官天下 *guan tianxia*), à la différence des Trois souverains (三王 *Sanwang*) qui ont privatisé le monde (家天下 *jia tianxia*)<sup>292</sup> ». Autrement dit, il blâme le système héréditaire, adopté par les souverains des Trois Dynasties qui donnent forme au système de monarchie après la chute des Zhou<sup>293</sup>. C'est pourquoi, « les lois avant les Trois Dynasties sont intronisées pour le monde, alors que les lois après les Trois Dynasties sont établies pour la famille royale [...] (qui) seule peut en bénéficier »<sup>294</sup>. C'est également dans la tradition politique de la période archaïque de l'histoire chinoise qu'il entrevoit le rudiment du régime républicain : « (À cette époque), le mandat du souverain avait une durée fixe, comme au sein du régime républicain des Blancs. Lorsque la durée du mandat était expirée, il fallait élire une autre personne sage<sup>295</sup> ».

D'autres intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud continuent d'applaudir les Trois Dynasties, professant que, durant cette époque, le souverain, dont le pouvoir provenait du peuple et le statut était obtenu par le mérite et la hauteur morale, ne jouait qu'un rôle accessoire dans la prise de décision politique. Selon Huang Jie, le fonctionnement démocratique du gouvernement se manifestait déjà à cette période, vénérée depuis longtemps comme l'âge d'or de l'histoire chinoise :

« Selon le rite, le couronnement d'un souverain obtient l'accord du peuple. Celui-ci est apparu à l'ère Tang-Yu et s'est perpétué jusqu'à la période des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants. Il ne s'agit donc pas simplement d'une bonne pratique éphémère. Hélas ! À partir des Qin, (les empereurs) privatisent le pays et ne calculent que pour le trône de leurs descendants, faisant en sorte que ce rite est abandonné. Les pays démocratiques de l'Occident sont fiers de leur système politique bienveillant, dont le mérite est dû aux penseurs comme Montesquieu et Rousseau. Notre pays se sent honteux devant leur système politique. Hélas ! C'est parce que nous avons perdu notre rite ancien. »<sup>296</sup>

<sup>292</sup> LIU Guanghan, « Guzheng yuanshi lun 古政原始論 » (Sur l'origine des politiques anciennes), *Guocui xuebao*, n° 2, 1905, p. 221.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>294</sup> Guanghan, « Huang Lizhou xiansheng de xueshuo 黃梨洲先生的學說 » (Pensée de Huang Lizhou), *Zhongguo baihuabao*, n° 6, 1904, cité dans CHEN Qi, *Liu Shippei nianpu changbian*, p. 68.

<sup>295</sup> LIU Shippei, « Zhoumo xueshushi xu », p. 71.

<sup>296</sup> HUANG Jie, « Huang Shi juan er 黃史卷二 » (L'histoire jaune, volume 2), *Guocui xuebao*, n° 3, 1905, p. 450.

À l’instar de Huang Jie, selon lequel le rite, qui veut que la légitimité du gouvernement se fonde sur le consentement du peuple, constitue une habitude politique perpétuelle, Liu Shipei rappelle que, malgré la dictature de la monarchie absolue, instaurée en Chine à partir des Qin, les efforts en vue de restreindre le pouvoir impérial n’ont jamais été suspendus. Or, en raison de l’oppression politique et idéologique de la Cour, les mesures visant à contenir le pouvoir exorbitant du souverain prennent une forme moins tangible. Cet esprit peut être remis en lumière en se combinant avec les institutions politiques occidentales. Un des exemples est celui de la notion de *tian* 天 (Ciel) :

« Les érudits des Han se trouvent dans le despotisme. Afin de défendre la loi universelle qu’est le droit du peuple, ils se voient obligés de s’appuyer sur le concept de *tian* pour restreindre l’empereur. Dong Zhongshu a dit : “l’esprit du *Chunqiu* veut que le peuple suive le souverain et que le souverain suive le Ciel ; le pouvoir du souverain doit être contenu au profit de la loi du Ciel”. Il a dit encore : “il faut rendre la politique du souverain juste en respectant l’impartialité du Ciel”, ou encore, “ [...] le souverain s’appartient au Ciel ; s’il est abandonné par ce dernier, il sera abandonné par le monde”. Le souverain est sous le contrôle du Ciel, c’est-à-dire, il doit avoir des scrupules. »<sup>297</sup>

Étant donné que le fonctionnement de la république s’appuie sur la restauration de la tradition politique des Trois Dynasties, l’esprit politique, reflété dans les registres de bureaucratie et de théorie organisationnelle de cette époque, comme le *Zhouli*, est estimé comme ayant une validité perpétuelle<sup>298</sup>. Pour ce faire, les pratiques sociales et les institutions politiques de l’époque ancienne acquièrent une signification nouvelle dans le nouveau vocabulaire politique, largement étayé par la pensée occidentale. Par exemple, le *guanli* 冠禮 – la cérémonie où les garçons de vingt ans changent de coupe de cheveux et obtiennent un prénom social, signalant leur transition à l’âge d’adulte – est comparé à la majorité civile, fixée par les pays occidentaux<sup>299</sup>.

Une autre question fréquemment soulevée concerne l’établissement et la mise en exécution des lois rationnelles. Cela renvoie au dualisme entre le règne de

---

<sup>297</sup> LIU Guanghan, « Lianghan zhengzhixue faweilun diyi 兩漢政治學發微論第一 » (Première discussion sur la politique des deux dynasties des Han), *Guocui xuebao*, n° 10, 1905, p. 837.

<sup>298</sup> Voir par exemple LU Shaoming, « Lun guzheng beiyu Zhouguan 論古政備於周官 » (La politique ancienne se cristallise dans l’œuvre *Fonctionnaires des Zhou*), *Guocui xuebao*, n° 10, 1904, pp. 353-354.

<sup>299</sup> LIU Guanghan, « Guzheng yuanshi lun », *Guocui xuebao*, n° 7, 1905, p. 301.

l'homme (人治 *renzhi*) et l'État de droit (法治 *fazhi*). En général, le confucianisme manifeste un optimisme au sujet de la nature humaine. De ce fait, la politique idéale, prônée par le confucianisme, met l'accent sur « le gouvernement par l'éthique » (德治 *dezhi*) et se fonde sur la croyance que « la politique renvoie à la nature vertueuse de chacun et que l'accomplissement de la valeur de la communauté politique peut donc compter sur la persuasion et l'éducation, plutôt que sur la contrainte du châtement extérieur<sup>300</sup> »<sup>301</sup>. Contrairement à l'optimisme confucéen, la pensée du légisme part de la prémisse selon laquelle l'homme est né vicieux et enclin au gain, d'où la nécessité et la possibilité de l'encadrer, le discipliner et l'intimider avec des lois rigides, qui contrôlent non seulement le peuple, mais aussi le souverain<sup>302</sup>. Or, le légisme représente, après tout, une forme de pensée autoritaire ; il est difficile d'en induire le concept de loi, lié à la justice, sur laquelle s'établissent « la légitimité du gouvernement, la dignité de l'individu, la protection contre l'oppression ou l'arbitraire, et la participation aux affaires de la communauté<sup>303</sup> », éléments pourtant constamment apparus dans les écrits des révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Néanmoins, l'inclusion du souverain dans l'ordre juridique et l'application du droit écrit suffisent pour certains intellectuels à s'orienter vers le légisme, figuré comme le fondement intellectuel du système juridique du nouveau régime, comme le montrent les propos de Liu Shipai :

« Après la période des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants, la vision sur la loi se divise. Certains préfèrent les récompenses et abhorrent la punition, alors que d'autres soutiennent que le discernement juridique se fait au cas par cas. L'utilisation de la loi pour régir le peuple ne s'articule, en général, qu'autour des idées de bienveillance (*ren*) et de tolérance (恕 *shu*). Le légisme est différent. Selon le chapitre sur l'art et la pensée du *Hanshu*, les légistes sont issus du *liguan* (理官 officiel chargé des affaires judiciaires), ce dernier récompensant les mérites et punissant les crimes strictement, afin

<sup>300</sup> HO Hsin-chuan 何信全, « Rujia zhengzhi zhexue de chuangzaoxing zhuanhua – cong “renzhi” dao “fazhi” 儒家政治哲學的創造性轉化：從『人治』到『法治』 » (La transformation créative de la philosophie politique confucéenne : du « règne de l'homme » à au « gouvernement par la loi »), p. 12. [URL] : <https://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/51921> (consulté le 28 mai 2017).

<sup>301</sup> Cela n'implique pas que le confucianisme s'oppose au gouvernement par la loi. Ho Hsin-chuan, cité ci-dessus, essaie de lier la conviction sur la bonne nature de l'homme du confucianisme avec « la raison » du libéralisme des penseurs comme Locke et Rousseau et argumente que la « bonne nature » du confucianisme n'est pas à l'encontre du gouvernement par la loi du libéralisme. Mais il reconnaît également que la tradition du gouvernement par la loi s'incruste dans la condition économique, sociale et politique et ne peut pas être réduite à un mode de pensée. Voir, *ibid.*, pp. 12-19.

<sup>302</sup> FENG Youlan, *Zhongguo zhhexueshi*, pp. 389-402.

<sup>303</sup> RAMET Sabrina P. *Le projet libéral et la transformation de la démocratie, le cas de l'Europe centrale et orientale*, traduit d'anglais par Anne-Hélène Kerbiriou, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 4.

de compléter les rites. [...] Les confucéens ne prônent pas le droit écrit (成文之法典 *chengwen zhi fadian*), voulant que les gouverneurs régissent le peuple par leur comportement sérieux et vertueux. Ils croient que les sages anciens fondent la justesse (*yi*) sur le principe (理 *li*) et s'appuient sur les rites (禮 *li*) pour éviter le châtement (刑 *xing*). Les rites précèdent à la loi, en vue d'enrayer l'émergence des actes déviants. Voilà pourquoi le confucianisme met l'accent sur l'éducation. En outre, les rites du confucianisme donnent la primauté à la différenciation des classes. Les rites hiérarchisent (le peuple) et la hiérarchisation modèle les rites. La culpabilité (pour le même acte) varie en fonction de la classe sociale de chacun et le châtement ne s'applique que à ceux qui ne sont pas concernés par les rites. La prétendue loi du confucianisme n'est donc que les rites, qui s'adaptent, quant à eux, à la relation et aux sentiments humains. Le confucianisme est donc différent du légisme. »<sup>304</sup>

Dans les paragraphes qui suivent, Liu Shipei énumère des personnages représentatifs de l'école du légisme, comme Han Fei 韓非 (281-233 av. J.-C.), Li Si 李斯 (284-208 av. J.-C.), ou encore Guan Zi, pour montrer que les légistes « recourent à la loi pour gouverner le peuple, tout comme le code civil des Blancs<sup>305</sup> ». Partant d'une perspective philologique, il souligne davantage que la loi, en Chine, a été conçue pour à la fois protéger les droits du peuple et limiter le pouvoir du souverain<sup>306</sup>. Lu Shaoming localise la tradition de l'État de droit au-delà de la philosophie légiste, professant que la Chine ancienne n'a jamais été dictée par la volonté des gouverneurs, qui se voyait toujours contraints de se référer à la loi écrite<sup>307</sup>.

Tous les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud ne s'opposent pas au règne de l'homme, sous la condition que celui-ci ne prime pas sur la loi. En effet, le règne de l'homme et l'État de droit sont souvent considérés dans une relation complémentaire. Les intellectuels, qui donnent une importance particulière aux hommes de bien de cette époque, s'intéressent non seulement à leur rôle dans le fonctionnement politique, mais aussi dans le bien-être social. Ma Xulun, qui a invoqué les mots de Han Fei, que « le pays ayant une loi fixe peut s'enfoncer

---

<sup>304</sup> LIU Shipei, « Zhoumo xueshushi xu », pp. 112-113.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>306</sup> Selon l'interprétation de Liu Shipei, le caractère 刑 (*xing* peine ; châtement) se décompose en 井 (*jing* puits) et 刀 (*dao* couteau). Le couteau est mis à côté du puits, pour intimider les gens, afin qu'ils ne luttent pas et partagent de l'eau. La loi, appuyée sur la peine et le châtement, est donc un outil pour mettre en œuvre les droits et pour restreindre le pouvoir. Voir LIU Guanghan, « Guzheng yuanshi lun », *Guocui xuebao*, n° 5, 1905, p. 268.

<sup>307</sup> LU Shaoming, « Lun guzheng bei yu zhonguan », p. 354.



dans le danger, mais ne s'effondrera jamais<sup>308</sup> », soutient aussi la conviction de Mencius, selon lequel « la loi seule ne suffit pas à gouverner le pays<sup>309</sup> », car il croit que c'est le sens de la honte, cultivé par la morale des rites, qui retient le plus efficacement l'impulsion de chacun de commettre des erreurs ; la loi sévère n'a pas de force de dissuasion, comme l'histoire en atteste<sup>310</sup>. Cette insistance sur le rôle que jouent la persuasion et l'éducation ne constitue pas uniquement une continuation de la pensée confucéenne sur ce sujet, mais relève encore d'une orientation juridique moderne. En fait, la revue *Xingshi* que Gao Xu éditait au Japon a déjà lié, en 1905, la criminalité à la condition sociale, d'où l'inutilité de la peine de mort et l'intérêt de faire de la prison un lieu de rédemption et de réforme du condamné<sup>311</sup>.

Le débat autour du dualisme entre le règne de l'homme et l'État de droit apparaît à nouveau dans les années 1920 et 1930<sup>312</sup>. Les deux ne s'excluent pas mutuellement pour de nombreux intellectuels, qui ont signé, sous l'appel de Hu Shi, un manifeste publié en 1922 dans le *Nuli zhoubao* 努力週報 (*Hebdomadaire d'effort*), réaffirmant la place des « hommes de bien » (好人 *haoren*) au sein du gouvernement, censé être constitutionnel<sup>313</sup>. Étant donné la corruption politique et l'insolence des hommes politiques envers la Constitution de la nouvelle République, il est compréhensible que les intellectuels s'engagent dans la construction d'un gouvernement mené par les hommes de bien pour assurer l'exécution des lois. Comme dans le contexte idéologique des années 1920 et 1930, l'intérêt que portent certains intellectuels de la fin des Qing aux hommes de bien ne signifie pas qu'ils négligent la mise en œuvre des institutions politiques concrètes pour garantir l'autonomie du pouvoir judiciaire. La séparation du pouvoir est ainsi mise en avant, toujours comme une règle d'art politique que connaissaient les Zhou<sup>314</sup>.

La recherche de l'État de droit débouche finalement sur la mise en cause de la monarchie. La prépondérance du règne de l'homme, par rapport à l'État de droit, étant

<sup>308</sup> MA Xulun, « Xiaotianlu zhengxue tongyi 獻天廬政學通義 » (Interprétation générale sur la politique), *Guocui xuebao*, n° 9, 1905, p. 326.

<sup>309</sup> MA Xulun, « Xiaotianlu zhengxue tongyi », *Guocui xuebao*, n° 12, 1905, p. 400.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>311</sup> Qiugong 虬公, « Jianyuxue 監獄學 » (Étude de la prison), *Xingshi*, n° 2, 1905, pp. 15-24.

<sup>312</sup> FUNG Edmund S. K., *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity : Cultural and Political Thought in the Republican Era*, pp. 182-190.

<sup>313</sup> *Ibid.*, pp. 171-182.

<sup>314</sup> Voir par exemple Ma Xulun, « Xiaotianlu zhengxue tongyi », *Guocui xuebao*, n° 9, 1905, p. 324.

l'effet du pouvoir expansif de l'empereur, le manque de loi rationnelle se voit expliqué comme la conséquence directe de la dictature monarchique<sup>315</sup>. Sur le plan intellectuel, le retour à la tradition de l'État de droit, comme toutes les autres formes politiques discutées auparavant, renvoie donc à la dualité entre les études nationales et les études impériales.

## b) L'auto-gouvernance locale et le fédéralisme

Le chapitre précédent a examiné le système d'auto-gouvernance locale, soutenu communément par la Cour, les réformateurs et les révolutionnaires, qui ciblent pourtant des objectifs opposés. Chez les révolutionnaires, l'auto-gouvernance locale s'inscrit dans la structure décentralisée, qui consiste en un transfert de pouvoirs de l'État vers la société, capable de défier le gouvernement central. Dans une perspective élargie, la conception d'auto-gouvernance locale est intimement liée à l'appel au fédéralisme, voulant que l'État partage, avec les provinces, les multiples fonctions constitutionnelles. La république que de nombreux révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud embrassent s'envisage sous forme de fédération, cela étant rationalisé, par ces dernières, en mettant en parallèle les exemples des États fédéraux et le système périmé de *fengjian* 封建, comparable, dans les grandes lignes, à la féodalité européenne<sup>316</sup>.

L'organisation politique de *fengjian* se reporte aux Zhou, caractérisés par une centralisation relativement faible qui permet aux États régionaux de bénéficier d'un gouvernement propre et d'une administration civile, financière, judiciaire et militaire autonome. La relation établie entre les chefs des États régionaux et le souverain des Zhou est hiérarchique, ces premiers sont soumis en tant que sujets de ce dernier<sup>317</sup>. Dès la conquête des États régionaux, issus de l'effondrement des Zhou, par l'État de Qin, jusqu'à l'abdication du dernier empereur en 1911, la Chine est presque toujours unifiée sous le *junxian* 郡縣 – système des préfectures et des districts<sup>318</sup>. Même si le

---

<sup>315</sup> Voir par exemple Yongan 庸菴, « Xingshi susongfa zhi yu Zhongguo 刑事訴訟法之於中國 » (Le code de procédure pénale en Chine), *Xingshi*, n° 1, 1905, p. 29.

<sup>316</sup> Pour une différenciation entre les deux, voir LI Feng, « “Feudalism” and Western Zhou China : A Criticism », *Havard Journal of Asiatic Studies*, vol. 63, n° 1, 2003, pp. 115-144.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>318</sup> Quelques nuances sont à apporter à cette affirmation. Bien que le *fengjian*, en tant que système étatique, ait été progressivement abrogé par les Qin, le vestige du *fengjian* a persisté. Afin de récompenser ceux qui ont contribué à l'établissement des Han, Liu Bang 劉邦 (Han Gaozu) leur accorde le fief et le titre de noblesse, tout en déployant le *junxian* dans le reste du pays. Le statut

*fengjian* n'a eu qu'une existence momentanée, la comparaison entre le *fengjian* et le *junxian* constitue un débat récurrent, où les penseurs des générations ont inscrit leurs réflexions diverses. Comme l'abandon du *fengjian* au profit du *junxian* s'inscrit plus largement dans le cadre du contraste entre les Zhou idéalisés et les Qin, souvent critiqués d'appliquer des politiques arbitraires et tyranniques, rien de surprenant que de nombreux érudits confucéens se souviennent du *fengjian* avec nostalgie.

Certains proclament aussi l'infériorité du *fengjian*. Une défense célèbre du *junxian* provient de Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819). Dans son commentaire *Fengjian run* 封建論 (*Sur le fengjian*)<sup>319</sup>, Liu Zongyuan souligne que le *fengjian* porte atteinte à la dignité du Fils du Ciel en encourageant l'arrogance des États régionaux, ce qui a entraîné, selon lui, des guerres civiles et la ruine des Zhou. Quant au régime éphémère des Qin, Liu affirme que c'est la cruauté de la pénalité et de la corvée, plutôt que le système du *junxian*, qui a accablé le peuple et a provoqué les révoltes. Il prend les Han, qui adoptent à la fois le *junxian* et le *fengjian*, pour illustrer la supériorité du *junxian*. D'après lui, par rapport aux régions administrées sous le système de *junxian*, dont le gouvernement central est capable de sanctionner les fonctionnaires incompetents et défectueux, les désordres amenés par les souverains vicieux dans les régions du *fengjian* sont pratiquement impossibles à régler, à cause du peu d'influence que le gouvernement central arrive à y exercer. Il indique davantage que le *fengjian* produit la hiérarchisation de la société en favorisant les familles subsistantes de la noblesse, alors que « tout le monde est égal » (公天下 *gong tianxia*) sous le *junxian*, promu par les Qin. La même idée se répète, comme nous le verrons plus tard, sous la plume de Zhang Taiyan, avant qu'il ne devienne partisan du fédéralisme.

Gu Yanwu, au contraire, estime que le *junxian* reflète l'absolutisme du gouvernement central et l'égoïsme des fonctionnaires qui ne se soucient que de leurs

---

privilegié des familles de noblesse des Han orientaux sous les Wei et les Jin du Nord et du Sud. Voir QIAN Mu 錢穆, *Guoshi dagang* 國史大綱 (*Histoire générale de la nation*), Pékin : Shangwu yinshuguan, 1991, pp. 139-140 ; 296-311.

<sup>319</sup> LIU Zongyuan 柳宗元, *Fengjian run* 封建論 (*Sur le fengjian*), [URL] : <https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E5%B0%81%E5%BB%BA%E8%AB%96> (consulté le 2 février 2016)

carrières officielles<sup>320</sup>. En affirmant l'impossibilité de retourner au *fengjian*, il se montre persuadé que l'esprit du *fengjian*, selon lequel l'empereur ne traite pas le pays comme son bien privé, peut être combiné avec le système de *junxian*. À cet effet, Gu Yanwu propose que la pension et le titre officiel des fonctionnaires au niveau des préfectures et des districts soient augmentés, tout en soutenant qu'un fonctionnaire gouverne son lieu de naissance afin de produire une gouvernance compatible aux besoins et aux mœurs locaux, pratique qui sera interdite par les Qing. Selon lui, l'égoïsme (私 *si*), en tant que nature humaine universelle, peut stimuler le zèle d'un fonctionnaire à diriger et à améliorer sa terre natale. Le *gong* et le *si*, dualisme clé de la pensée politique chinoise, ne sont désormais plus envisagés comme situés dans une relation d'opposition irréconciliable. En revanche, si l'empereur doit remplir son devoir de manière altruiste et désintéressé, le sentiment égoïste manifesté chez le peuple crée les conditions d'une éventuelle réalisation de l'harmonie sociale et de la stabilité politique.

La pensée de Gu Yanwu présente de nombreuses similitudes avec celle de son contemporain Huang Zongxi, qui dénonce, dans son fameux texte *Mingyi daifang lu*, les empereurs après les Trois Dynasties, qui privatisent le pays<sup>321</sup>. En reconnaissant l'impossibilité de retourner au *fengjian*, il appelle à une reviviscence du système de *fangzhen* 方鎮 (ou 藩鎮 *fanzhen*). Celui-ci est une ville militarisée située à la frontière de l'empire, mise en place durant la seconde moitié des Tang pour résister aux envahissements étrangers ; les affaires locales d'un *fangzhen* sont prises en charge par un gouverneur militaire nommé *jiedushi* 節度使. Pour Huang Zongxi, il faut laisser à ces villes une autonomie totale pour gérer les affaires locales sur les impôts, les lois et la bureaucratie. La même politique doit s'adapter davantage à toutes les autres régions de l'empire qui pratiqueront dorénavant l'autogestion.

Les Song témoignent d'une transition intellectuelle dans le débat sur le *fengjian* et le *junxian*<sup>322</sup>. L'accent est mis sur la possibilité de parvenir à une combinaison

<sup>320</sup> GU Yanwu 顧炎武, « Junxian lun 郡縣論 » (Sur *Junxian*), in QIAN Zhonglian 錢仲聯 (eds.), *Gu Yanwu wenji* 顧炎武文集 (Euvres de Gu Yanwu), Suzhou : Suzhou daxue chubanshe, 2001, pp. 1-11.

<sup>321</sup> HUANG Zongxi 黃宗羲, *Mingyi daifang lu* 明夷待訪錄 (*L'attente pour l'aube*), 1662. [URL] : <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=841369> (consulté le 21 février 2016).

<sup>322</sup> NIU Ming-shi 牛銘實, « Cong fengjian, junxian dao zizhi : Zhongguo difangzhidu de yanbian 从封建、郡县到自治：中国地方制度的演变 » (De *fengjian*, *junxian* à l'autonomie, l'évolution de la

idéale des deux systèmes. Comme le montrent les réflexions que Gu Yanwu et Huang Zongxi ont livrées sur ce sujet, la polémique du *fengjian* et du *junxian* a largement dépassé la question qui consiste à prouver la supériorité de l'un ou de l'autre. En revanche, ce sont des thèmes bien plus profonds, tels que la relation entre la centralisation et la décentralisation, le rôle de la noblesse et des fonctionnaires locaux, ou encore le rapport entre le *gong* et le *si*, qui en ont constitué les enjeux réels. Les tenants révolutionnaires de l'auto-gouvernance locale et du fédéralisme de la fin des Qing ont tenu compte de ces questions, tout en prenant exemple sur les États-Unis et l'Allemagne, dont le fédéralisme a, selon eux, des précédences dans le *fengjian* des Zhou : « Sous le *fengjian* des Zhou, écrit Shen Weizhong, les États régionaux adoptaient les lois de la Cour, comme l'application de la Constitution fédérale dans les États fédéraux en Europe<sup>323</sup> ». Selon Ma Xulun, l'une des supériorités du *fengjian*, par rapport au *junxian*, réside dans l'autonomie régionale, qui favorise la capacité du peuple de se gouverner<sup>324</sup>. Lu Shaoming partage cet avis, ajoutant que la reviviscence du *fengjian* facilite l'auto-gouvernance locale, indispensable pour faire sortir la Chine de l'impasse de la « gouvernance des officiels » (官治 *guan zhi*)<sup>325</sup>.

Zhang Taiyan, quant à lui, compare la décentralisation au *fangzhen* que Huang Zongxi a évoqué, système qui l'inspire déjà en 1899. Comme Huang Zongxi, il refuse de lier la crise de la dynastie Tang au *fangzhen*, sans lequel, tous les dix *dao* 道 (unité administrative implanté en 627) auraient succombé<sup>326</sup>. Zhang Taiyan voit dans le système de *fangzhen* l'incarnation de l'esprit de *gong*, tant que le *jiedushi* ne cherche pas à privatiser le territoire par recours à la force militaire dont il dispose<sup>327</sup>. Reconnaisant que les mesures de l'organisation politique diffèrent et s'adaptent aux situations concrètes de chaque période historique, il affirme que le temps est venu

---

politique régionale de la Chine), in *Kaifang shidai* 開放時代, n° 6, 2004, [URL] : <http://www.opentimes.cn/bencandy.php?fid=92&aid=1490> (consulté le 2 février 2016).

<sup>323</sup> SHEN Weizhong 沈維鐘, « Yongzhou shiyi 用周十議 » (Dix discussions sur l'application des expériences des Zhou), *Guocui xuebao*, n° 24, 1908, p. 4614.

<sup>324</sup> MA Xulun, « Xiaotianlu zhengxue tongyi », *Guocui xuebao*, n° 12, 1905, pp. 396-397.

<sup>325</sup> LU Shaoming 陸紹明, « Guzheng milun 古政秘論 » (Le secret de la politique ancienne), *Guocui xuebao*, n° 11, 1905, p. 365.

<sup>326</sup> ZHANG Taiyan, « Fenzhen 分鎮 », 1899, réimprimé dans TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, p. 106.

<sup>327</sup> ZHANG Taiyan, « Fanzhen lun 藩鎮論 » (Sur le *fan zhen*), 1899, réimprimé dans TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, p. 102.

pour la réappropriation du système de *fengjian* en rendant autonome les provinces selon la ligne de la politique de *fangzhen*<sup>328</sup>.

Comme évoqué dans le chapitre précédent, l'auto-gouvernance locale est mise en avant par les révolutionnaires afin de contrecarrer le pouvoir central et de cultiver la conscience nationale et patriotique du peuple, qui part de l'amour pour la terre natale. Étant donné les nombreuses unités administratives qui se lient dans une structure hiérarchique et arborescente, il semble à tout le moins nécessaire de se demander quelle unité représente le « local » où cette réforme se déroule. Les intellectuels révolutionnaires se concentrent plutôt sur la province. Cela n'a rien de surprenant : c'est une pratique traditionnelle, par exemple, que les immigrants chinois originaires de la même province forment entre eux des associations, au sein desquelles les membres s'offrent de l'aide réciproque et développent une identité provinciale collective. Durant la sphère intellectuelle de la fin des Qing, cette tradition se traduit par la publication d'un grand nombre de revues éditées par les étudiants et les intellectuels séjournant au Japon, dont le titre est emprunté directement au nom des provinces d'où les rédacteurs sont issus : le *Xin Guangdong* 新廣東 (*Nouveau Canton*), le *Xin Hunan* 新湖南 (*Nouveau Hunan*), le *Jiangsu*, le *Hubei xueshengjie*, le *Zhejiang chao*, le *Jiangxi* 江西, le *Henan* 河南, ou encore le *Yunnan zazhi* 雲南雜誌 (*Revue de Yunnan*).

La conscience au niveau provincial à la fin des Qing n'est pas nécessairement en conflit avec la conscience nationale qui est susceptible de se construire plus naturellement sur l'identification provinciale<sup>329</sup>. Éprouvant une profonde aversion pour le gouvernement central mandchou, les révolutionnaires voient dans l'indépendance provinciale une possibilité de lutter contre le gouvernement. En 1907, un journal supplémentaire du *Minbao* a été édité sous le titre de *Tiantao*, composés des « appels contre les Mandchous » de huit provinces. La récupération du territoire national commence par l'autonomie provinciale dans les affaires purement chinoises et locales, telles que l'éducation, l'administration, la législation et l'industrialisation. Comme l'exprime Ou Jujia 歐榘甲 (1870-1911) dans son texte, intitulé

---

<sup>328</sup> ZHANG Taiyan, « Fenzhen », p. 105.

<sup>329</sup> DUARA Prasenjit, « Provincial Narratives of the Nation : Centralism and Federalism in Republican China », in BEFU Harumi (eds.), *Cultural Nationalism in East Asia : Representation and Identity*, Berkeley : Institute of East Asia Studies University of California, 1993, p. 10.

*Guangdongren zhi Guangdong* 廣東人之廣東 (*Canton des Cantonais*), la construction de la nation par l'autonomisation de la province est plus pratique, car la différence considérable en termes de langue, de mœurs et de tradition de chaque province risque de rendre flou le sens qu'évoque la « Chine »<sup>330</sup>. L'identité provinciale débouche sur ce qu'il appelle le « nationalisme rétréci », terme emprunté de Liang Qichao, avec une connotation différente.

L'insistance sur l'indépendance provinciale durant cette époque se reporte très souvent aux États-Unis et à l'Allemagne, dont la puissance est considérée comme liée au système fédéral. Les membres du Xingzhonghui, par exemple, se plaisent à « expulser les barbares, faire renaître la Chine et établir un gouvernement unifié (合眾 *hezong*) » ; le *hezong* se réfère à la structure fédérale des États-Unis. L'article inaugural du journal *Jiangsu* indique qu'il n'existe que deux choix qui se présentent à la Chine ; soit la Chine se laisse subjuguée comme la Pologne et l'Inde, soit la Chine devient tout aussi puissante que les États-Unis et l'Allemagne en transférant les pouvoirs politiques aux entités locales qui sont les provinces<sup>331</sup>. Les révolutionnaires plaçant donc la Chine dans un nouvel espace spatio-temporel, leur soutien d'une telle ou telle théorie politique dérive des nouvelles réalités du monde moderne. Il s'agit pourtant bien sûr d'un constat simplificateur qui réduit la prospérité ou la souffrance de certaines nations à leurs structures politiques qui se diffèrent.

Cependant, l'indépendance provinciale a un défi à relever, celui de solidariser les provinces en tant qu'une nation unifiée. Le danger de séparatisme impliqué dans l'indépendance provinciale explique pourquoi Zhang Taiyan rejetait, à court terme, le fédéralisme qu'il considérait comme incompatible avec l'exigence du nationalisme. En 1910, il a fait apparaître un commentaire sur la forme politique des Qin, maintenant que la centralisation est un système d'organisation égalitaire et préconisant le mode légiste de la gouvernance de la dynastie<sup>332</sup>. Mais sa plus grande

---

<sup>330</sup> OU Jujia 歐榘甲, « Xin Guangdong (yiming Guangdongren zhi Guangdong) 新廣東 (一名廣東人之廣東) » (Nouveau Canton ou Canton des Cantonais), *Xin Guangdong* 新廣東 (Nouveau Canton), n° 1, 1902, réimprimé dans ZHANG Zhan et WANG Renzhi, *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 1, p. 270.

<sup>331</sup> Housheng 候生 (HOU Hongjian 侯鴻鑾), « Ai jiangnan 哀江南 » (Deuil de Jiangnan), in *Jiangsu*, n° 1, 1903, in ZHANG Zhan et WANG Renzhi (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji*, vol. 1, p. 538.

<sup>332</sup> ZHANG Taiyan, « Qinzheng ji 秦政記 » (Sur la politique des Qin), 1910, réimprimé dans ZHANG Taiyan, *Zhang Taiyan quanji*, vol.4, p. 71-73.

préoccupation pour le fédéralisme semble être l'unité nationale. Alors qu'Ou Jujia voit dans la diversité culturelle et linguistique la possibilité et la nécessité de mettre en place le fédéralisme, Zhang Taiyan met en garde contre la conséquence de la séparation de la Chine, générée par les identités culturelles différentes de chaque province. Si la Chine se constitue en entités fédérales, « la guerre de Sécession, avertit-il, se reproduira sur le sol chinois<sup>333</sup> ». En effet, dans le contexte où les peuples sont encouragés à prendre en main leurs propres provinces, se produisent des antagonismes entre eux, entraînés par une obsession excessive sur la question de « frontière provinciale » (省界 *shengjie*) qui mine la cohésion nationale, qui est pourtant l'objectif ultime du fédéralisme que prônent des révolutionnaires, comme le constate un journal de Canton en 1905 :

« [...] les Chinois n'aime pas la nation et ils n'ont pas d'esprit public (公共觀念 *gonggong guannian*) [...], cela peut être expliqué en partie par la frontière provinciale qui nuit à la solidarité nationale. L'implantation de l'unité administrative provinciale est nécessaire en raison de la géographie et des mœurs, mais aucune province n'est supérieure à une autre. [...] Aujourd'hui, par contre, [...], les finances d'une province ne peuvent pas être projetées dans une autre ; les forces militaires d'une province ne peuvent pas entrer dans une autre. Tout le monde reste indifférent face aux provinces voisines. La pensée régionaliste est tellement opiniâtre qu'il est devenu impossible de l'écraser. »<sup>334</sup>

En 1906, Liu Shipai dénonce également la « frontière provinciale » dans le *Shenbao*, disant que celle-ci suffit pour conduire la Chine à la ruine<sup>335</sup>. C'est peut-être également en raison de cette préoccupation, concernant le fait que l'autonomie disproportionnée des provinces contrecarre la nécessité pressante de l'unité nationale, que beaucoup de journaux portant le nom des provinces ont opté, à la veille de la Révolution de 1911, pour de nouveaux titres, avec une connotation plus nationaliste : le *Hubei xueshengjie*, par exemple, s'est renommé *Hansheng* 漢聲 (*Les Voix des Hans*).

<sup>333</sup> ZHANG Taiyan, « Daiyi ranfou lun 代議然否論 » (Mise en cause du système représentatif), in TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, vol. 1, Pékin : Zhonghua shuju, 1977, p. 462.

<sup>334</sup> « Lun Zhongguo buneng hequn zhi yuanyin 論中國不能合羣之原因 » (Sur les raisons pour lesquelles la Chine n'arrive pas à parvenir à la solidarité sociale), *Yangcheng ribao* 羊城日報 (*Quotidien de Canton*), réimprimé dans *Dongfang zazhi*, vol. 2, n° 1, 1905, pp. 20-24.

<sup>335</sup> LIU Shipai, « Lun shengjie zhishuo zuyi wangguo 論省界之說足以亡國 » (La frontière provinciale suffit pour mener l'asservissement de la Chine), *Shenbao*, le 8 décembre 1906, accueilli dans CHEN Qi, *Liu Shipai nianpu changbian*, pp. 174-175.



D'un autre côté, l'indépendance des provinces a contribué effectivement au succès de la Révolution de 1911. Si le fédéralisme n'a pas réellement été concrétisé, il convient de mentionner que la victoire de la Révolution de 1911 s'est jouée en partie sur l'indépendance de presque toutes les provinces de la Cour. Après la fondation de la République, l'appel au fédéralisme est lancé à nouveau. Zhang Taiyan remet en valeur le fédéralisme, et ce probablement à cause du despotisme de Yuan Shikai. En effet, le fédéralisme constitue un sujet récurrent parmi des membres du Kuomintang exilé au Japon, après la dissolution du parlement et du Kuomintang initiée par Yuan Shikai. Gardé à vue par ce dernier, Zhang n'est libéré qu'après sa mort en 1916 ; son soutien au fédéralisme reflète son hostilité envers la centralisation sans contrôle dont il est victime.

Sans l'intermédiaire de la province, Zhang Taiyan craint que la population soit soumise à la politique décrétée par le gouvernement central, dont il se méfie de la volonté de connaître et de la capacité de répondre aux besoins et aux intérêts généraux du peuple. Comment délimiter le pouvoir central de sorte que l'État n'usurpe pas le pouvoir du peuple constitue désormais une question urgente qu'il importe de régler. Néanmoins, les premières années de l'époque républicaine ne sont peut-être pas le meilleur moment pour parrainer le fédéralisme, susceptible d'être abusé par les Seigneurs de la guerre pour leurs propres comptes. Zhang Taiyan est conscient du danger du pouvoir excessif du *jiedushi* dans son *fangzhen*. La monopolisation du pouvoir dans les mains d'un seul homme qu'est le *jiedushi* s'explique, à ses yeux, par les manques d'une Constitution locale et d'une séparation des pouvoirs<sup>336</sup>. Afin d'éviter « la séparation régionale militaire » (割據 *geju*), qui désolidarise et déstabilise la nation, il insiste sur l'élaboration de la Constitution de chaque province fédérale et sur la séparation entre le pouvoir militaire et le pouvoir administratif<sup>337</sup>. Autrement dit, les soldats et l'armée sont obligés de s'abstenir de toute immixtion dans les affaires politiques, un point de vue soutenu également par Zhang Junmai<sup>338</sup>.

Pour légitimer le fédéralisme, ses partisans doivent batailler pour repousser des oppositions, ces dernières pouvant s'expliquer par les mauvaises allusions que le

---

<sup>336</sup> ZHANG Taiyan, « Fangzhen », pp. 106-107.

<sup>337</sup> ZHANG Taiyan, « Zhang Taiyan zhi Xiao Yaonan Feng Yuxiang dian 章太炎致蕭耀南馮玉祥電 » (Télégraphe de Zhang Taiyan à Xiao Yaonan et à Ma Yuxiang), *Shanghai News*, le 3 septembre 1922, cité dans TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 657.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 660.

fédéralisme évoque. D'un côté, le *lianbang* 聯邦, traduction chinoise de fédéralisme, donne à entendre que le pays devient une union d'États indépendants, insinuant une tendance séparatiste<sup>339</sup>. D'un autre côté, la décentralisation suggère un rapprochement entre le fédéralisme et le *fengjian*, alors que ce dernier a fait l'objet d'une diffamation durant le Mouvement du 4 Mai où il est devenu le synonyme de la culture traditionnelle corrompue, responsable d'une Chine arriérée<sup>340</sup>. Face aux opposants, qui n'hésitent pas à se draper dans ces prétentions pour rejeter le fédéralisme, un néologisme débarrassé de toutes ces allusions, « *liansheng zizhi* 聯省自治 » (union fédérale sur l'autonomie provinciale) apparaît. Zhang Taiyan est le premier à utiliser ce terme.

Cette orientation politique que Zhang Taiyan intègre dans la réforme du fédéralisme a pourtant sans doute des démêlés avec la ligne politique suivie par Sun Yat-sen pour lequel le gouvernement constitutionnel passe par un stade de gouvernement militaire. Hu Shi, en répondant à Chen Duxiu, pour lequel le fédéralisme et l'autonomie régionale militaire sont équivalents, souligne que l'hégémonie des Seigneurs de la guerre n'est pas la même chose que l'autonomie provinciale, celle-ci dépendant de l'autogouvernement des peuples ; le fédéralisme contribue à mettre un terme à la séparation régionale militaire en révoquant le pouvoir

<sup>339</sup> Il y a lieu de distinguer entre le *lianbang* et le *banglian* 邦聯, ce dernier étant la traduction chinoise de confédération. La différence entre les deux systèmes politiques a été explicitée au public chinois. À titre exemplaire, Dai Jitao, dans un texte publié en 1914 dans le *Minguo* 民國 (*République*), rappelle que le *Staatenbund* (il emploie ici les mots allemands) est composé par des États indépendants qui instaurent, par consentement, un organe central, alors que le *Bundestaat*, qu'il vise à inaugurer en Chine, se caractérise par un gouvernement fédéral qui est le seul détenteur de la souveraineté nationale, dont il rappelle à ses lecteurs : « un État fédéral n'est pas un État séparé, mais un État intégral et complet ; (un État fédéral) n'est pas non plus un État gouverné par un organe central omnipotent, mais un État où le pouvoir national est partagé entre les gouvernements central et locaux ». D'après lui, le fédéralisme s'avère la seule organisation politique qui permet de faire participer des entités locales au processus de prise de décisions politiques du gouvernement central, ainsi que d'équilibrer les intérêts des provinces dont les langues, les mœurs et coutumes varient les unes des autres. Dai Jitao constate le même esprit de décentralisation dans le système chinois de *fengjian*. Le reproche est finalement fait à Yuan Shikai qui a accordé un statut spécial à la noblesse mongole et aux lamas tibétains. Il dénonce la mise en place d'une sorte d'aristocratie au Tibet et en Mongolie qui font pourtant partie de la République. Le fédéralisme est pour lui la meilleure solution permettant l'assimilation des minorités ethniques par les Hans et de maintenir l'intégrité de la République. Voir DAI Jitao 戴季陶, « *Zhonghua minguo yu lianbang zuzhi* 中華民國與聯邦組織 » (La République de Chine et les entités fédérales), *Minguo* 民國 (*République*), n° 3, 1914, réimprimé dans TANG Wenquan 唐文權 *et al.* (eds.), *Dai Jitao ji* 戴季陶集 (*Œuvres de Dai Jitao*), Wuhan : Huazhong shifandaxue chubanshe, 1990, pp. 754-792.

<sup>340</sup> DUARA Prasenjit, « *Minguo de zhongyang jiquanzhuyi he lianbangzhuyi* 民國的中央集權主義和聯邦主義 (Le centralisme et le fédéralisme de la République) », traduit de l'anglais par LIN Liwei 林立偉, *Twenty-First Century*, n° 25, 1994, pp. 31-32.

politique saisi dans les mains des Seigneurs de la guerre et en le restituant aux peuples<sup>341</sup>. Pour Zhang Taiyan, si la Chine est trop étendue pour qu'un système de démocratie directe puisse être viable, un gouvernement basé sur le consentement populaire peut prendre forme dans une province<sup>342</sup>. Mais cet autogouvernement démocratique au niveau provincial ne signifie pas que les provinces deviennent détachées complètement de l'organe central. Une Constitution nationale doit être élaborée pour opérer une redéfinition des relations entre les gouvernements central et provinciaux<sup>343</sup>. L'accent est pourtant mis sur les privilèges des provinces que l'État n'a désormais pas le droit de s'approprier<sup>344</sup>.

### 3. Conclusion

Dans un texte publié au début des années 1990, Lucian Pye livre une réflexion sur le nationalisme et la modernisation de la Chine au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, dont la relation qu'il établit se révèle pertinente à notre discussion :

« Le rapport entre le nationalisme et la modernisation est clairement compliqué. Les deux peuvent se renforcer mutuellement, ou se trouver en conflit. Dans le nationalisme et la modernisation, existe la tension entre l'exception locale et individuelle d'un côté, et le paradigme universel et général d'un autre. La construction du nationalisme s'appuie sans doute sur l'héritage de la tradition historique d'une société, mais le nationalisme n'évoque aucun sens, que lorsqu'il se met en relation avec les autres États-nations. C'est pourquoi le nationalisme fait écho au paradigme universel. La modernisation reflète également la valeur et le standard universels. Mais, pour qu'elle prenne solidement pied et devienne une force significative, la modernisation doit entrer en résonance avec la tradition locale et particulière d'une société spécifique. C'est pourquoi entre le nationalisme et la modernisation, il y a la tension entre la culture locale et le modèle universel. Le nationalisme et la modernisation constituent deux forces motrices dans la construction de l'État-nation et dans le développement politique. Mais ils peuvent se confronter l'un à l'autre, paralysant ainsi le progrès. »<sup>345</sup>

---

<sup>341</sup> HU Shi 胡適, « Lianhe zizhi yu junfa geju – da Chen Duxiu 聯合自治與軍閥割據 » (L'autonomie provinciale et la séparation militaire – réponse à Chen Duxiu), *Nuli zhoubao 努力週報* (Hebdomadaire d'effort), n° 19, 1919, réimprimé dans OUYANG Zhesheng 歐陽哲生 (eds.), *Hushi wenji 胡適文集* (Œuvres de Hu Shi), vol. 3, 1998, Pékin : Beijing daxue chubanshe, 1998, pp. 374-376.

<sup>342</sup> ZHANG Taiyan, « Da gaige yi 大改革議 » (Grande réforme), *Shenbao*, le 25 juin 1922, cité dans TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*. p. 638.

<sup>343</sup> *Ibid.*, pp. 648 et 668.

<sup>344</sup> *Ibid.*, pp. 638-639.

<sup>345</sup> PYE Lucian, « Zhongguo minzuzhuyi yu xiandaihua 中國民族主義與現代化 » (Le nationalisme chinois et la modernisation), *Twenty-First Century*, n° 9, 1991, p. 15.

Selon Pye, le nationalisme en Chine entrave la modernisation, dont les bénéficiaires sont souvent critiqués pour leur manque de patriotisme ou auxquels est reproché de poursuivre un style de vie décadent et démoralisant. Il rappelle que l'opposition entre le nationalisme et la modernisation est « institutionnalisée » par le credo de « substance chinoise et application occidentale », credo qui « encourage les jeunes à apprendre la technologie occidentale, mais propage, en même temps, le conformisme à la valeur chinoise<sup>346</sup> ». Nos observations montrent que la thèse de Pye, plausible dans son ensemble, ne correspond pas tout à fait à la réalité de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, dont les membres principaux s'évertuent à combler l'écart entre le nationalisme et la modernisation politique. Comme le révèlent les mots de Wang Jingwei cité auparavant, il s'avère plus simple de mettre en place les réformes, si celles-ci travaillent en concert avec la tradition politique, aspect constitutif de l'essence nationale, qui forge le noyau du nationalisme culturel, promu par les membres des deux associations intellectuelles, tout en garantissant la compatibilité entre le nationalisme et la modernisation politique, qui se traduit, chez eux, par l'implantation de la conscience de la citoyenneté, du parlement, de la Constitution, de la séparation de pouvoirs, mais aussi du fédéralisme.

#### **IV — CONCLUSION**

---

L'essence nationale est un concept polysémique, tant dans le vocabulaire intellectuel japonais que dans le contexte idéologique chinois. Dans les cas des écrivains de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud avant la fondation de la République en 1912, le mot revêt une connotation radicale, nationaliste et insurgée, mais est rarement lié à un agenda conservateur, que ce soit politique ou culturel. Chez eux, l'essence nationale est principalement débattue en termes de langue, d'histoire et de pensée politique et sert à délimiter une communauté nationale, qui jouit d'un nouveau régime, dont les fondements politiques, qui s'avèrent au fond une imitation des institutions de la politique moderne de l'Occident, tirent leur force et leur légitimation de la tradition culturelle. Comment une telle vision du nationalisme en est venue à être rejetée, à partir des années 1910, comme faisant l'apologie du

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 23.

conservatisme, terme évoquant une implication hautement négative en Chine, est une question que nous soumettrons à la réflexion dans les chapitres qui suivent.

## CHAPITRE IV

### TYPOLOGIE DES COURANTS DU CONSERVATISME CHINOIS DANS LES ANNÉES 1910

À partir de quel moment historique, dans quelle configuration socio-politique, les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud en sont venus à être regardés comme conservateurs ? Le conservatisme n'existe pas sans son opposé qui veut le contraire. Si les deux sociétés intellectuelles sont associées au conservatisme, c'est du fait que leurs revendications politiques et leurs prétentions culturelles, auparavant progressistes voire radicales, sont apparues pour la nouvelle génération comme démodées et passéistes. Ce processus s'avère graduel et s'étend sur un long terme. Néanmoins, une force réelle d'opposition, dont la légitimité intellectuelle repose d'abord sur le refoulement des penseurs devanciers, dont les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, et qui incitera ces dernières à réagir et à répondre, n'est apparue qu'avec l'essor de *La Jeunesse* et de ses collaborateurs, auprès lesquels sont légitimisés et canalisés un libéralisme fondé sur la primauté de l'individu et le rejet de l'usage politique de la nation culturelle, deux thèmes majeurs de l'époque du 4 Mai et à l'encontre des idées de la « société » et de la « nation » de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. À cela s'ajoute aussi le choc qu'a constitué la Première Guerre mondiale, éclatée en 1914, dont les conséquences dévastatrices qui pesaient sur l'Europe ont exhorté certains membres des deux associations à mettre en cause, à une époque d'occidentalisation accélérée, la civilisation occidentale qu'ils jadis promouvaient. Le déclenchement de la Première Guerre mondiale constitue un événement crucial qui témoigne de la division tranchée entre les progressistes qui fustigent de plus en plus la nation en tant que la cause de la

guerre, et les conservateurs qui voient dans l'éclatement de la guerre une opportunité de remettre en valeur la nation culturelle et sa validité dans la construction politique.

C'est en cherchant à conserver l'idéal nationaliste prérévolutionnaire, qui s'axe autour d'une société à la fois libérale et autoritaire et d'une nation politiquement et culturellement intégrée, que les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sont perçus, durant les années 1910 et la période qui suit, comme conservateurs. Si les intellectuels conservateurs se fédèrent autour de cette orientation, force est de constater que les projets politiques de chacun se diffèrent les uns des autres, et ce en raison de différentes réactions de chaque intellectuel à l'égard de mêmes circonstances et événements politiques. Aussi, il nous paraît plus logique et plus conforme au fait historique de comprendre le conservatisme en termes de multiplicité et de pluralité.

Ce chapitre met d'abord en évidence les principaux facteurs qui conditionnent la constitution de la pensée conservatrice des 1910. Nous constituerons ici le parcours au cours de laquelle l'idéal nationaliste prôné par l'École d'essence nationale et par la Société du Sud en vient à être perçu comme conservateur. Nous discuterons ensuite trois types de conservatisme dont fait preuve la pensée de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud durant les années 1910 : le conservatisme culturel, le conservatisme antimoderne et le conservatisme libéral. Le chapitre reviendra sur la notion de conservatisme culturel et s'achèvera sur la dispute entre les écrivains de la nouvelle culture et les littéraires de la Société du Sud, dont un grand nombre forment, à l'époque républicaine, l'École des canards mandarins et des papillons. Si le conservatisme se révèle à la fois disposition d'esprit et idéologie qui se déclinent en plusieurs types, nous démontrerons ici que le conservatisme constitue aussi une notion de diffamation, voire d'injure, que les défenseurs de la nouvelle culture ont réservée aux littéraires devanciers réticents à accepter les prétentions culturelles et politiques de la nouvelle génération.

## **I — L'ESSOR DE LA GÉNÉRATION DU 4 MAI**

---

La pensée et l'engagement prérévolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud s'attardent sur deux références politiques, que sont la « société »

et la « nation ». D'un côté, la construction de la société fait partie intégrante du processus de l'édification nationale. La révolte contre la Cour, conduite par le sentiment national, est perpétrée au moyen de diverses formes sociales, dont notamment les mouvements sociaux, l'auto-gouvernance locale et les associations sociales. C'est aussi à travers les coopérations au sein de la société que le peuple apprend à servir le bien commun et à connaître ses devoirs citoyens. Ainsi, la mise en place de la société – une collectivité organique et organisée et la raison d'être de l'État – s'accompagne du changement du statut du peuple, considéré désormais, non plus comme sujet de l'Empire, mais comme formant une nation politique, identifiée à la notion de citoyenneté, dont procèdent le pouvoir et la souveraineté. Pour ce faire, les entraves imposées à l'émancipation des individus doivent être supprimées pour favoriser l'avènement d'une nation compétente et autonome. C'est ainsi que les lumières sociales se perpétuent dans le discours des intellectuels progressistes au cours des dernières années de la monarchie. D'un autre côté, la nation, que les deux groupes politico-intellectuels s'engagent à mettre en œuvre, est façonnée par deux approches « contradictoires » de la construction nationale. La nation-*minzu* se fonde sur une conception proche de la nation culturelle revendiquée par l'Allemagne ; celle-ci repose sur l'idéalisation des éléments vus comme primordiaux, tels que la langue, l'histoire et le sang. La nation-*guomin* se rapproche de la nation politique de la France, scellant une volonté de vivre ensemble pour concrétiser les objectifs et les fins politiques à travers la société civile et le régime républicain, démocratique et constitutionnel. Afin que la nation culturelle « objective » et la nation politique « volontariste » soient compatibles et harmonisées, certains éléments culturels jadis anodins ont été remis en lumière, alors que d'autres ont été modifiés afin d'enraciner la politique républicaine dans le patrimoine culturel chinois.

Les intellectuels nationalistes de ces deux associations ont été considérés progressivement comme conservateurs à partir des années 1910 ; les idéaux de société et de nation qu'ils conçoivent en sont venus à être perçus comme obsolètes. Non seulement les individus libérés se contentent de se décharger de la responsabilité envers la société, mais la nation culturelle est aussi envisagée comme un obstacle à l'édification de la nation politique. Avant d'entreprendre une analyse systématique de la pensée conservatrice de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud durant les années 1910 et 1920, cette période historique sera exposée dans cette section,



durant laquelle les membres de ces deux sociétés intellectuelles persistent à préserver la société et la nation qu'ils ont conjecturées et formées à la fin des années impériales.

## 1. La place de la nation culturelle et le Mouvement du 4 Mai

Le Mouvement du 4 Mai se réfère à un mouvement nationaliste, amorcé par des milliers d'étudiants manifestant à Pékin le 4 Mai 1919 pour dénoncer le traité de Versailles. C'est dans ce traité, élaboré au cours de la conférence de paix de Paris, que les Alliés, dont la Chine fait partie, attribuent la péninsule de Shandong, sous contrôle de l'Allemagne, à l'Empire du Japon. Le Mouvement du 4 Mai, au sens large, se situe dans l'éventail du Mouvement de la nouvelle culture. Mis au point par la revue *La Jeunesse* et ses collaborateurs, dont les activités sont basées à l'université de Pékin, ce mouvement appelle à une innovation dans la culture chinoise, sur le modèle de la culture occidentale, comprenant, notamment, la science et la démocratie. Il ne fait aucun doute que le Mouvement de la nouvelle culture joue un rôle primordial dans l'historiographie chinoise moderne. D'importantes recherches menées sur le Mouvement du 4 Mai débouchent souvent sur une histoire intellectuelle, dont celle de Vera Schwartz, rapprochant le Mouvement du 4 Mai à celui des Lumières : « La Chine moderne apporte une réponse à la question de Kant "qu'est-ce que les Lumières ?", et cette réponse reflète les exigences de sa propre histoire, une histoire marquée par l'essor du nationalisme moderne, le déroulement d'une révolution en milieu rural et la quête d'émancipation d'une vision féodale du monde<sup>1</sup> ».

Schwartz laisse entendre que la culture traditionnelle chinoise n'engendre pas de forces propices à une révolution de pensée comparable au siècle des Lumières. Le projet chinois des Lumières se déploie donc à travers la volonté et l'exigence de s'adosser à l'expérience occidentale de la modernité. Ainsi, le Mouvement du 4 Mai est apparu, dans la majorité des cas, comme une mouvance iconoclaste et rebelle, souhaitant abolir la tradition dans son ensemble pour inventer une nouvelle forme de culture occidentalisée. Force est de constater, pourtant, que la tradition pèse toujours lourd dans la mentalité du peuple. Yü Ying-shi, né en 1930 et ayant grandi dans un petit village, raconte qu'il n'avait jamais entendu parler du Mouvement du 4 Mai

---

<sup>1</sup> SCHWARTZ Vera, *The Chinese Enlightenment : Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley : University of California Press, 1986, p. 25.

avant l'âge de seize ans<sup>2</sup>. L'Association de la religion confucéenne de l'université Tsinghua, fondée en 1917, deviendra davantage l'association des étudiants la plus populaire à l'époque<sup>3</sup>. Gao Xingya 高興亞 (1902-1981), secrétaire de Feng Yuxiang, professe même que, durant ses études à l'université de Pékin, Hu Shi n'est populaire que pour peu d'étudiants, principalement pour ceux qui rédigent la revue *Xinchao* 新潮 (sous-titre : *The Renaissance*), proche de *La Jeunesse*<sup>4</sup>.

Néanmoins, dans l'univers intellectuel, la culture traditionnelle se voit renvoyée à la sphère privée et toute tentative de restaurer la culture traditionnelle dans la construction politique est condamnée à apparaître comme un fondamentalisme régressif, dans le discours des nouveaux progressistes. Ce sort de la culture, considérée comme enlisée dans une position conservatrice voire réactionnaire, est d'abord lié à la restauration de Yuan Shikai.

En effet, si la République s'est proclamée en 1912 et le régime parlementaire est instauré au sein de la nouvelle République, comme le souhaitent les révolutionnaires, le pouvoir du parlement sur les actions du gouvernement se révèle douteux. Sun Yat-sen étant nommé président provisoire du gouvernement de Nankin, le dernier empereur n'a abdicé que le 12 février 1912. C'est le premier ministre du cabinet du gouvernement des Qing, Yuan Shikai, disposant d'un plus grand pouvoir militaire et ayant reçu la promesse de la présidence de la nouvelle république, qui a été envoyé par Nankin pour négocier l'abdication de l'empereur avec l'impératrice douairière pour le compte de l'empereur Xuantong 宣統 (Le nom de règne du dernier empereur Puyi 溥儀, 1906-1967) qui n'avait que six ans. Sun Yat-sen présente sa démission au Sénat le lendemain de l'abdication de Puyi et, le 15 février, Yuan Shikai, est ensuite élu président provisoire de la République et Pékin redevient la capitale de la Chine. Il

---

<sup>2</sup> YŪ Ying-shi 余英時, « Wo suo chengshou de "wusi" yichan 我所承受的“五四”遺產 » (L'héritage que le Mouvement du 4 Mai m'a apporté), in YŪ Y., *Xiandai weiji yu sixiangrenwu* 現代危機與思想人物 (*La crise de la modernité et les intellectuels*), Pékin : Sanlian shudian, 2005, pp. 71-72.

<sup>3</sup> ZHANG Weibo 張衛波, *Minguo chuqi zunkong sichao yanjiu* 民國初期尊孔思潮研究 (*Enquête sur le courant pro-confucéen au début de l'époque républicaine*), Pékin : Renmin chubanshe, 2006, p. 46.

<sup>4</sup> GAO Xingya 高興亞, « Beida shiling 北大拾零 » (Mémoire de l'Université de Pékin), in Zhongguo renmin zhengzhi xieshanghuiyi Quanguo weiyuanhui Wenshiziliao weiyuanhui 中國人民政治協商會議全國委員會文史資料委員會 *Wenshiziliao cunqao xuanbian : jiaoyu* 文史資料存稿選編 : 教育 (*Sources littéraires et historiques sélectionnées : l'éducation*), Pékin : Zhongguo wenshi chubanshe, 2002, p. 58.

se révélera être un dictateur qui restaurera la monarchie en se proclamant empereur<sup>5</sup>. En vue de consolider son pouvoir, suite au succès de son parti à l'élection du parlement en 1913, Yuan Shikai fait assassiner à Shanghai Song Jiaoren, le chef du Kuomintang qui devait devenir le premier ministre et dissout le Kuomintang<sup>6</sup>. Ainsi, la Deuxième Révolution (二次革命 *Erci geming*) s'est déclenchée en 1913 pour combattre le gouvernement de Beiyang sous l'autorité de Yuan Shikai. Sans réussite, les révolutionnaires se sont réfugiés, à nouveau, au Japon.

La purge contre le Kuomintang est suivie par l'ambition de Yuan Shikai de restaurer la monarchie et de devenir l'empereur. En effet, de nombreux partisans de Yuan Shikai souhaitent une restauration du régime impérial, dont Yuan serait d'empereur. Le 11 décembre 1915, Yuan accepte d'être « élu » empereur au parlement et proclame le lendemain le retour à la monarchie impériale, ce qui provoqua des agitations qui s'étendirent dans le sud et l'ouest de la Chine. Plusieurs provinces déclarèrent leur indépendance les unes après les autres contre le gouvernement de Beiyang, déclenchant ainsi la Guerre de protection de la nation<sup>7</sup>. Pour faire reconnaître comme juste son ambition monarchique, Yuan Shikai s'approprie le dogme de l'enseignement confucéen. Ressuscitant le culte de Confucius et les études de Confucius et de Mencius à l'école primaire, il met en valeur le côté despotique du confucianisme qui accentue la hiérarchie socio-politique, les devoirs et la loyauté envers l'empereur<sup>8</sup>. À cela s'ajoute aussi l'émergence d'un grand nombre d'associations confucéennes, dont la Société pour la religion de Confucius (孔教會 Kongjiao hui), fondée par Kang Youwei et Chen Huanzhang 陳煥章 (1880-1933), deux réactionnaires fidèles à la restauration de Yuan Shikai<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> GAO Lao 高勞, *Xinhaigemingshi* 辛亥革命史 (*Histoire de la Révolution Xinhai*), Taipei : Wenhaichubanshe, 1971, pp. 54-55.

<sup>6</sup> BIANCO Lucien, *Les origines de la révolution chinoise : 1915-1949*, Paris : Gallimard, 2007 [1<sup>er</sup> Ed. 1967], p. 53.

<sup>7</sup> CHEN Chin-kuo 陳欽國, *Hufa yundong : junzhengfu shiqi zhi junzheng yanjiu, 1917-1921*, 護法運動：軍政府時期之軍政研究，1917-1921 (*Le mouvement de la protection de la constitution : le gouvernement et l'administration militaires, 1917-1921*), Taipei : Academia Sinica, 1984, p. iii.

<sup>8</sup> ZHENG Yuan, « The Status of Confucianism in Modern Chinese Education, 1901-49 : A Curricular Study », in PETERSON Glen *et al.* (eds.), *Education, Culture and Identity in Twentieth-Century China*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2001, pp. 204-205 ; WANG Fan-sen, « Sichao yu shehui tiaojian - Xinwenhua yundong zhong de liangge lizi 思潮與社會條件——新文化運動中的兩個例子 » (La pensée et sa condition sociale - deux exemples issus du Mouvement de la nouvelle culture), in WANG F., *Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu*, pp. 245-246.

<sup>9</sup> WANG, *ibid.*, p. 245.

Or, accaparé par les insurgés et les oppositions nombreuses, Yuan n'a d'autre choix que d'abdiquer, sans jamais avoir pu être couronné. Il meurt soudainement le 6 juin 1916. Sun Yat-sen a pu finalement rentrer en Chine et a initié, à Guangzhou, le gouvernement militaire pour protéger la Constitution provisoire de la République de Chine (中華民國臨時約法 *Zhonghua minguo linshi yuefa*) et pour contester le gouvernement de Beiyang. Par ailleurs, la disparition subite de Yuan Shikai a pour conséquence de priver la Chine d'un gouvernement central fort. La faiblesse de l'autorité centrale débouche sur une période de forte instabilité politique et militaire ; la Chine se scinde de l'intérieur et le pouvoir tombe entre les mains des Seigneurs de la guerre dont « les alliances et les coalitions se font et se défont au gré de la fortune de chacun d'eux »<sup>10</sup>.

La restauration de Yuan Shikai stimule une nouvelle vague d'anti-confucianisme. L'anti-confucianisme est un sujet familier à cette époque, amorcé par des intellectuels de la génération précédente qui deviendront, pourtant, objet de dédain chez les nouveaux intellectuels du 4 Mai. La particularité de l'anti-confucianisme de la période du 4 Mai tient à ce que Lin Yü-sheng appelle le « mode holistique de penser » (*holistic mode of thinking*). Dans la mesure où le patrimoine culturel fait l'objet d'un abandon dans son ensemble<sup>11</sup>, la nation culturelle est épinglée comme contrecarrant l'avancement de la nation politique. L'effort des penseurs de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, visant à ériger une nation culturelle à partir des éléments culturels sélectifs qui conviennent à l'esprit de la nation politique, est considéré comme mort-né. La culture du passé doit s'abstenir sous peine de devenir le fossoyeur du présent. Lu Xun a comparé « l'essence nationale » dont parlent les intellectuels devanciers à un abcès sur le visage, « quoique spécial, écrit Lu Xun, il vaut mieux le crever<sup>12</sup> ». Utilisant le même langage que les partisans de l'essence nationale, Lu Xun leur a riposté : « pour préserver l'essence nationale, il faut que l'essence nationale nous préserve d'abord<sup>13</sup> ». Lu Xun a suivi les cours de Zhang Taiyan, dispensés à Tokyo, avec son frère Zhou Zuoren. Ce dernier est aussi devenu hostile à la doctrine politico-culturelle de son professeur, durant la

---

<sup>10</sup> BIANCO, *Les origines de la révolution chinoise : 1915-1949*, p. 56.

<sup>11</sup> LIN Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness : Radical Antitraditionalism in the May Fourth era*, Madison : University of Wisconsin Press, 1979, p. 29.

<sup>12</sup> Tang Si 唐俟 (Lu Xun), « Suigan lu 隨感錄 » (Remarques au fil de mes pensées), *La Jeunesse*, vol. 5, n° 5, 1918.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

décennie de la nouvelle culture. Une autre figure, Qian Xuanton, est aussi un disciple de Zhang Taiyan. Dans les propos où il explique sa conversion à la nouvelle culture, ce promoteur de l'abolition des caractères chinois met en exergue le conflit et la contradiction entre la nation culturelle et la nation politique qui lui paraissent irréconciliables : « La restauration de Yuan Shikai résonne en moi comme un coup de tonnerre, une prise de conscience qui me fait réaliser qu'il faut absolument abandonner l'essence nationale, [...] ; je souhaite que mes chers jeunes Chinois soient des êtres civilisés du XX<sup>e</sup> siècle et deviennent les nouveaux citoyens de la République de Chine<sup>14</sup> ».

La nation culturelle, prônée par les penseurs conservateurs, est aussi fustigée par les communistes. Les éléments culturels constitutifs de la nation chinoise leur paraissent trop éloignés des intérêts du prolétariat<sup>15</sup>. Dans un compte-rendu intitulé de Dai Jitao, mis en avant dans le périodique communiste *Zhongguo qingnian* 中國青年 (*Jeunes de la Chine*) de 1925, l'auteur indique que la culture autochtone, représentant exclusivement la mentalité de la classe dominante, n'a aucun rôle à jouer dans le redressement de la nation ; le succès de ce dernier dépend de l'attitude de chacun vis-à-vis du marxisme et de la mobilisation révolutionnaire du Parti<sup>16</sup>.

Un autre facteur non négligeable, expliquant la répulsion des intellectuels progressistes envers la nation, est à prendre en compte : l'atrocité de la Première guerre mondiale. Chen Duxiu, par exemple, juxtapose en 1918 la nation et la religion comme deux superstitions qu'il faut combattre :

« Qu'est-ce que la nation ? [...] La nation est aussi une idole. Une nation est un nom artificiel donné à un territoire où se rassemblent les peuples. Sans les peuples et avec le territoire seul, nous ne savons plus où se trouve la nation ni qu'est-ce que la nation. Il est donc évident que la nation n'est qu'une idole trompeuse, sans pouvoir réel. Les gens préservent encore cette idole est pour

---

<sup>14</sup> QIAN Xuanton 錢玄同, « Baohu yanzhu yu huanhui renyan 保護眼珠與換回人眼 » (Protéger les yeux et reprendre la vue », *Xinqingnian*, vol. 5, n° 6, 1918, cité dans WANG Fan-sen, *Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu*, p. 247.

<sup>15</sup> Voir, par exemple, « Da "Xingshi zhoubao" sanshier qi de zhinan 答『醒獅周報』三十二期的質難 » (Réponse à l'interrogation du 32<sup>e</sup> numéro du *Journal hebdomadaire de lion réveillé*), *Zhongguo qingnian* 中國青年 (*Jeunes de la Chine*), n° 82, 1925, réimprimé dans CAI Shangsi (eds.), *Zhongguo xiandai sixiangshi ziliao jianbian* 中國現代思想史資料簡編 (*Sources succinctes de l'histoire intellectuelle chinoise moderne*), vol. 2, Hangzhou : Zhejiang renmin chubanshe, 1982, pp. 334-342.

<sup>16</sup> « Du "Sun Wen zhuyi zhexue de jichu" 讀『孫文主義哲學的基礎』 » (La lecture du « *Fondement philosophique de la doctrine de Sun Wen* »), *Zhongguo qingnian*, n° 87, 1925, réimprimé dans LI, *ibid.*, p. 343.

les seules raisons de défendre les droits de la noblesse et des riches et de violer les droits des nations plus faibles. La compétition entre les nations est produite de la naissance de la nation. La guerre en Europe, qui tue sans pitié, est l'effet pervers d'une telle idole. Je pense que si les gens de toutes les nations comprennent progressivement la vérité de la grande unité mondiale et le bonheur de la paix véritable, ce type d'idole n'a plus d'utilité »<sup>17</sup>.

Cet article est publié en 1918, l'année qui marque la fin de la Première Guerre mondiale. L'horreur de la Grande Guerre amène des progressistes chinois à redouter la justesse du nationalisme. Se montrant méfiants et vigilants à l'égard de la nation susceptible de tomber sous l'emprise de la folie, un grand nombre de penseurs progressistes exhortent chaque individu à participer à la construction d'une communauté transcendant les frontières ethniques et culturelles. Cette mise en cause du nationalisme se manifeste le plus souvent chez les intellectuels de sensibilité communiste, comme l'écrit Li Dazhao en 1919 :

« La guerre mondiale de cette fois symbolise l'effondrement de toutes les vieilles choses, inadaptées à la nouvelle vie ou à la nouvelle société. La nouvelle vie et la nouvelle société, à partir de maintenant, doivent être une vie commune de l'humanité et une société qui sert de maison de tout le monde. [...] La moralité du nationalisme [...] est né de l'ère économique nationaliste et ne peut absolument pas exister à l'ère économique mondialiste. »<sup>18</sup>

C'est dans ce contexte que Liu Boming 劉伯明 (1887-1923), professeur à l'École normale supérieure de Nankin (南京高等師範學校 Nanjing gaodeng shifan xuexiao) et membre du groupe CR, observe que « (les partisans du Mouvement de la nouvelle culture) déprécient le nationalisme (*minzu zhuyi*) qu'ils considèrent comme conservateur<sup>19</sup> ». Il serait pourtant trompeur de croire que le nationalisme soit complètement délaissé par les progressistes. Alors que la « vénération » de la nation-*minzu* fait l'objet de rejet chez la génération du 4 Mai, l'avenir de la nation constitue toujours une préoccupation majeure, mais une attention particulière est portée à la façon dont le nationalisme doit se manifester. Le rejet de l'essence nationale par la génération du 4 Mai relève en réalité de l'anxiété envers l'impératif majeur de la

<sup>17</sup> CHEN Duxiu, « Ouxiang pohuai lun 偶像破壞論 » (Sur la destruction de l'idole), *La Jeunesse*, vol. 5, n° 2, 1918.

<sup>18</sup> « Wuzhi biandong yu daode biandong 物質變動與道德變動 » (La transformation matérielle et la transformation éthique), *Xinchao* 新潮 (sous-titre : *Renaissance*), vol. 2, n° 2, 1919, réimprimé dans CAI Shangsi (eds.), *Zhongguo xiandai sixiangshi ziliao jianbian*, pp. 211-212.

<sup>19</sup> Voir HE Fangyu 何方昱, *Kexue shidai de renwen zhuyi : Sixiang yu shidai yuekan (1941-1948) yanjiu* 科學時代的人文主義 : 《思想與時代》月刊 (1941-1948) 研究 (*L'humanisme de l'ère de science : recherche sur la revue mensuelle La pensée et l'époque*), Shanghai : Shanghai shudian shubanshe, 2008, p. 35.

suivie de la nation, comme le montrent les mots de Lu Xun cités plus haut. À l'occasion de l'éclatement de la Première Guerre mondiale et en réaction à l'autoritarisme du gouvernement de Yuan Shikai, Chen Duxiu publie, en 1914, un article, intitulé *Aiguoxin yu zijuexin* 愛國心與自覺心 (*Patriotisme et conscience de soi*), où il exhorte ses concitoyens à se sacrifier pour la nation, sous la condition que la nation s'érige en gardien des droits et du bonheur de ses peuples. Dans le cas contraire, le patriotisme se développe dans la vénération aveugle et dogmatique de la nation et le nationalisme se dresse sous forme de l'impérialisme, comme l'Allemagne et l'Autriche-Hongrie<sup>20</sup>. Selon Chen Duxiu, l'état politique dans lequel la Chine se noyait ne mérite pas la loyauté de ses peuples, puisque « la Chine, en tant qu'une nation, n'arrive ni à se défendre de l'extérieur, ni à protéger ses peuples à l'intérieur ; non seulement le pays est incapable de protéger ses peuples, le gouvernement et la société les oppriment simultanément et les rendent désespérés<sup>21</sup> ». En effet, la restauration de Yuan Shikai au nom du confucianisme atteste, aux yeux des progressistes et des radicaux du 4 Mai, la culpabilité de la culture traditionnelle dans l'échec de l'expérimentation du républicanisme. Chen Duxiu rappelle en outre que l'embarras qui hante la Chine résulte, non seulement de la corruption du gouvernement, mais aussi de l'ignorance de la population, appelant cette dernière à combattre pour les droits politiques et la liberté.

Mais la situation politique chaotique de la nouvelle République fait en sorte qu'il est difficile, pour ne pas dire illusoire, de faire recours au gouvernement pour l'obtention de ces droits. En conséquence, la désillusion par rapport à la politique corrompue de la République dirige l'attention des intellectuels vers l'édification de la société, comme le champ de combat pour les droits politiques. Fu Sinian 傅斯年 (1896-1950), par exemple, relie à cet égard la dégradation de la politique à l'absence d'une société organique où les individus libéraux s'entraident et partagent une vraie conception de la vie politique<sup>22</sup>. Le programme pour instituer une société organique et

<sup>20</sup> Duxiu 獨秀, « Aiguoxin yu zijuexin 愛國心與自覺心 » (*Patriotisme et conscience de soi*), *Jiayin* 甲寅 (sous-titre : *Tiger*), vol. 1, n° 4, 1914, réimprimé dans CHEN Duxiu, *Chen Duxiu wenzhang xuanbian* 陳獨秀文章選編 (*Œuvres sélectionnées de Chen Duxiu*), vol. 1, Pékin : Sanlian shudian, 1984, p. 68.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>22</sup> WANG Fan-sen, « Evolving prescriptions for social life in the late Qing and early Republic : from *Qunxue* to society », in FOGEL Joshua A. et ZARROW Peter G. (eds.), *Imagining the People : Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, pp. 270-273.

organisée, composée d'individus libérés de la servitude, fait écho au projet de l'implantation sociétale des intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud à l'époque révolutionnaire. Cependant, le discours sur la société libérale, durant cette période, suppose une nouvelle morale à l'encontre de celle parrainée par l'École d'essence nationale et la Société du Sud. Par ailleurs, l'implantation sociétale de l'époque 4 Mai a ceci de particulier que l'exigence que chacun s'implique dans la réalisation collective est immergée dans une rhétorique utilitariste, centrée sur le bonheur et le bien-être personnel : il s'agit, dans cette nouvelle entreprise de construction et de transformation de la société, de remplacer la libération, structurée autour de la morale renouvelée, par la libération du primat de l'individu. Les pages suivantes discutent ces deux questions.

## 2. La liberté du primat de l'individu contre la liberté dans le cadre de l'ordre et de la tradition

Si le combat pour la libération et le projet des lumières sociales, visant à éveiller la conscience publique et donner une voix à la population ordinaire, dont la pensée et les revendications de la liberté semblent condamnées au mutisme, ont été menés par les intellectuels des deux groupes politico-intellectuels bien avant la fondation de la République, il semble que ces mouvements aient pris toute leur ampleur durant les premières années de l'époque républicaine, s'accompagnant d'une reformulation de la liberté des individus dans la société. Comme beaucoup d'autres néologismes, la notion d'individu, traduite en chinois par le terme *geren* 個人, provient du japonais *kojin*<sup>23</sup>. Selon Jin Guantao et Liu Qingfeng qui ont retracé la genèse et l'évolution de l'idée de *geren*, le mot est apparu, pour la première fois, dans le vocabulaire politique chinois vers 1898, et l'émergence du discours sur l'individualisme est engendrée par la prise de conscience de l'indépendance et des droits individuels<sup>24</sup>. Or, lorsque les individus, à qui les progressistes reprochent de ne s'intéresser qu'aux affaires qui les concernent directement, sont en mesure de devenir indépendants, en se débarrassant des contraintes de la tradition qui insistent sur la loyauté et les devoirs envers la communauté fondée sur la relation consanguine, ils sont invités, en même temps, à

---

<sup>23</sup> LIU Lydia H., *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity - China, 1900-1937*, p. 321.

<sup>24</sup> JIN Guantao et LIU Qingfeng, « Zhongguo geren guannian de qi yuan, yanbian jiqi xingtai chutan 中國個人觀念的起源、演變及其形態初探 » (Enquête sur l'origine, l'évolution et la forme du concept de l'individu en Chine), *Twenty-First Century*, n° 84, 2004, p. 57.



renforcer leur engagement vis-à-vis du bien commun<sup>25</sup>. Dans cette rhétorique, l'individualisme et la société organisée de façon militaire (cf. Chapitre II), deux courants de pensée qui semblent, à première vue, paradoxaux et contradictoires, apparaissent comme complémentaires, voire même étroitement solidaires, sous la plume de certains intellectuels de la génération de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Pour ces derniers, l'ordre et la contribution à la grande collectivité posent une limite à la prolifération des droits individuels et garantissent l'édifice social tout entier<sup>26</sup>. Même pour les anarchistes séjournant à Tokyo et à Paris, qui ont mené une opposition farouche à la pratique traditionnelle, qui pèse comme un joug sur l'émancipation des individus, le bien commun reste au cœur de leur entreprise individualiste<sup>27</sup>.

Le même raisonnement peut s'appliquer au sujet de liberté, à la même époque. Mot emprunté à la traduction japonaise de « libéralisme », le *ziyou zhuyi* (Jp. *jiyū shugi*), est déchargé, dès son entrée dans le langage politique chinois, des préoccupations économiques qui se perpétuent pourtant dans le libéralisme européen. En revanche, le libéralisme chinois de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle implique une tendance à adhérer aux projets de la construction nationale et du bien-être social, au sein desquels la question économique occupe peu de place. Edmund Fung nous rappelle que le concept de liberté n'évoque pas en Chine une quelconque distinction entre le public et le privé ; bien au contraire, il s'agit de ce qu'il appelle un dualisme de responsabilité, un dualisme qui met en avant « la sainteté de la liberté personnelle fondée dans les droits et dans la conscience, ainsi que la moralité publique de rendre service à la société<sup>28</sup> ». L'individu, dans cette double responsabilité dont parle Edmund Fung, conquiert la liberté, non pas parce qu'il relâche tous ses instincts, mais lorsqu'il tend vers plus de moralité et d'intégration sociale. La théorisation d'un tel libéralisme et

---

<sup>25</sup> QIN Hui 秦暉, « Liangci qimeng de qiehuan yu “ribenshi ziyoushuyi” de yingxiang 兩次啟蒙的切換與『日本式自由主義』的影響 » (La transition entre les deux lumières sociales et l'influence du « libéralisme à la japonaise »), *Twenty-First Century*, n° 151, 2015, p. 36 ; voir aussi XU Jilin, « Gerenzhuyi de qiuyuan – “Wusi” shiqi de ziwoguan yanjiu 個人主義的起源——『五四』時期的自我觀研究 » (L'origine de l'individualisme – enquête sur le concept d'égo durant l'époque du 4 Mai), *Tianjin shehui kexue* 天津社會科學 (*Journal de l'Académie de sciences sociales de Tianjin*), n° 6, 2008, pp. 113-124.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> CHO Se-hyŏn, *Qingmo minchu wuzhengfupai de wenhua sixiang*, p. 12.

<sup>28</sup> FUNG Edmund S. K., « The Idea of Freedom in Modern China Revisited : Plural Conceptions and Dual Responsibilities », *Modern China*, vol. 32, n° 4, 2006, p. 473.

l'engagement social s'en inspirant durant les dernières années des Qing chez l'École d'essence nationale et la Société du Sud ont été enquêtés dans le deuxième chapitre.

Voulant tenir le langage de l'ordre et de la liberté, certains intellectuels se disent profondément inquiets d'une liberté excessive et dénoncent une liberté qui, pour eux, pourrait être submergée par la tentation irrationnelle et le désordre. Un article, paru dans le journal *Fubao* en 1907, a ainsi critiqué le mode de vie des étudiants chinois au Japon que l'auteur juge démoralisant :

« Les Chinois, se livrant de façon invétérée à un comportement lascif, ne se soucient guère du devenir de la nation. Les étudiants, alléguant être engagés à sauver la nation, sont pourtant des individus indécents, flirtant avec des femmes sans vergogne. [...] Ces jeunes dandys, au nom de l'égalité et de la liberté, ne font que fréquenter les maisons closes, cherchant à satisfaire leur désir charnel. »<sup>29</sup>

Comparativement à la fin de l'empire, les premières années de l'époque républicaine témoignent d'une libéralisation mentale et sociale beaucoup plus prononcée et courageuse, se dépêchant d'ériger l'individualisme et l'égoïsme forcenés, aux yeux des penseurs conservateurs. Au cœur de cette reformulation de la politique de l'individu et de la liberté, les conservateurs s'inquiètent de l'abandon des principes de l'éthique traditionnelle au sein d'une société qu'ils trouvent de plus en plus libre, où la conscience de soi et la recherche de la satisfaction matérielle sont exhortées et légitimées, comme jamais auparavant. Ces changements qui se sont opérés dans la vie quotidienne et la mentalité du peuple chinois ont été racontés par Edward A. Ross (1866-1951), sociologue, démographe et eugéniste américain. Le *New York Times* a publié en 1911 un compte-rendu sur un livre de Ross, issu d'une recherche de terrain de six mois effectuée en Chine. Résumant et faisant des remarques sur la thèse de Ross, l'auteur du compte-rendu a cité plusieurs textes originaux de Ross, qui interprétaient l'incapacité, pour les Chinois, d'endosser la responsabilité morale envers le bien commun social comme une indication de la décadence. Malgré l'intention de Ross qui semblait trouver dans l'écart de la morale confucéenne une possibilité d'implanter la sensibilité chrétienne, son rapport nous paraît pertinent. Il a d'ailleurs anticipé, en quelque sorte, la polémique autour du conflit entre la science et la métaphysique, qui éclata douze ans plus tard :

---

<sup>29</sup> « Wuhu xuesheng ».

« Au cours des changements fondamentaux qui ont touché la Chine, le problème le plus grave est le devenir de la morale de ce pays. En réaction à l'ancienne éducation des classiques, a surgi un courant qui néglige l'instruction dans la morale. Encore que les jeunes chinois soient obligés de rendre hommage à la tablette mémorielle de Confucius une fois par mois, ils le ridiculisent secrètement. Confucius ! Il n'a jamais pris le train, ni utilisé le téléphone, ni envoyé un télégraphe. Qu'a-t-il su de la science ? Il n'est qu'un décrépiti ! La pensée des anciens sages parvient à sauvegarder une Chine du passé, mais elle n'a plus d'autorité chez les jeunes qui sont éduqués. Ils aspirent à la richesse et au pouvoir. Croyant que la richesse et le pouvoir militaire de l'Occident reposent exclusivement sur la science exacte, ils désirent tous la connaître. Le fondement moral caché de notre succès est souvent ignoré. Abandonnant leur idéalisme et ratant le nôtre, ils risquent de développer un caractère égoïste et matérialiste, faisant du réveil de la Chine un désastre au lieu d'une bénédiction. »<sup>30</sup>

Pourtant, chez la nouvelle génération, surgissant à l'époque de la publication d'un ensemble de revues que l'on nomme iconoclastes, comme *La Jeunesse* et le *Xinchao*, l'idée selon laquelle la liberté et le réveil de la conscience individualiste reposent sur un déracinement de la morale traditionnelle est largement répandue. Pour les iconoclastes du 4 Mai, la morale traditionnelle, qu'ils réduisent souvent aux credo et aux pratiques éthiques, extrêmement rigides, voire inhumains, qui font obstacle à l'émancipation des individus. Ainsi, l'institution de la famille, à laquelle ils reprochent d'être une relique du passé, entravant la liberté des individus, et spécifiquement celle des femmes, devient la première à se faire décrédibiliser. La piété filiale (*xiao*), chère au système familial confucéen, a subi un jugement impitoyable au moment de la révolte du 4 Mai, qui s'élevait contre tous les codes éthiques de la tradition. Chen Duxiu ridiculise la piété filiale d'une manière fortement provocatrice, prétendant qu'il ne trouve pas nécessaire d'être redevable envers les parents, car les fils sont nés à la suite de leur désir charnel<sup>31</sup>.

La politique de la liberté et de l'individu, renouvelée durant cette période, implique davantage une remise en cause de la primauté de la nation et de la société. Dans le vocabulaire progressiste et radical des années 1920, la nation n'a pas une place supérieure face à l'individu et n'est qu'un moyen permettant la réalisation de soi. L'argument de Gao Yihan 高一涵 (1885-1968), professeur de politique de

---

<sup>30</sup> « The Chinaman's Destiny Is That of the White Man », *New York Times*, le 29 octobre 1911.

<sup>31</sup> Voir YÜ Yingshi 余英時, « Tan "Tiandi jun qin shi" de qiyuan 談天地君親師的起源 » (L'origine du concept « ciel, terre, souverain, ancêtre, maître »), in YÜ Y., *Xiandai ruxue de huigu yu zhanwang* 現代儒學的回顧與展望 (Récapitulation et futur du confucianisme moderne), Pékin : Sanlian, 2004, pp. 126-131.

l'université de Chine (中國大學 Zhongguo daxue) et diplômé de l'université Meiji (明治大学 Meiji daigaku), est particulièrement révélateur. Proclamant que la conception selon laquelle les individus sont censés se sacrifier pour la nation est périmée et datée, Gao Yihan soutient que chacun possède une valeur intrinsèque, indépendante de la nation, et cette dernière n'a pas le droit de limiter, voire d'entraver, la liberté dont le peuple doit pouvoir jouir entièrement<sup>32</sup>. Cet argument est formulé à la veille de la fin de la Première Guerre mondiale, où l'univers intellectuel chinois se révèle de plus en plus intéressé par une forme politique alternative du nationalisme, qui a sombré dans la folie. Gao Yihan ne soutient pas la démolition de la nation et du nationalisme. En réalité, son point de vue travaille de concert avec celui de Chen Duxiu susmentionné. C'est dire que la loyauté envers la nation ne se confond pas avec le devoir d'obéissance, dans le cas où la nation n'est plus le gardien des droits du peuple et oblige ce dernier à se sacrifier pour des causes indignes<sup>33</sup>. Les progressistes du 4 Mai élargissent cette thèse, en envisageant davantage la question du mondialisme. Les mots de Yi Baish 易白沙 (1886-1921), professeur universitaire et contributeur de *La Jeunesse* sont, à cet égard, révélateurs de la relation complexe entre l'individu, la nation et le monde, que conçoivent les progressistes de sa génération :

« Le monde existe et la nation existe. Mais aucun d'entre eux ne peut exister sans le Moi qui est leur maître. Sur le plan hiérarchique, le Moi s'impose face au monde et le monde s'impose devant la nation. Au niveau d'importance, le monde est plus important que la nation et la nation est plus importante que le Moi (唯我獨尊 *weiwo duzun*). En ce qui concerne la hiérarchie, le Moi est le seul honoré dans le ciel et sur terre. Quant à l'importance, [...] s'il y a une personne affamée dans le monde, je me mets à sa place comme si j'étais affamé. Donc, les deux niveaux (de relation entre le Moi, la nation et le monde) ne se contredisent pas. [...] La nature de l'idée de nation est la compétition. [...] Il vaut mieux aimer le monde, plutôt qu'aimer la nation. Il vaut mieux se préoccuper du monde, plutôt que se préoccuper de la nation. Le monde est le destin que le Moi partage avec les autres. »<sup>34</sup>

Ainsi, l'individualisme que prône les partisans du 4 Mai n'est pas dépourvu d'exigence d'engagement ou de devoirs. En réalité, Yi Baisha s'est suicidé par noyade en 1921, après l'échec dans sa tentative d'assassiner un Seigneur de guerre. Mais durant les premières années de l'époque 4 Mai, la référence politique qui alimente leur

<sup>32</sup> LI Jing 李靜, *Xin Qingnian Zazhi huayu yanjiu* 《新青年》雜誌話語研究 (*Enquête sur le discours de La Jeunesse*), Tianjin : Tianjin daxue chubanshe, 2010, p. 92.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> YI Baisha 易白沙, « Wo 我 » (Moi), *La Jeunesse*, vol. 1, n°5, 1916, cité dans *ibid.*, p. 95.

discours sur la liberté et l'individu est bien celle de société – une société humaine qui est régie de façon centripète, par agrégation de tous les individus qui ne se différencient pas les uns des autres. Dans le contexte de la situation chaotique de la nouvelle République, où les droits et la liberté du peuple se voient éclipsés par la lutte politique permanente, il n'y a rien d'étonnant à ce que la nation, qui faillit dans sa mission d'amener le bonheur, cède sa place à la primauté de l'individu, dont la satisfaction personnelle constitue la première étape vers une société réellement intégrée et harmonieuse. C'est cette logique que nous trouvons dans le raisonnement de Li Dazhao : « Ce que nous exigeons maintenant, c'est un ego libéré et libre et un monde où tous s'aiment. Tous ceux qui se trouvent entre moi et le monde, que ce soit la famille, la classe ou la nation, entravent l'évolution et doivent être progressivement abrogés<sup>35</sup> ».

Ainsi, tous les thèmes, intégrés dans la première révolution libérale et familiale, que l'École d'essence nationale et la Société du Sud ont entreprise dans les années 1900, réapparaissent dans les périodiques progressistes du 4 Mai. Par rapport à la fin des Qing, la deuxième révolution libérale et familiale du 4 Mai a adopté un langage encore plus radical. La langue vernaculaire, par exemple, doit désormais remplacer la langue classique et l'abolition de la famille, jadis soutenue presque exclusivement par les anarchistes, ne sonne plus de manière étonnante aux oreilles des progressistes, même si la plupart d'entre eux ne franchissent pas le pas vers la dissolution de la famille. Plus important encore, la refonte de la société s'appuie dorénavant sur l'engendrement d'une nouvelle morale, morale structurée, non plus autour de la tradition culturelle sélectionnée et réinterprétée, comme chez l'École d'essence nationale et la Société du Sud, qui fustigent elles aussi les exigences épouvantables et impitoyables de la morale confucéenne, mais autour de l'idéal de l'humanisme (人道主義 *rendao zhuyi*, à distinguer avec l'humanisme du groupe CR), qui coïncide avec leur aspiration à l'avènement d'une société sans distinction nationale. Une critique littéraire qu'émet Zhou Zuoren en 1919 est à cet égard révélateur de cette mentalité : « [...] les romans de Tolstoï sont moraux dans sa propagation de l'humanisme, sans

---

<sup>35</sup> LI Dazhao 李大釗, « Wo yu shijie 我與世界 » (Moi et le monde), n° 29, le 6 juillet 1919, *Meizhou pinglun* 每週評論 (*Commentaires hebdomadaires*), cité dans *ibid.*, p. 96.

évoquer les principes et la critique éthiques du confucianisme, pour maintenir la moralité<sup>36</sup> ».

Selon Lee Ou-fan, l'époque 4 Mai témoigne, pour la première fois dans l'histoire chinoise, de l'opposition entre l'ego et la société et entre l'individu et la collectivité<sup>37</sup>. Bien que cette opposition s'alimente de la rhétorique progressiste du 4 Mai, la libération, l'individualisme et l'utilitarisme que disculpent les partisans de la nouvelle culture reviennent toujours à l'épanouissement de la société et de la nation. Or, les doctrines éthiques traditionnelles étant délaissées, leur vision de l'organisation politique repose sur un idéal abstrait, difficile à se concrétiser<sup>38</sup>. En pratique, la réalité reste loin de leurs aspirations. La rêve d'atteindre une telle utopie à partir d'un maximum d'émancipation de la liberté individuelle semble peu réalisable. Au contraire, comme Xu Jilin le souligne, « une fois que l'hédonisme et la recherche des plaisirs ont acquis une légitimité, l'effet social en chaîne que ceux-ci produisent échappe au contrôle de ces intellectuels progressistes<sup>39</sup> ». Un tel environnement social, incite les conservateurs, jadis progressistes voire radicaux, à réagir. En effet, même les partisans de la nouvelle culture s'inquiètent de la liberté excessive qu'ils constatent chez les jeunes. En 1923, même Wu Zhihui, anarchiste à Paris dans les années 1900 et partisan de la nouvelle culture, suggère que le « Monsieur Science » (賽先生 *sai xiansheng*) et le « Monsieur Démocratie » (德先生 *de xiansheng*), deux objectifs que le Mouvement de la nouvelle culture vise à atteindre, doivent être complétés par la « Mademoiselle Morale » (穆勒爾姑娘 *Muleer guniang*) : « Notre Chine a déjà accueilli deux monsieurs – Monsieur Science et Monsieur Démocratie – il faut bien évidemment les accueillir, écrit Wu Zhihui, mais il est très clair maintenant qu'il nous manque encore d'accueillir la moralité privée (*side*) »<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Zhongmi 仲密 (ZHOU Zuoren), « Zailun "heimu" 再論『黑幕』 » (Deuxième discussion sur le roman à scandale), *Dongfang zazhi*, vol. 15, n°9, 1919.

<sup>37</sup> LEE Ou-fan 李歐梵, *Zhongguo xiandai wenxue yu xiandaixing shijiang* 中國現代文學與現代性十講 (*Dix discours sur la littérature moderne chinoise et sur la modernité*), Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2008, p. 20.

<sup>38</sup> DUAN Lian 段煉, *Shisu shidai de yiyi tanxun – Wusi qimeng sixiang zhong de xindaodeguan yanjiu* 世俗時代的意義探詢——五四啟蒙思想中的新道德觀研究 (*La recherche du sens de l'époque séculaire – enquête sur la conception de la nouvelle morale de la pensée des Lumières du 4 Mai*), Taipei : Showwe, 2012, p. 130.

<sup>39</sup> XU Jilin, « Geren zhuyi de qiyuan – "Wusi" shiqi de ziwoguan yanjiu », p. 119.

<sup>40</sup> Voir DUAN Lian, *Shisu shidai de yiyi tanxun – Wusi qimeng sixiang zhong de xindaodeguan yanjiu*, p. 141.

Nous pouvons reprocher aux conservateurs d'avoir exagéré les effets sociaux qu'amène la liberté individualiste cautionnée par la génération du 4 Mai. La Chine républicaine demeure, en principe, un pays traditionnel. Séjournant majoritairement à Shanghai, la ville la plus occidentalisée de la Chine, les membres principaux de l'École d'essence nationale et la Société du Sud se détachent d'autres parties du pays, où les principes éthiques traditionnels sont encore rigoureusement pratiqués, et ce malgré l'expansion du mode de vie shanghaien, dont les habits, la mode, l'éducation des femmes, ou encore la divorce, qui paraît démoralisante à certains conservateurs, dans l'intérieur du pays. En réalité, même à Shanghai, l'ancienne éthique s'impose et maintient toujours l'ordre de la famille des gentilshommes et des commerçants traditionnels et c'est surtout les étudiants qui s'identifient à la pensée progressiste et radicale. Shanghai présente, d'un côté, des phénomènes relativement libéraux dans les domaines d'éducation, de mariage et de mode de vie. L'école des femmes se prospère ; les femmes shanghaiennes riches et de la classe moyenne adore la mode parisienne et fréquentent régulièrement les théâtres, les casinos et les bars, dont l'accès leur était auparavant interdit ; le taux de divorce a atteint 2.382‰ en 1929 et un club de célibat féminin est créé en 1919. Mais, d'un autre côté, un nombre certain de femmes shanghaiennes traditionnelles refusent toujours de se remarier après la mort de leurs maris ou fiancés<sup>41</sup>. En plus, il est proscrit que les femmes et les hommes se parlent, s'accompagnent et se mélangent dans les lieux publics, tels que le parc et le théâtre, et ce même dans les villes et les régions progressistes et occidentalisées<sup>42</sup>. Lu Yin 盧隱 (1895-1934), écrivain qui était étudiante de l'École normale supérieure féminine de Pékin (北京女子高等師範學校 Beijing nüzi gaodeng shifan xuexiao) en 1919, rappelle :

« Lors d'une assemblée où les étudiants donnent des discours, tenue tous les vendredi soir, une étudiante a osé parler de l'amour libre. [...] Quand elle était sur le podium et écrivait son thème de discours sur le tableau noir, certaines étudiantes étaient tellement choquées [...]. Moi, je l'admirais secrètement. Ensuite, elle a abordé beaucoup de théories sur l'amour libre, mais aussi beaucoup d'histoires occidentales pour prouver (sa légitimité). Certaines se chuchotent l'une à l'autre, certaines exprimaient leur mépris, certaines émettaient un bruit de désaccord. Et cette étudiante, tellement rougie, souffrait ainsi de l'oppression de ses camarades. Après l'assemblée, je l'ai consolé. Offrant ma sympathie, je l'encourageais à continuer de

---

<sup>41</sup> Voir LI Changli 李長莉, *Zhongguo jindai shehui shenghuo shi* 中國近代社會生活史 (*L'histoire de la vie sociale de la Chine moderne*), Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015, chapitre 4.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

s'exprimer. Par conséquent, je suis aussi considérée par les autres comme une personne de mentalité nouvelle. »<sup>43</sup>

Même à Pékin et parmi les étudiantes universitaires, la décadence morale que les conservateurs dénoncent semble loin d'être un phénomène courant. L'aversion de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud envers la liberté individualiste s'explique donc d'abord par leur détachement du reste du pays. En effet, le conservatisme possède d'un soutien populaire assez fort pour que les partis conservateurs anglais et américains, hostiles historiquement à la démocratie au profit de la hiérarchie sociale, deviennent plus ouverts au suffrage universel, car la majorité de la population, selon eux, sympathisent avec la politique conservatrice<sup>44</sup>. Mais les conservateurs chinois de l'époque républicaine, qui forme un mouvement a priori principalement intellectuel lancé dans de grandes villes chinoises, souffrent du manque d'imprégnation dans la population susceptible de leur être favorable. Leur éloignement de cette partie de la population se manifeste également dans leur formulation politique et intellectuelle. Écrits majoritairement en langue classique, leurs textes s'avèrent peu attrayants, voire incompréhensibles, dans un pays où le taux d'illettrisme est encore haut. Ce manque de soutien populaire contribue en partie à leur échec face à la génération du 4 Mai. Par ailleurs, les deux associations ne tolèrent pas les principes éthiques confucéens, exercés dans les régions traditionnelles. Une de leurs entreprises révolutionnaires consiste justement à façonner une moralité basée sur l'éthique traditionnelle renouvelée, dont le fondement se voit aussi sapé durant le 4 Mai.

### 3. Conclusion

Le parcours historique, où l'idéal de nationalisme, que modèlent l'École d'essence nationale et la Société du Sud à la fin des Qing, se transforme en conservatisme durant l'époque républicaine, est caractérisé par l'essor de la liberté individualiste et la méfiance à l'égard de la nation-*minzu*, façonnée par les éléments culturels traditionnels, qui entravent, aux yeux de la génération du 4 Mai, l'accomplissement de la construction républicaine. Le conservatisme à partir des années 1910 se structure autour des efforts visant à restaurer l'idéal de nationalisme

---

<sup>43</sup> LU Yin 盧隱, « Daxue shidai 大學時代 » (Mes années à l'université), cité dans DUAN Lian, *Shisu shidai de yiyi tanxun – Wusi qimeng sixiang zhong de xindaodeguan yanjiu*, p. 107.

<sup>44</sup> AUGHEY Arthur et al., *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, Londres : Pinter Publishers, 1992, pp. 129-130.



de la fin des Qing, qui se décline en deux volets que sont la liberté paternaliste et la nation politiquement et culturellement intégrale. Or, l'éclatement de la Première Guerre mondiale a conduit certains intellectuels à remettre en cause la civilisation occidentale qu'ils jadis admiraient. De ce fait, les éléments culturels de la tradition chinoise, auxquels les conservateurs ont recours pour rationaliser leurs projets politiques, dépassent ceux qui correspondent à la culture politique du libéralisme occidental, comme durant les dernières années monarchiques. C'est à cette question de la multivalence politico-culturelle du conservatisme que nous nous tournons maintenant.

## **II — TYPOLOGIE DES COURANTS DU CONSERVATISME DANS LES ANNÉES 1910**

---

La première question que nous avons posée consiste à savoir ce que les penseurs conservateurs cherchent à conserver. Deux thèmes qui ont marqué le discours de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, dont la plupart des membres sont des révolutionnaires fervents, sont la société et la nation. Plus précisément, une morale traditionnelle régénérée doit être mise en place pour que les individus se libèrent de l'oppression qu'imposent le rituel familial traditionnel et la dictature, afin de former une société organique et organisée, et, d'un autre côté, l'édification de la politique de la nation doit être basée sur son héritage culturel. Durant l'époque du 4 Mai, ces deux thèmes sont considérés comme incomplets voire obsolètes. Pendant la période la plus radicale du 4 Mai, les individus libérés se voient dégagés des contraintes sociales et des responsabilités et la culture traditionnelle est dépourvue de toute légitimité d'orienter la politique. Les intellectuels qui tentent de restaurer l'ordre et la morale traditionnelle dans la liberté individuelle et de recombinaison la nation culturelle avec la nation politique sont apparus comme conservateurs.

Toutefois, il ne s'agit pas ici d'un changement drastique de génération où la pensée de ces deux écoles tomberait en désuétude et se verrait périmée. En effet, à bien des égards, les intellectuels progressistes et radicaux du 4 Mai sont des successeurs des intellectuels de la fin des Qing, d'où la thèse que soutient David Der-wei Wang : le courant intellectuel du 4 Mai ne serait pas né sans les précurseurs de la

fin des Qing<sup>45</sup>. Bien que sa thèse soit ancrée dans la recherche littéraire, la perspective qu'il propose peut s'appliquer à un grand nombre de sujets socio-politiques et culturels, apparus à la fin des Qing et renouvelés pendant le 4 Mai : la langue vernaculaire, la libération féminine, l'éducation populaire, la place des classiques confucéens, la démocratie représentative, pour n'en nommer que quelques-uns. Si les intellectuels nés avant les années 1890 ont reformulé tout ou partie de ces projets dont ils sont à l'origine des penseurs majeurs, il importe de remarquer qu'il ne s'agit pas simplement, à l'époque 4 Mai, d'une répercussion rétrograde du traditionalisme – même si, comme nous le verrons plus loin, cela n'est pas entièrement faux pour certains.

Ces projets sociopolitiques et culturels étant largement inspirés par l'expérience occidentale, la remise en cause de ceux-ci s'accompagne d'une remise en question de l'Occident comme le parangon du progrès, mais aussi d'une prise de conscience de l'utilité de l'esprit de la tradition dans une Chine politiquement et socialement en voie de dévastation après la Révolution de 1911, ce qui entraîne un retour à la culture traditionnelle pour un modèle alternatif d'organisation sociopolitique autre que celui de libéralisme occidental. C'est en prenant en compte la situation socio-politique particulière à l'intérieur et à l'extérieur de la Chine que l'on présente dans ce chapitre, non pas seulement la valeur, mais aussi l'utilité de la tradition chinoise dans la pensée conservatrice des intellectuels représentatifs des années 1910.

Il faut aussi souligner qu'il n'existe pas à proprement parler de politique conservatrice unique. Il y a, pourtant, une orientation conservatrice qui consiste, comme nous l'avons mentionné plus haut, à restaurer de l'ordre dans la liberté et à recombinaison la nation-*minzu* et la nation-*guomin*. C'est sur cette orientation que se fonde la politique que soutiennent les penseurs conservateurs de l'époque républicaine. Sans tenir en compte de ce principe, l'organisation socio-politique et le plan économique conçus par les intellectuels conservateurs sont susceptibles de se ressembler à ceux que promeuvent les progressistes et les radicaux, tandis que les

---

<sup>45</sup> WANG D. W. David, « Meiyou wanqing, helai wusi ? - bei yayi de xiandaixing 沒有晚清，和來五四？——被壓抑的現代性 » (Sans la fin des Qing, d'où viendrait le 4 Mai ? – la modernité reprimée), in WANG D., *The Making of The Modern, The Making of a Literature : New Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Chinese Fiction*, Taipei : Maitian chuban, 2008, pp. 23-42 ; voir aussi WANG David Der-wei, *Fin-de-Siècle Splendor : Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1848-1911*.

lignes politiques de différents penseurs conservateurs peuvent sensiblement se différer. Ainsi, ce n'est pas le conservatisme comme une dimension idéologique uniforme, mais plutôt une typologie de différents courants du conservatisme chinois, qui seront présentés dans les pages qui suivent.

### 1. Conservateur, traditionaliste ou réactionnaire ?

Dans la littérature sur ce sujet, le conservatisme est, en général, une notion appliquée sans discernement, sous laquelle se rassemblent les penseurs et les hommes d'État aussi différents idéologiquement que Du Yaquan et Woren, l'un intellectuel « éclectique » qui soutient l'harmonisation de la culture chinoise et de la culture occidentale, et l'autre lettré mandchou qui s'oppose à toute réforme s'inspirant du système occidental<sup>46</sup>. Dans une certaine mesure, l'étiquette de conservateur se révèle appropriée, car celle-ci est cohérente avec l'usage du mot employé à l'époque pour désigner ceux qui émettent des réserves sur des projets progressistes. Mais utiliser ce terme à la légère ne permet pas de dégager les différences qui opposent les uns aux autres et le terme de conservatisme, pendant la période où se situe notre présente étude, souffre d'autres équivoques. Cet usage abusif des notions politiques se manifeste, non seulement en Chine, mais aussi en Europe. En France, par exemple, où l'héritage de la Révolution française s'impose d'une telle manière que le conservatisme français se voit très souvent assimiler à une réaction ancrée dans la contre-révolution et l'antilibéralisme, dont Joseph de Maistre (1753-1821) et Louis de Bonald (1754-1840) sont pris pour archétype, le conservatisme est souvent considéré comme synonyme de traditionalisme, de contre-révolution ou de réaction<sup>47</sup>. Dans de grand nombre d'études sur le conservatisme chinois qui nous parviennent jusqu'ici, le terme de conservatisme est aussi souvent supposé comme équivalent de traditionalisme, de réaction et de contre-révolution, avec lesquels le conservatisme ne partage pourtant pas le même point de vue en matière de tradition, de politique, de société et de culture. Il convient d'abord de dissiper cette ambiguïté terminologique.

---

<sup>46</sup> LI Xizhu 李細珠, *Wanqing baoshou sixiang de yuanxing : Woren yanjiu* 晚清保守思想的：倭仁研究 (*L'archétype du conservatisme de la fin des Qing : Woren*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000, p. 268.

<sup>47</sup> VINCENT Jean-Philippe, *Qu'est-ce que le conservatisme ? Histoire intellectuelle d'une idée politique*, pp. 23-27.

Il revient à Karl Mannheim d'avoir distingué d'une manière nette et précise entre le traditionalisme et le conservatisme<sup>48</sup>. Selon Mannheim, le traditionalisme se réfère à « un état de fait universellement psychologique », tandis que l'agir conservateur « s'oriente par rapport au sens, à savoir par rapport à un ensemble significatif qui [...] admet des contenus objectifs divers et se transforme constamment »<sup>49</sup>. Le texte de Mannheim a une valeur importante en nous rappelant que les penseurs conservateurs ne s'attachent pas à une quelconque tradition stagnante et figée à un moment donné ; au contraire, la pensée conservatrice est fortement ancrée dans le souci du présent façonné par l'accumulation et l'actualisation de la tradition. Si l'expérience venant du passé s'impose et se perpétue dans l'esprit conservateur, la tradition fait elle-même l'objet d'une sélection et d'un effort d'adaptation continue<sup>50</sup>. Dans le contexte chinois, les lettrés des Qing contre les réformes mises en place par les hommes d'État progressistes incarnent l'esprit traditionaliste dont parle Mannheim. Leur répugnance vaniteuse à faire apprendre la langue, la politique, la science et les technologies étrangères et à admettre le péril pour la Chine de rester immobile en face de l'arrivée d'un Occident qui l'éclipse sur le plan militaire, politique et économique, provient essentiellement d'un préjugé profondément tenace, selon lequel les « barbares » occidentaux n'ont rien à apprendre de la Chine, qui reste à leurs yeux la seule civilisation. Pour certains, la technique scientifique de l'Occident n'est que quelque chose de très banale par rapport à l'enseignement confucéen qui façonne la puissance grandiose de la Chine. Il y a même ceux pour qui la science et les technologies de l'Occident sont déjà anticipées chez les anciens sages. Dans cette rhétorique, la Chine peut chercher dans sa propre culture la source et l'inspiration des réformes ; ainsi la modernisation de l'armée et l'industrialisation ne sont pas du tout nécessaires, puisque ce ne sont que le côté matériel de la culture, abandonnées par les sages anciens et incompatibles avec le style de vie agricole qui donne à la société chinoise la stabilité et l'harmonie avec la nature durant milliers d'années<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> MANNHEIM Karl, *La pensée conservatrice*, traduit de l'allemand par Jean-Luc EVARD, Paris : Édition de la revue Conférence, 2009.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 34-38.

<sup>50</sup> VINCENT Jean-Phillipe, *Qu'est-ce que le conservatisme ? Histoire intellectuelle d'une idée politique*, pp. 23-24.

<sup>51</sup> DING Weizhi et CHEN Song, *Zhongxi tiyong zhijian – wanqing zhongxi wenhuan'guan shulun*, pp. 62-112.

La réaction, quant à elle, souhaite le rétablissement des formes d'organisation ou des institutions du passé. Comme la traduction chinoise du mot l'implique, la réaction (反動 *fandong*) comporte toujours à la fois une forme de dégoût du présent, vu comme pollué, et une volonté de retour vers le passé. Donc, les institutions qui sont chères aux réactionnaires sont en général fatalement démodées. Aussi faut-il veiller à ce qui distingue la réaction du conservatisme : à la différence des penseurs conservateurs dont le point de mire est le présent, les réactionnaires sacrifient le présent qu'ils rejoignent contre leur gré au profit du passé qui précède. La réaction est enfin une forme du traditionalisme qui se politise et se met en mouvement. Ainsi, les lettrés de la Cour des Qing réagissant contre les réformateurs et leurs projets progressistes incarnent bien l'esprit traditionaliste, mais non pas réactionnaire, parce que la réforme mise en œuvre par les fonctionnaires de la Cour se déroule toujours dans le cadre du respect et du maintien de la tradition confucéenne et des institutions politiques de la monarchie, ce faisant, l'intégrité de l'ordre culturel et de l'ordre politique est loin de se terminer. Par conséquent, il n'y a presque rien de la tradition à restaurer ou à rétablir et l'attachement de ces lettrés à la tradition ne se révèle qu'un agir purement psychologique et ne constitue pas un mouvement concret de rétablissement qui reste pourtant au cœur du projet réactionnaire.

Qui sont donc les réactionnaires après la fondation de la République et qu'est-ce qui se trouve au centre de leur ambition ? On pense notamment aux royalistes et aux loyalistes de la Cour des Qing ; la réaction qu'éprouve ceux-ci est fortement alimenté par la contre-révolution – même si l'on n'emploie que rarement ce mot dans ce contexte – dont l'objectif est de renverser l'effet et la portée de la Révolution de 1911 par un retour au régime monarchique. Liu Shipei, révolutionnaire et anarchiste ardent de l'École d'essence nationale qui a changé d'un coup sa position politique et est devenu royaliste en 1907, est l'un des réactionnaires les plus célèbres et notoires après 1912. En 1915, il a rassemblé cinq monarchistes, dont Yan Fu, et a fondé un groupe politique nommé Chouanhui 籌安會 qui joue le rôle de porte-parole de la restauration de Yuan Shikai<sup>52</sup>. Renversement de la république, rétablissement de la monarchie, anti-démocratie, culte étatique de Confucius, voici les mots-clés de ses discours et engagements politiques pendant la restauration de Yuan Shikai. Il a même tenté

---

<sup>52</sup> CHEN Qi, *Liu Shipei nianpu changbian*, pp. 327-337.

d'entraîner ses collègues du *Guocui xuebao* à parrainer son programme visant à décréter le nom de règne (年號 *nianhao*) à l'intronisation de Yuan Shikai<sup>53</sup>. L'autre exemple qu'il faut également citer est celui de Kang Youwei. Bien qu'il y ait des côtés intellectuellement progressistes dans son discours, les engagements politiques de restauration monarchique auxquels il a souscrit après la fondation de la République témoigne du fait qu'il est politiquement réactionnaire, dans la mesure où il est convaincu que le cours de l'histoire est réversible et que la restauration de la monarchie seule peut sauver la Chine du chaos politique et social<sup>54</sup>. En contraste flagrant avec Kang Youwei, son élève Liang Qichao, avec lequel Kang a promu son Association pour la protection de l'empereur durant les dernières années impériales, a changé rapidement sa position royaliste après l'écroulement de la Cour des Qing. En dépit de son insatisfaction face à la nouvelle République et son ressentiment contre la Révolution de 1911, il met en avant que la Révolution empêche, à jamais, un retour au régime monarchique, que celui-ci soit constitutionnel ou pas<sup>55</sup>. C'est dans cette optique qu'il énonce ses critiques contre Yuan Shikai et les monarchistes, y compris son tuteur Kang Youwei<sup>56</sup>.

Notre enquête sur les réactionnaires serait incomplète sans retracer les activités politiques et culturelles des loyalistes de la Cour des Qing. Ceux qui s'intitulent loyalistes, une appellation employée par des révolutionnaires comme Zhang Taiyan pour exprimer leur attachement à la dernière dynastie des Chinois des Hans, soumise aux Mandchous qu'ils considèrent comme des usurpateurs barbares, sont accusés d'être rétrogrades après 1912, car ils appellent à un retour à des pratiques holistes traditionnelles au détriment des aspirations démocratiques et individualistes. Gardant toujours la natte mandchoue et intervenant ardemment dans les tentatives de restauration de la monarchie, beaucoup d'entre eux deviennent de plus en plus traditionalistes en matière politique et sociale. Luo Zhenyu en est un exemple représentatif. Envoyé au Japon en 1901 pour étudier le système éducatif moderne du Japon, il est connu pour son engagement en faveur de l'éducation populaire, y compris l'éducation des femmes. Après la chute des Qing, il cherche à restaurer le

---

<sup>53</sup> MA Xulun, *Wo zai liushisui yiqian*, p. 48.

<sup>54</sup> WANG Jung-tzu, *Cong chuantong zhong qiubian – wanqing sixiang yanjiu*, pp. 284-297.

<sup>55</sup> GAO Like 高力克, « Xianzheng yu minzhu : Liang Qichao de zhengti yu guoti 憲政與民主 : 梁啟超的政體與國體 » (Constitution et démocratie : la théorie du régime et le système étatique de Liang Qichao), *Twenty-First Century*, n° 142, 2014, pp. 48-49.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 48 ; WANG Jung-tzu, *Cong chuantong zhong qiubian – wanqing sixiang yanjiu*, p. 296.

système scolaire traditionnel au sein duquel l'éducation des femmes se voit strictement interdite<sup>57</sup> ; à l'instar de bien d'autres penseurs réactionnaires loyalement dévoués à la Cour des Qing, Luo Zhenyu suit Puyi et sert le gouvernement de Mandchoukouo quelques années plus tard<sup>58</sup>.

Les loyalistes préconisent les Qing comme le seul détenteur légitime du pouvoir politique<sup>59</sup>. Pour cette raison même, ils s'intéressent plutôt aux mouvements de restauration qui favorisent le retrônement de Puyi qu'à celui entrepris par Yuan Shikai et prennent une part active à diverses tentatives de restauration qui couvrent une période d'une trentaine d'année, débutant dès l'effondrement des Qing, passant par la restauration de Zhang Xun 張勳 (1854-1923) et la restauration de 1924 (甲子清室復辟 *Jiazi Qingshi fupì*) initiée par Jin Liang 金梁 (1878-1962), survivant au Mandchoukouo<sup>60</sup>. À la différence des penseurs conservateurs (sauf les conservateurs autoritaires durant les années 1930 et 1940, que nous aborderons dans le chapitre suivant) qui s'attachent aux droits et à la souveraineté populaire, les réactionnaires se cramponnent au pouvoir monarchique. Les loyalistes, dont beaucoup sont des érudits, cherchent la légitimité de la monarchie dans les classiques confucéens et l'histoire archaïque de gouvernance. Prenons l'exemple de Lao Naixuan 勞乃宣 (1843-1921), selon lequel, le mot de *gonghe* 共和, lequel est l'équivalent chinois de la notion de république, désigne en réalité une gouvernance monarchique dans la source ancienne et il rajoute que la prospérité et la stabilité de la société chinoise après la fondation de la République ne sont pas comparables à celles que connaît la Chine de l'ère impérial<sup>61</sup> – un argument qui a très vite attiré l'attention de plusieurs anciens hommes d'État de la Cour, tels que Song Yuren 宋育仁 (1857-1931), Zhang Qin 章綬 (1861-

---

<sup>57</sup> LIN Chih-hung 林志宏, *Minguo nai diguo ye : zhengzhi wenhua zhuanxingxia de qing yimin* 民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民 (*La République est l'État ennemi : les sujets restants des Qing sous la transformation politico-culturelle*), Taipei : Linking, 2009, p. 192.

<sup>58</sup> Fu Sinian se réfère à Luo Zhenyu comme « traître au peuple » à cause de son implication dans le Mandchoukouo. Voir CHU Wan-li 屈萬里, « Huiyi Fu xiansheng zai Taida de wangshi 回憶傅先生在臺大的往事 » (Monsieur Fu à l'université de Taïwan), in HU Shi et al., *Huainian Fu Sinian* 懷念傅斯年 (À la mémoire de Fu Sinian), Taipei : Showwe, 2014, p. 107.

<sup>59</sup> LIN Chih-hung, *Minguo nai diguo ye : zhengzhi wenhua zhuanxingxia de qing yimin*, pp. 214-215.

<sup>60</sup> LUO Huijin 羅惠縉, *Wanqing "wenhua yimin" yanjiu* 民初「文化遺民」研究 (Les loyalistes culturels des premières années de l'ère républicaine), Wuchang : Wuhan daxue chubanshe, 2011, pp. 66-71.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

1949), Zhao Bingjun 趙秉鈞 (1859-1914), mais aussi Luo Zhenyu, visant à introniser à nouveau le jeune Puyi<sup>62</sup>.

Utiliser la culture et la tradition pour justifier la politique entreprise ne constitue en aucun cas une stratégie spécifique aux conservateurs. Mais si les conservateurs valorisent la racine culturelle de la Chine et ne se satisfont pas de l'état chaotique où le gouvernement et la société n'ont pas encore acquis une structure définie et stable, ils visent aussi à préserver la société existante par des réformes prudentes et modérées sans chercher à effectuer un retour peu réaliste à l'ordre monarchique ou un passé idéalisé, même si celui-ci inspire toujours le discours intellectuel et l'action politique des conservateurs, ancrés pourtant dans la réalité présente.

## 2. Conservatisme culturel

Il est nécessaire d'apporter quelques précisions sur la notion de conservatisme culturel proposée par Benjamin Schwartz qui donne le ton aux recherches ultérieures sur le courant conservateur de la fin des Qing aux premières années républicaines. Cette dénomination ne se borne pas à l'histoire intellectuelle chinoise. Dans le contexte européen, les conservateurs culturels existent aussi. Roger Scruton situe l'émergence du conservatisme culturel au début du XIX<sup>e</sup> siècle, où la Révolution industrielle et les mouvements sociaux dits « progressistes », incitent les conservateurs, appartenant à ce courant, à préserver la racine religieuse et sociale du mode de vie d'hier. L'essor et l'expansion du capitalisme et de l'industrialisation ont réinventé le monde, exerçant un impact extrêmement profond sur le mode de vie, l'ordre social, les institutions politiques et la culture, auxquels s'accrochent les conservateurs. Le déplacement des populations des campagnes vers les villes déracine les liens sociaux et religieux des peuples ; les vieilles croyances sur lesquelles sont bâtis les codes sociaux et le sentiment d'appartenance se voient substituées par l'utilitarisme que les conservateurs estiment destructeur de l'esprit humain. Ainsi s'élève un mouvement conservateur, dont les idées ne se traduisent pas dans des actions politiques, mais se réfugient derrière la culture comme l'antidote du déracinement et de la déshumanisation, que ses participants, tels que Samuel Taylor

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 69 ; LIN Chih-hung, *Minguo nai diguo ye : zhengzhi wenhua zhuanxingxia de qing yimin*, pp. 215-218.



Coleridge (1772-1843), John Ruskin (1819-1900), Matthew Arnold (1822-1888) et T. S. Eliot (1888-1965), dénoncent à titre de conséquence de l'industrialisation<sup>63</sup>.

Or, l'inquiétude des conservateurs culturels envers la disposition sociale, inhérente à leur anxiété culturelle, n'est pas à négliger. L'insistance sur la continuation de la « haute culture » est souvent l'expression de la volonté de préserver le statut, la distinction et les prérogatives, réservés aux gardiens de cette culture et mis en péril par l'avènement de l'industrialisation et les mouvements progressistes qui bénéficient aux nouveaux riches et à la masse populaire<sup>64</sup>. En effet, même parmi les conservateurs culturels, la préoccupation de sauvegarde du prestige du statut social des élites est souvent manifeste, puisque la culture évoque en réalité la haute culture, dont les élites sont gardiens : « La hiérarchie et le mode de vie associé à la strate supérieure sont envisagés comme intimement connectés avec la cultivation esthétique<sup>65</sup> ». Le Parti conservateur agit contre l'économie marchande au XIX<sup>e</sup> siècle aussi dans l'intérêt de faire perdurer l'ordre social et la stature politique de l'aristocratie foncière, au sein d'une société où le pouvoir politique se fluctue de plus en plus sous l'emprise du pouvoir économique. Autrement dit, le conservatisme culturel reflète souvent, non seulement l'aspect esthétique, mais aussi la dimension dispositionnelle de la pensée conservatrice. Pour cette raison, si l'étiquette de conservatisme culturel n'est pas fautive, celle-ci nous paraît ambiguë et vague. L'accent placé disproportionnellement sur la culture en tant que telle risque d'amalgamer les conservateurs des sensibilités politiques différentes en occultant les implications socio-politiques de la préservation de la culture, d'autant plus dans un pays comme la Chine, où la politique et la culture sont intimement liées - de sorte que même si la culture constitue une sphère autonome après l'abolition des Examens impériaux – il ne fait aucun doute que la politique est intrinsèque aux soucis culturels chez les intellectuels engagés.

Cela n'implique pourtant pas que le conservatisme culturel, qui se rapporte à une forme de penser nostalgique, dans la mesure où la conservation de la culture et de l'esprit de la tradition ne débouche pas sur un quelconque projet d'organisation sociopolitique concret, n'existe pas en Chine. Sans sources probantes pour le prouver

---

<sup>63</sup> SCRUTON Roger, *Conservatism : Ideas in Profile*, Londres : Profils Books, 2017, chapitre IV.

<sup>64</sup> AUGHEY Arthur *et al.*, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, pp. 105-110.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 106.

autrement, nous pouvons nommer par exemple Deng Shi et Huang Jie comme conservateurs culturels du type purement esthétique. Après 1912, Deng Shi met à l'écart de la sphère politique et se focalise sur la collection et la préservation des livres anciens, des antiquités et des peintures. Huang Jie devient, quant à lui, professeur de l'université de Pékin. Il s'attachait à la culture traditionnelle jusqu'à ce qu'il pleurât pour le dégât des vertus anciennes et la chute de la culture classique<sup>66</sup>, mais la culture qu'il admire ne contient plus d'utilité pragmatique.

Chez les autres conservateurs dits culturels, qui, dans une certaine mesure, englobent toutes les typologies du conservatisme que nous présenterons, la préservation de l'héritage culturel revêt toujours d'une considération socio-politique. Les parties de la culture chinoise, sélectionnées en fonction des préférences des intellectuels et constituant l'essence nationale, forment en effet le caractère de la nation, une référence politique mise en avant chez les intellectuels à la suite de l'esprit révolutionnaire pour se révolter contre le pouvoir de la monarchie des Qing. Dans cette rhétorique, le peuple obtient une nouvelle identité alternative à celle de sujet, soumis au pouvoir monarchique qui détient injustement la souveraineté totale. La nation que conçoivent les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud pour la République était une entité politiquement et culturellement intégrée, dans le sens où la construction politique de la nation chinoise se réalise dans le cadre de la reconfiguration de la tradition. Cette comptabilité entre la politique et la culture étant brisée par les progressistes et les radicaux de la nouvelle génération, l'effort pour maintenir la place de la culture doit être appréhendé comme une conservation de la nation culturelle sur laquelle se fonde la construction politique. Aussi, le conservatisme des intellectuels dont la pensée apporte une dimension politique relève toujours d'une dimension culturelle. Or, ce qui évoque la culture et, par conséquent, la politique, se varie d'un intellectuel à un autre. La dénomination de conservatisme culturel nous paraît restreinte en raison de l'occultation de cette multiplicité.

Néanmoins, il est nécessaire de débattre de la question de conservatisme culturel, en dépit de son ambiguïté, car une considération sur la façon dont la culture est conçue et défendue aide à appréhender le principe politique axé autour de la

---

<sup>66</sup> WU Mi, *Wu Mi riji 1925-1927*, le 12 juin 1927, p. 353.

question culturelle, exposée à travers une enquête sur les sujets de la « valeur » et de la langue vernaculaire.

### a) La question de la valeur

Dans un essai dédié à « secourir le conservatisme », le philosophe anglo-canadien Gerald Cohen nous invite à faire une distinction nette entre le conservatisme et l'utilitarisme<sup>67</sup>. Ses interprétations nous paraissent pertinentes et utiles pour mieux appréhender la mentalité des conservateurs culturels chinois :

« L'impulsion conservatrice consiste à conserver ce qui a de la valeur, c'est-à-dire, les choses particulières qui ont de la valeur. [...] Les choses de valeur requièrent une certaine loyauté. Si une chose existante procède d'une valeur intrinsèque, alors nous avons la raison de regretter sa destruction en tant que telle, raison que nous ne pouvons pas avoir, si ce qui nous intéresse n'est que la valeur que cette chose contient ou instancie. Ma thèse est qu'il est rationnel et légitime d'avoir un tel biais en faveur de la valeur existante que, par exemple, si vous remplacez joyeusement une jolie vase par une autre qui est d'une certaine façon un peu mieux, et la production de celle-ci demande la destruction de la vase ancienne, alors vous maltraitez la vase qui est détruite maintenant dans la mesure où elle ne dispose à vos yeux que d'une valeur instrumentale en tant qu'une vase de valeur esthétique. »<sup>68</sup>

La disposition conservatrice telle que mise en avant dans ce texte entre en jeu de résonances avec les conservateurs culturels chinois. Leur attachement à la culture traditionnelle n'implique pas nécessairement un dégoût face à la culture occidentale. En effet, une telle réaction à l'encontre de la culture occidentale est quasiment introuvable chez les intellectuels chinois dont le mode de pensée se conforme à notre définition du conservatisme au sein de cette étude. Les principaux membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud sont parmi les premiers, à la fin des Qing, à se familiariser avec les théories sociales et politiques, la littérature et la science provenant de la civilisation occidentale. Les membres principaux de ces deux associations politico-intellectuelles sont même disposés à réinterpréter les enseignements traditionnels et l'histoire chinoise afin que ceux-ci correspondent aux théories occidentales qu'ils veulent divulguer en Chine.

Un tel geste a évidemment une vocation politique, qui confine au renversement du règne des Qing et au fondement d'un État-nation et du régime républicain. Lorsque

---

<sup>67</sup> COHEN G. A., « Rescuing Conservatism : A Defense of Existing Value », in COHEN G., *Finding Oneself in the Other*, Princeton : Princeton University Press, 2013, pp. 143-174.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 153.

la Cour des Qing s'effondre en 1911, l'environnement culturel commence rapidement à changer. Pour certains, l'usage militant de la culture traditionnelle n'est plus nécessaire ni justifié, et il est temps que celle-ci soit réorganisée et remise en lumière selon sa propre logique. Ce sentiment est exprimé dans l'article inaugural du journal *Guxue huikan* 古學彙刊 (*Journal des études anciennes*), édité et publié par la maison d'édition de l'École d'essence nationale à partir du 1912 afin de remplacer le *Guocui xuebao*, dont la publication a été définitivement interrompue un an auparavant. Le changement lexical du *guocui* au *guxue* est de sortir d'une visée intellectuelle pour tendre vers une recherche moins politisée des études anciennes. En effet, après la victoire de la Révolution de 1911, la Société pour la préservation des études nationales perd progressivement sa vocation politique. Il paraît que Zhang Taiyan est l'un des seuls qui continue d'émettre les critiques politiques. Huang Jie devient professeur à l'université de Pékin et Deng Shi, commerçant d'antiquités. L'article inaugural du journal *Guoxue huibian*, successeur du *Guocui xuebao*, montre manifestement que certains membres de l'École d'essence nationale choisissent de ne plus faire du savoir un outil militant, comme l'implique la politique d'essence nationale :

« La publication du *Guocui xuebao* a duré sept ans. Grâce à l'Empereur Jaune, la politique de la Chine est désormais restaurée. La fondation de la République est inséparable de l'opinion publique et de l'esprit des citoyens. [...] Aujourd'hui nous avons réussi à récupérer notre pouvoir politique usurpé, [...], ce qui importe, n'est donc plus l'opinion publique, mais le savoir authentique. Ainsi, nous avons cessé d'éditer le *Guocui xuebao* et nous avons créé le *Guxue huikan* pour nous concentrer sur la recherche, au lieu de continuer à inciter et provoquer l'opinion publique en utilisant les études classiques. »<sup>69</sup>

Néanmoins, à l'époque du 4 Mai, la valeur même devient de moins en moins subjective. Dans la rhétorique du 4 Mai, un élément culturel n'a de valeur que s'il survit à la critique rationnelle. En réponse aux intellectuels propageant l'essence nationale, Hu Shi, dans sa fameuse *Déclaration liminaire* du *Guogu jikan* 國故季刊 (*Journal trimestriel d'héritage national*), reprend l'idée d'héritage national (國故 *guogu*). Il insiste sur la nécessité d'élargir la compréhension des études nationales, car celles-ci connotent l'essence nationale, mais aussi offrent les « déchets nationaux » (國渣 *guozha*), ces deux éléments étant englobés dans l'idée d'héritage national. La

<sup>69</sup> « *Guxue huikan*fakanci 古學彙刊發刊詞 » (L'article inaugural du *Journal des études anciennes*), *Guxue huikan*, n° 1, 1912.

mise en valeur de l'héritage national réside dans l'évaluation appropriée de personnages historiques et de la validité de leurs pensées dans la société moderne. Pour atteindre ce but, il faut d'abord élargir le champ de ce qui peut être utilisé comme source de recherche, et adopter ensuite la vision évolutionniste et la méthode positiviste. Cette approche doit être adoptée d'une manière consciente et intentionnelle. C'est pourquoi, aux yeux de Hu Shi, même si la méthode positiviste n'est pas tout à fait étrangère aux Chinois, car la philologie des Qing (樸學 *puxue*) est un courant de pensée rationaliste, l'approche elle-même provient de la philosophie occidentale<sup>70</sup>. Les ouvrages classiques, classifiés traditionnellement en quatre catégories de *jing*, *shi*, *zi* et *ji*, doivent être reclassés selon les thèmes des sciences sociales occidentales. À titre exemplaire, Cao Juren 曹聚仁 (1900-1972), écrivain et journaliste, a prétendu que le *Lunyu* (論語 *Les entretiens de Confucius*) « ne devait pas être classé comme un livre d'études nationales », puisqu' « il fallait s'interroger pour savoir quelle partie relève de la philosophie de l'éducation, de la philosophie de la vie, de la critique littéraire, de la philosophie politique, de l'ontologie ou de la méthodologie<sup>71</sup> ».

Gu Jiegang et Chen Duxiu rappellent que la différence, entre leur recherche scientifique sur l'héritage national et le concept d'essence nationale chez les conservateurs, est que leur attitude envers la culture chinoise est neutre, impartiale et sans jugement de valeur<sup>72</sup>. Mais, derrière la question de l'aménagement de la culture traditionnelle, leur intention est-elle vraiment aussi objective que l'approche scientifique et leur déclaration le laissent croire ? Chez Hu Shi, tout du moins, cela ne semble pas le cas. Pour emprunter ses propres termes : « il est important d'introduire les nouvelles connaissances et pensées, mais il est encore plus important de “chasser les fantômes” (打鬼 *dagui*) », c'est-à-dire d'éradiquer les prétendues valeurs de la culture traditionnelle et de montrer à la masse populaire que celles-ci ne constituent

---

<sup>70</sup> ZHANG Zhongliang 張中良, *Wusi wenxue : xin yu jiu* 五四文學：新與舊 (*La littérature du 4 Mai : nouveauté et ancienneté*), Taipei : Showwe, 2010, p. 183.

<sup>71</sup> CAO Juren 曹聚仁, « Chunlei chudong zhi guoguxue 春雷初動之國故學 » (L'héritage national émergent), in XU Xiaotian 許嘯天 (eds.), *Guoguxue taolunji* 國故學討論集 (*Discussions sur l'héritage national*), 1927, réimprimé dans LIU Dong et Wen Tao, *Shenwen yu mingbian : wanqing minguo de « guoxue » lunzheng*, vol. 2, 2012, p. 681.

<sup>72</sup> LIU Dong et WEN Tao, *ibid.*, pp. 614 et 684.

qu'« un tas de papiers corrompus<sup>73</sup> ». L'argument de Zheng Zhenduo 鄭振鐸 (1898-1958) à ce sujet est aussi très limpide ; d'après lui, le but de la réorganisation rationaliste de l'héritage national est de mieux connaître la nouvelle littérature en cours de construction, puisque cette nouvelle littérature est l'inverse de la littérature traditionnelle canonique<sup>74</sup>. L'historien He Bingsong 何炳松 (1890-1946) remet en cause la notion d'« études nationales » qui, pour lui, est mal fondée. En effet, He Bingsong trouve paradoxales l'attention et la fierté des conservateurs pour les études nationales, car ils ne parviennent pas à montrer la contribution de celles-ci au savoir mondial, alors que les pays dont la philosophie, la littérature et les sciences humaines font avancer l'humanité ne cherchent pas à « nationaliser » leurs cultures<sup>75</sup>.

Mais pourquoi la valeur des éléments culturels de la tradition chinoise ne peut-elle trouver de légitimité qu'au cours de la critique rationaliste ? Pourquoi ceux qui s'agrippent à la culture traditionnelle sont automatiquement accusés d'être rétrogrades ? Hu Huaichen 胡懷琛 (1886-1938), membre de la Société du Sud, a avancé ces questions. En soulignant la différence entre le savoir occidental et les études nationales, il exhorte à ses contemporains que la logique et le fondement propre aux enseignements traditionnels soient respectés<sup>76</sup>. La prétention des partisans de la nouvelle culture a incité plus particulièrement la réaction venant de la part des littéraires traditionnels, puisque le rejet de la tradition commence par la mise en cause de la langue classique et des œuvres littéraires traditionnelles. En réfutant la vision du darwinisme social dans la littérature de Hu Shi, Wu Fangji 吳芳吉 (1896-1932), poète de la Société du Sud et proche du groupe CR, demande à Hu Shi pourquoi il considère la littérature chinoise comme « retardataire », pour la simple raison que les écrivains chinois ne savent pas écrire selon les canons littéraires occidentaux ; il lui rétorque qu'il ne se pose même pas la question de la qualification de la norme littéraire

<sup>73</sup> HU Shi, « Zhenglì guógu yu “dagui” – gei Haoxu xiansheng xin 整理國故與『打鬼』——給浩徐先生信 » (L'organisation de l'héritage nationale et « la chasse au fantôme » – lettre à Monsieur Haoxu), *Xiandai pinglun* 現代評論 (*Commentaires modernes*), vol. 5, n° 119, le 19 mars 1927, réimprimé dans LIU Dong et WEN Tao, *ibid.*, vol. 2, p. 764.

<sup>74</sup> LIU Dong et Wen Tao, *ibid.*, vol. 1, p. 419.

<sup>75</sup> HE Bingsong 何炳松, « Lun suowei “guoxue” 論所謂『國學』 » (Sur les soi-disant « études nationales »), *Xiaoshuo yuebao* 小說月報 (sous-titre : *Short story monthly*), vol. 20, n° 1, 1929, réimprimé dans *ibid.*, vol. 2, pp. 800-801.

<sup>76</sup> HU Huaichen 胡懷琛, « “Guoxue gailun” zonglun 『國學概論』總論 » (Discussion générale sur le *Théorie générale des études nationales*), 1935, réimprimé dans LIU Dong et WEN Tao, *ibid.*, pp. 930-936.

chinoise à jauger la littérature occidentale<sup>77</sup>. Un certain Tan Zhengbi 譚正璧 (1901-1991) se déclare troublé par l'attitude arrogante et dominatrice des iconoclastes, et riposte en affirmant qu'il faut laisser chaque chercheur étudier les classiques traditionnels à sa guise<sup>78</sup>.

Les conservateurs culturels sont persuadés de la valeur immuable des éléments culturels issus du passé. En effet, l'idée d'essence nationale, chez les conservateurs de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, s'enracine dans la ferme opposition à l'usage instrumental des enseignements classiques du pouvoir central absolu pour justifier la dictature. Il n'est donc pas surprenant que beaucoup d'intellectuels de ces deux associations politico-intellectuelles s'opposent au confucianisme en tant que religion d'État et à tout type de vénération confucéenne soutenus par les réactionnaires pendant la restauration de Yuan Shikai, tout en appelant à un retour au confucianisme authentique<sup>79</sup>. La culture traditionnelle, chère aux conservateurs culturels, est une tradition spirituelle et artistique qui se présente toujours dans la mentalité du peuple. Cette valeur spécifique aux études classiques mérite d'être jugée sur sa propre logique.

L'effet de l'approche scientifique sur la culture traditionnelle chinoise qui leur paraît le plus désastreux est probablement la perte de crédibilité de l'histoire chinoise. En 1923, à l'université de Pékin, un groupe d'intellectuels iconoclastes amorce un mouvement de critiques sur l'histoire ancienne, ayant pour but de saper l'authenticité de celle-ci. Ce courant est mené et représenté principalement par l'éminent Gu Jiegang, historien fortement influencé par Hu Shi pendant ses études à l'université de Pékin. Né en 1893 à Suzhou, Gu Jiegang termine ses études à l'université de Pékin à l'âge de vingt-sept ans. L'un des historiens les plus marquants de l'époque, ayant pour ambition de réinterpréter totalement l'historiographie traditionnelle chinoise, il affirme que l'un des grands problèmes de celle-ci est l'accent disproportionné mis

---

<sup>77</sup> WU Fangji 吳芳吉, « Zai lun wuren yanzhong zhi xinjiu wenxueguan 再論吾人眼中之新舊文學觀 » (La deuxième discussion sur l'opposition entre la nouvelle littérature et l'ancienne littérature), *CR*, n° 21, 1923.

<sup>78</sup> LIU Dong et WEN Tao, *Shenwen yu mingbian : wanqing minguo de « guoxue » lunzheng*, vol. 2, p. 861.

<sup>79</sup> Voir par exemple le mot de Gao Xie dans YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, pp. 284-285.

sur la notion de Voie (*dao*), qui, selon lui, n'existe pas<sup>80</sup>. D'après sa lecture, d'un côté, la Voie est en fait une idée inventée au service de la classe dominante et pour légitimer le changement de la dynastie, le pouvoir du clan dominant et l'intérêt de l'aristocratie ; d'un autre côté, dit-t-il, « la Voie n'est que l'histoire, on s'intéresse à la trace du changement, donc la question centrale n'est pas de savoir si l'on croit (en cette histoire), mais si (cette histoire) est vraie<sup>81</sup> ». Ainsi, la recherche historique de Gu Jiegang a, entre autres, deux objectifs principaux : vérifier l'authenticité de l'histoire ancienne et discerner l'usage politique de grands thèmes de l'historiographie ancienne, tels que la Voie et l'*exemplum* par exemple. Pour atteindre ces objectifs, Gu Jiegang, tout comme son professeur Hu Shi, adopte une approche positiviste et une vision évolutionnaire dans sa recherche.

Les historiens chinois de l'époque ancienne croient en l'existence des Trois Dynasties, période pendant laquelle la Voie s'est pleinement concrétisée dans la vie politique. C'est à l'aune de cette période qu'il faut mesurer le progrès ou le déclin de l'histoire ultérieure. Gu Jiegang, de son côté, trouve cette croyance absurde et pense que les Trois Dynasties sont illusoire. Pour prouver son point de vue, il s'intéresse au cas de Yu, le dit fondateur de la dynastie Xia 夏, première époque des Trois Dynasties dont l'existence fait encore débat au sein des historiens. Gu Jiegang soutient l'hypothèse qu'au début, Yu a été considéré comme un dieu et qu'il n'avait aucun rapport avec les Xia. Ses sources principales sont le *Shijing*, le *Shangshu* 尚書 (*Classique des documents*) et le *Lunyu*. D'après lui, aucun récit ne relie Yu aux Xia dans ces trois livres. De plus, Gu Jiegang considère qu'à l'époque, il était conventionnellement d'usage dans le *Shijing* d'ajouter un mot devant un prénom monosyllabique appartenant à un groupe : en effet, si Yu était vraiment le fondateur des Xia, il aurait fallu le nommer Xia Yu pour indiquer que Yu provenait des Xia. Mais il n'a pas trouvé ce genre de combinaison, déclarant ainsi que Yu n'était nullement le dieu créé par les Xia, mais qu'en revanche, Yu a été accepté par les Xia, suite à ses relations fréquentes avec les groupes ethniques du sud, qui, ayant l'obligation d'exploiter des terres et des rives vierges, ont forgé une image de Yu comme étant le dieu des montagnes et des rivières.

---

<sup>80</sup> SCHNEIDER Laurence & MEI Yinsheng (trads.), *Ku Chieh-kang and China's New History : Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*, Taipei : Huashi chubanshe, 1984, p. 215.

<sup>81</sup> Le texte original : « 吾人之道，歷史也，慾識事物遞嬗之迹，故不言信不信，而但問然不然。 » Cité par SCHNEIDER Laurence, *ibid.*, p. 216.



Une telle interprétation de l'histoire chinoise a fait réagir les historiens conservateurs. Liu Yizheng 柳詒徵 (1880-1956), historien du groupe CR, affirme que les sources seules ne suffisent pas à faire l'histoire. La recherche historique, pour lui, a essentiellement deux fonctions : raconter les faits de manière véridique et donner des expériences pratiques au présent. À maints égards, Liu Yizheng est en fait beaucoup plus rigoureux avec les sources historiques que les historiens iconoclastes beaucoup plus jeunes que lui. Un exemple revient à sa réponse à Gu Jiegang, lorsque celui-ci, en citant le *Shuowen jiezi* 說文解字 (*Explication des pictogrammes et des idéo-phonogrammes*), caricaturait la figure de Yu en lézard. Liu Yizheng riposte aussitôt, l'accusant d'utiliser et d'interpréter de façon inappropriée les sources primaires. Liu Yizheng pensait que la profondeur de la connaissance de la culture traditionnelle chez ces jeunes historiens ne leur suffisait pas à « réorganiser l'héritage national ». Il méprisait, à un certain niveau, le niveau des historiens iconoclastes qu'il appelait les « adolescents » et les « petits gamins » qui se qualifient de spécialistes de l'approche philologique<sup>82</sup>, même si, à l'époque, ils étaient tous des professeurs et intellectuels renommés. Plus encore, Liu Yizheng proclamait que ce mouvement, soumettant l'histoire d'antiquité à l'épreuve du doute, était dénué de sens car ce type de recherche n'était d'aucune utilité à la société :

« Tous les livres de l'époque ancienne ne sont pas falsifiés, même si avec une bonne méthode pour vérifier l'authenticité de l'histoire, on arrive à prouver qu'un quelconque livre ne fait que répandre la rumeur, comment (cette recherche) peut être reliée à la nation et à la société ? Beaucoup d'événements qui ont réellement eu lieu sont consignés dans les livres d'histoire de l'époque ancienne, que fait-on alors de ces vérités incontestables ? Donc, ceux qui ne s'intéressent qu'à la recherche des preuves (考據 *kaojū*) et à la vérification de l'authenticité de l'histoire ancienne sont des personnes qui refusent de pratiquer réellement la recherche et évitent de s'engager en politique. Ils font de la recherche pour leur propre satisfaction personnelle, et rendent délibérément leurs études peu utiles. »<sup>83</sup>

Qu'est-ce que cette utilité dont parle Liu Yizheng ? Une des raisons pour laquelle la culture traditionnelle ne peut être remplacée par la culture occidentale, ou jugée en fonction des principes de cette dernière, tient essentiellement au fait que la

---

<sup>82</sup> LIU Yizheng 柳詒徵, « Fu Zhang Taiyan xiansheng shu 覆章太炎先生書 » (Réponse à l'article de Monsieur Zhang Taiyan), *Shidi xuebao*, vol. 1, n°4, 1922.

<sup>83</sup> LIU Yizheng, « Zhongguoshi yanjiu lunwen jixu 中國史研究論文集序 » (Avant-propos de la collection des articles de recherche sur l'histoire chinoise), in LIU Dingsheng 柳定生 et LIU Nianzeng 柳曾符 (eds.), *Liu Yizheng Qutang tibia* 柳詒徵劬堂題跋 (*Inscriptions et postfaces de Liu Yizheng*), Taipei : Huashi, 1996, p. 33.

valeur de la tradition façonne la nation culturelle, censée être distincte et spécifique. C'est aussi pourquoi, même si Hu Shi affirme que la spiritualité de la culture chinoise – dont parlent les conservateurs – se trouve aussi dans la culture occidentale, celle-ci ne dispose d'aucune légitimité pour se substituer au rôle que joue la culture chinoise. Alors que la valeur de la tradition doit être conservée, l'enjeu de la politique conservatrice culturelle ne se situe pas, pour emprunter ici encore les mots de Gerald Cohen cité ci-dessus, au niveau de la « conservation de la valeur », mais de la « conservation de ce qui a de la valeur ». Plus précisément, les conservateurs ne sont pas utilitaristes, c'est pourquoi ils ne se contentent jamais de préserver la valeur comme le seul objectif ; si la valeur importe, le vecteur de cette valeur est d'autant plus signifiant et ne peut pas être sacrifié<sup>84</sup>.

Ainsi, les activités visant à préserver la culture traditionnelle n'ont jamais cessé, malgré les critiques récurrentes des iconoclastes. Les publications du *Shenzhou guoguang she* de Deng Shi et Huang Jie en sont un exemple marquant. Le *Meishu congshu* 美術叢書 (*Collection de beaux-arts*), édité par cette société à partir du 1911, a recueilli des centaines de milliers des peintures, de calligraphies et de feuilles de musiques traditionnelles. La création littéraire en langue classique n'a pas pris fin non plus. Il suffit de feuilleter les journaux édités par les membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud après 1912, tels que le *Minguo ribao* 民國日報 (*Quotidien de la République*), le *Zhonghua xinbao* 中華新報 (*Nouveau journal de la Chine*) et le *Minquansu* 民權素 (*Essence des droits du peuple*), pour constater le foisonnement des poèmes classiques, des pièces de théâtre et des romans à épisode. L'Association pour la recherche et la discussion sur les études nationales (國學商兌會 *Guoxue shangdui hui*) a été fondé par quelques membres de la Société du Sud en 1912. Ils prévoient la fondation d'une bibliothèque, l'édition trimestrielle d'articles académiques et organisent un séminaire deux fois par an visant à échanger des points

---

<sup>84</sup> COHEN G. A., « Rescuing Conservatism : A Defense of Existing Value ». p. 153. Il nous semble nécessaire de citer les mots originaux de Cohen pour mieux présenter ses idées à ce sujet. Selon lui : « “Conservation of what has value” is, indeed, the canonical phrase here, and not “conservation of value.” For if we take the phrase “conservation of value” in the standard way, on the model, that is, of “conservation of energy,” or “of matter,” a conservation of value policy is entirely *unconservative* (in the present sense of “conservative”). Conservation of what has value is not in that sense, in the conservation of energy sense, conservation of value, for you lose no value, value *itself* is conserved, when you destroy something valuable and replace it by a thing of the same value. The conservative disposition is not to keep the value rating high but to keep the things that now contribute to taht rating ».

de vue sur la culture traditionnelle<sup>85</sup>. Beaucoup d'intellectuels de l'École d'essence nationale ont pris un poste d'enseignant dans les universités après la dissolution de celle-ci. Huang Jie, Liu Shipai, Zhang Taiyan et Ma Xulun donnent des cours de littérature, d'histoire et de pensée chinoises à l'université de Pékin. La recherche et les publications de la Société du Sud s'épanouissent ; on peut nommer, par exemple, le *Jingxue tiyao* 經學提要 (*Sommaire des classiques confucéens*) de Zhu Jianmang 朱劍芒 (1890-1972)<sup>86</sup>, le *Shijing yanjiu* 詩經研究 (*Enquête sur Shijing*), le *Chuci xinlun* 楚辭新論 (*Nouvelle interprétation sur Chuci*) de Xie Wuliang 謝無量 (1884-1964)<sup>87</sup>, ou encore le *Xuequ liyan* 學曲例言 (*Notes explicatives sur l'étude des pièces de théâtre*) de Chen Xu 陳栩 (1879-1940), rédigé dans une langue claire et succincte pour « sauver le théâtre national »<sup>88</sup>. Le laps de temps durant lequel ces publications ont été éditées est étendu, allant de l'année 1920 à la veille de la prise du pouvoir par le Parti communiste.

#### b) La question de la langue vernaculaire

Dans l'historiographie du 4 Mai, la substitution de la langue classique par la langue vernaculaire en tant que langue d'enseignement scolaire et langue nationale est un événement marquant qui symbolise l'échec des conservateurs dans leur tentative d'ébranler l'hégémonie des intellectuels progressistes et radicaux durant le Mouvement de la nouvelle culture. Cependant, si la langue classique occupe toujours une place supérieure à la langue vernaculaire chez les intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, la langue vernaculaire se trouve loin d'être écartée et d'être considérée comme inacceptable. Tout au contraire, pendant la décennie révolutionnaire, celle-ci est employée comme un moyen direct pour illuminer la « société inférieure » dont les composants s'avèrent indifférents au destin de la nation et au bien-être commun social. Leur critique qui a émergé à un stade ultérieur en réaction à l'expansion de l'utilisation de la langue vernaculaire peut s'expliquer par au moins trois raisons essentielles : la privation de légitimité de la langue classique en tant que langue de la création littéraire, la perte de charisme des littéraires traditionnels au sein du champ culturel et le déni de la nation conçue par les partisans

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 279-280.

<sup>86</sup> YEUNG Yuk Fung 楊玉峰, *Nanshe zhuyi xulu* 南社著譯敘錄 (*Introduction des ouvrages et des traductions de la Société du Sud*), Hong Kong : Zhonghua shuju, 2012, pp. 338-339.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 340-341.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 352-353.

de la langue vernaculaire. On se concentre ici sur la dernière raison, réservant la première et la deuxième qui convergent et se superposent pour la fin de ce chapitre.

L'utilisation de la langue vernaculaire n'est pas un phénomène nouveau paru au XX<sup>e</sup> siècle, mais cette langue vernaculaire se trouvait toujours dans une position d'infériorité face à la langue classique qui s'impose comme la forme élégante, intellectuelle et officielle de la langue écrite. En fonction de la langue utilisée, on peut distinguer deux grandes catégories au sein de la littérature classique<sup>89</sup>. D'un côté, une littérature « haute » à laquelle appartiennent la poésie et l'essai, créés par les littéraires en langue classique caractérisée par une exigence de mise en forme rigoureuse ; d'un autre côté, une littérature « basse » comprenant les pièces de théâtre et le roman, écrite en langue vernaculaire et s'adressant aux illettrés et semi-illettrés. Mais cela ne signifie pas que la langue classique n'a pas été utilisée dans le roman. La langue dominante du roman chinois paru durant les dernières années de l'empire, y compris la traduction chinoise des romans étrangers, est la langue classique<sup>90</sup>. La langue classique utilisée dans ce cadre s'écarte évidemment de l'état archaïque du vocabulaire et de la grammaire sur lesquels est fondée cette forme ancienne de la langue chinoise écrite qui s'érige en langue écrite officielle jusqu'à l'ère moderne.

La langue classique se caractérise aussi par des formes et des styles divers. Sous l'emprise de l'influence culturelle japonaise et occidentale, beaucoup de néologismes sont entrés dans la langue. Prenons les mots employés par Lin Shu 林紓 (1852-1924) dans ses traductions des romans étrangers comme un exemple. La langue qu'il y utilise se révèle une forme de langue classique stylistiquement marquée par la souplesse, le manque relatif de pudeur et l'emprunt des mots étrangers ou oraux. On peut nommer, entre autres, les mots vernaculaires et oraux comme « *xiao baobei* 小寶貝 » (petit chouchou), ou encore les mots modernes et provenant de la langue japonaise, tels que « *putong* 普通 » (ordinaire), « *shehui* », « *geren* » et « *julebu* 俱樂部 » (club)<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> MCDUGALL Bonnie S. & LOUIE Kam, *The Literature of China in the Twentieth Century*, New York : Columbia University Press, 1997, p.3 ; Zhang Yinde, *Le roman chinois moderne 1918-1949*, Paris : Presses Universitaires de France, 1992, p. 6.

<sup>90</sup> LIN Min-te 林明德, *Wanqing xiaoshuo yanjiu* 晚清小說研究 (*Recherche sur le roman de la fin des Qing*), Taipei : Linking, 1988, p. 35.

<sup>91</sup> ZHANG Zhongliang 張中良, *Wusi wenxue : xin yu jiu*, p. 67.

Ce n'est pas un exploit de la part des intellectuels de *La Jeunesse* d'avoir proposé et promu la langue vernaculaire comme la langue nationale. Le Mouvement de la langue nationale (國語運動 *guoyu yundong*), inscrit dans la Nouvelle politique de la fin des Qing, s'est déclenché avant 1900 et s'est divisé en deux périodes : avant 1900, le mouvement est déclenché dans la tentative d'unifier la langue parlée et la langue écrite, tandis qu'entre 1900 et 1911, des efforts ont été déployés pour standardiser la langue parlée<sup>92</sup>. Comme mentionné auparavant, le dialecte de Pékin est choisi comme la langue standard. Si la Nouvelle politique a vite essuyé un échec, le nouveau gouvernement républicain continue de « nationaliser » le dialecte de Pékin. Une proposition présentée à la troisième assemblée de la Fédération nationale d'éducation (全國教育聯合會 *Quanguo jiaoyu lianhehui*) se lit comme ceci : « La langue nationale désigne ce qui est appelé le madarin avant et ce que nous entendons désormais par le *putonghua* 普通話<sup>93</sup> ». Un an après la fondation de la République, le gouvernement organise le Comité pour l'uniformisation de la prononciation (讀音統一會 *Duyin tongyi hui*) afin de standardiser la langue nationale. En 1916, l'Association pour la recherche sur la langue nationale (國語研究會 *Guoyu yanjiuhui*) est créée par le Ministère de l'Éducation en tant qu'institution chargée de la popularisation d'une langue standardisée. La langue vernaculaire est reconnue comme la langue nationale, promue par la Commission préparatoire pour l'unification de la langue nationale (國語統一籌備會 *Guoyu tongyi choubuihui*), fondée en 1919. Or, tandis qu'il est stipulé, par la Ministère d'éducation, que la langue vernaculaire est la langue d'enseignement primaire et secondaire à partir de 1920<sup>94</sup>, la langue classique jouit toujours d'un usage plus ou moins répandu une dizaine, voire une vingtaine d'années après ; revues et journaux en langue classique continuent à être publiés, les romans à épisode (章回小說 *zhanghui xiaoshuo*) de l'École des canards mandarins et

<sup>92</sup> LI Jinxi 黎錦熙, *Guoyu yundong shigang* 國語運動史綱 (*Histoire du Mouvement de la langue nationale*), Shanghai : Commercial Press, 1935, p. 10.

<sup>93</sup> « Quanguo jiaoyu lianhehui disanji huiyi qingding guoyu biao zhun tuixing zhuyinzimu tian 全國教育會聯合會第三屆會議請定國語標準推行注音字母提案 » (Proposition sur la promulgation du bopomofo et sur la norme de la langue nationale de la troisième assemblée de la Fédération nationale d'éducation), in *Zhongguo dier lishi dang'anguan* 中國第二歷史檔案館編 (eds.) : *Zhonghua minguo shi dang'an shiliao huibian disanji jiaoyu* 中華民國史檔案史料匯編•第三輯•教育 (*Archives et sources de l'histoire de la République de Chine*•vol. 3•éducation), Nankin : Jiangsu guji chubanshe, 1991, p. 770.

<sup>94</sup> LI Jinxi, *Guoyu yundong shigang*, pp. 109-110.

des papillons rencontrent une grande popularité dans les grandes villes comme Shanghai et les documents officiels sont, en principe, rédigés en langue classique<sup>95</sup>.

Ce qui se joue dans l'opposition des penseurs conservateurs à la langue vernaculaire, c'est d'abord la question de la langue nationale : la langue vernaculaire, basée sur le parler de Pékin, peut-elle constituer la langue commune de toute la nation chinoise ? La popularisation de la langue vernaculaire basée sur le mandarin est un projet cautionné par Hu Shi et ses partisans, non pas seulement pour permettre aux gens qui n'ont reçu que peu d'éducation de savoir lire ; l'enjeu se veut plus essentiellement la construction d'une nouvelle nation chinoise dont le caractère culturel est à l'encontre de ce que conçoivent les intellectuels conservateurs. Si la langue vernaculaire existe bel et bien et se développe au cours de l'histoire chinoise avant le XX<sup>e</sup> siècle, force est de constater que la langue vernaculaire prônée par les intellectuels de la *Jeunesse* se modèle selon la grammaire de la langue occidentale. Donc, la nation qu'ils cherchent à façonner est en rupture avec son héritage culturel. La nation culturelle des penseurs conservateurs, représentée par une langue déclarée rétrograde, est condamnée à mort aux yeux des intellectuels progressistes et radicaux et est devenue l'objet de conservation chez les conservateurs. Une telle orientation intellectuelle est inacceptable pour Zhang Taiyan. Pour lui, la langue vernaculaire tire ses racines dans la culture traditionnelle. Il fait par ailleurs valoir que le dialecte de Pékin, d'un point de vue linguistique, n'est pas le plus fidèle à la langue chinoise archaïque ; il serait donc inopportun de le faire accepter en tant que langue standard simplement sous prétexte que Pékin est la capitale<sup>96</sup>. Culturellement, la nation ne se définit pas par le Nord. Ceci est un argument qui pèse lourdement dans l'attitude des conservateurs face à la question de langue vernaculaire. L'avantage de la langue classique en tant que langue écrite reste pour les penseurs conservateurs de permettre aux Chinois d'utiliser des dialectes différents et de se comprendre sans se soumettre à

---

<sup>95</sup> QIAN Suoqiao 錢鎖橋, « Introduction », in QIAN S. (eds.), *Lin Yutang yuwenji* 林語堂語文集 (*Essais choisis de Lin Yutang*), Hong Kong : The Chinese University Press, 2010, p. xl.

<sup>96</sup> ZHANG Taiyan, « Gui Xinshiji 規新世紀 » (Critique contre *Xinshiji*), *Minpao*, n° 24, 1908, pp. 64. Vu le fait que les articles de Zhang Taiyan cités sont publiés durant l'année révolutionnaire, il est possible que l'une des raisons qui motive l'opposition de Zhang Taiyan au dialecte de Pékin et qui n'est pas mentionné dans son raisonnement est parce qu'il croit que le dialecte du Nord est profané par la langue des envahisseurs « barbares ». Cet argument est avancé par Liu Shippei. voir LUO Zhitian, *Guojia yu xueshu : Qingji minchu guanyu « guoxue » de sixiang lunzheng* 國家與學術：清季民初關於「國學」的思想論證 (*Nation et études : débats autour des « études nationales » de la fin des Qing au début de l'époque républicaine*), Pékin : Sanlian shudian, 2003, p. 185.

un dialecte qui n'est pas le leur. Voici le raisonnement mis en avant dans un article du *Guogu yuekan* 國故月刊 (*Journal mensuel d'héritage national*), journal conservateur publié dans l'agitation du Mouvement de la nouvelle culture et édité par anciens membres de l'École d'essence nationale, assemblés désormais à l'université de Pékin. Contre la stipulation que la langue vernaculaire devienne la langue nationale, l'auteur de cet article demande :

« Qu'est-ce que finalement cette soi-disant "langue nationale" dont ils (les intellectuels qui prônent la langue vernaculaire) parlent ? N'est-elle pas le mandarin des Qing ? N'est-elle pas le dialecte de Pékin ? Mais combien de Chinois savent parler ce dialecte ? Combien de Chinois éduqués savent parler ce dialecte ? [...] Si le dialecte de Pékin est effectivement supérieur aux autres dialectes et permet d'exprimer ce que l'on ne sait pas exprimer autrement, alors le dialecte de Pékin peut devenir la langue nationale. Mais ce n'est pas le cas. [...] Le dialecte de Pékin est parlé par les empereurs et les fonctionnaires des Qing et d'aujourd'hui, voici le seul d'avantage dont il jouit. Mais forcer les Chinois à l'apprendre, juste parce qu'il est parlé par les fonctionnaires, n'est possible que pendant une ère de dictature. On est maintenant dans un pays égalitaire et les Chinois ne se trouvent pas dans l'obligation d'apprendre ce dialecte. [...] »<sup>97</sup>

Dans la perspective d'évolution, l'auteur fait valoir que toutes les langues sont vulgaires au début et deviennent de plus en plus raffinées. Ainsi, il ne comprend pas le remplacement d'une langue élégante, qui est la langue classique, par la langue vernaculaire vulgaire. Pour lui, un tel retour est aussi rétrograde que chercher à restaurer la monarchie<sup>98</sup>. L'auteur ajoute que ce sera fastidieux de faire adopter la langue vernaculaire, alors que la langue classique est déjà la langue d'enseignement acceptée et comprise :

« L'éducation est nécessaire pour populariser la langue vernaculaire. Tous les enseignants savent écrire en langue classique d'une manière simple et claire, alors que peu d'entre eux parlent le dialecte de Pékin. Si l'on utilise au niveau national la langue vernaculaire, il faut faire disparaître les langues locales. À cet effet, tous les enseignants doivent quitter leur fonction d'enseignement et apprendre d'abord la langue nationale. Il faut au moins trois ans pour qu'ils sachent parler et écrire couramment ce dialecte. Durant ces trois ans, ces enseignants doivent-ils être tous remplacés par les Pékinois ? N'est-il pas plus facile alors de continuer d'apprendre à écrire en langue classique ? »<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> ZHANG Xuan 張煊, « Yanwen heyi pingyi 言文合一平議 » (Sur l'unification de la langue parlée et la langue écrite), *Guogu yuekan* 國故月刊 (*Journal mensuel d'héritage national*), n° 1, 1919, p. 3

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 4.

Fait plus important encore, établir la langue vernaculaire comme la langue nationale est pour l'auteur une intervention humaine contre le développement naturel de la langue. Tout comme Zhang Taiyan, Liu Shipei et Huang Kan qui veulent une langue nationale basée sur l'évolution et la fusion naturelles des dialectes<sup>100</sup>, l'auteur argumente que la langue nationale, servant à l'union des différentes populations, doit être l'aboutissement de tous les parlars chinois existants, et non pas la langue vernaculaire mise en avant au gré des hommes :

« L'écriture nationale (國文 *guowen*) est difficile à cause de la grammaire et d'un grand nombre de caractères formés par emprunt phonétique (通假字 *tongjiazì*). Si l'on peut bien interpréter les textes anciens, normaliser les caractères utilisés et annoter les caractères formés par emprunt, il y aura des règles linguistiques standardisées et les lecteurs pourront ainsi comprendre plus facilement la langue classique. Si l'on vise à unifier la langue nationale, il faut d'abord unifier la prononciation. Ainsi, les gens issus de lieux différents peuvent communiquer oralement en langue classique simple. Progressivement, les différents dialectes se transformeront en une langue unifiée au cours de quelques années, sans intervention humaine. C'est pourquoi je soutiens que la langue parlée se conforme à la langue écrite (et non l'inverse). »<sup>101</sup>

Même si les militants de la langue vernaculaire réussissent à l'imposer dans le système de l'éducation primaire et secondaire en 1920, ils n'arrivent pas répondre d'une manière satisfaisante à la question qui consiste à savoir d'où vient la légitimité du mandarin. La polémique qu'impose la langue vernaculaire réapparaît régulièrement dans le discours des intellectuels chinois dont le point controversé ne se rapporte pas simplement à la question du style – même s'il est indéniable que celle-ci joue un rôle privilégié – mais aussi à la place des identités locales face à l'hégémonie culturelle du Nord. Wu Mi, dont le point de vue sera discuté dans le chapitre suivant, en est un autre exemple. Son opposition à la langue vernaculaire à une période où le statut de celle-ci a été bien établie implique toujours son refus d'une Chine culturellement monopolisée par le Nord. Cette orientation culturelle débouche davantage sur une défense contre tout projet politique préconçu à l'encontre de l'évolution naturelle de la société et l'adoption des méthodes politiques étrangères qui mettent en danger les identités et les intérêts locaux. Il s'agit ici d'une vision

---

<sup>100</sup> YAO Dianzhong 姚奠中 et DONG Guoyan 董國炎, *Zhang Taiyan xueshu nianpu* 章太炎學術年譜 (*Chronologie des activités intellectuelles de Zhang Taiyan*), Taiyuan : Jiangxi guji chubanshe, 1996, p. 161.

<sup>101</sup> ZHANG Xuan, « Yanwen heyi pingyi », pp. 4-5.



organiciste de société et de culture – un trait de fabrique du conservatisme chinois et occidental.

### c) Conclusion

Le conservatisme culturel, auquel s'identifient tous les conservateurs de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, est une philosophie pragmatique, mais non utilitariste. S'ils valorisent l'usage pratique de la culture, le vecteur de la valeur, qu'est la culture traditionnelle, importe aussi. Il est hors de question de l'écarter au profit d'un autre système de pensée, que certains considèrent plus utile pour atteindre le même objet politique. Par ailleurs, il leur paraît aussi trompeur de mettre en place un quelconque projet politique, sans égard pour la condition locale qui se diffère, sous prétexte de son universalité. La défense de la langue classique reflète à cet égard non seulement la dimension esthétique et nostalgique du conservatisme, mais aussi le refus de l'imposition hégémonique d'une langue qui l'emporte sur la diversité des langues locales et de l'évolution naturelle de celles-ci. Dans un contexte plus large, cela se traduit par le rejet des institutions politiques occidentales et de l'universalité qu'un grand nombre de partisans de la nouvelle culture accorde à la culture occidentale. Cette orientation intellectuelle se manifeste clairement dans le cas des conservateurs antimodernes, vers lesquels nous nous tournons maintenant.

### 3. Conservatisme antimoderne

Nous avons précédemment évoqué l'existence de deux types de conservatisme culturel. Alors que l'un s'intéresse à l'aspect purement esthétique de la culture traditionnelle, l'autre s'appesantit sur l'utilité de celle-ci. En effet, les conservateurs « pragmatiques » condamnent les conservateurs « esthétiques » et tous ceux qui étudient la culture traditionnelle en tant qu'une relique historique, sans incidence sur la réalité. Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) a par exemple attaqué le mouvement de l'héritage national lancé par Hu Shi : « Qu'est-ce que la valeur de la philosophie ancienne de la Chine, enseignée par Monsieur Hu (qui la transforme en) une antiquité d'amusement ?<sup>102</sup> ».

---

<sup>102</sup> LIANG Shuming 梁漱溟, *Dongxi wenhua jiqi zhexue* 東西文化及其哲學 (*Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*), cité dans LUO Zhitian, « Songjin bowuyuan : Qingji minchu quxin renshi cong "xiandai" li quchu "gudai" de yingxiang », p. 117.

À la fin de l'époque monarchique, cette utilité de la culture traditionnelle, pour l'École d'essence nationale et la Société du Sud, réside dans les éléments culturels concordants avec la culture politique libérale de l'Occident. En réaction à la Première Guerre mondiale et d'autres situations concrètes qui font en sorte que le libéralisme semble inadapté à la condition chinoise, émergent les conservateurs antimodernes, pour lesquels le système politique provenant de l'Occident n'est plus la réponse adaptée. S'évertuant à entretenir l'idéal de nationalisme de la fin des Qing, les conservateurs antimodernes se servent de la culture traditionnelle comme outil de régénération morale d'une société qu'ils jugent excessivement libérale et de résister au système politique occidental, à l'industrialisation et au capitalisme qu'ils estiment défectueux et non convenable pour la Chine.

#### a) Du moderne à l'antimoderne

Aussi évident que ce soit, pour parler d'anti-modernité, il faut d'abord retracer les différents éléments constitutifs de la modernité. La genèse de la modernité en tant que forme d'organisation sociétale et politique renvoie à l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>103</sup>. Cependant, l'impact de la modernité sur les modèles sociopolitique et économique, le mode de vie et la mentalité ultérieurs dépasse largement les limites de l'Europe. La modernité ne se borne pas à une période historique ni à un esprit figé dans un temps donné. Il s'agit plutôt d'une interaction entre un ensemble de processus politique, économique, social et culturel qui conduisent à l'apparition d'une nouvelle série de caractères sociaux qui agissent dans le temps et qui forgent le phénomène de modernité<sup>104</sup>. Ces caractères éminents de la modernité ont fait l'objet de démonstrations chez bon nombre de philosophes et sociologues, dont Marx, Durkheim et Weber. Pour le dire simplement, Marx interprète le mouvement général de la modernité comme la commercialisation et la banalisation de toute forme de créativité humaine, qui ne peut échapper à devenir une simple commodité standardisée et économique<sup>105</sup>. Pour Weber, la société moderne s'énonce en termes de rationalité qui ne se limite pas au capitalisme, comme le soutient Marx, mais concerne

---

<sup>103</sup> GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford : Stanford University Press, 1990, p. 1.

<sup>104</sup> HALL Stuart (eds.), *Formations of Modernity*, pp. 5-6.

<sup>105</sup> COX Judy, « An Introduction to Marx's Theory of Alienation », *International Socialism, Quarterly Journal of the Socialist Workers Party (Britain)*, n° 79, 1998. [URL] : <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj79/cox.htm> (consulté le 8 février 2018).

également la bureaucratie et la religion<sup>106</sup>. Chez Durkheim, la société moderne se penche sur l'avènement de l'industrialisation et l'approfondissement de la division du travail qui amènent les individus à s'autonomiser et à se différencier les uns des autres<sup>107</sup>. Si ces théories sociologiques classiques sur la modernité ont été développées à fin du XIX<sup>e</sup> siècle, période où l'Europe succombe à la rapidité avec laquelle des mouvements de toutes sortes – industrialisation, urbanisation, démocratisation, laïcisation – interviennent et bouleversent toutes les couches de la société, de nos jours, les œuvres sur la modernité reflètent toujours l'influence de ces auteurs. Il convient de citer, par exemple, l'œuvre éditée par Stuart Hall, devenue un classique, *Formations of Modernity*, où les traits de la modernité sont principalement analysés comme étant (1) la forme laïque du pouvoir politique exercé sur l'État-nation, (2) l'économie monétarisée basée sur un marché capitaliste, (3) le déclin de l'ordre traditionnel de la société, ainsi que l'apparition d'une force dynamique sociale et de la division sexuelle du travail, et (4) le déclin de la vision religieuse du monde<sup>108</sup>.

Sur un plan plus philosophique et abstrait, la modernité se caractérise souvent par une rupture temporelle, dans le sens où la tradition est vue comme suspendue dans un passé, que la conscience collective ne parvient à intégrer comme une continuité<sup>109</sup>. Mais il serait illusoire de croire que la tradition ne peut exister que sous forme de relique dans le présent ; au contraire, l'expérience venant du passé ne cesse de servir à vivre la modernité<sup>110</sup>. Donc, il est plus correct et plus conforme à la réalité de considérer que la modernité n'est pas tant une discontinuité qu'une croyance de la discontinuité. Baudelaire (1821-1867) a donc proposé d'envisager la modernité comme une attitude qui « permet de saisir ce qu'il y a d'*héroïque* dans le moment *présent* »<sup>111</sup>.

La modernité n'est pas sans poser problème. Marx, Weber et Durkheim ont tous signalé les aspects malencontreux intrinsèques à la société moderne. Le mot-clé du

---

<sup>106</sup> KALBERG Stephan, « Max Weber's Types of Rationality : Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History », *The American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 5, 1980, pp. 1145-1179.

<sup>107</sup> MESURE Sylvie, « Durkheim et Tönnies : regards croisés sur la société et sur sa connaissance » ; RAWLS Anne Warfield, « Durkheim's theory of modernity : Self-regulating practices as constitutive orders of social and moral facts », *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, n° 3-4, pp. 479-512.

<sup>108</sup> HALL Stuart (eds.), *Formations of Modernity*, p. 6.

<sup>109</sup> CALINESCU Matei, in *Five Faces of Modernity : Modernism, Avant-garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham : Duke University Press, 1987, pp. 3-34.

<sup>110</sup> GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, p. 36.

<sup>111</sup> FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Rosny : Bréal, 2004, p. 72.

discours de Marx à cet égard est « l'aliénation » qui renvoie à l'idée de la dépossession de soi-même ; pour Weber, la société moderne reflète un processus d'intellectualisation, de bureaucratisation, de rationalisation, tout autant qu'un désenchantement aboutissant à un corps social de plus en plus calculateur et mécanistique ; Durkheim a, quant à lui, parlé de « l'anomie » pathologique privant la société des normes et entraînant éventuellement la dissolution des composants sociaux<sup>112</sup>. Mais jusqu'où le côté insidieux de la modernité pouvait aller<sup>113</sup>. Durkheim, par exemple, dans quelques-uns de ses premiers travaux, qui rivalisent avec ceux de Tönnies, met en avant la société moderne qui aboutit tendanciellement à l'avènement d'individus à la fois plus autonomes, plus spontanés et plus impliqués dans la cohésion sociale, à la différence des individus assujettis et encastrés dans la société antérieure, la *Gemeinschaft*, chère à Tönnies<sup>114</sup>. C'est après la Seconde Guerre mondiale que la réflexion sur les conséquences de la modernité va plus loin que les questions d'autonomisation et de rationalisation, bien que l'héritage des penseurs classiques de la modernité pèse lourd. Zygmunt Bauman nous livre une analyse rigoureuse, voire perturbante à ce sujet. À partir du diagnostic de Weber sur la bureaucratie, le mécanisme de rationalisation et leurs répercussions sociales, Bauman s'attaque à une critique de la modernité qui entretient, selon lui, une affinité étroite avec le génocide<sup>115</sup>.

D'emblée, la modernité s'accompagne de doutes et d'inquiétudes. Mais les penseurs antimodernes, selon Antoine Compagnon, n'établissent pas leurs idées sur l'antithèse de la modernité. Au contraire, ces sont des modernes « en délicatesse avec les Temps modernes, le modernisme ou la modernité, ou les modernes qui le furent à contrecœur, modernes déchirés ou encore modernes intempestifs », sans lesquels, « le moderne courait à sa perte »<sup>116</sup> - en un mot : une modernité sans modernisme. Dans cet

---

<sup>112</sup> KIM Kwang-ki, *Order and Agency in Modernity : Talcott Parsons, Erving Goffman, and Harold Garfinkel*, Albany : State University of New York Press, 2003, pp. 1-5.

<sup>113</sup> Pour une analyse succincte sur ce point, voir GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, pp. 7-10.

<sup>114</sup> MESURE Sylvie, « Durkheim et Tönnies : regards croisés sur la société et sur sa connaissance ».

<sup>115</sup> BAUMAN Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca : Cornell University Press, 2001, p. 254. Toujours sur la relation entre la conséquence de la modernité et le nazisme, voir ROHKRÄMER Thomas, « Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism. Technocratic Tendencies in Germany, 1890-1945 », *Contemporary European History*, vol. 8, n° 1, 1999, pp. 29-50. Voir aussi SCHERRER Amandine, « Appadurai et Bauman : deux regards sur la modernité, sa globalisation et ses violences », *Cultures & Conflits*, n° 69, 2008, 183-188.

<sup>116</sup> COMPAGNON Antoine, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris : Gallimard, 2005, p. 7.

ouvrage qui couvre une longue période allant de la Révolution française à nos jours, Compagnon décompose le concept d'anti-modernisme en six dimensions : contre-révolution, anti-Lumière, pessimisme, péché originel, sublime et vitupération. C'est sous ces idées clefs que se regroupent les plus grands penseurs, intellectuels et écrivains français des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, dont la résistance à la modernité se caractérise par la méfiance et l'hostilité vis-à-vis du mythe du progrès, de l'optimisme des Lumières, de la tourmente de l'industrialisation, de la destruction du passé et de l'uniformisation des mentalités. Toutes ces idées, hostiles mais consubstantielles à la modernité, font en sorte que les antimodernes sont des modernes non dupes d'un modernisme « naïf, zélateur du progrès », d'où Compagnon nous rappelle que les antimodernes ne sont ni conservateurs, ni traditionalistes, ni réactionnaires<sup>117</sup>.

Une telle mise en perspective laisse quelque peu à désirer ; les antimodernes chez Compagnon, décryptés de cette manière et intégrant des écrivains aussi différents que Charles Maurras (1868-1952), Chateaubriand (1768-1848) et Roland Barthes (1915-1980), ne sont-ils pas, au fond, une forme de conservatisme, de réaction ou de traditionalisme ? En effet, dans le contexte européen des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, la frontière entre le conservatisme et l'anti-modernisme s'avère parfois floue. En tant que critique du modernisme et de l'industrialisme, le contenu de l'anti-modernisme n'est pas clairement différenciable de celui du conservatisme au cœur duquel se manifeste la mélancolie du groupe social périphérique, qui se sent incapable et frustré devant la perte de son envergure symbolique et économique et qui est donc exclu du processus d'industrialisation et de modernisation<sup>118</sup>. C'est une des raisons pour lesquelles l'idéologie et la politique conservatrices jouissent d'une popularité particulièrement grandissante au sein d'un milieu social marginalisé et moins aisé<sup>119</sup>. Mais pour les conservateurs antimodernes, leur attachement à cette couche sociale s'explique d'abord par leur tendance philosophique qui consiste à tout ramener aux valeurs et au mode de vie que ce milieu social incarne.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>118</sup> ALTERMATT Urs, « Conservatism in Switzerland : A Study in Antimodernism », *Journal of Contemporary History*, vol. 14, n° 4, pp. 583-584.

<sup>119</sup> *Ibidem.* ; pour une étude empirique, se référer à VOLKOV Shulamit, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany : The Urban Master Artisans, 1873-1896*.

## b) Conservatisme ou anti-moderne ?

Dans le contexte chinois, force est de constater que la différence entre un antimoderne et un conservateur existe, bien qu'elle soit subtile. À première vue, il pourrait sembler anachronique d'appliquer les termes de moderne et d'antimoderne au contexte chinois du tournant du XX<sup>e</sup> siècle : les intellectuels, avant la parution de *La Jeunesse*, n'utilisent généralement pas la notion de moderne, qui se traduit en langue chinoise par *xiandai* 現代, pour décrire le type de société qu'ils visent à instaurer en adoptant le modèle occidental de réforme. Néanmoins, il ne fait pas de doute que la réaction de certains intellectuels, dont Zhou Zuoren, Lu Xun et Zhang Taiyan, face aux conséquences sociales et culturelles des changements radicaux de la Chine que nous pouvons nommer modernisation, entre en jeu de résonance avec les penseurs antimodernes dans le contexte européen. Zhou Zuoren, dans la mesure où il conçoit l'utopie d'un nouveau village (新村 *xincun*) afin de contester l'effet du capitalisme et de l'urbanisation, incarne bien l'esprit antimoderne que nous venons d'évoquer plus haut. Le nouveau village de Zhou Zuoren est inspiré de l'*Atarashiki-mura undō* (新しき村運動 mouvement du nouveau village), lancé par Mushanokōji Saneatsu 武者小路実篤 (1885-1976) à Moroyama, situé dans la préfecture de Saitama au Japon. Zhou Zuoren y a effectué un court séjour en 1919, donnant lieu, la même année, à l'apparition d'une introduction des expériences japonaises de l'utopie socialiste dans *La Jeunesse*<sup>120</sup>. L'attitude de son frère, Lu Xun, vis-à-vis de la modernité reste aussi ambiguë et intellectuellement plus complexe que ses collègues radicaux de *La Jeunesse*. Gardant une distance prudente avec la science et la démocratie, deux grandes lignes directrices du projet de modernisation prôné par les partisans de *La Jeunesse*, Lu Xun s'attaque à la dictature de la majorité et au matérialisme que peut entraîner l'avancement de la science ; l'inclination antimoderne chez Lu Xun fait penser à celle de Nietzsche (1844-1900)<sup>121</sup>, qui consiste à affirmer l'hétérogénéisation des esprits humains et à cultiver la spontanéité des individus par le biais de la critique culturelle, tout en faisant preuve de méfiance envers le progrès optimiste<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> ZHOU Zuoren, « Riben de xincun 日本的新村 » (Le nouveau village du Japon), *La Jeunesse*, vol. 6, n° 3, 1916.

<sup>121</sup> KELLNER Douglas, *Modernity and Its Discontents : Nietzsche's Critique*, [URL] : <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/FNmod.htm> (consulté le 24 octobre 2016).

<sup>122</sup> CHEUNG Chiu-yee 張釗貽, « Lu Xun yu Nicai fan "xiandaixing" de qihe 魯迅與尼采反『現代性』的契合 » (L'accord antimoderne entre Lu Xun et Nietzsche), *Twenty-First Century*, n° 29, 1995, pp. 93-94.

Ces préconisations intellectuelles et politiques, qui pointent des dérives constatées dans le processus de modernisation, apparaissent aussi dans le discours des intellectuels que nous nommons conservateurs. L'abandon de la ville, afin de rectifier l'aliénation humaine face à l'industrialisation et à l'urbanisation, ne constitue guère une idée originelle de Zhou Zuoren, à une époque où divers ouvrages et études, dont ceux de Liang Shuming, Zhang Shizhao et Liu Yizheng, ont apporté une vision distincte des modèles de villages spirituels et politiquement régénérés, capables de devenir le nouveau composant de base de la Chine. Lu Xun est, quant à lui, empreint de l'influence de Zhang Taiyan. Lu Xun a fréquenté les cours d'études linguistiques organisés par ce dernier à Tokyo, et beaucoup de ses arguments formulés sur l'individu, la nation et la liberté travaillent de concert avec ceux de son professeur<sup>123</sup>. Ces ressemblances et intersections ouvrent un espace de réflexion plus profond pour penser notre perception de l'école chinoise du conservatisme et nous invite à nous demander : pourquoi une telle vision biaisée, largement acceptée et attestée, qui considère souvent les frères de Zhou comme des modernisateurs, alors que les autres intellectuels susmentionnés sont considérés comme des conservateurs attachés à des valeurs archaïques et désuètes ?

Le fondement philosophique ajoute une raison qui sanctifie les contrastes entre les conservateurs et les antimodernes dans ce paysage intellectuel. La première différence majeure entre les deux courants de pensée tient à leurs attitudes envers la tradition. Les conservateurs de cette période cherchent à rassembler la politique avec la culture encrée dans la tradition de la nation, un projet qui reste, aux yeux des modernes à contre cœur dont les frères des Zhou, illusoire et mort-né. Si ceux-ci ont exprimé, ici et là, leur nostalgie ou même une certaine admiration pour des éléments venant de la tradition chinoise<sup>124</sup>, la tradition, rejetée comme mauvaise par principe, n'est dans aucun cas un instrument utile pour façonner la nation ou répondre aux défis de la modernité de laquelle ils doutent. Dépourvue d'une véritable contemporanéité et marquée par une malignité particulière, la culture et la pratique socio-politique traditionnelles doivent s'effacer afin de faciliter la venue d'un caractère renouvelé de la nation considéré comme la précondition de toute réussite politique. Donc, les

---

<sup>123</sup> Voir par exemple MURTHY Viren, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan : The Resistance of Consciousness*, Leyde et Boston : Brill, pp. 222-242 ; VEG Sebastian, « Lu Xun and Zhang Binglin : New Culture, Conservatism and Local Tradition », *Sixiangshi* 6, 2016, pp. 151-193.

<sup>124</sup> Voir, par exemple, DARUVALA Susan, *Zhou Zuoren and An Alternative Chinese Response to Modernity*, Cambridge, Mass : Harvard University Asia Center, 2000.

antimodernes pensent au-delà du contraste entre la tradition chinoise et la modernité occidentale ; ils étiquettent les deux négativement. À la différence de cette modalité de penser, la politique du conservatisme antimoderne par excellence est toujours orientée par une inclination « localiste », qui s'accompagne d'une remise en cause de la civilisation occidentale en matière de science et d'organisation politique, tout en préconisant la tradition comme la solution pour le reconditionnement de la modernisation du modèle occidental. Les conservateurs antimodernes sont en quelque sorte culturalistes, dans le sens où ils refusent de juger de la valeur d'une culture en fonction des normes édictées par l'Occident. Cet éthos culturel se traduit dans la politique intérieure par la redécouverte de certaines formes d'organisations politiques du passé considérées comme les systèmes les plus adaptés à l'environnement chinois et capables de relayer et rectifier les dérives de la modernité occidentale.

### c ) **La modernisation et l'anti-modernisme dès la fin des Qing**

Il serait intéressant de déterminer à partir de quel moment la culture traditionnelle devient, aux yeux des intellectuels du courant dominant, l'origine du mal qu'ils prétendent endiguer ; à partir de quel moment la culture occidentale rationaliste a pu prendre un tel tournant, dans la mesure où tout ce qui provient de la tradition chinoise n'est plus la référence exclusive des normes et des valeurs si celle-ci ne survit pas à la critique rationaliste. Si la culture occidentale est acceptée par les fonctionnaires-lettrés des Qing comme une mesure pragmatique s'inscrivant dans la stratégie de la modernisation économique, politique et militaire du pays, cette ambition politique va à l'encontre du néoconfucianisme qui, apparu après les Song et devenu la « religion » orthodoxe des régimes monarchiques qui se succédèrent, critique la recherche de prospérité et de puissance en tant qu'objectif collectif principal du pays. Un tel objectif est prôné par les légistes, ennemis intellectuels des confucéens<sup>125</sup>. Mais les réformes que soutiennent les lettrés progressistes du gouvernement mandchou doivent faire preuve d'une grande prudence, de sorte que les réformes ne produisent pas de conséquences les rendant incompatibles avec la doctrine des classiques confucéens, et ces efforts donnent lieu à des interprétations hétérodoxes sur ces dernières. Certains optent pour une combinaison du néoconfucianisme avec l'idéal politique du légisme, alors que certains, dont Kang Youwei, cherchent dans le « texte nouveau » une possibilité de rendre légitime les

---

<sup>125</sup> CHANG Hao, *Liang Qichao he Zhongguo sixiang de guodu*, pp. 20-21.



réformes qu'ils promeuvent. Si la nécessité d'apprendre de l'Occident s'en fait ressentir, des écoles d'un type nouveau qui se chargent d'enseigner les langues, la science et de traduire des livres occidentaux, telles que l'École pour la popularisation des langues affiliée à l'Arsenal de Jiangnan, ont ouvert leurs portes dans les années 1860. Mais les livres traduits, pendant la trentaine d'années avant le déclenchement de la Première Guerre sino-japonaise, ne se vendent qu'à moins de quatre-cent exemplaires par an<sup>126</sup>. En outre, les gens sont aussi réticents à scolariser leurs enfants dans ces nouvelles écoles ; obsédés par l'obligation d'obtenir un « rang d'honneur » à travers la réussite aux Examens impériaux, ceux-ci trouvent honteux de tourner le dos aux classiques confucéens et d'apprendre la langue et la science de l'Occident de telle sorte que certains lettrés suggèrent que le gouvernement octroie à ceux qui optent pour l'étude occidentale un rang d'honneur<sup>127</sup>.

Obtenant le parrainage de l'impératrice douairière Cixi, la force de l'opposition venant des hommes d'États traditionalistes s'exalte aussi. Mais il est difficile de résister à la rhétorique du progrès et de l'occidentalisation, exprimées à travers la recherche du rétablissement du pouvoir économique et politique du pays. Ces idées s'imposent dans la formulation nouvelle des idées issues des études classiques chinoises. Même quelques fonctionnaires-lettrés de confession confucéenne, pour lesquels la culture occidentale s'est inspirée de la culture chinoise, prétendent que l'envahissement de la Chine par l'Occident est en réalité un signe de providence qui veut, par la présence de l'Occident, rendre à la Chine les moyens de modernisation enracinés dans la culture chinoise archaïque ; refuser la réforme revient donc à désobéir à la volonté divine<sup>128</sup>. Les ambitions réformistes les plus audacieuses apparaissent souvent chez ceux qui ont expérimenté l'effet réel du système occidental sur l'organisation sociale et politique. Guo Songtao 郭嵩燾 (1818-1891) en est un exemple. Envoyé en tant que diplomate au Royaume-Uni, il fait preuve d'une grande admiration pour l'institution de l'auto-administration locale et du gouvernement parlementaire anglais<sup>129</sup>. La modernisation technologique s'accompagne de la

---

<sup>126</sup> ZHANG Taofu 張濤甫, *Baozhi fukan yu Zhongguo zhishifenzi de zhuanxing* 報紙副刊與中國知識分子的轉型 (*Le supplément et la transformation des intellectuels chinois*), Guilin : Guangxi shifan daxue chubanshe, 2007, p. 9.

<sup>127</sup> *Ibidem.* ; SUN Kuang-Teh, *Wanqing chuantong yu xihua de zhengduan*, pp. 64-67.

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>129</sup> ONO Yasunori, « Guo Songtao yu Liu Xihong zhengzhi sixiang de bijiao yanjiu – yi shidafuguan he Yingguo zhengzhiguan wei zhongxin », pp. 36-54.

conscience de la nécessité de renouveler l'institution sociopolitique et la structure économique. Le *Zhengyi tongbao*, édité par Huang Jie et Deng Shi à Shanghai, illustre parfaitement ces préoccupations de l'époque. Dans chaque numéro, une partie est consacrée à l'introduction et à la traduction des théories sociopolitiques occidentales, dont l'objectif réside dans la mise en place de la Constitution et des associations civiles permettant une participation effective du peuple aux processus de décision politique nationale. Une autre partie est consacrée à la présentation des technologies les plus récentes du monde occidental, telles que le câble sous-marin, le téléphone, mais aussi les méthodes avancées de construction des ponts et de la pêche. À cet égard, il semble que le Journal de Huang Jie et Deng Shi devançait *La Jeunesse* d'une dizaine d'années dans l'appel à la démocratie et à la science.

Ces appels à la modernisation au niveau socio-politique, industriel, militaire et économique s'accompagnent toujours d'oppositions. Mais il convient de souligner que la méfiance des fonctionnaires-lettrés envers l'occidentalisation ne repose pas toujours sur l'arrogance de vénérer la Chine comme la seule civilisation. Dans le refus de l'occidentalisation de certains fonctionnaires-lettrés, il y a déjà des aspects antimodernes. On peut nommer par exemple le tuteur de Zhang Taiyan, Yu Yue, un grand érudit de la philologie des textes confucéens, mais aussi un opposant à l'extraction du charbon, prétendant que l'exploitation entraînera fatalement la saturation des ressources naturelles dont dépend la survie des hommes<sup>130</sup>. Il n'est pas rare que les fonctionnaires-lettrés aient recours au mode de vie agricole pour empêcher l'industrialisation, celle-ci étant incriminée comme encourageant le matérialisme et accablant l'harmonie entre l'homme et la nature<sup>131</sup>. Cette précaution envers d'éventuelles conséquences qu'engendre la modernisation technique se perpétue dans la période qui suit et est avancée à maintes reprises par des intellectuels et des hommes d'État dont les positions politiques varient. Dai Jitao, fervent révolutionnaire et vétéran du Kuomintang, a exprimé la même inquiétude à propos de l'industrialisation. En citant un écrivain russe en 1916<sup>132</sup>, il fait valoir que l'éducation transforme les hommes en machines si elle se focalise uniquement sur la science au

---

<sup>130</sup> SUN Kuang-Teh, *Wanqing chuantong yu xihua de zhengduan*, p. 36.

<sup>131</sup> DING Weizhi et CHEN Song, *Zhongxitiyongzhijian*, pp. 101-102.

<sup>132</sup> Tianchou 天仇 (Dai Jitao), « DusituiXianshengxuean 杜斯退先生學案 » (Doctrine de Monsieur Dusitui), *Minquansu* 民權素, n° 10, 1916 ; il semble très probable que ce Monsieur Dusitui est Léon Tolstoï (1828-1910).

détriment de l'esprit humaniste ; il met aussi en garde contre l'usage des machines modernes dans la main-d'œuvre humaine, prétendant que celles-ci ne font qu'augmenter le sentiment hédoniste<sup>133</sup>.

Wang Hui nous rappelle que l'obstination pour la science et les technologies s'accompagne de l'abandon progressif du principe céleste (天理 *tianli*) traditionnel au profit de la vérité universelle (公理 *gongli*), représentée par la science moderne de l'Occident<sup>134</sup>. En effet, il serait peut-être juste de dire que la vérité universelle pour les intellectuels progressistes de la fin des Qing réside dans l'aspiration au progrès. Dans l'évolutionnisme darwinien qui s'impose dans le discours intellectuel durant les dernières années monarchiques, la société occidentale représente un stade d'avancement dans l'histoire de l'humanité et s'érige en modèle de civilisation.

La pensée antimoderne s'avère être une riposte à cette candeur progressiste, associée aussi au dégoût de la présence brutale des nations occidentales en Chine et de la misère des nations colonisées et des peuples qui en sont esclaves. En 1901, Lin Shu a traduit *La Case de l'oncle Tom* sous le nom de *Heinu yutian lu*. En traduisant ce roman, Lin Shu vise à avertir ses lecteurs du danger de la soumission de la « race jaune » aux blancs, à travers l'exemple des esclaves noirs<sup>135</sup>. Cependant, les lecteurs sont susceptibles d'avoir des interprétations divergentes. Gu Lingshi 顧靈石 (?- ?), membre de la Société du Sud, exprime dans le *Juemin* sa méfiance envers la soi-disant civilisation de l'Occident après sa lecture du roman : « Hélas, les blancs font des actes barbares au nom de la civilisation. Quelle brutalité inhumaine ». Or, il poursuit : « une nation ne peut être agressée par les autres que si elle se laisse faire. Si une nation ne cherche pas à s'autonomiser, elle n'a pas le droit de se plaindre de l'agression étrangère »<sup>136</sup>. Si Gu Lingshi, à un certain niveau, pense que la décadence de la nation chinoise ne relève pas de la faute de l'Occident seul mais aussi de sa propre indifférence, la vérité universelle, représentée par la civilisation européenne, est identifiée, par certains intellectuels, à la politique de la suprématie des nations européennes. Par la voix d'un personnage de conte, publié dans le *Fubao* en 1907,

---

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> WANG Hui, *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi*, pp. 1395-1397.

<sup>135</sup> STOWE Harriet Beecher, *Heinu yutian lu* 黑奴籲天禱 (*La Case de l'oncle Tom*), traduit de l'anglais par LIN Shu 林紓, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1901], p. 1.

<sup>136</sup> Lingshi 靈石, « Du *Heinu yutian lu* 讀黑奴籲天禱 » (Lire *La Case de l'oncle Tom*), *Juemin*, n° 7, 1907, pp. 139-140.

l'auteur anonyme proclame que le progrès peut entraîner plus de malheur, car il est intimement lié à la lutte darwiniste :

« Le monde de la suprématie, aussi civilisé et généreux qu'il puisse paraître, est peu crédible. Il y a ceux qui tuent sans cligner des yeux en disant qu'ils sont cléments et miséricordieux [...] il y a ceux qui sont obsédés par la richesse et se comparent à Washington ; il y a aussi des monstres et des fantômes qui se prétendent anarchistes. »<sup>137</sup>

Il semble, à cet égard, que l'éclatement de la Première Guerre mondiale constitue un moment « attendu » par les antimodernes qui voient dans les atroces conséquences de la guerre européenne l'écroulement de la légitimité de la science et des institutions sociopolitiques de l'Occident, considérées par beaucoup comme la vérité universelle. La Chine n'a pas joué un rôle vraiment essentiel dans la Première Guerre mondiale. Sa participation à la Guerre s'inscrit dans une tentative de s'engager en matière d'affaires internationales<sup>138</sup>. La République de Chine déclare la guerre à l'Allemagne et à l'Autriche-Hongrie le 14 août 1917 en ayant pour objectif de récupérer sa souveraineté et son territoire national sous la main de l'Occident et du Japon. Cet espoir est pourtant anéanti lors de la conférence de paix de Paris en 1919. Malgré les Quatorze points de Wilson, dont la garantie de l'intégrité territoriale de tous les États, le traité de Versailles transfère la péninsule du Shandong, occupée par l'Allemagne, au Japon impérial, ce qui provoque, la même année, le Mouvement du 4 Mai, sous la pression duquel la délégation de la République de la Chine refuse de signer le Traité. En Chine, la Première Guerre mondiale et le traité de Versailles ont provoqué un grand choc. D'une part, malgré tous les traités inégaux que l'Occident a imposés à la Chine, les intellectuels voyaient toujours dans l'Occident un modèle que la Chine devait suivre, mais avec le traité de Versailles, beaucoup d'entre eux ont finalement été déçus et ont commencé à se méfier de la nature de l'Occident<sup>139</sup>. Pour reprendre les mots d'un étudiant de l'université de Pékin à l'époque, « nous avons pris conscience du fait que les nations occidentales sont toujours égoïstes et militaristes et qu'elles sont toutes les pires menteuses. »<sup>140</sup> D'autre part, la Première Guerre mondiale est un moment décisif où les antimodernes chinois rejoignent le courant

---

<sup>137</sup> « Yitiaobian 一條鞭 », *Fubao*, n° 4, 1907, p. 51.

<sup>138</sup> Pour une étude complète sur l'engagement de la Chine dans la Première Guerre mondiale et le but de son intervention, voir XU Guoqi, *China and The Great War : China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*, Cambridge : Cambridge University Press. 2005.

<sup>139</sup> ZARROW Peter, *China in War and Revolution, 1895-1949*, p. 155.

<sup>140</sup> Cité par ZARROW Peter, *ibidem*.

antimoderne mondial dans le sens où ils doutent du lien entre le progrès matériel et les félicités humaines, de la rationalité scientifique et du progrès<sup>141</sup>. Liang Qichao, au cours de son voyage en Europe de la fin de l'année 1918 à 1920, fut stupéfié de voir les conséquences de la Guerre et les souffrances des peuples européens dont il avait autrefois promu la science et les pensées en Chine. Il raconte :

« Quand nous sommes arrivés en Europe, la Guerre était déjà finie. Nous n'avons pas vécu la Guerre, mais, pendant un an de voyage, nous avons senti la rudesse de la vie ici [...] même pour nous, qui sommes habitués à une vie dure, les conditions de vie ici sont insoutenables. [...] Plus la science progresse, plus le nombre d'usines augmente, plus pauvre devient la société. [...] Le progrès matériel que l'on a atteint au cours des centaines d'années passées [...] n'a pas amené le bonheur mais beaucoup de désastres. [...] Les Européens rêvaient d'une science toute-puissante, maintenant ils croient que la science fait faillite, c'est la clé du changement de mentalité »<sup>142</sup>.

Liang Qichao professait que le scientisme qu'il a constaté en Europe privait la vie de son sens, car, sans la valeur permanente de l'esprit et de l'éthique, la science rendait la vie de chaque individu prééglée, homogène et mécanique<sup>143</sup>. Ainsi, alors que de nombreux Occidentaux lui disaient qu'ils attendaient que la culture chinoise sauve l'Occident, Liang Qichao s'est rendu compte que la Chine, faible et attardée sur le plan économique, était pourtant qualifiée pour donner une leçon à l'Occident<sup>144</sup>. Liang Qichao exerce en fait une grande influence sur l'adoption de la nouvelle historiographie de l'époque, basée sur l'historiographie occidentale après les Lumières qui est ancrée dans une vision évolutive fondée sur le principe de causalité. Après la Première Guerre mondiale, réfutant cette vision de l'histoire, il caractérise la civilisation orientale comme spirituelle et la civilisation occidentale comme matérialiste et, par voie de conséquence, inférieure<sup>145</sup>. Ce changement d'attitude est aussi dû en partie à sa rencontre avec Henri Bergson (1859-1941) qui a instruit Liang Qichao, mais aussi Li Dazhao, de ce que la rationalité, en tant qu'outil utile, ne suffirait pas à saisir la vérité de l'univers, ce qui ne pourrait se réaliser que par

---

<sup>141</sup> Voir ALITTO Guy S. *Shijiefanweinei de fanxiandaihua sichao – lun wenhuashouchengzhuyi, passim*.

<sup>142</sup> LIANG Qichao, « Ouyou xinyinglu jielu 歐洲心影錄節錄 » (Extrait de “Les pensées pendant le voyage en Europe”), in LIANG Q., *Yinbingshi zhuanji zh iershisan 飲冰室專集之二十三 (Les œuvres de Liang Qichao, vol. 23)*, Shanghai : Zhonghuashuju, 1936, pp. 1-15.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 10-12.

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 35-38.

<sup>145</sup> FUNG Edmund S.K., *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity, Cultural and Political Thought in the Republican Era*, pp. 66-67.

l'intuition ou la mentalité désintéressée<sup>146</sup>. Cette discussion autour de l'opposition entre rationalité et intuition a entraîné, au début des années 1920, des polémiques sur les différents rôles que doivent jouer en Chine la science et la métaphysique (cf. chapitre V).

En outre, la faisabilité de copier le modèle politique occidental en Chine se voit aussi remis en cause, ce qui s'explique, d'un côté, par la méfiance envers la valeur du modèle politique occidental après la Grande Guerre : Yan Fu, par exemple, appelle à un retour au confucianisme, affirmant que « les Occidentaux, après trois siècles d'évolution, ne sont que des tueurs égoïstes sans aucun sens pudique <sup>147</sup> » ; d'un autre côté, La lutte politique permanente, la restauration de Yuan Shikai et le règne des Seigneurs de la guerre qui démembreront la nation font en sorte que l'expérimentation de républicanisme, inspiré par l'Occident, sombre dans un échec total.

Cet état désordonné et ces violences globales ont nourri la pensée des conservateurs antimodernes répondant au défi de la modernité. Le progrès, symbolisé par l'Occident, est ainsi remis en question au profit de la tradition intellectuelle et politique, envisagée comme capable de fournir une solution surmontant les menaces de la technique et les défauts du modèle politique et économique occidental. L'éthique, la régression, la décadence morale, le localisme, les mœurs et l'habitude – voici quelques mots-clés derrière lesquels se cache l'aspiration des conservateurs antimodernes qui cherchent à définir le progrès, non pas à partir de la rationalisation technique, politique et économique, mais par le maintien de la morale dans les actions, tout en appelant à un retour à l'organisation socio-politique traditionnelle.

#### d) Le cas de Zhang Taiyan

Comme nous l'avons mentionné auparavant, la pensée de Zhang Taiyan ne s'insère pas un système cohérent, ni ne coïncide toujours avec ses choix politiques. Un révolutionnaire convaincu, luttant pour la fondation de la République, écrit plusieurs articles dans le *Minbao*, condamnant le nationalisme et aspirant à l'avènement d'un monde anarchiste. Cette incohérence contradictoire pourrait s'expliquer par sa prise de conscience de la difficulté évidente de concrétiser son idéal

---

<sup>146</sup> ZARROW Peter, *China in War and Revolution, 1895-1949*, p. 178.

<sup>147</sup> YAN Fu, « Yu Xiong Chunrushi 75 與熊純如書•七十五 » (Lettre à Xiong Chunru, n° 75), le 22 août 1918, citée dans HE Xiaoming, *Fanben yu kaixin*, p. 137.

politico-intellectuel, ou encore par sa conviction que la réforme ne peut se mener qu'au coup par coup. L'anarchisme pour lui, par exemple, ne peut se cantonner qu'après l'ère nationaliste.

En effet, Zhang Taiyan demeure, pendant toute sa vie, un nationaliste ardent. Après le soulèvement de Wuchang, Zhang Taiyan est retourné en Chine et l'intérêt de la nation demeure fondamentale pour lui. Il souhaite la dissolution du Tongmenghui, et ce pour amener la politique nationale au-delà de l'hégémonie des révolutionnaires et pour éviter que la nouvelle République ne devienne un État-Parti<sup>148</sup>. En effet, l'histoire politique des premières années républicaines met l'accent particulier sur Yuan Shikai et la dissolution du parlementarisme à cause de son ambition de restaurer la monarchie et de se faire reconnaître comme empereur. Or, il serait injuste d'incriminer Yuan Shikai et les Seigneurs de guerre comme les seuls coupables de l'échec du parlementarisme. Les révolutionnaires, qui ont créé la République, y ont aussi une part à jouer. Il ne serait pas exagéré d'estimer les révolutionnaires du Kuomintang arbitraires, lorsqu'ils font recours à la violence, à la menace ou encore à la violation des règlements législatifs, pour faire passer leurs lois et leurs propositions dans le Parlement<sup>149</sup>.

La question de moralité transperce la pensée sociopolitique de Zhang Taiyan, qui, lors d'un discours donné à un congrès de l'Union de la République de Chine (中華民國聯合會 *Zhonghua minguo lianhehui*) en 1912, évoque de bonnes mœurs, de la tradition qu'il faut conserver et valoriser, de l'amont en aval. S'il s'est exprimé sur certaines pratiques qui devaient faire l'objet d'abandon, telles que le concubinage et l'adoption posthume, Zhang Taiyan insiste sur la préservation des institutions du mariage et de la famille telles qu'elles existent jusqu'à ce jour ; les règles propres à chaque famille, implantées en vue de maintenir la stabilité et renforcer la sainteté morale de chaque membre de la famille, ont le monopole de la prévision des comportements nécessitant la répression, ceux-ci peuvent être punis en fonction de ces règles sans l'intervention venant de la part des lois gouvernementaux. Il suggère aussi de faire de la moralité publique une composante à part entière de l'ordre public

---

<sup>148</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 367.

<sup>149</sup> MA Fei 馬飛, « Geming wenhua yu minchu xianzheng de bengkuai 革命文化與民初憲政的崩潰 » (La culture révolutionnaire et la ruine du constitutionalisme dans les premières années républicaines), *Twenty-First Century*, n° 137, 2012, pp. 44-58.

et intégré dans la sanction civile : le jeu de hasard doit cesser d'exister et les policiers ont le pouvoir d'arrêter tout comportement intime en public, y compris la danse et la bise en public<sup>150</sup>.

Il convient de souligner que le soutien que Zhang Taiyan apporte aux bonnes mœurs de la tradition ne s'appuie pas sur le confucianisme. En effet, son opposition à l'homogénéité culturelle du confucianisme et à l'autoritarisme politique que celui-ci installe durant ses années consacrées à la révolution est bien connue. Il se tient résolument à la laïcité et prend fermement position contre l'intervention de la religion dans la politique et la reconnaissance du confucianisme comme la religion d'État. Un érudit du texte ancien et un républicain pionnier, le contre-pied qu'il a su prendre face au confucianisme en tant que religion d'État s'explique par le manque de caractère religieux dans la doctrine orthodoxe du confucianisme et par le lien délicat entre la Société pour la religion de Confucius et Yuan Shikai. Son attachement à ces institutions de la famille et du mariage et son refus de la liberté au primat de l'individu reflètent un nationalisme culturel qui ne se fonde pas sur le code moral confucéen ni l'intrigue de restauration, comme celle ourdie par ceux adhérant à la Société pour la religion de Confucius dont la propension à réduire la liberté à la morale confucéenne a pour objet de renforcer l'autorité de l'État au détriment du droit des hommes et de la souveraineté du peuple.

La dimension antimoderne de la pensée de Zhang Taiyan se manifeste dans sa réflexion sur la question de progrès et la politique de la gouvernance locale. Durant les premières années de sa vie active, Zhang Taiyan, comme beaucoup d'autres intellectuels progressistes, s'imprègne de la théorie sociale de l'évolution et croit à l'applicabilité universelle des principes scientifiques dans la dimension humaniste<sup>151</sup>. Les années 1900 témoignent de sa transition vers une méfiance envers la rhétorique du progrès monopolisée par les valeurs occidentales, cela est dû en partie à l'influence du bouddhisme qu'il a pu se familiariser durant trois ans de détention dans la prison à Shanghai. Le soir même de sa libération en 1906, Zhang Taiyan est embarqué pour

---

<sup>150</sup> ZHANG Taiyan, « Zhonghua minguo lianhehui diyici dahui yanshuoci 中華民國聯合會第一次大會演說辭 » (Discours donné au Premier congrès de l'Union de la République de Chine), 1912, réimprimé dans TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, vol. 2, pp. 532-535.

<sup>151</sup> WONG Young-tsu, « Zhang Taiyan dui xiandaixing de yingju yu wenhua duoyuan sixiang de biao-shu 章太炎對現代性的迎拒與文化多元思想的表述 » (La critique de la modernité et le pluralisme culturel de Zhang Taiyan), *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 41, 2003, p. 16.



Tokyo où il amorcera son entreprise révolutionnaire. Il y rejoint les camarades de Tongmenghui et édite *Minbao*, un recueil de ses textes nationalistes, antimandchous et, quelques années plus tard, antimodernes. Plusieurs raisons ont incité Zhang Taiyan à enrichir sa réflexion sur le schéma évolutionniste uniforme qui tend vers le progrès et la vérité universelle que symbolise l'Occident. Il est possible d'en nommer deux d'entre elles, qui semblent plus pertinentes et plus étayées dans ses discours et critiques politiques. La première se rapporte aux enseignements du taoïsme et du Yogācāra, une école du bouddhisme Mahāyāna, et la deuxième se fonde sur son attachement au nationalisme et à l'histoire.

Zhang Taiyan commence à porter attention particulière au bouddhisme dès l'an 1897. Mais, sans pouvoir le comprendre de manière profonde, Zhang se montre peu intéressé<sup>152</sup>. Ce n'est que durant ses trois ans d'incarcération, où il est confronté à la question de la mort, que Zhang Taiyan s'imprègne véritablement du bouddhisme, qui façonnera considérablement ses pensées et viendra en appui à son action révolutionnaire<sup>153</sup>. L'interprétation bouddhiste de Zhang Taiyan s'oppose à la loi évolutionniste :

« Le mouvement de la conscience *ālaya* vers la conscience *manas*, ou la montée du soi, est initié par la graine karmique (*bijas*), qui émerge en tant que résultat des actions du passé. Une fois que la conscience de soi s'élève, et spécifiquement quand celle-ci rencontre le monde empirique au sixième niveau de conscience, la sensation du temps se produit dans l'esprit conscient. [...] Les graines karmiques produisent la conscience du temps et peuvent être considérées comme créant la condition de l'histoire. Ces graines permettent à Zhang d'expliquer et de défendre à la fois sa position par rapport au concept commun de l'histoire comme objectif, mais aussi de proposer une alternative à l'évolution progressiste. »<sup>154</sup>

La loi du karma, qui est, aux yeux de Zhang Taiyan, une doctrine religieuse en action, assume donc deux fonctions dans son interprétation<sup>155</sup> : d'une part, celle-ci rend légitime le double effet de l'évolution qui débouche à la fois sur le bien et le mal, mettant ainsi en cause la superstition optimiste du progrès. Dans son fameux texte *Jufen jinghualun* publié dans le *Minbao* de 1906, Zhang Taiyan confirme que « le

---

<sup>152</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 197.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 198-199.

<sup>154</sup> MURTHY Viren, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan : The Resistance of Consciousness*, p. 152.

<sup>155</sup> *Ibid.*, pp. 150-156.

bien, le mal, le malheur et le bonheur progressent simultanément<sup>156</sup> ». Deux ans plus tard, dans le même journal, il évoque encore une fois ce sujet, professant que : « ce que l'on appelle progrès n'est que le résultat de notre illusion ; le progrès n'existe pas. Selon le bon sens, la quantité de la qualité de la chose ne connaît pas de changement : si celle-ci progresse sur un aspect, elle recule sur un autre aspect. Il ne suffit pas de ne parler que du progrès<sup>157</sup> ».

Un autre « trouble » que Zhang Taiyan prétend déconstruire est celui de vérité universelle. Il s'appuie aussi sur la loi du karma, dont la deuxième fonction est d'attester la justesse du particularisme dans l'interprétation historique en critiquant la vision très répandue chez les intellectuels progressistes qui privilégient d'une façon disproportionnelle le processus du développement historique de l'Occident en tant que parcours historique universel. Comme le montre sa lecture de *Zhuang Zi* 莊子, le monde que Zhang Taiyan dessine se fonde sur le pluralisme culturel qui donne lieu à une égalité réelle entre différentes civilisations<sup>158</sup>. C'est à partir de cette optique que Zhang Taiyan riposte à la critique de Yan Fu contre le nationalisme et la révolution antimandchoue promus par Zhang Taiyan. Yan Fu, inspiré par la théorie sociale d'Edward Jenks, voit dans le nationalisme un retour à la société patriarcale. Pour faciliter l'avènement de la société moderne qui succède à la société patriarcale, Yan Fu fait valoir la nécessité de se débarrasser de tout sentiment et mouvement de rejet face aux Mandchous. Zhang Taiyan, quant à lui, rappelle la disparité des organisations sociales en Chine par rapport aux schémas d'Edward Jenks qui se revendiquent universels<sup>159</sup>. La pensée de Zhang Taiyan ébranle aussi la conception admise de sélection naturelle à l'époque, selon laquelle la nation la plus solide et la plus puissante représente la vérité universelle et peut donc bafouer les autres, et exceller sur la scène mondiale. C'est dans cet esprit que Zhang Taiyan ne regarde plus l'évolution comme l'obligation d'une nation, et condamne l'hégémonie et l'arrogance des puissances impérialistes qui provoquent des conflits en Chine tout en se posant comme idéal partagé<sup>160</sup>.

---

<sup>156</sup> ZHANG Taiyan, « Jufen jinghualun ».

<sup>157</sup> ZHANG Taiyan, « Sihoulun 四惑論 » (Sur les quatre troubles), *Minbao*, n° 22, 1908.

<sup>158</sup> ZHANG Taiyan, « Qiwulunshi 齊物論釋 » (Sur l'égalité de Zhangzi), in ZHANG T., *Zhang Taiyanquanji*, vol. 6, pp. 1-58.

<sup>159</sup> ZHANG Taiyan, « Shehuitongquan shangdui ».

<sup>160</sup> ZHANG Taiyan, « Sihoulun » ; voir aussi WANG Fan-sen, *Zhang Taiyan de sixiangji qi dui ruxuechuantong de chongji*, pp. 121-122.

À travers l'école bouddhiste du Yogācāra, la perspective politique de Zhang Taiyan se déploie sur une échelle plus étendue que celle de la nation. Mais cela n'implique pas que le nationalisme et la révolution antimandchoue dans lesquels Zhang Taiyan est fortement impliqué soient futiles. Au contraire, dans le contexte où les Mandchous sont vus comme des envahisseurs colonisateurs opprimant les Chinois des Hans, la réussite de la révolution antimandchoue rationalisée par la rhétorique nationaliste est une étape transitoire mais indispensable dans la libération et l'égalisation de tous les êtres humains<sup>161</sup>. La même logique s'applique à la lutte contre l'impérialisme occidental, d'où, affirme-t-il :

« Le patriotisme des nations dominantes est au service de leurs projets d'envahissement, [...], il est donc légitime d'y résister. Mais les nations agressées par les autres, comme la Chine, l'Inde, le Viêt Nam et la Corée se destinent à rétablir leur souveraineté et ne veulent guère opprimer les autres. Il n'y a donc aucune raison de s'opposer au patriotisme de ces nations. Le patriotisme est quelque chose que le peuple des solides nations ne doit pas revendiquer et dont le peuple des nations faibles ne doit pas manquer, [...], et ce pour défendre les nations faibles et équilibrer le pouvoir. »<sup>162</sup>

Comme nous avons pu le remarquer à maintes reprises, le nationalisme que connaissent et promeuvent les intellectuels de l'École d'essence nationale est culturellement et politiquement compatible. Ce n'est pas simplement son autonomie politique qui doit être sauvegardée, mais aussi la culture et l'histoire qui créent la nation et où celle-ci s'enracine. Chez Zhang Taiyan, la nation, dont l'essence nationale est l'expression, se caractérise par la langue, l'histoire et les organisations socio-politiques des Chinois. Celles-ci engendreront des forces propices à la conception d'une forme sociopolitique alternative en Chine, et ce, non seulement en raison de sa méfiance envers le progrès et la vérité universelle que revendique la modernité occidentale, mais aussi à cause du chaos politique après son retour en Chine, qui le conduira à réévaluer l'effet de l'imitation mécanique du modèle politique occidental et à retourner à la source des enseignements traditionnels afin de trouver une voie alternative de réforme.

De nombreuses politiques mises en avant par Zhang Taiyan sont assorties de la tradition politique chinoise, celle-ci faisant partie de l'essence nationale, chère à sa pensée. Peu disposé à accepter le temps linéaire de la modernité occidentale, il

---

<sup>161</sup> MURTHY, Viren, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan : The Resistance of Consciousness.*, p. 131.

<sup>162</sup> ZHANG Taiyan, « Guojialun 國家論 » (Sur l'État), *Minbao*, n° 17, 1907.

affirme que les modèles politiques européens n'arrivent pas à orienter la réforme dont la Chine a besoin, en raison de leurs différents parcours historiques<sup>163</sup>. Sa prudence à l'égard de la loi et son opposition au gouvernement représentatif en sont deux exemples.

Aux yeux de Zhang Taiyan, la loi ne possède de véritable légitimité qu'en la supposant provenant d'une obligation morale. À cet effet, la loi ne peut pas être établie d'un coup de plume au gré des volontés d'un gouvernement. Il n'existe pas de principe ou de norme qui soit universellement valide, c'est pourquoi le contenu de la loi doit toujours s'adapter à la tradition locale et varier en fonction des habitudes et des mœurs de différentes régions. Au cœur de cette conception de la loi, le rôle du peuple est primordial : c'est le peuple et sa situation historique qui maintiennent un certain type de loi et pas l'inverse<sup>164</sup>. Ce point de vue sur la loi coïncide avec sa vision organiste de langue nationale. Voici la réponse de Zhang Taiyan à la rationalisation normative de la loi promue à l'époque républicaine :

« Il sera illusoire d'obliger le peuple à obéir à une politique qui se prétend universellement applicable sans étudier les différentes habitudes des différentes régions. [...] Auparavant, les fonctionnaires du gouvernement des Qing ignoraient la situation locale et la tradition nationale. Ils s'inspiraient des lois du Japon et des Tang, mais la nouvelle loi établie de cette façon fut un échec total. [...] C'est pourquoi la réforme s'appuie toujours sur la tradition, et l'unification nationale doit se baser sur les différences régionales. [...] La politique concrète n'est jamais figée et évolue selon la tradition. [...] Pour que la nation soit unifiée, il ne suffit pas de codifier la loi ; au contraire, il faut examiner les mœurs de toutes les régions et les laisser évoluer spontanément. »<sup>165</sup>

Dans le contexte politique de la nouvelle République, l'accent mis sur le maintien des particularités locales se traduit dans son soutien porté à l'auto-gouvernance locale et au fédéralisme, que nous avons interprété dans le chapitre précédent. En effet, restant de plus en plus éloigné du Tongmenghui qui devient plus tard le Kuomintang, Zhang Taiyan s'oppose fermement à l'Expédition du Nord (北伐 *beifa*) que ce dernier lance à 1926, sous la direction de Tchang Kai-chek, ayant pour objet d'unifier la Chine sous son contrôle.

---

<sup>163</sup> ZHANG Taiyan, « Zhonghua minguo lianhehui diyici dahui yanshuoci ».

<sup>164</sup> Les arguments de Zhang Taiyan sur cette perspective sont trop nombreux pour nommer. Voir par exemple ZHANG Taiyan, *Guogu lunheng* 國故論衡 (*Sur l'héritage de la nation*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2003 [1910], p. 115.

<sup>165</sup> ZHANG Taiyan, « Xianzonghe houtongyi lun 先綜核後統一論 » (Vérification avant unification), 1912, in TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyanzheng lunji*, pp. 550-552.

Par ailleurs, la même logique s'applique au gouvernement représentatif. À la différence de ceux qui envisagent le républicanisme constitutionnel comme le régime politique idéal pour succéder à la monarchie, Zhang Taiyan s'oppose à l'établissement d'un quelconque parlement. D'après lui, cette désapprobation manifeste ne vise pas simplement le gouvernement mandchou, mais il s'agit, au fond, d'une incompatibilité du gouvernement constitutionnel avec la tradition politique chinoise :

« Nous rejetons les constitutionnalistes non pas à cause des conflits entre les Mandchous et les Hans, ni parce que nous ne voulons pas une nation différente, comme notre chef d'État [...], mais parce que la Constitution n'est pas faite pour la Chine. Pourquoi ? La Constitution est une forme déguisée de *fengjian*. (Le parlement) est établi pour que le chef d'État et les représentants officiels connaissent la situation des peuples ; sans l'habitude du *fengjian*, les pays européens n'arrivent pas à établir une constitution. Cela ne fait que deux ou trois cents ans que le *fengjian* est aboli en Europe et au Japon, encore moins. »<sup>166</sup>

Chez Zhang Taiyan, le *fengjian* équivalant au féodalisme<sup>167</sup>, il affirme que c'est précisément parce que le féodalisme, qui jette les bases de la réussite du gouvernement constitutionnel et du parlement en Europe et au Japon, est tellement éloigné du présent de la Chine que ceux-ci ne peuvent pas être adoptés. Son refus du système représentatif se rattache également à sa défiance à l'égard de l'effectivité réelle de celui-ci en Chine. La structure représentative est censée s'inscrire dans une utilité commune et permettre « de lier le principe de souveraineté populaire à une forme de distinction sociale, de concilier égalité politique et inégalité sociale », dans la mesure où les citoyens, dont la très grande majorité « nomment des représentants bien plus capables qu'eux-mêmes de connaître l'intérêt général et d'interpréter à cet égard leur propre volonté »<sup>168</sup>. Mais aux yeux de Zhang Taiyan, un tel idéal est illusoire dans le contexte chinois où le modèle représentatif ne propose que d'exacerber les inégalités sociales et politiques et d'articuler un parlement élitiste où seuls les riches et les puissants se tenant à l'écart des besoins du peuple seront élus. Au même titre, il s'oppose à presque tout type d'élection, excepte l'élection

---

<sup>166</sup> ZHANG Taiyan, « Zhengwensheyuan dahui pohuai zhuang 政問社員大會破壞狀 » (Le chaos dans la réunion des membres de Zhengwenshe), *Minbao*, n° 17, 1907, p. 110.

<sup>167</sup> En réalité, le *fengjian* et le féodalisme se diffèrent l'un à l'autre sensiblement, voir LI Feng, « "Feudalism" and Western Zhou China : A Criticism ».

<sup>168</sup> ROSANVALLON Pierre, *La démocratie inachevée : Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris : Gallimard, 2000, pp. 16-17.

présidentielle, tout en refusant de donner le droit de représenter le peuple aux partis politiques qui, d'après lui, ne luttent que pour des intérêts personnels<sup>169</sup>.

Sur le plan politique concret, cette mise en garde contre la politique partisane reflète son indignation à la corruption de la politique de la République. En effet, plusieurs partis politiques ont été créés à la suite de la victoire de la Révolution de 1911. Or, non seulement les partis politiques ignorent le soutien populaire, la lutte constante en leur sein est souvent motivée par les intérêts et le pouvoir personnels<sup>170</sup>. Insatisfait par l'arrogance et la politique arbitraire menée par ses anciens camarades révolutionnaires, Zhang Taiyan s'est tourné vers Yuan Shikai, souhaitant que sa puissance puisse unifier la Chine, encore séparée entre le Nord et le Sud. Mais cet espoir s'est vite évaporé. Lors de la première élection parlementaire en 1913, le Kuomintang a obtenu le plus de voix. La Chine n'étant pas encore un pays gouverné par le parti majoritaire, Yuan Shikai continue d'occuper la fonction du président de la République. Conscient de l'opposition du Kuomintang à l'encontre de son règne, il aide les partis politiques, formés par les anciens réformateurs, pour contenir le Kuomintang. Après l'assassinat de Song Jiaoren en mars 1913 et la purge qu'il lance à l'encontre du Kuomintang à la fin de la même année, ces partis politiques ont perdu, aux yeux de Yuan Shikai, leur raison d'être. Après l'échec de la Deuxième Révolution que déclenche le Kuomintang pour combattre Yuan Shikai, Zhang Taiyan se montre de plus en plus critique contre ce dernier et est assigné à résidence à Pékin, jusqu'à la mort de Yuan Shikai en 1916.

Dans quelle mesure l'autorité et le pouvoir du gouvernement central peuvent se restreindre devient ainsi un sujet clé de la pensée politique de Zhang Taiyan. Ici encore, la Chine républicaine doit s'inspirer de sa culture politique traditionnelle. Son « populisme extrême », pour emprunter ici le mot de Wang Fan-sen<sup>171</sup>, le conduit à aspirer à une forme politique inédite qui consiste principalement à confier l'exercice

---

<sup>169</sup> WANG Fan-sen, *Zhang Taiyan de si xiang jiqi dui ruxuechuantong de chongji*, pp. 133 et 135.

Wang Fan-sen a nommé cinq raisons principales pour lesquelles Zhang Taiyan résiste au parlement et à l'élection, voir pp. 132-136.

<sup>170</sup> CHANG Peng-yuan, « Cong Minguo chuqi guohui kan zhengzhi canyu – jianlun tuibian zhong de zhengzhi youyi fenzi 從民國初期國會看政治參與——兼論蛻變中的政治優異份子 » (La participation politique à travers le Parlement des premières années républicaine, avec un regard sur les élites politiques en transformation), *Guoli Taiwan shifan daxue lishi xuebao* 國立台灣師範大學歷史學報 (*Journal d'histoire de l'université normale de Taïwan*), n° 7, 1979, p. 375.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 140.

exclusif du pouvoir à cinq corps et à nommer un « législateur » (法吏 *fali*) et un « gouverneur d'études » (學官 *xueguan*), possédant le même niveau de pouvoir que le président<sup>172</sup>. Le problème de cet idéal politique d'un législateur et d'un gouverneur d'études considérés comme un généralisateur-instituteur du social est aussi évident. Sans élection, comment le législateur et le gouverneur d'études seront-ils choisis ? Fait plus important encore, dans quelle mesure peut-on garantir que ceux-ci représentent les intérêts du peuple et non pas ceux des riches et des puissants ? Son attitude envers l'élection est donc assouplie à l'époque républicaine mais la méthode de gouvernance qu'il propose prend toujours sa source dans l'ancienne politique chinoise. Zhang Taiyan veut rétablir le *jishizhong* pour surveiller le gouvernement, les ministres et le Conseil d'affaires de l'État et le *yushi* pour inspecter les fonctionnaires ; le *yushi* contrôle plus spécifiquement la morale des fonctionnaires qui n'est pas sanctionnée par la loi<sup>173</sup>. Le *jizhongshi* et le *yushi* ne seront ni nommés par le gouvernement ni élus par le parlement pour éviter le népotisme et la corruption dans le recrutement. Les candidats doivent passer d'abord un concours visant à évaluer leur aptitude, compétence et morale ; ensuite, les candidats retenus vont élire les *jishizhong* et les *yushi* de chaque organe gouvernemental. Le mandat se termine au bout d'une période fixée<sup>174</sup>. L'élection du chef d'État et la validation de la Constitution doivent être confiées au suffrage universel<sup>175</sup>. Au cœur de son projet politique se trouve l'insistance sur les normes objectives de la moralité. Ce n'est pas une nouveauté pour lui de penser que la morale va de pair avec la politique républicaine ; il a déjà évoqué cette question avant l'éclatement de la Révolution<sup>176</sup>. Mais la réapparition de la question de la moralité dans son discours après la fondation de la République s'accompagne d'une réappréciation du confucianisme dont il condamnait et reniait jadis la doctrine<sup>177</sup>.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>173</sup> ZHANG Taiyan, « Yu Zhang Xingyan lun gaige guohui shu 與章行嚴論改革國會書 » (Lettre à Zhang Xingyan sur la réforme du parlement), *Huaguo yuekan 華國月刊 (Revue mensuelle de Chine)*, vol. 1, n° 5, 1924, réimprimé dans TANG Zhijun, *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, pp. 789-790.

<sup>174</sup> *Ibid.*, pp. 791-792.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 788.

<sup>176</sup> ZHANG Taiyan, « Geming zhi daode 革命之道德 » (L'éthique de la révolution), *Minbao*, n° 8, 1906.

<sup>177</sup> ZHANG Taiyan, « Lun dujingyouli er wubi 論讀經有利而無弊 » (Étudier les classiques confucéennes est fructueux et sans désavantage), 1935, in TANG Zhijun (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji*, pp. 862-868.

### e) Le cas de Liu Yizheng

Liu Yizheng est un historien et un érudit confucéen engagé. Il semble, à de nombreux niveaux, qu'une telle combinaison intellectuelle ne puisse obtenir gain de cause dans un contexte où la méthode et la vision traditionnelles d'écrire l'histoire sont mises à mal au profit d'une approche positiviste et scientifique qui s'intéresse aux faits physiques mis en ordre dans une temporalité linéaire, s'acheminant vers le progrès. La conception confucéenne de l'histoire, enracinée dans le credo de la Voie en tant qu'ordre normatif immanent dans l'histoire, perçoit cette dernière comme un processus d'éloignement du passé glorieux et romantique des Trois Dynasties, où l'idéal de la Voie est pleinement réalisé. Il faut aussi noter que le calendrier traditionnel se base sur un système intégrant le déroulement des années dans un cycle où la numérotation des unités de temps recommence tous les soixante ans. Donc, l'histoire est traditionnellement interprétée comme une décadence, mais aussi comme une succession d'événements se répétant et étant régis par la Voie. Ces principes vont bien évidemment à l'encontre de l'esprit progressiste de l'histoire linéaire.

À première vue, il semble que Liu Yizheng adopte, dans son chef d'œuvre *Zhongguo wenhuashi* 中國文化史 (*Histoire de la culture chinoise*) de 1919, cette perspective linéaire tout en envisageant les questions de l'évolution et du progrès. Il découpe l'histoire chinoise en trois périodes : ancienne, médiévale et moderne. L'époque ancienne se réfère à la période allant de l'antiquité (遼古 *suigu*) à la fin de la dynastie Han. L'ère médiévale débute à la fin de la dynastie Han et s'étend jusqu'à la fin de la dynastie Ming ; enfin, la dernière partie de ce livre retrace les événements de la fin de la dynastie Ming au début du XX<sup>e</sup> siècle, période à laquelle ce livre a été écrit. Deux points temporels renvoient à deux moments où la Chine est respectivement entrée en contact avec la culture indienne de bouddhisme et la culture occidentale. Selon lui, ces interactions contribuent à régénérer la culture chinoise en lui apportant respectivement l'esprit religieux et l'esprit scientifique, éléments manquants de la culture chinoise. Liu Yizheng ne considère donc pas la culture chinoise comme une culture parfaite ou close : à cause de certaines insuffisances, l'introduction d'une culture étrangère a pour but d'améliorer la culture chinoise et trouve donc un sens. La culture chinoise salue le changement, elle avance et évolue avec le temps. Même s'il ne l'a pas écrit explicitement, en structurant son récit de



cette manière, il suggère que, tout comme la culture bouddhique a été assimilée par la culture chinoise à l'époque médiévale, la Chine moderne est capable d'assimiler la culture occidentale sans rejeter la tradition<sup>178</sup>.

Liu Yizheng met en avant le fait que la Chine est essentiellement fondée sur la culture. Le rôle que l'ethnie joue dans la construction de la nation chinoise n'est rien. Même les Hans chinois constituent, à ses yeux, un groupe ethnique qui s'est développé à la suite d'une longue période de brassage des races<sup>179</sup>. Il ne voit donc pas de problème majeur à ce que la Chine ait été gouvernée par d'autres groupes ethniques que les Hans, puisque, par suite d'assimilations dans la culture chinoise, ils sont tous Chinois<sup>180</sup>. Considérant la communauté nationale fondée sur la même identité culturelle, Liu Yizheng n'hésite pas à reconnaître la différence entre la culture chinoise et la culture étrangère, malgré les interactions fréquentes entre les deux, car cette différence culturelle permet à la Chine de garder ses propres caractéristiques au moment où le pays entre de plein pied dans le monde moderne<sup>181</sup>. L'auteur prétend finalement qu'il s'intéresse plus particulièrement à l'esprit d'ensemble de la nation chinoise (民族全體之精神 *minzu quanti zhijingshen*)<sup>182</sup> et au progrès accompli par le peuple<sup>183</sup>, rejoignant ainsi la grande tendance de l'époque de créer une histoire focalisée sur la collectivité et son progrès.

Néanmoins, son attention portée sur le progrès de la nation chinoise au cours de l'histoire n'implique pas une croyance quelconque au progrès comme seule voie possible de l'évolution historique. Si sa conception de la culture lui permet de reconstituer une histoire nationale éloignée du clan au pouvoir et de faire l'impasse sur tous les éléments qui concernent la dynastie et l'empereur au profit du rôle joué par le peuple, le fondement théorique qu'il a mobilisé pour soutenir une telle vision historique n'est pas inédit. En effet, la pensée de Liu Yizheng s'appuie sur *Hong Fan* 洪範 (*La grande règle*) qui considère l'entreprise humaine comme la cause de

---

<sup>178</sup> MOULOUGHNEY Brain, « Nation, narration and Chinese New History », in Roy STARRS (eds.), *Asian Nationalism in an Age of Globalization*, New York : Routledge, 2013, p. 216.

<sup>179</sup> LIU Yizheng, « Xulun » 緒論 (Introduction), in LIU Y. *Zhongguo wenhuashi* 中國文化史 (*Histoire de la culture chinoise*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2001 [1919], p. 3.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 5.

<sup>181</sup> HON Tze-Ki, « Cultural Identity and Local Self-government : A Study of Liu Yizheng's "History of Chinese Culture" », *Modern China*, vol. 30, n° 4, 2004, p. 509.

<sup>182</sup> LIU Yizheng, « Xulun ».

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 14.

« l'action du Ciel » (天行 *tianxing*)<sup>184</sup>. Il convient de souligner que l'entreprise humaine ici se rapporte, traditionnellement, aux actes de l'empereur dont la conduite inappropriée entraîne des châtiments du Ciel : si l'empereur échoue à discerner le bien du mal, par exemple, le Ciel va imposer la chaleur infernale<sup>185</sup>. Liu Yizheng rejette l'idée que l'action du Ciel corresponde à l'empereur, mais il ne dément pas cette croyance selon laquelle la nature répond directement à l'ordre sociopolitique qui est, insiste-il, une mécanique propre au peuple :

« Si l'on comprend (la relation entre la nature et les devoirs humains) par rapport à la collectivité, *Hong Fan* sert à avertir la nation qu'il faut déployer un maximum d'efforts [...] afin d'éviter les pluies diluviennes, la sécheresse aride, le froid extrême et la chaleur infernale. [...] L'homme moderne pense que l'inondation est la conséquence de l'inaccomplissement des devoirs humains ; si tous les hommes au sein d'un pays assument la responsabilité d'entreprendre des travaux hydrauliques et de planter des forêts, ils auront sans doute une récolte abondante ; sinon, il y aura des inondations, de la sécheresse et une catastrophe tous les ans, comme ce qui est prévu dans *Hong Fan*. »<sup>186</sup>

On entrevoit la façon dont il a défini la causalité : c'est le peuple qui crée l'histoire, mais afin de faire progresser l'histoire dans une bonne direction, l'action du peuple doit refléter la Voie. Si l'accent est mis sur le rôle décisif du peuple dans l'histoire, il faut néanmoins se rendre compte du fait que, pour Liu Yizheng, la fonction du Ciel s'avère toujours immanente. Bien que la fonction du Ciel abdique en faveur du peuple et devienne l'effet suite à l'action de ce dernier, l'histoire n'avance dans un bon sens que quand la conduite du peuple se conforme à l'ordre normatif qu'est l'éthique de la Voie.

C'est à partir d'une telle compréhension du parcours historique que Liu Yizheng conteste l'optimisme de la modernité. Certes, c'est le peuple qui crée l'histoire, mais c'est le hasard qui détermine si le peuple suit les principes moraux et ainsi fait progresser l'histoire dans la bonne direction. La Chine a donc sa propre trajectoire de progrès. Ainsi, Liu Yizheng arrive à défendre la conception traditionnelle du temps et l'éthique confucéenne tout en utilisant un langage moderne :

« Les savants modernes qui s'intéressent à l'étude sociale proclament que le progrès de la société suit la trajectoire du régime héréditaire et patriarcal vers

---

<sup>184</sup> LIU Yizheng, *Zhongguo huawen shi*, p. 99.

<sup>185</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 99.

le régime du militarisme, et que notre pays est retardataire comme il se trouve depuis longtemps dans le premier régime. En fait, le principe du progrès préconisé par nos anciens sages est la piété filiale qui, au début, ne se limite pas à l'échelle familiale [...]. Tous ceux qui élèvent la qualité morale, améliorent les mœurs sociales, étudient la politique et défendent le territoire sont tous la manifestation de la piété filiale. [...] Le monde moderne n'encourage plus le militarisme, mais même si l'on parle pour le compte du militarisme, il ne contredit pas la pensée chinoise. [...] sachant que les hommes pieux apprécient fortement la vaillance au combat (pour défendre le pays). »<sup>187</sup>

La piété filiale est la vertu centrale du confucianisme qui désigne, à l'origine, l'amour réciproque entre l'enfant et les parents. La connotation de cette piété filiale – l'amour, la fidélité et la responsabilité réciproques – s'étend au-delà de la famille et touche également les relations politiques et sociales<sup>188</sup>, constituant la base de cinq relations considérées comme fondamentales par les confucéens : fils/père, frère aîné/frère cadet, mari/femme, entre amis, sujet/prince<sup>189</sup>. Comme il a déjà été mentionné, la piété filiale fait l'objet de critiques très sévères à l'époque du 4 Mai car la nouvelle génération estime que celle-ci relève de la hiérarchie familiale et sociale qui va à l'encontre de l'esprit libéral. Mais Liu Yizheng s'attache à son sens large qui accentue la responsabilité réciproque entre le supérieur et l'inférieur. Répondant aux partisans de la nouvelle culture, Liu Yizheng affirme que cette moralité qui maintient une société où chacun se sacrifie au bénéfice des autres n'est pas responsable de la décadence de la nation. Au contraire, la corruption de la nation s'explique d'abord par l'absence de l'influence réelle de cette moralité :

« Les hommes d'aujourd'hui disent tout le temps que l'origine du mal de la nation est Confucius. [...] (Mais en réalité), les origines du mal de la nation sont les Mandchous, les hommes malades accros à l'opium, les fonctionnaires corrompus, les soldats canailles, les bandits qui se revendiquent révolutionnaires, les notables et politiciens qui prétendent défendre la démocratie et les gredins locaux. Aucun d'entre eux ne suit l'enseignement confucéen. [...] Le plus grand problème de la Chine n'est pas le confucianisme, mais de ne pas avoir pratiqué la doctrine confucéenne. »<sup>190</sup>

Il continue en disant que les caractères de la nation chinoise se situent complètement à l'antithèse de l'enseignement confucéen qui insiste sur l'importance de la bienveillance, du sacrifice et de l'engagement social. Ainsi, les principes de la

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, pp. 90-93.

<sup>188</sup> Cheng Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, pp. 71-72.

<sup>189</sup> *Ibidem*.

<sup>190</sup> LIU Yizheng, « Lun Zhongguo jinshi zhi bingyuan 論中國近世之病源 » (L'origine du mal de la Chine de l'époque moderne), *CR*, n° 3, 1922.

vertu confucéenne prônés par Liu Yizheng n'agissent pas simplement sur l'esprit de la nation ; il s'agit d'une doctrine en action et qui s'actualise pour répondre aux crises de la politique intérieure résultant de l'imitation mécanique de la modernité occidentale.

Comme beaucoup de conservateurs de son époque, Liu Yizheng a saisi l'occasion de la Première Guerre mondiale pour montrer que l'Occident a perdu sa crédibilité en ne se montrant pas capable de surmonter les graves défauts inhérents à sa propre civilisation. Il avertit ses lecteurs que la technologie moderne et l'industrialisation font de l'homme une machine dans les tâches répétitives qu'il doit accomplir et détruisent le lien organique de l'homme avec la nature et l'édifice traditionnel de la famille<sup>191</sup>. Il rappelle aussi que la Chine est une nation confucéenne (儒國 *ruguo*) dont le sens de la bienveillance (*ren*) et du juste (*yi*) sont inconnus des nations occidentales de commerce (商國 *shangguo*) qui ne s'intéressent qu'au profit et qui se font la guerre<sup>192</sup>. Néanmoins, force est de constater que Liu Yizheng ne tourne pas le dos à la technologie de manière obstinée comme les fonctionnaires antimodernes du gouvernement mandchou. Il est en fait un grand admirateur de la science moderne et membre de la Société chinoise de science (中國科學社 *Zhongguo kexueshe*)<sup>193</sup>. Le remplacement de l'opération manuelle par l'industrie mécanique est une preuve du progrès de la civilisation<sup>194</sup>. En effet, cette attitude n'est pas contradictoire avec sa critique de la technologie et de l'industrialisation. La technologie qu'il prône est celle s'employant à améliorer le bien-être du peuple, ce dernier étant la condition préalable pour que l'éthique ne soit pas réduite à un mot creux<sup>195</sup>. En déplorant l'utilisation de la technologie à des fins guerrières et colonisatrices, Liu Yizheng pense que l'éthique confucéenne pourra aider à rectifier la motivation pour le gain matériel et les autres lacunes de la civilisation technologique<sup>196</sup>. Mais le problème dans cette façon de penser la modernité technologique est que, comme beaucoup de ses contemporains, Liu Yizheng n'a pas tenu compte du fait que le système où la technologie s'est développée possédait sa

---

<sup>191</sup> LIU Yizheng, *Zhongguo wenhuashi*, pp. 911.

<sup>192</sup> LIU Yizheng, « Huahua jianbeishi 華化漸被史 » (Une histoire de la sinisation), *CR*, n° 16, 1923.

<sup>193</sup> CHEN Baoyun 陳寶雲, « Liu Yizheng yu Xueheng 柳詒徵與《學衡》 » (Liu Yizheng et *Xueheng*), *Ainhuidaxue xuebao (zhexue yu shehui kexue) 安徽大學學報 (哲學社會科學版) Journal de l'université d'Anhui (Philosophie et sciences sociales)*, vol. 32, n° 5, 2008, pp. 113.

<sup>194</sup> LIU Yizheng, *Zhongguo wenhua shi*, pp. 910.

<sup>195</sup> CHANG Hao, *Liang Qichaohe Zhongguosixiang de guodu 梁啟超和中國思想德過度 (Liang Qichao et la transition de la pensée chinoise)*, Nakin : Jiangsu renmin chubanshe, 1995, pp. 112-113.

<sup>196</sup> LIU Yizheng, « Huahua jianbeishi ».

propre logique<sup>197</sup>. Cet optimisme, qui plonge ses racines dans le discours de Liu Yizheng et beaucoup d'autres, croyant que la technologie peut être mise à profit au gré de chacun, est-il une illusion ?

Sa critique de la modernité ne s'arrête pas à la technologie et à l'industrialisation. Elle s'oriente aussi vers la modernité politique dont la loi rationnelle et la démocratie représentative. Liu Yizheng pense que le chaos de la Chine est aussi provoqué par la superstition de la loi comme outil tout-puissant, capable de renouveler la politique nationale, alors que la loi actuelle, imitant le modèle occidental et intéressée par le profit à court-terme, n'est pas connue par le peuple et est manipulée par des politiciens qui la modifient au gré de leurs intérêts<sup>198</sup>. Tout comme Zhang Taiyan, Liu Yizheng se prononce contre l'universalisation des normes et des valeurs qui résultent du processus de modernisation. De ce fait, la loi doit s'appuyer sur les mœurs de chaque région. La même observation s'applique à la démocratie occidentale. Les moyens utilisés pour réaliser les objectifs de ce régime politique génèrent chez lui des doutes sur leur efficacité : comme Zhang Taiyan, la participation et la voix réelles du peuple dans le régime démocratique, tel que pratiqué en Occident, est son souci majeur.

La solution que Liu Yizheng propose est l'autonomie rurale (鄉遂之自治 *xiangsuizhizhi* ; 鄉治 *xiangzhi*) – une communauté morale et indépendante de l'État, solution qui fait allusion à Liang Shuming et à Zhang Shizhao. Les idées et l'engagement de Liang Shuming étant très bien étudiés<sup>199</sup>, il nous reste à analyser rapidement Zhang Shizhao. Ce dernier entretient une relation étroite avec le Tongmenghui sans pourtant y adhérer. Homme politique et éditeur du journal *Jiayin*, Zhang Shizhao place de grands espoirs dans le régime parlementaire et la politique partisane jusqu'au déclenchement de la Première Guerre mondiale, dont la brutalité l'incite à prendre définitivement ses distances avec l'Occident et à regarder vers le

---

<sup>197</sup> ROHKRÄMER Thomas, « Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism/ Technocratic Tendencies in Germany, 1890-1945 », p. 39.

<sup>198</sup> LIU Yizheng, « Zhongguo xiangzhi zhi shangdezhuyi 中國鄉治之尚德主義 » (L'éthique dans l'administration régionale en Chine), *CR*, n° 17, 1923.

<sup>199</sup> Voir notamment Aikai (ALITTO Guy), *Zuihou de rujia – Liang Shuming yu Zhongguo xiandaihua de liangnan 最後的儒家——梁漱溟與中國現代化的兩難 (Le dernier Confucéen – Liang Shuming et le dilemme de la modernité chinoise)*, traduit de l'anglais par WANG Zongyu 王宗昱 et JI Jianzhong 冀建中, Nankin : Jiangsu renmin chubanshe, 1996.

passé pour un avenir plus humain et juste<sup>200</sup>. Il se penche ensuite sur le caractère agricole de la nation chinoise et considère que l'auto-gouvernance de chaque commune rurale, conforme à ses habitudes, sa tradition et sa morale est la seule réponse à la détresse du pays, d'où son opposition farouche au capitalisme qui privilégie les profits et la compétition à l'antipode de la solidarité et de l'éthique, censées caractériser la nation chinoise<sup>201</sup>.

Liu Yizheng ne partage peut-être pas les mêmes opinions que Zhang Shizhao quant à la nature de la nation, mais il aboutit aux mêmes conclusions sur le système politique qui doit être déployé en Chine. La première raison pour laquelle il donne une importance à l'autonomie rurale, est que l'éthique confucéenne y est plus affirmée et renforcée. Pratiqué depuis des siècles en Chine, ce système présente l'avantage d'une entraide du peuple, qui s'efforce d'améliorer la moralité de la collectivité (羣德 *qunde*) sur laquelle la loi s'appuie. De cette manière, la loi peut être diffusée beaucoup plus facilement au niveau régional. Cette façon de combiner la moralité et la loi est issue de Mencius dont Liu Yizheng cite les mots : « la probité seule ne suffit pas pour bien gouverner et la loi seule ne suffit pas pour bien contrôler »<sup>202</sup>. Il considère aussi que la loi dont la fonction de châtement ne s'applique que dans les cas extrêmes, a pour but principal de cultiver la moralité du peuple et non d'être un outil de révolte contre le gouvernement<sup>203</sup>. Cette conception semble bien aller à l'encontre des idées du libéralisme promues en Chine à l'époque, mais il craint

---

<sup>200</sup> Après son séjour en Europe durant les années 1910, Zhang Shizhao était convaincu que la solution pour la politique chinoise est l'établissement du parlement et du cabinet, le régime présidentiel et le fédéralisme. Il confesse que la Première guerre mondiale le sensibilise au fait que la nation agricole de la Chine ne peut ni ne doit imiter les modèles européens, quoi qu'il en soit. Voir ZHANG Shizhao 章士釗, « Zai Shanghai Jinan daxue shangke yanjiang ouyou zhi ganxiang 在上海暨南大學商科演講歐遊之感想 » (Discours donné au département du commerce de l'Université de Jinan à Shanghai sur la pensée après le séjour en Europe), le 23 janvier 1923, réimprimé dans ZHANG S., *Zhang Shizhao quanji* 章士釗全集 (*Œuvres complètes de Zhang Shizhao*), vol. 4, Shanghai : Wenhui chubanshe, 2000, p. 159.

<sup>201</sup> *Ibidem.* ; voir aussi ZHANG Shizhao, « Wenhua yundong yu nongcungailiang 文化運動與農村改良 » (Le mouvement culturel et la réforme des campagnes), le 8 octobre 1922, réimprimé dans ZHANG S., *Zhang Shizhao quanji*, pp. 144-146 ; « Nongcunzizhi 農村自治 » (L'auto-gouvernance des campagnes), le 13 octobre, 1922, *ibid.*, pp. 147-150 ; « Zhuzhong nongcun shenghuo 注重農村生活 » (Mise en valeur de la vie rural), le 14 octobre 1922, réimprimé dans ZHANG S., *Zhang Shizhao quanji*, pp. 151-152 ; « Yezhi yu nong 業治與農 » (*Division du travail et agriculture*), le 12 et le 13 août 1923, réimprimé dans ZHANG S., *Zhang Shizhao quanji*, pp. 201-206.

<sup>202</sup> LIU Yizheng, « Zhongguo xiangzhi zhi shangdezhuyi », *CR*, n° 17, 1923. Les mots de Mencius : « 徒善不足為政，徒法不能自行。 »

<sup>203</sup> SCHNEIDER Axel, « Nation, History and Ethics », in MURTHY Viren et SCHNEIDER Axel (eds.), *The Challenge of Linear Time*, p. 101.

qu'avec les gouverneurs sans probité, la loi devienne lettre morte et ne puisse garantir la liberté du peuple qui y est pourtant prescrite.

En effet, la Constitution provisoire de la République de Chine, dite Constitution de Nankin, fut promulguée le 11 mars 1912. Lorsque Yuan Shikai se fit élire président de la République, la capitale est transférée de Nankin à Pékin et l'Esquisse de la Constitution de la République de Chine (中華民國憲法草案 *Zhonghua minguo xianfa caoan*), connue plus couramment sous le nom de la Constitution du Temple du Ciel (天壇憲法 *Tiantan xianfa*), fut rédigée en 1913. Après la dissolution du Kuomintang par Yuan Shikai, l'Esquisse fut abolie au profit de la Constitution de la République de Chine, en faveur de l'expansion du pouvoir de Yuan Shikai. Après la mort de Yuan Shikai en 1916, la Constitution de la République de Chine (中華民國約法 *Zhonghua minguo yuefa*) fut remise en vigueur par le vice-président Li Yuanhong 黎元洪 (1864-1928). Au cours des années qui suivent, la Constitution d'Anfu (安福憲法 *Anfu xianfa*) et la Constitution de Cao Kun (曹錕憲法 *Caokun xianfa*) furent successivement présentées. La Constitution de Cao Kun fut abolie, seulement un an après la promulgation, suite à la retraite du troisième président de la République Cao Kun 曹錕 (1862-1938) en 1924. Dans ce contexte chaotique, où la Constitution, qui définit le régime politique à adopter, se rédige et se modifie au gré des détenteurs du pouvoir, l'État de droit ne relève que d'une illusion. Pour Liu Yizheng, cela illustre le décalage entre l'idéal et la réalité. C'est dire que la nouvelle loi est tellement détachée de la vie concrète du peuple, qui ne comprend même pas ce qu'est la Constitution<sup>204</sup>.

Liu Yizheng renvoie ainsi à un modèle ancien : le système de la fonction publique de la dynastie des Han caractérisé, selon lui, par des débats constructifs et de la spontanéité, où la loi ne monopolise pas l'organisation politique. Seules l'éthique et la vérité s'imposent, grâce auxquelles, « la liberté d'expression est beaucoup plus grande durant les Han où le système politique semble dictatorial que durant notre l'époque républicaine »<sup>205</sup>.

---

<sup>204</sup> LIU Yizheng, *Zhongguo wenhua shi*, p. 934.

<sup>205</sup> LIU Yizheng, « Han'guanyishi 漢官議史 » (Sur le système de fonction publique des Han), *CR*, n° 1, 1922.

Il juge aussi que l'autonomie rurale est plus convenable à la démocratie. Mais la démocratie qu'il admire n'est pas la démocratie de l'Occident. Il pense que celle-ci encourage l'ambition personnelle et que personne ne peut garantir sa transparence ; il cite à cet égard le cas de l'Union soviétique pour montrer que l'élection est susceptible de devenir un outil pour renforcer l'autoritarisme<sup>206</sup>. La vraie démocratie, poursuit-il, doit s'établir sur l'autonomie rurale parce que le vote s'effectue en fonction de la moralité de chaque candidat, dont le comportement est facilement observable au quotidien par tous les villageois. Liu conclut que « à l'ancienne époque, les candidats à l'élection se mettaient en concurrence pour savoir qui avait la meilleure qualité morale (人格 *rengé*), alors que ceux qui participent à l'élection moderne luttent pour le pouvoir ». Comme la qualité morale est au vu et au su de tout le monde, il est certain que le candidat élu est sans aucun doute le meilleur, tandis qu'en Occident, une telle affirmation est impossible : le bon sens politique ne dépend pas de la majorité des votes<sup>207</sup>. Ironiquement, un an après la publication de ces commentaires politiques de Liu Yizheng, Cao Kun, général de l'armée de la clique du Zhili, est élu président de la République en soudoyant les députés du Parlement, lors de la troisième élection présidentielle.

#### f) Conclusion

La répulsion de Zhang Taiyan à l'égard de la prétention universaliste de l'Occident s'affiche déjà durant ses années révolutionnaires. Nous avons dit précédemment que la philosophie politique de Zhang Taiyan revêt un caractère contradictoire. Son alignement avec ses camarades révolutionnaires dans ses actions politiques contraste avec l'aspect antimoderne de sa pensée. Malgré les motifs différents qui alimentent leurs préoccupations, il partage avec Liu Yizheng la réserve envers la loi omnipotente, le progrès linéaire, le capitalisme et la démocratie de type occidental, ainsi que le soutien à une régénération morale à partir de l'éthique confucéenne et d'un retour à l'organisation sociale, politique et économique adaptée à la tradition de la culture agraire ou communautaire de la Chine. Ni Zhang Taiyan ni Liu Yizheng n'ont tenté de réellement mettre en œuvre le projet politique qu'ils conçoivent pour l'avenir de la Chine à sa condition culturelle propre. Zhang Shizhao et Liang Shuming, deux figures sans lien avec l'École d'essence nationale et de la

---

<sup>206</sup> LIU Yizheng, « Xuanjuchanwei 選舉闡微 » (Une analyse du système électoral), *CR*, n° 4, 1922.

<sup>207</sup> LIU Yizheng, « Han'guanyishi ».



Société du Sud, ont produit encore plus de textes sur ce sujet. Liang Shuming, et plus tard James Yen 晏陽初 (1893-1990), sont parmi les seuls à concrétiser le programme de « reconstruction rurale », ayant pour ambition de faire revivre les villages chinois comme la base d'une nouvelle nation chinoise en coordonnant l'innovation technologique, l'éducation populaire et l'éthique confucéenne, tout en rejetant le capitalisme. L'échec de leurs expérimentations s'explique par de nombreux facteurs. Pour Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), sans progrès politico-économique fondamental et l'appui financier d'un État stable et puissant, la reconstruction rurale qu'ils mènent est vouée à l'échec<sup>208</sup>. Or, est-il réaliste de bâtir un État stable et fort sans capitalisme ni industrialisation ? La technologie le peut-elle, si elle est utilisée au gré des intellectuels et combinée automatiquement avec la morale ? Comment peuvent-ils persuader la masse d'accepter à la fois leur direction et leur norme morale ? L'échec des conservateurs antimodernes n'est probablement qu'une manifestation de l'éloignement des intellectuels de la politique concrète, qui continuent de se voir comme porte-paroles du peuple, malgré la perte de leur statut de dirigeant social.

#### 4. Conservatisme libéral

Dans le contexte européen et américain, le conservatisme n'est pas nécessairement une idéologie aux antipodes du libéralisme ou de la liberté. En effet, la question de la liberté occupe une place centrale au cœur de la pensée de nombreux conservateurs de premier plan – Burke, Tocqueville (1805-1859), Benjamin Constant (1767-1830), pour n'en nommer que quelques-uns<sup>209</sup>. Mais la liberté que ceux-ci défendent n'est pas celle que la Révolution française promeut, à savoir un libéralisme étroitement attaché à un « faux individualisme » – pour emprunter ici les mots de Hayek – qui se caractérise par l'éloignement du processus social et la croyance en la raison de l'homme comme garantie indubitable de ses actions et jugements<sup>210</sup>. Au contraire, la liberté, chez les conservateurs libéraux, est associée à l'ordre qui « pose

---

<sup>208</sup> Voir VAN DEN STOCK Ady, *The Horizon of Modernity : Subjectivity and Social Structure in New Confucian Philosophy*, Leide et Boston : Brill, 2016, pp. 174-175.

<sup>209</sup> Voir par exemple HUGUENIN François, *Le Conservatisme impossible : libéraux et réactionnaires en France depuis 1789* ; VINCENT Jean-Philippe, *Qu'est-ce que le conservatisme : histoire intellectuelle d'une idée politique* ; KIRK Russell, *The Conservative Mind : From Burke to Eliot*, Washington D.C. : Regnery books, 2001.

<sup>210</sup> HAYEK F. A., « Individualism : True and False », in HAYEK F., *Individualism and Economic Order*, Chicago : The University of Chicago Press, 1948, pp. 1-32.

une limite à la prolifération des droits subjectifs, qui mène à l'anomie<sup>211</sup> », ainsi qu'aux communautés et aux institutions sociales.

La théorisation de la liberté pendant la Révolution française enveloppe, selon les conservateurs libéraux, une « tyrannie » déguisée. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, selon laquelle « les hommes naissent et demeurent libres », débouche sur une dissolution totale des limites internes et externes qui entrave la liberté. Ainsi proclame Rabaut Saint-Étienne (1743-1793), lors de l'Assemblée nationale de la même année : « Pour rendre le peuple heureux, il faut le renouveler, changer ses idées, changer ses lois, changer ses mœurs, changer les hommes, changer les choses. Tout détruire, oui, tout détruire puisque tout est à recréer<sup>212</sup> ». Lorsque Benjamin Disraeli (1804-1881) souligne que la société anglaise est tenue par l'égalité de liberté, il se réfère à la « liberté négative », par contraste avec la « liberté positive »<sup>213</sup> de la Révolution française :

« Le sujet le plus ordinaire de notre Roi [...] est né avec la liberté [...]. Il n'y a pas un poste auquel il ne peut pas aspirer ; il n'y a pas un maître qu'il est obligé de servir ; il n'y a pas un magistrat qui ose l'emprisonner contre la loi, et la terre sur laquelle il travaille doit lui fournir une pension honnête et bienséante. Ce sont des droits et des privilèges de la valeur égale, partagés par le Roi, les seigneurs et les roturiers, et c'est seulement une nation, éduquée et bercée par les principes et la pratique de liberté, qui peut, effectivement, maintenir ces institutions [...], d'où l'ordre admirable, qui est le caractéristique de notre société, car en Angleterre, chacun sait ou trouve sa

---

<sup>211</sup> VINCENT Jean-Philippe, *Qu'est-ce que le conservatisme : histoire intellectuelle d'une idée politique*, p. 20.

<sup>212</sup> Discours de Rabaut Saint-Étienne à l'Assemblée nationale du 11 novembre 1789, cité dans LEBRETON Gilles, « Liberté, libertés », in ROUVILLOIS Frédéric *et al.* (dir), *Le dictionnaire du conservatisme*, Paris : Les Édition du Cerf, 2017, p. 563.

<sup>213</sup> La dichotomie entre la liberté positive et la liberté négative est établie par Isaiah Berlin : « La réponse à la question : "Qui me gouverne ?" est logiquement distincte de la question : "Jusqu'où le gouvernement s'ingère-t-il dans mes affaires ?" C'est dans cet écart que réside finalement l'opposition entre ces deux conceptions de la liberté, la négative et la positive. En effet, le concept de liberté "positive" surgit lorsque nous nous efforçons de répondre, non pas à la question : "Que suis-je libre de faire ou d'être ?", mais : "Par qui suis-je gouverné ?", ou encore : "Qui est habilité à dire ce que je dois - ou ne dois pas - être ou faire ?" Le lien entre démocratie et liberté individuelle est beaucoup moins étroit que ne le croyaient bien des défenseurs de l'une et de l'autre. Le désir d'être souverain ou, du moins, de participer à la mise en place des mécanismes qui conditionneront mon existence est peut-être aussi puissant que celui de disposer d'un espace où l'on peut agir en toute liberté et, qui sait, peut-être plus ancien historiquement parlant ; toutefois, il s'agit de deux désirs différents. Si différents, d'ailleurs, qu'ils ont fini par conduire à ce heurt brutal de deux grandes idéologies qui caractérisent notre époque. C'est cette conception "positive" de la liberté - non pas absence de contrainte, mais liberté en vue de - que les partisans de la liberté "négative" présentent parfois comme une tyrannie déguisée. » Voir BERLIN Isaiah, « Deux conceptions de la liberté », in BERLIN I., *Éloge de la liberté*, traduit de l'anglais par Jacqueline CARNAUD et Jacqueline LAHANA, Paris : Calmann-Lévy, 1988, pp. 178-179.

place ; la loi a accordé à chacun une position et la nature possède une charte libérale pour amender l'arrangement de la loi. »<sup>214</sup>

Pour que la liberté ait un sens, Disraeli appelle à une conservation des institutions qui la rendent possible. C'est dire que la liberté n'est pas un concept abstrait et ne peut être obtenue qu'à travers le partage d'une vie sociale, qui permet aux individus de réaliser collectivement les objets et les vœux. La destruction des corps intermédiaires, aboutissant à un vide entre l'État et les individus de l'époque jacobine, se heurte évidemment à la concrétisation de la liberté que défendent les conservateurs. Pour recréer les liens entre les individus, Tocqueville souhaite une restauration des institutions intermédiaires de l'Ancien Régime. Ces associations ont pour objet de renforcer la dépendance et la hiérarchie entre les individus, qui agissent spontanément et collectivement face au pouvoir de l'État<sup>215</sup>. Les collectivités dans lesquelles les individus s'enchaînent, qui leur accordent des obligations communautaires, découlent des valeurs « inconditionnelles, irréductibles et non-instrumentales<sup>216</sup> ».

Sur la scène intellectuelle chinoise, ce type de conservatisme existe-il ? À première vue, la réponse à cette question est négative. La Chine étant dépourvue d'une quelconque tradition de libéralisme s'affirmant dans son histoire et sa pensée politiques, il est impossible de conserver quelque chose d'inexistant. Même la traduction chinoise du mot « liberté » provient de la langue japonaise. Le germe du libéralisme dans le confucianisme reflète plutôt l'effort des intellectuels pour dégager des voies de dialogue entre le confucianisme et le libéralisme, que l'esprit authentique de cet enseignement traditionnel. Néanmoins, force est de constater que l'aspiration à la liberté oriente les agendas politiques de beaucoup d'intellectuels progressistes de la fin des Qing. Cette première révolution libérale a ceci de particulier qu'elle se déroule, en principe, sans insistance quelconque sur la primauté de l'individu. Plus précisément, les individus se libèrent des anciens liens de servitude et se voient, subséquentement, contraints de subvenir de façon indépendante et autonome à la société et à la nation. Le discours sur l'individu important en soi ne s'émancipe qu'à l'époque du 4 Mai. La seconde révolution du libéralisme remet en cause la légitimité

---

<sup>214</sup> DISRAELI Benjamin, *Vindication of the English Constitution*, Londres : Saunders and Otley, 1835, pp. 204-205.

<sup>215</sup> MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris : Gallimard, 2012 [1<sup>er</sup> Éd. 1982], pp. 44-46.

<sup>216</sup> SKORUPSKI John, « The Conservative Critique of Liberalism », p. 409.

des institutions où les individus se sont jadis impliqués. Ceux qui tentent de justifier le langage de la liberté et de l'ordre de la morale traditionnelle, issu de la première révolution libérale voient le changement de leur position dans l'échiquier intellectuel, c'est-à-dire, des libéraux progressistes aux conservateurs. Mais leur conservatisme constitue toujours une forme de libéralisme. Ils sont libéraux en ce qu'ils récusent le despotisme et prêtent une grande attention à la loi rationnelle qui délimite le pouvoir du gouvernement, afin que celui-ci n'abuse pas les droits des citoyens. Ils sont conservateurs en ce qu'ils dénie le droit des individus à désobéir à l'éthique traditionnelle et à l'autorité des communautés dans lesquelles ils se vivent, au nom de la liberté.

La liberté, telle qu'elle est conçue par les intellectuels chinois de l'époque, concerne non seulement cet aspect éthique et individuelle, mais contient aussi une dimension politique et législative. L'insistance optimiste des conservateurs libéraux sur la fonction et l'effet de la démocratie occidentale, ainsi que sur la loi rationnelle constitue le premier élément qui les distingue des conservateurs antimodernes. Ils partagent cependant la même volonté de renouveler la culture traditionnelle qui constitue l'essence nationale dans la construction de l'organisation politique. En effet, le régime libéral ne repose pas uniquement sur la structure politique. Comme Habermas le fait observer, un esprit unique de la nation culturelle, élaborée à partir de la tradition, doit émerger dans le processus de formulation de la nation politique, afin que le régime libéral soit stable et capable de fédérer les peuples autour d'un projet commun<sup>217</sup>. À l'époque du 4 Mai, la place de la culture traditionnelle qui façonne la nation-*minzu* dans le régime libéral marque le point de la divergence entre les libéraux progressistes et les conservateurs libéraux. Tandis que les premiers ne se prononcent que rarement, voire jamais, sur le rôle que jouent la tradition et la culture chinoises dans le régime politique qu'ils prétendent bâtir – celles-ci restant, à leurs yeux, l'origine du mal de la politique chinoise –, les conservateurs libéraux, défendant eux-aussi les droits des individus par le biais d'un gouvernement constitutionnel et démocratique, cherchent à intégrer la nation culturelle à la nation politique.

Cette section analyse le courant du conservatisme libéral sous deux principaux angles : le rôle de l'ordre et des institutions dans la liberté et l'intégration de la culture

---

<sup>217</sup> HABERMAS Jürgen, « The European nation state. Its achievements and its limitations. On the past and future of sovereignty and citizenship », p. 130.

traditionnelle dans la politique libérale. La principale question qui se pose au final consiste à savoir si le libéralisme est possible dans une Chine en proie aux guerres ? Nous montrerons que la liberté, dans le discours de certains conservateurs libéraux, est précaire lorsque le gouvernement est corrompu, et la survie de la nation menacée, ainsi que la nécessité de recourir à une autorité qui régénère la morale du peuple. L'autorité, chez les conservateurs libéraux, n'est pas synonyme de domination étatique ; leur volonté systématique d'ordonner la liberté crée pourtant un lien entre eux et les conservateurs autoritaires, élément que nous aborderons dans le chapitre suivant.

### a) La liberté autour des concepts de la famille et de la libération féminine

Le projet de libération individualiste le plus radical que connaît l'ère du 4 Mai accorde une primauté maximale à l'individu, qui se permet de se décharger de sa responsabilité vis-à-vis de la famille, de la société et de la nation, au nom de la liberté épaulée par les progressistes de l'époque, qui insistent pourtant toujours sur l'importance de la responsabilité et les devoirs. Mais, effectivement, les anciennes institutions sociales et politiques, ainsi que la morale traditionnelle, sont considérées par les progressistes comme des contraintes imposées et nuisibles à l'émancipation des individus. La famille est peut-être celle qui a été la plus critiquée. En effet, l'entrave imposée à la liberté des individus par la famille incarne, aux yeux des intellectuels progressistes et radicaux, une structure hiérarchique où l'homme et les parents ont autorité vis-à-vis de la femme et des enfants, entrave qui semble la plus immédiate et directe. La première étape vers la libération des individus suppose l'abandon de la pratique traditionnelle de la vertu dans son ensemble, car « le rite confucéen (禮教 *lijiao*), dit Wu Yu 吳虞 (1872-1949), dévore les humains<sup>218</sup> ». La révolution familiale visant à détruire le fondement inégalitaire de la famille a déjà eu lieu.

Ce sont pourtant ceux qui sont critiqués pour soutenir le code moral traditionnel à l'époque du 4 Mai qui ont ouvert la voie pour condamner les oppressions au sein de la famille et sensibiliser aux effets néfastes que celles-ci produisent sur la liberté des individus. À l'exception des anarchistes séjournant à Tokyo et à Paris, la première

---

<sup>218</sup> Wu Yu 吳虞, « Chiren yu lijiao 吃人與禮教 » (Le cannibalisme et l'enseignement rituel), *La Jeunesse*, vol. 6, n°6, 1919, pp. 578-580.

révolution libérale, apparue dans le discours des penseurs révolutionnaires, s'exprime pourtant dans une reformulation de l'éthique traditionnelle et a pour objet de modeler les individus qui sauront mieux rendre service à la société et à la nation, une fois débarrassés des contraintes familiales. Il s'agit donc d'un courant libéral sans primauté de l'individu, mis à mal par la seconde révolution libérale, dont la rhétorique s'avère nettement plus drastique et séduisante pour la jeune génération après 1912.

La première révolution libérale, que prônent les penseurs qui sont désormais conservateurs, comporte une inégalité sexuelle entre hommes et femmes en matière de division sociale du travail. Le propos de Yao Guang en est un exemple et illustre bien cette tendance. Fervent partisan et défenseur de la libération et de l'éducation féminines, il se montre peu disposé à critiquer et à abandonner le confucianisme. Après avoir pourfendu l'état d'esprit traditionnel du mâle dominant, qui consiste à considérer les femmes comme inférieures aux hommes, et les coutumes qui favorisent l'oppression extérieure telle qu'elle se manifeste dans l'éducation, Yao Guang fustige le néoconfucianisme qu'il conçoit comme une dérive catastrophique du confucianisme authentique. Il se félicite de l'égalité entre femmes et hommes qui est, selon lui, une loi universelle reflétant non seulement l'avantage de la culture occidentale mais, plus essentiellement, l'esprit confucéen authentique<sup>219</sup>. Pourtant, l'accès égalitaire à l'éducation pour les femmes et les hommes que conçoit Yao Guang est conditionnel, lorsqu'il met l'accent sur la division sexuelle du travail qui attribue les tâches familiales aux femmes uniquement :

« L'éducation féminine ne se limite évidemment pas aux arts ménagers (家政 *jiazheng*), mais ne doit pas les ignorer non plus, parce que, traditionnellement, notre pays attache une grande importance à l'institution familiale, et les arts ménagers sont une obligation que les femmes doivent remplir. L'éducation féminine est aujourd'hui très présente. Les hommes et les femmes sont égaux en droits et en éducation. L'objectif de l'éducation féminine doit aussi être le même que celui de l'éducation masculine. Les femmes occidentales savent s'intégrer dans la société (合群 *hequn*) et demandent des droits politiques. Toutefois, même si les femmes s'engagent dans la politique et deviennent citoyens du pays, elles ne peuvent s'affranchir des trois étapes de leur cycle de vie : fille, épouse et mère. Pour bien maintenir ce cycle, il faut qu'elles maîtrisent les arts ménagers. [...] Notre pays ne valorise pas l'éducation féminine, donc une femme est capable de faire basculer toute la famille et nuire aux coutumes et aux mœurs [...].

---

<sup>219</sup> YAO Guang 姚光, « Yanshi nannü tongshou jiaoyü shuo 男女同受教育說 » (L'éducation également accessible aux hommes et aux femmes de Yan Xizhai), 1908, reimprimé dans YAO Kunqun *et al.* (eds.), *Yao Guang quanji*, pp. 12-13.

L'amélioration des mauvaises pratiques qui existent au sein de la famille traditionnelle ne réside pas dans l'abolition de l'institution familiale. Mencius dit que le fondement d'un pays est la famille. [...] L'ordre et le désordre de la nation dépendent de l'ordre et du désordre de la famille ; l'ordre et le désordre de la famille dépendent des femmes. [...] Que les femmes aiment leurs familles avant d'aimer la nation. »<sup>220</sup>

Comme discuté auparavant, cet argument, s'inspirant de la rhétorique « bonne épouse, sage mère » de Nakamura Masanao, représente une idéologie très populaire chez les progressistes de la fin des Qing. Si certains ont déjà exprimé leur désaccord envers cette rhétorique et ont encouragé les femmes à favoriser leurs ambitions en dehors de la sphère familiale, il semble que ce n'est qu'à l'époque du 4 Mai que cette idéologie apparaît comme rétrograde, figée et attachée à des croyances dépassées. Alors que les textes prônant « la bonne épouse et la sage mère » continuent d'apparaître dans le *Nanshe congke* et d'autres périodiques rédigés par la Société du Sud après la fondation de la République, une série d'articles dénonçant avec virulence l'institution de la famille et le code moral qui la régit ont été publiés dans les journaux progressistes. Hu Shi a, quant à lui, fait appel aux lectrices féminines en les incitant à établir leur rôle à l'extérieur de la maison et a fait remarquer qu'il est tout à fait légitime qu'à l'instar des femmes exemplaires étatsuniennes, elles ne s'emploient pas à fonder un foyer et se consacrent entièrement à une carrière choisie en fonction de leurs préférences<sup>221</sup>. On assiste, dans le discours iconoclaste du 4 Mai, à une deuxième révolution libérale qui marque l'avènement de l'individu, et qui concerne plus particulièrement la conscience de soi et l'abolition des mœurs traditionnelles dans leur ensemble. Durant les dernières années de l'empire, les intellectuels du courant dominant s'inscrivent très timidement dans ce genre de révolution libérale qui balaye les résidus de la vertu traditionnelle au profit de l'individualisme sans primauté de la moralité traditionnelle. Liang Qichao a aussi insisté sur l'urgence de l'éducation des femmes, mesure qui favorise l'accomplissement de leurs responsabilités. Les *cainü* (才女 femme de talent), femmes instruites en littérature dans les temps anciens, mènent à ses yeux une vie honteuse, car le talent littéraire dont elles font preuve

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, « Nüzi yi zhuzhong jiazheng shuo 女子宜注重家政說 » (Les femmes doivent attacher une grande importance aux arts ménagers), p. 21.

<sup>221</sup> HU Shi, « Meiguo de funü 美國的婦女 », *La Jeunesse*, vol. 5, n° 3, 1918, réimprimé dans ZHENG Dahua (eds.), *Hu Shi quanji 胡適全集* (Œuvres complètes de Hu Shi), vol. 1, Hefei : Anhui jiaoyu chubanshe, 2003, pp. 618-632.

n'aboutit qu'à des poèmes étalant un sentiment démoralisateur et épicurien, détachés de toute conscience politique et nationale<sup>222</sup>.

Le Mouvement de la nouvelle culture, guidé par les partisans de *La Jeunesse*, n'a fait accroître la tension en s'attaquant aux contraintes et à la hiérarchie ancrées au sein de la famille traditionnelle. Selon Chen Duxiu, la révolution familiale et individualiste, telle qu'il la mène, a pour objet de désubstantialiser le fondement moral traditionnel de l'institution familiale pour refonder la relation humaine sur des rapports juridiques et économiques, afin de remodeler la société en favorisant l'individu, et non la famille<sup>223</sup>. Cette volonté de rupture radicale avec les valeurs existantes et l'hostilité à l'égard de l'institution familiale retiennent toute l'attention de ceux qui se prétendent victimes de ce système hiérarchique régi par la vertu confucéenne, dont Wu Yu, un enseignant de Sichuan qui a perdu son poste d'enseignement suite à un litige contre son père, fait partie<sup>224</sup>. Dans une société chinoise où s'impose l'enseignement rituel confucéen, dans lequel la piété filiale tient une place prépondérante, poursuivre son père en justice constitue une offense inimaginable et inadmissible. En se révoltant contre la piété filiale, Wu Yu devient un collaborateur actif de *La Jeunesse* où il laisse exploser sa colère contre la vertu confucéenne et les pratiques familiales qui en découlent. Il conclut un article, publié dans *La Jeunesse*, en indiquant que l'institution de la famille chinoise, qui maintient les enfants et les femmes dans une position de soumission vis-à-vis des parents et des hommes, n'est autre qu'une miniature de la dictature politique, qu'il faut combattre féroce<sup>225</sup>. Le courant marxiste, qui prendra son plein essor en Chine avec la victoire de la Révolution d'Octobre, a lancé de nombreux assauts contre le système familial chinois, mais sous un angle différent. Li Dazhao a fait remarquer que la Chine était toujours une société agraire ; de ce fait, son système de « grande famille » et les coutumes, les mœurs et la vertu que ce système engendre, reposaient

---

<sup>222</sup> LIANG Qichao, « Bianfa tongyi · lun nüxue 變法通議·論女學 » (Sur la réforme · l'éducation féminine), in ZHANG Yufa *et al.* (eds.), *Liang Qichao quanji*, vol. 1, p. 31.

<sup>223</sup> CHEN Duxiu, « Dongxi minzu genben sixiang zhi chayi 東西民族根本思想之差異 » (La différence fondamentale de penser entre la nation orientale et la nation occidentale), *La Jeunesse*, vol. 1, n° 4, 1915.

<sup>224</sup> WANG Fan-sen, « Sichao yu shehui tiaojian – xinwenhua yundong zhong de liangge lizi 思潮與社會條件——新文化運動中的兩個例子 » (Courant intellectuel et sa condition sociale – deux exemples pendant le Mouvement de la nouvelle culture), in WANG F., *Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu*, pp. 255-268.

<sup>225</sup> WU Yu, « Jiazu zhidu wei zhuanzhi zhuyi genjulun 家族制度為專制主義根據論 » (L'institution de la famille est la racine de la dictature), *La Jeunesse*, vol. 2, n° 6, 1917.



essentiellement sur les activités agricoles, requérant piété filiale et patriarcat. Cependant, le cuisant échec que subit la Chine face à l'Occident dès XIX<sup>e</sup> siècle a démontré qu'il fallait mettre un terme à l'organisation chinoise de la famille soutenue par le principe confucéen de moralité, afin de préparer le terrain à la démocratie, l'industrialisation et à la libération individualiste, qui ont fait de l'Europe un continent de progrès et de prospérité, depuis le Moyen-Âge<sup>226</sup>.

Tout cela n'implique en aucun cas que les auteurs de *La Jeunesse* et d'autres journaux iconoclastes encouragent la dissolution totale des mœurs et de la morale. Chez Chen Duxiu, par exemple, l'abandon des mœurs et de la morale de la tradition régissant la société chinoise s'accompagne de l'adoption de contreparties venant de l'Europe. Cependant, l'éthique intrinsèque au libéralisme occidental ne saura être assimilé par la masse populaire chinoise du jour au lendemain. Les discours militants de la seconde révolution libérale dénoncent aussi la nation et la société comme retenant la liberté des individus. Pour les conservateurs, les conséquences sociales qu'engendre la liberté récemment obtenue par le peuple chinois, soudainement débarrassé du code moral traditionnel qui le contraint depuis toujours, sont simplement intolérables. C'est à ces conséquences, qui se produisent pourtant que parmi une population restreinte dans les grandes villes chinoises, que réagissent les penseurs conservateurs qui cherchent à préserver l'équilibre entre l'autorité et la liberté, thème constitutif de la première révolution libérale dont ils sont les principaux promoteurs.

L'attaque et le sarcasme à l'encontre des femmes qui ignorent le devoir familial et national au profit d'un mode de vie que les conservateurs estiment hédoniste, au nom de la libération féminine, peuvent être très violents. Suite à la fondation de la République, des journaux influents, comme le *Dongfang zazhi*, le *Shenbao*, le *Dagong bao* et le *Chenbao* 晨報 (*Journal du matin*), ont tous publié des articles d'intellectuels renommés, mais aussi des lettres de lecteurs déplorant la décadence morale que subit la société chinoise. Le *Minquan bao* 民權報 (*Journal de droits du peuple*) – journal révolutionnaire anti-Yuan Shikai, dans lequel Xu Zhenya et Wu Shuangre 吳雙熱 (?-1934), écrivains de l'École des canards mandarins et des papillons et de la Société du

---

<sup>226</sup> LI Dazhao, « You jingjishang jieshi Zhongguo jindai sixiang biandong de yuanyin 由經濟上解釋中國近代思想變動的原因 » (Expliquer la raison du changement de la pensée de la Chine moderne d'un point de vue économique), *La Jeunesse*, vol. 7, n° 2, 1920.

Sud, sont activement impliqués – prête aussi une grande attention à la question de la liberté et de l'autorité. Xu Zhenya affirme qu'il vaut mieux mourir que vivre sans liberté<sup>227</sup>, tout en rappelant que la liberté des individus ne s'arrête pas aux droits personnels, mais s'intègre dans la liberté de la nation<sup>228</sup>. Un autre éditorial met en avant « le libéralisme de Mencius » affirmant que la liberté signifie l'autonomie et se déploie dans le cadre de l'éthique<sup>229</sup>. Les hommes ne sont pas les seuls à considérer la conduite de ce type d'étudiantes comme déshonorante. L'écrivain Bing Xin 冰心 (1900-1999) a envoyé en 1919 au *Chenbao* une lettre où elle condamne avec véhémence les étudiantes dont l'intention, derrière leur lutte pour les droits politiques et l'égalité entre hommes et femmes n'est, à ses yeux, que de faire basculer la vertu traditionnelle, afin de rendre légitimes leurs actes déviants et scandaleux<sup>230</sup>.

Il convient de souligner que Bing Xin est, en réalité, écrivain du cercle du 4 Mai. En effet, les progressistes de la génération du 4 Mai condamnent, en général, avec les conservateurs, les comportements « demoralisants » qu'ils constatent dans les grandes villes chinoises. Or, pour les progressistes de cette époque, le remède ne se rencontre absolument pas dans le renouvellement de l'éthique traditionnelle, comme le prônent les conservateurs.

La publication de la Société du Sud continue de défendre la morale traditionnelle renouvelée et les institutions s'en inspirant à l'orée de la République. Le journal *Nanshe congke* conserve sa ligne éditoriale en rédigeant des histoires des femmes qui incarnent les valeurs essentielles de chasteté et de piété filiale<sup>231</sup>. Une histoire particulièrement frappante a été racontée à plusieurs reprises par trois des

<sup>227</sup> Zhenya 枕亞, « Si yu ziyou 死與自由 » (La mort et la liberté), *Minquan bao* 民權報 (*Journal de droits du peuple*), le 02 juillet 1912.

<sup>228</sup> Zhenya, « Yinshi yu ziyou 隱士與自由 » (L'ermite et la liberté), *Minquan bao*, le 2 mars 1916.

<sup>229</sup> Lianjiang 蓮江, « Mengzi zhi ziyou 孟子之自由 » (Le libéralisme de Mencius), *Minquan bao*, le 11 avril 1912.

<sup>230</sup> XIE Wanying 謝婉瑩 (Bing Xin 冰心), « Pohuai yu jianshe shidai de nüxuesheng 破壞與建設時代的女學生 » (Les étudiantes de l'ère de destruction et de construction), *Chenbao* 晨報 (*Journal du matin*), le 4 septembre 1919.

<sup>231</sup> Voir par exemple FU Zhuan 傅專, « Wang Jiemu zhuan 王節母傳 » (Histoire de la dame pudique de Wang), *Nanshe congke*, vol. 5, n° 15, 1916, pp. 3406-7 ; GAO Chuiwan 高吹萬 (GAO Xie), « Zhou jiefu zhuan 周節婦傳 » (Histoire de la dame pudique de Zhou), *Nanshe congke*, vol. 4, n° 14, 1915, pp. 2992-3 ; ZHOU Liang 周亮, « Chen Yunxiu nüshi shilüe 程蘊秀女士事略 » (Histoire de Madame Cheng Yunxiu), *Nanshe congke*, vol. 3, n° 12, 1914, pp. 2347-53.

principaux membres de la Société : Gao Xu, Yao Guang et Gao Xie<sup>232</sup> : il s'agit de l'histoire d'une certaine He Aiwen, jeune femme ayant quitté l'école pour prendre soin de son père malade. Son père ne montrant aucun signe d'amélioration, He Aiwen décida de prendre des mesures extrêmes et le nourrit de la chair de sa jambe ; malheureusement, sans résultat. Son père décéda peu de temps après, tout comme He Aiwen, qui succomba à une infection. Pourquoi les auteurs de la Société du Sud valorisent-ils ainsi cet acte absurde alors qu'ils promeuvent activement le modèle des femmes modernes, éduquées et libérées ? Ce paradoxe reflète deux forces qui s'affrontent sans cesse dans la mentalité des intellectuels de la Société du Sud. D'un côté, ils s'élèvent contre la part sombre du confucianisme et ses effets répressifs sur les droits des individus ; ils sont bien conscients du fait que la libération de l'individu de toutes les entraves qui l'enserraient jusque-là est plus que nécessaire. D'un autre côté, ils regrettent de ne plus avoir le pouvoir de guider la masse populaire, qui se permettent de jouir d'une liberté déchargée des responsabilités et de l'autorité institutionnelle. Ils sont, par conséquent, voués à être considérés comme des conservateurs par la jeune génération après 1912, en tant qu'ils aspirent à réintégrer l'ordre et les responsabilités à la libération et la liberté.

Néanmoins, il convient de souligner que cette tendance conservatrice ne se manifeste pas toujours de manière absolue, notamment lorsque les intellectuels sont contraints de gagner leur vie en « vendant » leurs idées aux consommateurs culturels. C'est le cas d'un ensemble des journaux féminins, dont le *Xiangyan zazhi* 香豔雜誌, rédigé par quelques membres de la Société du Sud. Avec seulement douze numéros, le *Xiangyan zazhi* est une revue éphémère, paru à Shanghai en 1914 et 1915, et publiée par Wang Wenru 王文濡 (1867-1935), le rédacteur en chef, membre de la Société du Sud et romancier de l'École des canards mandarins et des papillons. Les éditeurs de la revue sont nombreux. On compte notamment parmi eux Zhang Esun 張萼蓀 (?-?) et Zhao Tiaokuang 趙荅狂 (1892-1935), deux membres de la Société du Sud, Zou Hanfei 鄒翰飛 (?-?) et Gao Taichi 高太痴 (1863-1920), littéraires

---

<sup>232</sup> GAO Xu, « Xiaonü He Aiwen zhuan 孝女何愛文傳 » (Biographie de la fille de piété He Aiwen), *Nanshe congke*, vol. 3, n° 12, 1914, pp. 2379-81 ; YAO Shizi 姚石子 (YAO Guang), « He Aiwen nüshi zhuan 何愛文女士傳 » (Biographie de Madame He Aiwen), *Nanshe congke*, vol. 4, n° 14, 1915, pp. 3002-3 ; GAO Chuiwan, « He Xiaonü zhuan 何孝女傳 » (Biographie de la fille de piété He), *Nanshe congke*, vol. 6, n° 18, 1916, pp. 4256-8.

séjournant à Shanghai, ainsi que Xu Wanlan 徐畹蘭 (?-?) et Yu Jiadian 俞佳鈿 (?-?), activistes féministes. L'article inaugural, rédigé par Wang Wenru, énonce les six thèmes de la revue, empreints de contradictions : faire l'éloge des femmes éthiques, préserver les études nationales, traduire des romans étrangers, recueillir des anecdotes, promouvoir les arts manuels et raconter des aventures amoureuses.

Ainsi, on est frappé par un paradoxe qui s'impose en feuilletant les douze numéros de la revue. En effet, à côté de quelques articles empreints d'un ton moralisateur, chaque numéro affiche les portraits et photos de femmes exemplaires, dont la plupart sont des femmes modernes qui assument une carrière professionnelle. Les collaborateurs de la revue n'hésitent pas à s'engager pour la défense des droits des femmes<sup>233</sup>, tout en répétant que la libération des femmes ne peut être menée à bien qu'en conservant, de manière sélective, la morale traditionnelle, dans le cadre du redressement de la nation. La première étape du projet de construction d'une nation est la libération des femmes de toutes les traditions, coutumes et habitudes qui les contraignent et les placent sous le joug de la domination masculine. S'indignant de la perte totale de l'intégrité morale des femmes, qui ont pris les notions de liberté et d'égalité à contresens<sup>234</sup>, la revue rappelle à ses lecteurs que l'égalité des sexes et la liberté du mariage s'inscrivent, en fait, dans la morale de la tradition chinoise<sup>235</sup>. Ainsi, la revue condamne les femmes pour lesquelles les valeurs autoritaires et les responsabilités envers la famille, la société et la nation cèdent la place à l'épanouissement individuel, qui se préoccupe du bien-être et du corps. Un article de 1915 se lamente à propos de la disparition totale de la morale dans le choix des tenues vestimentaires, et abhorre la mode de Shanghai, qui s'inspire de la mode européenne, que l'auteur juge incongrue et méprisante<sup>236</sup>.

Mais d'un autre côté, cette revue ne manque pas d'audace en mettant en avant des sujets relatifs au corps, au bien-être, à la mode des femmes, ainsi que des thèmes curieux et voluptueux, d'où le nom de la revue *xiangyan*, un mot qui évoque une

---

<sup>233</sup> Voir par exemple CHEN Zichu 陳子初, « Nannü tongxue yi 男女同學議 » (Sur l'accès égalitaire à l'éducation des hommes et des femmes), *Xiangyan zazhi* 香豔雜誌, n° 12, 1915, pp. 1-4.

<sup>234</sup> Voir par exemple Xinyunnüshi 心雲女史, « Tici 題詞 » (Épigraphe), *Xiangyan zazhi*, n° 2, 1914, p. 1.

<sup>235</sup> YU Jiadian 俞佳鈿, « Pingdengge biji 平等閣筆記 » (Les notes de Pingdengge), *Xiangyan zazhi*, n° 1, 1914, p. 4.

<sup>236</sup> Qiushui 秋水, « Nüzi fushi pingyi 女子服飾平議 » (Sur le vêtement des femmes), *Xiangyan zazhi*, n° 12, 1915, pp. 4-5.

suggestion érotique. Le titre de la revue est étonnant et, somme toute, incompatible avec la position éducative et moralisatrice que la revue prétend occuper sur l'échiquier intellectuel. Une grande partie de la revue est consacrée aux vêtements, accessoires et maquillages parisiens, ainsi qu'aux histoires et au mode de vie des femmes « légères ». Un article déclare hardiment que la beauté d'une femme ne se dévoile que lorsqu'elle est entièrement nue, et évoque sans scrupule comment la nudité du corps féminin peut faire l'admiration et servir d'objet de plaisir aux hommes<sup>237</sup>. Bien que cet article se prétende être une critique d'art, nous pouvons, en toute légitimité, se demander si les lecteurs chinois d'une Chine traditionnelle le lisent comme une introduction à la nudité féminine dans l'art occidental ou s'ils y cherchent curiosité et stimulation, d'autant plus que les textes de ce genre sont publiés, en général, dans le rubrique des « nouvelles érotiques étrangères » (海外艷聞 *haiwai yanwen*), dans lequel on trouve, par exemple, un reportage portant sur la mode féminine et sur la beauté érotique des « pieds nus » à Paris<sup>238</sup>. Loin de prohiber l'inclinaison vers l'hédonisme, le narcissisme et la préoccupation de soi, de son corps et de son bien-être promue par la deuxième révolution libérale, contre laquelle ils revendiquent un retour à l'ordre et à l'autorité, les éditeurs offrent une incursion dans le mode de vie épicurien qui séduit le marché des consommateurs. Cette culture consummatrice commence à émerger, à cette époque, dans les grandes villes chinoises.

La pensée conservatrice s'attache aussi à la notion d'autorité, au sujet de la libération des individus. Dans le cas particulier du rôle des femmes, la famille devient le lieu où se cristallise leur engagement pour le bien-être social et national. En effet, pour les conservateurs, le fonctionnement de la structure sociale commence par l'affection naturelle que chacun porte à l'environnement qui lui est le plus immédiat. Cet environnement lui impose une autorité qu'il doit respecter, et ceci s'applique, non seulement aux femmes, mais aussi aux hommes : la politique de l'auto-gouvernance locale, mise en pratique à la fin des Qing, s'accompagne d'une réforme de l'éducation qui a pour but de forger une conscience locale, cette dernière étant considérée comme utile pour cultiver le patriotisme. Autrement dit, comme le montre Ching May Bo,

---

<sup>237</sup> ZHOU Pan 周槃, « Luoti yü meiren 裸體與美人 » (Le corps nu et la belle femme), *Xiangyan zazhi*, n° 2, 1914, pp. 1-3.

<sup>238</sup> « Luozu zhi fengxing 裸足之風行 » (Mode de pieds nus), *Xiangyang zazhi*, n° 1, 1914.

« l'amour pour la nation commence par l'amour pour le lieu natal (由愛鄉而愛國 *you aixiang er aiguo*)<sup>239</sup> ».

La préconisation de Chen Duxiu, visant à se débarrasser de l'éthique traditionnelle afin de fonder la société sur une nouvelle morale « humaniste » et des liens économiques et judiciaires, liens qui engendrent une communauté politique que les individus autonomes identifient rationnellement à l'intérêt général, est donc considérée comme illusoire par les conservateurs. Pour eux, l'engagement de chacun au sein des communautés n'est pas un choix instrumental, mais constitue le sens du devoir et du service vertueux. C'est pourquoi il n'existe pas de frontière nette entre la sphère privée et la sphère publique, comme le dit Gao Xie : « Mencius dit : chacun doit aimer ses proches et respecter ses supérieurs, ainsi le monde sera bien organisé. Donc, le sentiment privé et le service public sont en fait la même chose<sup>240</sup> ».

Cet idéal n'est réalisable que quand la liberté, l'autonomie et l'accomplissement personnel revient à chacun. La liberté conçue par les conservateurs a ceci de particulier qu'elle dispose d'une dimension institutionnelle : la liberté des individus est insérée dans la liberté des communautés où elle est incluse. Mais la liberté des individus constitue aussi le premier pas vers la liberté des communautés, c'est pourquoi l'autorité des communautés ne peut imposer une domination qui finit par trahir les principes libéraux. Voici pourquoi les penseurs conservateurs s'indignent contre le code traditionnel de la famille qui nuit à la liberté des individus. Dans un contexte plus large, les conservateurs libéraux s'engagent aussi pour la promotion et la protection de la liberté individuelle au sein de l'État, par le biais de la loi rationnelle et de la démocratie.

La liberté individuelle sans regard pour la liberté des institutions et des communautés auxquelles les individus appartiennent est condamnable. Cet accent mis sur le bien-être collectif et le sentiment local de citoyenneté suppose naturellement la continuation des hiérarchies établies. Comme le prétend Du Yaquan, ripostant à *La*

---

<sup>239</sup> CHING May Bo 程美寶, « You aixiang er aiguo : Qingmo Guangdong xiangtu jiaocai de guojiahuayu 由愛鄉而愛國 : 清末廣東鄉土教材的國家話語 » (Aimer le pays natal et aimer le pays : le discours national dans les manuels scolaires d'éducation locale à Guangdong), *Lishi yanjiu*, n° 4, 2003, pp.68-84.

<sup>240</sup> GAO Xie, « Lun xueshu liu 論學書六 » (Sur les classiques, 6), 1912, réimprimé dans GAO Xian *et al.* (eds.), *Gao Xie Ji*. 22.

*Jeunesse* qui insiste sur l'incompatibilité entre le régime républicain et l'éthique de la tradition chinoise :

« Les journalistes de *La Jeunesse* interrogent la place dans l'enseignement du principe du souverain (君道 *jundao*), de l'intégrité du serviteur de l'État (臣節 *chenjie*), des normes de conduite (名教 *mingjiao*) et de l'ordre moral (綱常 *gangchang*) sous le régime républicain. (Selon eux), (ces derniers constituent) une rébellion, une trahison de la République et un crime anticonstitutionnel. Je suis convaincu que le régime républicain n'est en aucun cas incompatible avec la civilisation indigène (固有文明 *guyou wenming*). Le principe de la politique traditionnelle, selon lequel la volonté du Ciel se fait connaître à travers les sentiments du peuple et le peuple est plus important que le souverain, se fonde sur l'esprit démocratique. Si le régime politique est changé, le principe politique demeure. Donc, faire communiquer et combiner la civilisation indigène, basée sur l'enseignement du principe du souverain, de l'intégrité de l'officiel, des normes de conduite et de l'ordre moral, et le régime politique actuel, n'est qu'un effort d'intégrer la civilisation. »<sup>241</sup>

La juxtaposition de ces éléments variés de la culture politique chinoise relève clairement du rapport entre la liberté individuelle et l'autorité intrinsèque du conservatisme libéral. En insistant sur l'intérêt du peuple comme le fondement du régime politique, Du Yaquan met toujours l'accent sur l'importance du maintien des normes de conduite et de l'ordre moral du confucianisme, qui encadrent les relations humaines, le comportement et les rôles sociaux de chaque individu dans une perspective éthique, disciplinaire et hiérarchique. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la problématisation de la tension entre la liberté individuelle et l'autorité continue de s'imposer dans la pensée du conservatisme libéral après les années 1910.

## b) Le conservatisme libéral dans la politique

Les intellectuels dont il est question ici, sont, pour la plupart, des vétérans de la Révolution de 1911, qui abhorrent et condamnent avec véhémence le nouveau gouvernement républicain. Ce dernier est dirigé d'une main de fer par Yuan Shikai, qui n'a jamais caché son désir d'accroître le pouvoir et l'autorité au détriment de la liberté du peuple, liberté que les vétérans de la République ont lutté à obtenir. Les intellectuels de la Société du Sud sont très impliqués dans la Deuxième Révolution : certains sont exécutés ou assassinés au cours de cette révolte, et d'autres utilisent les

---

<sup>241</sup> Cangfu 詹父 (DU Yaquan 杜亞泉), « Da *Xinqingnian zazhi* jizhe zhi zhiwen 答《新青年》雜誌記者之質問 » (Réponse à l'interrogation du journaliste de la *Jeunesse*), *Dongfang zazhi*, vol. 15, n° 12, 1918, pp. 14-15.

journaux comme outil de combat politique, même si la presse, notamment les journaux anti-Yuan Shikai, fait l'objet de censure massive.

Pour constater leur fureur et leur déception à l'égard du nouveau président, il suffit de jeter un œil sur les principales publications de la Société du Sud après 1912 : le *Minguo ribao*, le *Zhonghua xinbao*, le *Minquanbao*, le *Minquansu* et le *Taipingyang bao*. Les droits du peuple, la Constitution, la démocratie, et surtout la liberté sont les maîtres-mots de leurs publications à cette période. Un article de Bao Duxing 包獨醒 (?- ?), publié dans le *Minquanbao*, oppose la liberté du peuple à la liberté du président de la République, et affirme que l'excès de cette dernière porte atteinte à la liberté du peuple<sup>242</sup>. Le romancier de l'École des canards mandarins et des papillons Li Dingyi 李定夷 (1890-1963) demande instamment une loi pour délimiter la liberté du gouvernement<sup>243</sup>. Prenons aussi l'exemple du journal *Minguo ribao*. Ce journal est un quotidien fondé en 1916 à Shanghai. Les principaux collaborateurs sont membres de la Société du Sud, y compris le fondateur du journal, Chen Qimei, le rédacteur en chef Ye Chucang et l'éditeur du supplément Shao Lizi. Le quotidien, qui deviendra, quelques années plus tard, le journal phare du Kuomintang, se prétend le défenseur de la République usurpée par Yuan Shikai<sup>244</sup>, celui-ci faisant l'objet d'attaques farouches dans la plupart des articles publiés en 1916. Destiné à promouvoir les droits du peuple au mépris de la dictature de Yuan Shikai et du gouvernement de Beiyang, le journal accentue la culture d'une vertu spécifique au peuple, capable de « briser le régime à poigne, détruire les Seigneurs de la guerre et construire une vraie république<sup>245</sup> ».

Prenant une opposition combative vis-à-vis le gouvernement de Yuan Shikai, toutes les mesures que les conservateurs libéraux veulent mener ne répercutent pas l'esprit conservateur. Une des solutions qu'ils considèrent à mettre en place pour contrebalancer le pouvoir gouvernemental est l'auto-gouvernance locale. Cette institution est largement répandue et développée durant les dernières années

---

<sup>242</sup> Duxing 獨醒, « Ziyou zhi wudadi 自由之五大敵 » (Cinq ennemis de la liberté), *Minquan bao*, le 9 juin 1912.

<sup>243</sup> Dingyi 定夷, « Ziyou zhen 自由箴 » (Sur la liberté), *Minquan bao*, le 12 mars 1912.

<sup>244</sup> Ai 哀, « Benbao fakanci 本報發刊辭 » (L'article d'inauguration), *Minguo ribao* 民國日報 (*Quotidien de la République*), le 22 janvier 1916.

<sup>245</sup> Ai, « Luanshi zhi minde 亂世之民德 » (La vertu du peuple de l'époque chaotique), le 26 janvier 1916.



impériales. Néanmoins, deux ans après la fondation de la République, Yuan Shikai poursuit son régime dictatorial en supprimant, au mois de février, tous les corps intermédiaires en vue de renforcer la base d'une centralisation encore plus grande sans souci d'opposition venant de la société, et ce pour une éventuelle restauration monarchique<sup>246</sup>. Après la mort subite de Yuan Shikai en 1916, certains estiment que le moment est venu pour restaurer l'auto-gouvernance locale. Comme à la fin des Qing, les intellectuels républicains voient dans cette institution un modèle de garantie de la liberté et des droits du peuple face à ceux du gouvernement : « Une fois l'auto-gouvernance locale au niveau du canton, du district et de la municipalité est rétablie, le pouvoir du peuple va se réveiller, écrit Ye Chucang, [...], le système de l'auto-gouvernance est celui qui est indispensable pour la République, mais qui est interdit par ceux qui cherchent à nuire à la République<sup>247</sup> ». Il affirme dans un autre éditorial *Minguo ribao* que :

« L'attitude du peuple envers le régime républicain est beaucoup influencée par l'institution de l'auto-gouvernance locale. En effet, les citoyens ne comprennent encore pas très bien les pouvoirs du gouvernement, donc, il est difficile pour eux de juger si l'administration centrale marche bien ou non. L'administration locale, au contraire, exerce un effet beaucoup plus immédiat. À travers de l'auto-gouvernance locale, les citoyens peuvent sentir indirectement l'avantage et le bénéfice du régime républicain. Ainsi, ils vont le soutenir. »<sup>248</sup>

La transformation politique et structurale est pourtant inséparable de la tradition culturelle. L'enjeu est d'identifier ces éléments culturels, familiers au peuple et lui inspirant la solidarité. Voici pourquoi la politique et la culture sont complémentaires au sein de la nation. La politique doit faire écho à la racine culturelle afin que les gens agissent de façon solidaire et concernée pour concrétiser et stabiliser le régime politique en construction. Cela explique aussi la raison pour laquelle beaucoup de conservateurs refusent d'enquêter sur la culture traditionnelle sans jugement de valeur, comme le suggèrent les partisans de l'approche rationaliste. La vraie tradition n'est pas un artefact de musée mais une source et une inspiration vivantes, ou, pour utiliser ici leurs propres mots, la tradition assume « une utilité pratique dans l'organisation du

---

<sup>246</sup> SCHOPPA R. Keith, « Local Self-Government in Zhejiang, 1909-1927 », *Modern China*, vol. 2, n° 4, 1976, p. 514.

<sup>247</sup> Xiangjun 湘君 (Ye Chucang 葉楚傖), « Huifu difang zizhi 恢復地方自治 » (Rétablir l'auto-gouvernance locale), *Minguo ribao*, le 3 octobre 1917.

<sup>248</sup> Chucang 楚傖, « Shenlun huifu difangzizhi 申論恢復地方自治 » (Sur le rétablissement de l'auto-gouvernance locale), *Minguo ribao*, le 4 octobre 1917.

monde actuel » (經世致用 *jingshi zhiyong*). Dans cet esprit, la Constitution de la République de Chine, qui répartit le pouvoir en cinq Yuan 院 (branche), est souvent évoquée comme l'exemple qui illustre par excellence la cohésion entre la culture et la politique<sup>249</sup>. Les enseignements traditionnels ne cessent de venir hanter les débats sur le gouvernement constitutionnel, représentatif et démocratique. Sun Yat-sen ne dissimulait jamais son admiration pour le confucianisme qui a considérablement éclairé sa ligne politique. Quand il s'est présenté à Kobe pour propager sa politique d'asiatisme en 1924, il appelait les Japonais à rejoindre la Chine pour défendre « la Voie royale » (王道 *wangdao*) contre « la Voie hégémonique » (霸道 *badao*) de l'Occident. En explicitant ses Trois principes du peuple, il se réfère toujours au confucianisme :

« [...] Confucius et Mencius ont déjà parlé du pouvoir du peuple (民權 *minquan*) il y a plus de deux mille ans. Confucius dit : “Quand la grande Voie se concrétise, le monde entier devient un bien public<sup>250</sup>”. Il parle ici d'un monde égalitaire qui défend le pouvoir du peuple. Quand Confucius parle de la politique, il prend toujours Yao et Shun pour exemples, parce que Yao et Shun ne privatisent pas le monde. Ainsi, Yao et Shun exercent le pouvoir du souverain, ils considèrent que le pouvoir du peuple est la raison d'être du pouvoir du souverain, c'est pourquoi Confucius les vénère. Mencius dit : “le peuple est plus important que l'État qui est, à son tour, plus important que l'empereur<sup>251</sup>”. Il dit aussi : “J'ai entendu dire que Zhou Wuwang avait tué l'autocrate Yin Zhouwang et pas un empereur<sup>252</sup>”. Il paraît qu'à cette époque lointaine, Confucius avait déjà affirmé que l'empereur n'était pas indispensable et que son règne ne durerait pas longtemps. Ainsi, ceux qui servent le peuple sont des « empereurs saints » (聖君 *shengjun*), alors que ceux qui sont brutaux et sans vertu sont considérés comme des « autocrates » (獨夫 *dufu*) contre lesquels le peuple doit s'unir. Il est clair que nos Chinois ont eu l'idée du pouvoir du peuple plus de deux mille ans avant. Mais à l'époque, sa réalisation semblait être l'utopie dont parlent les étrangers maintenant. C'était un concept trop idéal et il ne pouvait se concrétiser tout de suite. »<sup>253</sup>

Au sein de l'École de l'essence nationale, nombreux sont ceux qui, suivant cette logique, prétendent que la mise en exergue du pouvoir du peuple n'est que la

<sup>249</sup> Voir par exemple HU Huaichen, « “Guoxue gailun” zonglun », p. 935

<sup>250</sup> Le texte original est : « 大道之行，天下為公。 »

<sup>251</sup> Le texte original est : « 民為貴，社稷次之，君為輕。 »

<sup>252</sup> Le texte original est : « 聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。 » Yin Zhou 殷紂王 (1105 av. J. -C. – 1045 av. J. -C.), souvent considéré comme un autocrate malicieux, est le dernier empereur de la dynastie des Shang 商. Il fut tué par Zhou Wuwang 周武王 (? – 1043 av. J. -C.) qui aurait fondé la dynastie des Zhou.

<sup>253</sup> SUN Yat-sen, « Minquan zhuyi Diyijiang 民權主義第一講 » (Le principe du pouvoir du peuple, 1), in CHIN Hsiao-yi 秦孝儀 (eds.), *Guofu quanji diyice 國父全集第一冊 (Les œuvres complètes de Sun Yat-sen, volume 1)*, Taipei : Guofu quanji bianji weiyuanhui, 1989, pp. 60-61.

redécouverte d'une culture politique indigène oubliée et submergée par le pouvoir excessif du souverain. Un certain nombre d'intellectuels de la fin des Qing, dont Zhang Taiyan, sont contre le confucianisme en raison de sa complicité avec la dictature de la monarchie. Quelques écrivains de la Société du Sud expriment aussi leur répulsion vis-à-vis du confucianisme<sup>254</sup>. Mais la culture traditionnelle ne se borne pas au confucianisme et ne fait pas l'objet d'un abandon total à l'époque. Les éléments traditionnels sont sélectivement recomposés et soumis à une nouvelle valorisation en les combinant avec les théories sociales et politiques étrangères. Les expériences de la gouvernance des Trois Dynasties, l'école de pensée de moïsme qui prône une vision pragmatiste et un amour universel et le légisme sont les alternatives les plus populaires au confucianisme.

Force est de constater que, si le terme de *jingshi zhiyong* est proprement confucéen, les éléments culturels mobilisés par les conservateurs à des fins politiques ne se limitent pas au confucianisme. Par exemple, le supplément littéraire du *Minguo ribao* publie périodiquement les articles de Hu Puan 胡樸安 (1878-1947). Il recherche, dans les textes des anciens sages, les valeurs et l'éthique qui constituent le socle du régime républicain, tels que l'égalité, la liberté, la démocratie et la primauté des droits du peuple. Mais il semble que Hu Puan ne juge pas nécessaire de choisir une école de pensée spécifique comme fondement du régime politique et source de solidarité de la nation. Des doctrines aussi différentes que le taoïsme et le confucianisme sont ainsi juxtaposées et reliées les unes aux autres sous sa plume<sup>255</sup>. Néanmoins, la question de savoir quel enseignement traditionnel peut légitimement prétendre représenter la nation culturelle et intervenir dans l'établissement de la loi et du gouvernement, produit un clivage chez d'autres intellectuels et déclenche la fameuse polémique du confucianisme et du moïsme au sein de la Société du Sud. Gao Xu signale que le confucianisme entrave la liberté et met en danger le républicanisme et la liberté de l'individu, suggérant que le moïsme est beaucoup plus utile à la réalisation de l'égalité et de la démocratie. À l'égard de l'Esquisse de la Constitution de la République de Chine promulguée en octobre 1913, Gao Xu a émis six réserves sur la question de liberté, mais aussi la place de confucianisme, codifié en tant que le fondement de l'éducation nationale dans l'Esquisse :

---

<sup>254</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian.*, pp. 96 et 198.

<sup>255</sup> Se référer aux écrits de Hu Puan dans le *Minguo ribao* du 3 septembre 1916 au 31 octobre 1917.

«(1) La question de souveraineté. Il faut ajouter [...] un titre sur la souveraineté. [...] Qu'est-ce que le but d'extirper la dictature et de combattre pour la République ? C'est pour redonner le pouvoir au peuple [...]. Sans un titre sur la souveraineté, car (ceux qui écrivent l'Esquisse) ne comprennent pas l'esprit républicain qui modèle la République. [...] (2) Le droit de la liberté ne doit pas être limité. [...] Selon l'Esquisse, les libertés de résidence, de commerce, d'expression, de publication, de religion et de propriété du peuple peuvent toutes être limitées par des lois spécifiques. [...] Si le pouvoir législatif tombe aux mains des vilains, (la liberté du peuple) sera sûrement privée. [...] (3) Le confucianisme ne doit pas être codifié dans la Constitution. [...] Le confucianisme n'est absolument pas compatible avec l'éducation élémentaire. S'il était vraiment utile aux enfants, les confucéens de la Chine des milliers d'années auraient déjà créé une nation puissante. [...] L'article onze garantissant la liberté de religion du peuple, la codification du confucianisme ne constitue-t-elle pas l'oppression du confucianisme sur le bouddhisme, le christianisme et l'islam ? [...] (4) La double fonction du député et du conseiller d'État. [...] L'esprit d'un État constitutionnel est la répartition du pouvoir. Les députés ont le pouvoir législatif et les conseillers d'État, le pouvoir administratif ; Si une personne peut avoir ces deux pouvoirs, la frontière entre les pouvoirs devient floue. [...] (5) La protection du Parlement. [...] Il est anormal qu'aucun article ne soit consacré pour sanctionner ceux qui humilient et détruisent le plus grand pouvoir législatif. [...] (6) Le Président ne doit pas avoir le pouvoir de dissoudre le Parlement. [...] Les députés sont élus par le peuple pour surveiller le pouvoir administratif. Le pouvoir administratif et le pouvoir législatif doivent donc être séparés. [...] (7) La nécessité et la fonction du vice-Président. [...] Si le Président commet une crise ou rencontre un malheur, il faut une personne pour reprendre sa fonction. [...] (8) La suppression du Comité parlementaire. Les députés sont les représentants de la majorité et le Comité est composé des représentants minoritaires. [...] Mais ce Comité minoritaire a trop de pouvoirs hégémoniques. [...] (9) Le régime provincial. [...] La frontière entre la centralisation et la décentralisation doit être clairement définie. [...] La Chine a une longue histoire de décentralisation, comme le montre le *Zhouguan* 周官 (*Zhouli*). Le régime provincial reflète l'esprit de notre ancêtre. »<sup>256</sup>

La question de liberté est clairement la considération primordiale Gao Xu à l'égard de la nouvelle modalité de gouvernance de la République. Comment garantir la liberté au niveau institutionnel occupe la place centrale de ses réserves sur l'Esquisse. Tout comme à la fin des Qing, il a réussi à légitimer la réforme en s'appuyant sur la tradition politique archaïque, faisant en sorte que la décentralisation, mesure qu'il met en avant pour résister à l'autoritarisme du gouvernement central, ne soit pas une méthode de gouvernance étrangère imposée. Par ailleurs, Gao Xu invoque dans ce texte les systèmes français, anglais, étatsuniens et canadien. Tous ces expériences politiques peuvent s'avérer bénéfiques et inspiratrices pour la Chine, mais aucune n'est pas en mesure d'orienter la construction du régime libéral chinois, qui

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, pp. 523-524.

doit s'adapter à sa situation concrète et à sa culture politique traditionnelle. Malheureusement, les soucis de Gao Xu à l'égard de la prédominance du pouvoir administratif, de l'hégémonie du Président, de la décentralisation instable et de la faiblesse du Parlement sont devenus réalité lorsque Yuan Shikai dissolvait le Parlement et l'auto-gouvernance locale et restaurait le régime monarchique.

Concernant la question de confucianisme, son oncle, Gao Xie, au contraire, soutient que la culture du peuple chinois s'axe autour du confucianisme<sup>257</sup>. Il est bien conscient du fait que l'enseignement confucéen a été manipulé pour consolider le régime autoritaire, et il stigmatise les Trois principes et les cinq vertus s'appuyant sur le néoconfucianisme<sup>258</sup>. Il rappelle pourtant que la fondation de la République représente un moment idéal pour rectifier l'usage abusif de l'enseignement confucéen, dont le confucianisme est aussi victime, afin que l'esprit authentique du confucianisme intervienne dans l'édification de la politique<sup>259</sup>.

Il convient de rappeler que Gao Xie ne s'aligne pas sur le courant édifiant le confucianisme en religion d'État, soutenu par Kang Youwei et d'autres réactionnaires, favorables à la restauration de la monarchie, pendant le règne de Yuan Shikai. En effet, s'il emploie à maintes reprises le mot de *jiao* 教, force est de constater que celui-ci évoque un sens plurivoque, signifiant à la fois politique, religion et éducation-transformation (教化 *jiaohua*). Étant donné son opposition à la ritualisation religieuse du confucianisme, le *jiao* chez Gao Xie tient particulièrement à souligner la fonction de modelage de la nation culturelle autour de l'éthos confucéen<sup>260</sup>. Selon lui, ce processus du modelage national doit être amorcé par le bas, sans intervention de l'État, susceptible d'utiliser la pensée confucéenne à ses propres intérêts<sup>261</sup>. Néanmoins, sans le soutien étatique, ce projet pourrait-il être concrétisé ? En effet, lorsque Cai Yuanpei fut nommé ministre de l'Éducation du gouvernement de Beiyang à 1912, l'une des premières réformes éducatives qu'il lança fut la suppression de l'étude des classiques confucéens dans le cursus scolaire, interrompant ainsi la tradition classique

---

<sup>257</sup> GAO Xie, « Da Yang Qiuxin shu zhi yi 答楊秋心書之一 » (Réponse à Yang Qiuxin, 1), 1914, réimprimé dans GAO Xian *et al.* (eds.), *Gao Xie Ji*, pp. 389-390.

<sup>258</sup> GAO Xie, « Lun xueshu san 論學書三 » (Sur les classiques, 3), 1912, réimprimé dans GAO Xian *et al.* (eds.), *Gao Xie Ji*, p. 18.

<sup>259</sup> GAO Xie, « Da Yang Qiuxin shu zhi yi », p. 389.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> GAO Xie, « Da Wang Jingpan shu zhi liu 答王景盤書之六 » (Réponse à Wang Jingpan, 6), 1913, réimprimé dans GAO Xian *et al.* (eds.), *Gao Xie Ji*, p. 371.

d'éducation-transformation à travers le confucianisme, qui n'a plus de caractère obligatoire à l'école.

En somme, dans la politique que conçoivent les conservateurs libéraux, l'éthique, issue de la culture traditionnelle et de l'expérience historique, assure que la nation chinoise en construction n'est pas simplement une collectivité politique, mais également une unité culturelle. Cette politique est critiquée par les libéraux progressistes et les radicaux, par son aspect déroutant. Hu Shi ne s'exprime que peu sur la relation entre la nation culturelle et la nation politique. S'il conçoit un État-nation libéral et constitutionnel, le rôle que joue la nation culturelle dans la construction d'une telle nation politique est minimisé<sup>262</sup>. Son projet d'édification de la nation s'appuie largement sur le processus de modernisation structurale, au détriment de l'identité culturelle, et ce pour deux raisons majeures. D'une part, Hu Shi condamne le potentiel xénophobe que recèle le nationalisme culturel<sup>263</sup>. D'une autre part, l'éthique enracinée dans la culture chinoise lui paraît en contradiction avec l'esprit du libéralisme : se moquant de Ye Chucang comme réactionnaire, « si la Chine antique est réellement un “monde d'or bâti par la vertu”, alors pourquoi, interroge Hu Shi, s'évertue-t-on à mettre en place une nouvelle culture ? Pourquoi ne préconise-t-on pas un retour au passé ?<sup>264</sup> ». Il croit davantage en la supériorité de la civilisation occidentale, non seulement en matière de science et de technologies, mais aussi d'éthique<sup>265</sup>. Dans le fameux débat sur la science et la métaphysique, Hu Shi, Ding Wenjiang 丁文江 (1887-1936) et Chen Duxiu soutiennent que la science elle-même est capable de produire une nouvelle « conception de la vie » (人生觀 *rensheng guan*) fondée sur l'amour, l'empathie et l'attachement social. Dans cette rhétorique, le souci des conservateurs, qui cherchent à éviter l'égoïsme, l'inégalité et le matérialisme liés à l'industrialisation en y injectant la vertu traditionnelle, ne devient aux yeux des progressistes qu'une preuve manifeste de leur conception rétrograde.

---

<sup>262</sup> XU Jilin, « Gonghe aiguo zhuyi yu wenhua minzuzhuyi – xiandai Zhongguo liangzhong minzu guojia rentongguan 共和愛國主義與文化民族主義——現代中國兩種民族國家認同觀 » (Patriotisme républicain et Nationalisme culturel – deux identités de l'État nation chinois), *Huadong shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban) 華東師範大學學報(哲學社會科學版) (Journal de l'université normale de l'Est de Chine (Philosophie et sciences sociales))*, vol. 38, n° 4, 2006, p. 3.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> HU Shi, « Xinwenhua yundong yu Guomintang 新文化運動與國民黨 » (Le Mouvement de la nouvelle culture et Kuomintang), *Xinyue 新月*, vol. 2, n° 6, 1929, réimprimé dans CAI Shangsi (eds.), *Zhongguo xiandai sixiangshi ziliao jianbian*, vol. 3, p. 148.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 154.

### c) Conclusion

Les conservateurs libéraux, dans l'impasse dans les années 1910, sont représentés par un grand nombre d'anciens révolutionnaires de la Société du Sud, se trouvent dans l'incapacité d'argumenter quant à la compatibilité entre la tradition chinoise, dont notamment l'enseignement confucéen et le libéralisme. Le libéralisme, tel qu'il est conçu en Chine, se décline principalement en une dimension éthique et individuelle et une dimension politique et législative, dont les intellectuels du courant dominant associent l'échec de la mise en place avec le confucianisme encore imposant dans la mentalité sociale. Il leur est également difficile d'expliquer comment la culture traditionnelle peut être une ressource, où la Chine trouverait l'énergie et la direction dans sa quête du régime libéral. Pour poser cette question d'une autre façon, quelle est la pertinence de la culture traditionnelle, dont les éventuelles utilités pour le modelage de la société et les politiques libérales peuvent être empruntées directement de l'expérience politique d'où provient le libéralisme ? Comme évoqué précédemment, si les conservateurs sont pragmatiques, ils ne sont pas utilitaristes, d'où leur réticence à sacrifier le vecteur de la valeur au profit d'un autre, même si la valeur qui leur est chère pourrait mieux se matérialiser par ce dernier. Or, sans argument convaincant pour expliciter l'utilité des enseignements traditionnels, ni occasion de politiser la pensée culturelle dans les faits, les conservateurs libéraux des années 1910 s'enlisent dans le dilemme de poursuivre l'aspiration politique commune de leur époque dans un langage culturel, écarté par leurs contemporains comme le contraire de cet objet. Face à la restauration de Yuan Shikai, leur appel au libéralisme souvent ne relève plus que des protestations et des indignations. Après la mort de Yuan Shikai, les littéraires de la Société du Sud ont perdu leur vigueur intellectuelle dans le chaos politique et culturel qui s'aggravait. Le conservatisme libéral continue d'exister dès la fin des années 1910. Mais ses théoriciens et ses pratiquants sont des intellectuels hors de la Société du Sud. Nous retournons à cette question dans le chapitre suivant.

## 5. Conclusion

Aux yeux des conservateurs engagés, il est erroné d'interpréter la culture que de la même manière évaluer une antiquité d'un musée. Le conservatisme, dit « culturel », relève d'un aspect esthétique et d'une dimension sociopolitique. Donc, la culture

importe, non seulement en raison de la nostalgie des conservateurs du passé, mais surtout parce qu'ils sont convaincus que l'archaïsme a du sens et de l'utilité pour les hommes appartenant au monde du présent. Aussi, les acteurs du conservatisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud ne s'ambitionnent pas à préserver la culture à proprement parler, mais l'idéal de nationalisme de la fin des Qing qu'ils ont pris une part active à façonner à partir de la culture. Le conservatisme antimoderne et le conservatisme libéral, qui s'acharnent à tenir le langage de la liberté et de l'ordre et qui s'efforcent de fusionner à nouveau la nation politique et la nation culturelle, sont les descendants de ce nationalisme. À cette période frontalement hostile au conservatisme, les conservateurs ne parviennent pas à trouver un nouvel élan. Dans le cas des conservateurs antimodernes, leur projet paraît peu réaliste pour une Chine en proie aux événements historiques de l'époque ; chez les conservateurs libéraux, la dimension non utilitariste de leur philosophie semble bien la raison de la répudiation que confronte leur prétention socio-politique. Dans tous les cas, il s'avère épineux de se lancer dans la scène politique où les intellectuels de toute sensibilité culturelle et politique se voient marginalisés.

### **III — REPENSER LE CONSERVATISME CULTUREL**

---

La perte de vigueur intellectuelle de la Société du Sud évoquée plus haut se traduit par le fait que le type de culture, mobilisé par la Société pour influencer sur la politique, se réfugie progressivement dans la sphère privée. La mise à l'écart de la prétention politico-culturelle de la Société du Sud résulte de la perte de pouvoir discursif des intellectuels dans le monde politique et de la marginalisation des conservateurs, dont la Société du Sud, dans l'univers intellectuel, manié désormais par les partisans de la nouvelle culture.

À partir de ce constat, cette section se veut une présentation et une réflexion autour des activités littéraires<sup>266</sup> de la Société du Sud dans les années 1910 dans une perspective sociologique. Notre enquête est fondée sur la question de la division du

---

<sup>266</sup> Il convient de noter que ce qui est inclus dans la création littéraire est à comprendre dans un sens large ; ne sont pas considérés littéraires uniquement les œuvres de la littérature canonique, mais aussi les reportages, les éditoriaux, les chroniques et les critiques politiques apparus dans la presse, puisque le journalisme, jusqu'au milieu des années 1920, ne constituent pas une catégorie de métier spécialisé et professionnalisé, et les journalistes sont appelés « *wenren* » (文人 hommes de lettres) comme les écrivains (cf. chapitre I).



travail, dont l'avènement est marqué par l'abolition des Examens impériaux en 1905 et la création des écoles sur le modèle occidental pour former les futurs fonctionnaires spécialisés. Ceci donne lieu à la spécialisation des activités politiques et intellectuelles et à la séparation du champ politique et du champ intellectuel, jadis faiblement différenciés. L'autonomisation du champ intellectuel se renforce après 1912. Force est de constater, pourtant, que le boulevard devant les élites culturelles les mène bien souvent à une impasse. Yü Ying-shih a ainsi parlé de la « marginalisation » des intellectuels chinois, faisant valoir que la marginalisation des élites culturelles au sein de la cause politique, s'accélère durant les années 1920 et s'achève en 1949<sup>267</sup>.

Dans la continuité des constats de Yü Ying-shih, cette section a pour objet de sonder plus en profondeur l'autonomisation du champ littéraire à partir de 1912. Notre attention se portera d'abord sur les particularités des formulations culturelles et des modèles d'engagement politique des intellectuels qui se hâtent de revendiquer leur autonomie et leur capital symbolique vis-à-vis du pouvoir politique. Puis, au niveau de l'intra-champ intellectuel, nous nous intéresserons à la compétition, pour l'autorité discursive, entre les littéraires de la Société du Sud et les écrivains de la nouvelle culture ; nous montrerons que l'étiquette du conservatisme désigne non seulement une forme de pensée, mais constitue aussi un moyen de diffamation dans la lutte pour imposer son autorité au sein du champ. Une enquête telle que la nôtre permet d'aborder sous un angle nouveau la question de culture et de la scène politico-intellectuelle qui y est liée.

## 1. La Société du Sud après 1912

Les premières années après la Révolution de 1911 s'annoncent sombres et rudes pour les intellectuels de la Société du Sud qui ont tout mis en œuvre pour fonder la République. Comme mentionné plus haut, si le gouvernement provisoire de Nankin est constitué en 1912, l'Empereur n'a pas encore abdiqué et le gouvernement de Nankin n'est pas en mesure de s'acquitter de son rôle d'unificateur national. Afin d'unir le Nord et le Sud, en état de séparation à cette époque, Sun Yat-sen a recours à la collaboration de Yuan Shikai, le premier ministre du cabinet impérial, et lui offre son poste de président de la République en cas de réussite. Les Qing prennent fin en

---

<sup>267</sup> YÜ Ying-shi, « Zhongguo zhishifenzi de bianyuanhua 中國知識份子的邊緣化 » (La marginalisation des intellectuels chinois), *Twenty-First Century*, n° 57, 1991, pp. 18-22.

février. Comme convenu, Sun Yat-sen démissionne et Yuan Shikai prête serment un mois plus tard. Après la première élection parlementaire que le Kuomintang a emportée, Yuan Shikai lance une purge à l'encontre du Kuomintang en 1913. Amorçant sa gouvernance d'autoritarisme, il se proclame empereur à la fin de l'an 1915. Cette trahison de Yuan Shikai incite le Kuomintang et les intellectuels révolutionnaires à réagir et à se révolter. La Deuxième Révolution contre la dictature de Yuan Shikai se déclenche dans ce contexte.

Depuis le tout début de la négociation entre le Sud et le Nord, un clivage s'impose au sein de la Société du Sud. Tandis que les membres qui s'investissent dans le champ politique soutiennent en général l'idée que le gouvernement de Nankin s'incline, et favorisent le dialogue avec le Nord, les littéraires de la Société s'expriment résolument contre toute capitulation de Nankin et prêchent l'expédition militaire de l'armée révolutionnaire comme le seul moyen d'unifier la nation<sup>268</sup>. Dans un extrait de ses mémoires, Liu Yazhi évoque sa discorde avec Shao Lizi, Xu Xue'er 徐血兒 (1891-1915) et Wang Xuchu 汪旭初 (1890-1963), trois membres de la Société qui travaillent pour le Kuomintang et le gouvernement de Nankin. Cet extrait démontre la différenciation entre le champ politique et le champ intellectuel dans la conception de la négociation entre le Sud et le Nord :

« Je m'opposais à Yuan Shikai et à la conférence de paix entre le Sud et le Nord. À l'époque, la conférence de paix semblait sur le point d'aboutir et Monsieur Sun était prêt à abdiquer. Je pestais donc tous les jours contre le gouvernement de Nankin et le Sénat provisoire, et soutenais le soulèvement provincial contre Nankin pour mettre fin à la conférence de paix. Le *Minlibao* était déjà devenu l'organe de presse du gouvernement de Nankin ; Shao Lizi et Xu Xue'er me critiquaient tous les jours, mais je n'avais pas peur (de les affronter). Wang Xuchu, mari de ma sœur et éditeur du *Dagonghe bao* 大共和報 (*Journal de la République*), m'a écrit une lettre afin de me convaincre (de ne plus combattre la conférence de paix). Alors, j'ai rédigé et fait publier dans le *Tianduo bao* 天鐸報 une lettre ouverte de plus de dix-mille mots où je proférais des invectives contre Yuan Shikai. Mais mes paroles n'ont finalement servi à rien ; un mois plus tard, le Sud et le Nord se sont unifiés, me menant à une colère extrême. »<sup>269</sup>

Quelques littéraires, dont Liu Yazhi, ont tenté d'improviser une carrière politique. Sur invitation de Lei Tieya 雷鐵崖 (1873-1920), Liu Yazhi a pris un poste de secrétaire au palais présidentiel de Nankin où il n'est resté que trois jours, sans même

<sup>268</sup> SUN Zhimei, *Nanshe yanjiu*, pp. 342-343.

<sup>269</sup> LIU Wu-chi (eds.), *Nanshe jilüe*, pp. 39-40.

avoir discuté avec Sun Yat-sen<sup>270</sup>. Ma Xulun a exclu toute possibilité d'entrer dans le champ politique en prétendant que la tâche politique devait désormais être confiée aux experts spécialisés<sup>271</sup>. Reculant dans le champ intellectuel, les littéraires « purs » de la Société du Sud revendiquent la responsabilité d'influencer l'opinion publique de façon autonome et indépendante de la direction politique du pouvoir gouvernemental. L'activité intellectuelle est, pour les littéraires engagés, un moyen de guider la société et a pour but de servir la nation. Pour eux, la création littéraire et l'écriture constituent un acte politique et un devoir ; l'engagement devient une responsabilité et une éthique de la profession d'intellectuel. Dans l'espace social, ils prétendent être moralisateurs et défenseurs des valeurs de liberté contre l'arbitraire du gouvernement. Malgré la censure et les poursuites judiciaires, la revue et le journal continuent d'être le lieu privilégié où ils éduquent la société, critiquent le gouvernement et mènent le combat politique. Liu Yazhi rappelle que le *Taipingyang bao* 太平洋報 (*Journal pacifique*), le *Tianduo bao*, le *Shibao*, le *Minquanbao*, le *Minlibao*, le *Shenzhou ribao* 神洲日報 (*Quotidien de la Chine*), le *Dagonghe bao*, *Minguo xinwen* 民國新聞 (*Nouvelles de la République*) et le *Minsheng ribao* 民生日報 (*Quotidien de la vie du peuple*) sont presque monopolisés par les littéraires des membres de la Société du Sud<sup>272</sup>. Ces journaux prétendent être les gardiens de la valeur universelle et agir de manière désintéressée, une stratégie qui, « refusant aussi bien la subordination à l'État que la soumission au marché, entend se lier au public »<sup>273</sup>. Le *Zhonghua xinbao*, par exemple, définit son ambition en ces termes : « Nous voulons exposer la situation sociale et politique de manière juste et faire entendre l'opinion publique. Notre seul objectif est de nous appliquer à la recherche de la vérité universelle (*gongli*), tout en nous élevant contre la dépendance à l'argent et au pouvoir politique<sup>274</sup> ».

Les revues et les journaux édités et publiés par la Société du Sud ont ceci de particulier que la création littéraire et les discussions à propos de la culture y ont une forte imprégnation. En effet, l'insistance, à cette période, sur le rôle que jouent la littérature et la culture dans le façonnage de l'esprit du peuple et la transformation de

<sup>270</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>271</sup> MA Xulun, *Wo zai liushisui yiqian*, p. 44.

<sup>272</sup> LIU Wu-chi (eds.), *Nanshe jilüe*, pp. 42-43.

<sup>273</sup> KARPICK Lucien, *Les avocats. Entre l'État, le public et le marché, XIIIe-XXe siècle*, Paris : Gallimard, 1995, pp. 90-91, cité dans SAPIRO Gisèle, « Les professions intellectuelles entre l'État, l'entrepreneuriat et l'industrie », *Le mouvement sociale*, n° 214, 2016, p. 6.

<sup>274</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, p. 402.

l'ordre sociopolitique, n'a rien d'une nouveauté. Les intellectuels ont commencé à militer pour une révolution des poèmes et des romans et à assigner à la littérature une fonction morale dès la fin des Qing. Gao Xu, par exemple, a souligné en 1909 le rôle de la littérature, consistant à étouffer la dictature et à inciter l'indépendance du peuple et le sentiment nationaliste<sup>275</sup>. Le poète Zhou Shi, mort en martyr pour la cause révolutionnaire en 1911, a aussi parlé du poème comme d'un instrument de maintien du patriotisme<sup>276</sup>. La tentative de modeler la société et la nation en réformant la littérature se perpétue dans les années qui suivent. La révolution de la littérature gronde encore à l'époque du 4 Mai et constitue un thème controversé et structurant du Mouvement de la nouvelle culture. L'attachement des intellectuels engagés à la culture s'accrut avec la déception, croissante, suscitée par la politique corrompue de la République<sup>277</sup>. Dès 1914, Liang Qichao a exprimé à maintes reprises sa volonté de s'éloigner de la sphère politique et de se focaliser sur l'éducation et la publication<sup>278</sup>. Hu Shi a, quant à lui, rappelé qu'il n'était guère surpris de la restauration de Zhang Xun, en raison du silence collectif et de la faiblesse de l'influence de la presse ; selon lui, c'est le moment où il a décidé de ne pas parler de politique pendant vingt ans et de « construire le fondement de la réforme politique à partir de la pensée et de l'art »<sup>279</sup>. Une telle « superstition » de l'utilité socio-politique de la culture fait l'objet d'un intérêt particulier dans la recherche de Lin Yü-sheng, pour lequel l'obsession des intellectuels chinois pour la culture tire son origine dans la tradition « culturelle-intellectualiste » de l'enseignement confucéen, où la transformation de l'ordre socio-politique est considérée comme occasionnée par la mentalité du peuple<sup>280</sup>. La thèse de Lin Yü-sheng est plausible, mais nous souhaitons proposer une autre manière d'appréhender l'approche « culturelle-intellectualiste », mise au service de la transformation du monde social. En effet, l'activité littéraire et l'engagement en tant qu'éthique professionnelle, fondent la revendication d'autonomie des intellectuels qui se veulent indépendants du champ politique. Dans un contexte où la division du

<sup>275</sup> GAO Xu, « Yuanwujinzhai shihua 願無盡齋詩話 » (Critique littéraire de Gao Xu), *Nanshe congke*, n° 1, 1909, p. 40.

<sup>276</sup> ZHOU Shi 周實, « Wujin'an shihua xu 無盡齋詩話序 » (Préface de la critique littéraire de Wujin'an), *Nanshe congke*, n° 3, 1910, p. 311.

<sup>277</sup> YAO Dianzhong et DONG Guoyan, *Zhang Taiyan xueshu nianpu*, p. 300.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 202 ; 242-243.

<sup>279</sup> HU Shi, « Wode qilu 我的歧路 » (Ma fausse route), in ZHENG Dahua (eds.), *Hu Shi quanji*, vol. 2, p. 467.

<sup>280</sup> LIN Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness : Radical Antitraditionalism in the May Fourth era*, p. 29.

travail a dépossédé les élites culturelles de la fonction d'homme politique à laquelle elles avaient jadis accès, elles se voient contraintes de s'impliquer dans la compétition avec d'autres groupes sociaux et professionnels pour assurer et justifier leur intention de diriger l'opinion publique, en recourant à la compétence qui leur est propre. Ainsi, le capital culturel devient une source de charisme, mais aussi un outil d'engagement des élites culturelles. Pour ce faire, les activités littéraires et culturelles d'un intellectuel doivent s'associer à l'intérêt général ; la perte d'une telle universalité signale sa marginalisation.

Mais, au moment où la culture devient une sphère disposant d'une indépendance relative par rapport à l'État, les intellectuels pourraient également, selon le cas, renoncer à leur autonomie et leur liberté de conscience pour adhérer à l'idéologie ou la contrainte politique du gouvernement, ou bien d'un parti politique. Une telle conduite intellectuelle ne doit pas surprendre, puisqu'elle tient à l'idée, profondément ancrée, selon laquelle l'aptitude des hommes de lettres à l'amélioration de la société, et leur responsabilité envers l'ordre politique, reposent sur leur inscription dans l'appareil étatique. S'il n'est pratiquement pas possible pour les intellectuels engagés de se réfugier derrière une neutralité politique, certaines élites culturelles sont prêtes à se soumettre aux possesseurs du capital politique en imposant, dans leurs créations littéraires, une méthode, une sujétion ou une vision, conforme à l'idéologie des organisations où elles sont impliquées. La littérature de l'aile gauche (左翼文學 *zuoyi wenxue*) du Parti communiste chinois et l'art des Trois principes du peuple (三民主義文藝 *sanmin zhuyi wenyi*) du Kuomintang en sont deux exemples : ils montrent l'asservissement de la littérature, de l'art, mais aussi de la liberté critique des écrivains à l'idéologie politique extérieure. Au cours du mandat de Yuan Shikai, Liu Shipei, écrivain de l'École d'essence nationale et initiateur du Chouanhui, exerce sa profession d'intellectuel en répudiant son autonomie critique. Si la subordination de quelques intellectuels aux atteintes politiques de l'État leur épargne les menaces de répression et les conséquences pénales résultant des propos dissidents, le boycott en tant que sanction professionnelle et morale s'impose au sein du champ littéraire. En 1914, par exemple, Gao Xu s'applique à recueillir et publier

les poèmes des auteurs des trente dernières années. Les œuvres des poètes réactionnaires ou attachés à Yuan Shikai sont délibérément exclues<sup>281</sup>.

Les discours et les activités des élites culturelles peuvent aussi être instrumentalisés par les politiciens en quête de légitimité, contre leur gré. Un tel abus de l'intervention politique des écrivains se retrouve dans le cas de Zhang Taiyan. Érudit et figure emblématique de la Révolution, Zhang Taiyan jouit d'un charisme exceptionnel qui fait que Yuan Shikai n'ose l'assassiner, malgré ses provocations multipliées, pour contester la dissolution du Kuomintang et le Parlement en 1913<sup>282</sup>. Mais il semble que c'est précisément le capital symbolique que renferme son nom qui incite les intérêts des hommes politiques à se l'approprier pour en retirer les bénéfices. Ses soutiens portés à l'installation de la capitale à Pékin et à la politique fédérale de l'autonomie provinciale s'inscrivent dans la priorité nationale d'unification. Or, ses propos sont captés par Yuan Shikai et les Seigneurs de la guerre pour servir leurs propres impératifs politiques. Autre affaire célèbre, celle de la victoire de Cao Kun lors de l'élection présidentielle de 1923, remportée à une écrasante majorité, mais entachée de corruption. Le 20 octobre 1923, le *Shenbao* révéla la liste des noms des cinq-cents cinquante députés qui votèrent<sup>283</sup> ; bien que cette liste ne précisât pas lesquels étaient éventuellement corrompus, aux yeux des lecteurs, l'ensemble de ces députés avait accepté de l'argent de Cao Kun. Cette liste compte dix-neuf littéraires de la Société du Sud. Tian Tong appela le lendemain, dans le *Minguo ribao*, à exclure ces dix-neuf membres de la Société<sup>284</sup> ; dans le même journal distribué un jour plus tard, les treize intellectuels-clés de la Société dont Chen Qubing, Liu Yazhi, Ye Chucang, Hu Puan et Yao Guang répondirent à l'appel de Tian Tong et confirmèrent la suspension immédiate des dix-neuf députés à l'adhésion de la Société du Sud.

## 2. Entre la responsabilité et le marché : l'École des canards mandarins et des papillons

La différenciation entre le champ politique et le champ intellectuel, et la division sociale du travail, ont fait en sorte que les élites culturelles s'agrippent à la

---

<sup>281</sup> YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, p. 360.

<sup>282</sup> YAO Dianzhong et DONG Guoyan, *Zhang Taiyan xueshu nianpu*, pp. 220.

<sup>283</sup> « Beijing toupiao yiyuan mingdan daohu 北京投票議員名單到滬 » (L'arrivée à Shanghai de la liste des députés qui ont voté à Pékin), *Shenbao*, le 20 octobre 1923.

<sup>284</sup> TIAN Tong 田桐, « Zhi Nanshe sheyou shu 致南社社友書 » (Lettre ouverte aux membres de la Société du Sud), *Minguo ribao*, le 21 octobre 1923, cité dans YANG Tianshi et WANG Xuezhuan, *Nansheshi changbian*, p. 582.

culture, en tant qu'elle constitue le fondement de leur autonomie. La stratégie du refus de la subordination à l'État a pris plusieurs formes. La première consiste à revendiquer l'autonomie de la critique et à se prétendre gardien de la valeur universelle et moralisateur, par le biais de la création littéraire. Cependant, étant donné la censure imposée par le gouvernement, il n'est pas toujours facile, pour les auteurs, d'ignorer les conséquences de leurs propos ou de faire publier leurs critiques. La préface du *Minquansu* déplorait, à cet égard, la restriction de la liberté d'expression qui, petit à petit, grignotait les ouvrages de nature militante, publiés en soutien à la transformation de la politique gouvernementale<sup>285</sup>. Mesure de répression étatique menant les auteurs à la sanction, la censure a toujours engendré des pratiques d'écriture spécifiques et sapé le fondement de la liberté d'expression. Les premières années de la République ont pourtant ceci de particulier que ce n'est pas uniquement l'État qui condamne l'engagement des intellectuels par l'acte d'écriture ; si beaucoup de membres de la Société du Sud assument toujours la responsabilité de livrer le manifeste, la critique et la condamnation, un grand nombre de littéraires choisissent de s'abstenir d'aborder la politique.

Leur silence se traduit par la déception, voire la colère, à l'égard de la dégradation de la politique de la nouvelle République qu'ils venaient de créer, et se concrétise par l'absence de conséquences sociales et politiques au sein de l'écriture. Liu Yazhi rappelle que ses œuvres, à cette période, ont comme un « son de décadence » (靡靡之音 *mimi zhi yin*)<sup>286</sup> et, dans ce contexte, sont fondés la Société du vin (酒社 *Jiushe*), la Société pour passer l'hiver (銷寒社 *Xiaohan she*), ou encore la Société pour passer l'été (銷夏社 *Xiaoxia she*) entre 1915 et 1917. Les activités de ces groupes littéraires expriment une volonté manifeste de se réfugier dans un environnement littéraire déconnecté d'un réel trop affligeant, comme l'a raconté Liu Yazhi dans la préface du recueil des poèmes de la Société pour passer l'hiver :

« Quand Yuan Shikai trahissait la République, j'ai fondé, avec quelques camarades, la Société pour passer l'hiver. Nous avons écrit beaucoup de poèmes, exprimant notre tristesse et notre colère. La révolte contre Yuan Shikai débutant à Yunnan et Yuan Shikai étant puni de mort par le Ciel, toute la nation aspirait à la paix ; mais moi, au contraire, j'ai prédit que les hommes d'État deviendraient de plus en plus autoritaires et que les

<sup>285</sup> JIANG Zhuchao 蔣著超, « Xu 序 » (Préface), *Minquan su*, n° 1, 1914 ; ZHANG Chuntian, *Geming yu shuqing : Nanshe de wenhua zhengzhi yu Zhongguo xiandaixing (1903-1923)*, p. 265.

<sup>286</sup> LIU Yazhi, « Wo he Nanshe de guanxi », pp. 61.

bouleversements de la nation étaient loin d'être terminés. [...] La Chine est maintenant aux mains des voleurs et des bandits. [...] L'esprit du peuple est mort. La justice existe-elle encore ? Quelle tristesse ! Quelle tristesse ! C'est à ce moment que le recueil de la Société pour passer l'hiver est publié. [...] Les écrivains (de cette société) se tiennent à l'écart de l'actualité et agissent de manière indifférente et tranquille, malgré les désordres politiques. (Effectivement,) lorsque l'on ne connaît pas les Han, les affaires des Wei-Jin n'évoquent rien<sup>287</sup>. »<sup>288</sup>

En effet, l'alcool et la poésie ont survécu à l'histoire de la Société du Sud, dont les membres ont la réputation de s'adonner à la rénovation du style de vie des « grands noms littéraires » (名士 *mingshi*). Les « assemblées élégantes » de la Société ne sont pas seulement une occasion de discuter de sujets politiques, mais constituent plutôt un événement à caractère « romantique », tenu dans les restaurants et les jardins de Shanghai, de Suzhou et de Hangzhou. Un banquet est généralement offert, durant lequel les participants débattent de littérature, improvisent des poèmes et prennent une photo de groupe. La deuxième assemblée, par exemple, a été organisée à Hangzhou. Le choix du lieu est symbolique. Liu Yazhi révèle que le choix de Hangzhou a été motivé par le fait que Song Jiang 宋江 (?-?) y était en garnison pendant sa rébellion contre les Song<sup>289</sup>. À la suite du banquet, les participants buvaient du vin et improvisaient des vers poétiques pendant la croisière sur le lac de l'Ouest. L'assemblée se terminait par une soirée alcoolisée<sup>290</sup>.

Il semble que cette revendication de statut de grands noms littéraires se heurte pourtant à la prétention de l'engagement littéraire. Durant les premières années de l'époque républicaine, cette pratique fait apparaître les écrivains comme reclus dans leur monde sentimental et leur fait perdre, dans l'espace social, l'autorité et le charisme liés à la responsabilité sociale de la profession d'intellectuel autonome. Pourtant, force est de constater qu'il ne s'agit pas ici de l'apparition de la doctrine de l'art pour l'art, comme celle de la première moitié des années 1920, mais plutôt de déception envers la politique et du refus de s'en mêler.

---

<sup>287</sup> Les mots originaux sont : « 不知有漢，無論魏晉。 » Cela veut dire que quelqu'un est coupé de la réalité, indifférent de l'actualité.

<sup>288</sup> LIU Yazhi, « Xiaohanshe lu xu 銷寒社錄序 » (Préface du *Recueil du Xiaohanshe*), *Nanshecongke*, n° 20, 1917, p. 4992.

<sup>289</sup> LIU Yazhi, « Wo he Nanshe de guanxi 我和南社的關係 » (Ma relation avec la Société du Sud), in LIU Y. *Nanshe jilüe*, p. 16.

<sup>290</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.



C'est durant cette période de désordre et de chaos que le marché du livre et de la revue connaît une très forte expansion. La croissance du marché de l'imprimé entraîne à la fois l'autonomisation du champ littéraire par rapport à la demande politique de l'État et d'autres institutions, et la naissance d'un nouveau type d'écrivain dont l'écriture répond à l'appétit des consommateurs de masse. Ces littéraires, dont l'activité prend son plein essor à Shanghai durant les trois premières décennies de l'ère républicaine, sont souvent classés dans la catégorie dite des « canards mandarins et des papillons ». Les œuvres de ces écrivains, que nous qualifierions aujourd'hui de « commerciales », se caractérisent par la lisibilité de la langue et connotent un sentimentalisme destiné à capter l'émotion des masses populaires. Pour augmenter leurs bénéfices, les romans de l'École des canards mandarins et des papillons sont souvent publiés sous forme de feuilletons dans les périodiques et les quotidiens. Les romans de cette École peuvent être catégorisés en fonction de leurs thèmes et de leurs contenus. Il ressort que le thème le plus récurrent est celui de la relation entre un jeune talent (才子 *caizi*) et une jeune beauté (佳人 *jiaren*), dont l'amour fervent est toujours entravé par l'éthique rituelle, les malentendus, la guerre et/ou l'objection de la famille. Les récits amoureux (愛情小說 *aiqing xiaoshuo*) de ce type sont tellement nombreux que le nom de cette École, « canards mandarins et des papillons », symbolisant le couple d'amoureux, en est issu. D'autres genres romanesques ont été expérimentés par ce mouvement littéraire, tels que le roman à scandale (黑幕小說 *heimu xiaoshuo*), l'histoire policière (偵探小說 *zhentan xiaoshuo*) et le récit d'arts martiaux chevaleresques (武俠小說 *wuxia xiaoshuo*)<sup>291</sup>.

Beaucoup de romanciers emblématiques de cette école sont issus de la Société du Sud ; on compte, pour n'en citer que quelques-uns, Bao Tianxiao, Xu Zhenya, Chen Diexian 陳碟仙 (1879-1940), Zhou Shoujuan, Zhu Yuanchu 朱鴛鴦 (1894-1921), Liu Tieleng 劉鐵冷 (1881-1961), Yao Yuanchu 姚鵝雛 (1892-1954), Hu Jichen 胡寄塵 (1886-1938). Une telle contiguïté entre les deux groupes littéraires explique pourquoi, au début des années 1910, plusieurs romans des canards mandarins et des papillons sont apparus dans des journaux à caractère politique, édités par les intellectuels engagés de la Société du Sud. Le *Yuli hun* 玉梨魂 (*L'âme du*

---

<sup>291</sup> LINK Perry, *Mandarin Ducks and Butterflies : Popular Fiction in Early Twentieth Century Chinese Cities*, Berkeley : University of California Press, 1991.

poirier en jade) de Xu Zhenya, par exemple, fut publié pour la première fois dans le *Minquan bao* en 1912. Au cours des années suivantes, apparaissent les tabloïds (小報 *xiaobao*), intégralement consacrées à l'édition des romans, des nouvelles, des traductions et des articles de l'École. Certains d'entre eux, tels que le *Youxi zazhi* 遊戲雜誌 (*Revue des jeux*), le *Xiaoxian zhong* 消閒鍾 (*Cloche de loisir*) et le *Libailiu* 禮拜六 (*Samedi*)<sup>292</sup>, demeurent pleinement attachés au goût du public pour l'amusement, la détente et le divertissement. Le *Libailiu* est probablement le plus connu du grand public. Dans l'article inaugural du périodique, Wang Dungen, le rédacteur en chef, met en avant les avantages de la lecture du *Libailiu* par rapport à d'autres divertissements :

« La maison close coûte cher, l'alcool est mauvais pour la santé et le théâtre peut parfois être trop bruyant. La lecture des romans est plus économique et agréable. Le plaisir offert par la maison close, l'alcool et le théâtre est éphémère, ne pouvant être prolongé au lendemain. Pour seulement une petite pièce en argent, vous pouvez au contraire obtenir une dizaine de romans qui vous accompagnent. Vous pouvez les parcourir tout seul, ou en discuter avec vos amis, ou encore les lire avec votre chère épouse. Si vous vous sentez fatigué, vous pouvez lire la suite le lendemain [...] et oubliez tout le travail de la semaine. Quel bonheur du dimanche ! Il y a ceux qui n'aiment ni la maison close, ni l'alcool, ni le théâtre, mais tout le monde adore lire des romans, sans parler des romans portables et intéressants, comme ceux du *Libailiu*, vous offrant de nombreux chefs-d'œuvre, tous écrits par de grands romanciers réputés. C'est pourquoi le *Libailiu* sera sûrement populaire. »<sup>293</sup>

Le lectorat ciblé par les éditeurs des revues comme le *Libailiu* est évident ; sont visés les hommes de la nouvelle bourgeoisie urbaine, prêts à payer pour s'amuser. La littérature devient ainsi une marchandise à part entière, associée au profit et au goût du public à court terme. Les littéraires des canards mandarins et des papillons proposent aussi à la clientèle féminine de nombreuses publications, dont le *Meiyu* 眉語 (*Paroles des sourcils*) et le *Xiangyan zazhi*. L'absence de contenu politiquement incisif et offensif ne signifie pas que les littéraires de l'École demeurent indifférents à

<sup>292</sup> Une étude plus approfondie doit veiller à différencier les écrivains appartenant à l'École des canards mandarins et des papillons et à l'École du *Samedi* (禮拜六派, *Libailiu pai*). Les littéraires qui prétendent s'adhérer à l'École du *Samedi*, tels que Bao Tianxiao et Zhou Shoujuan, refusent l'étiquette des canards mandarins et papillons. Voir CHEN Jianhua 陳建華, « Minguo chuqi Zhou Shoujuan de xinli xiaoshuo - jianlun "Libailiu pai" yu "Yuanyang hudie pai" zhi bie 民國初期周瘦鵬的心理小說——兼論『禮拜六派』與『鴛鴦蝴蝶派』之別 » (Le roman psychologique de Zhou Shoujuan du début de l'époque républicaine - avec une discussion supplémentaire sur la différence entre « l'École du *Samedi* » et de l'École des canards mandarins et des papillons), *Xiandai zhongwen xuekan* 現代中文學刊 (*Journal académique du chinois moderne*), n° 11, 2011, pp. 37-49.

<sup>293</sup> Dungen 鈍根, « *Libailiu zhuiyan* 禮拜六贅言 » (Préface du *Libailiu*), *Libailiu*, n° 1, 1914.

l'égard des problèmes de politique extérieure. Certains, parmi eux, continuent de livrer leurs réflexions sur la société et le gouvernement, ici et là. La question de la liberté, par exemple, a été fréquemment débattue par Xu Zhenya dans le *Minguo ribao*. Mais les commentaires politiques de ce genre revêtent, en général, une nature non-provocatrice, et expriment plutôt de la désillusion, de la frustration et de l'impuissance, qu'un vrai engagement à l'égard de la corruption politique. Dans la revue *Kuaihuo* 快活 (*Plaisir*) de Li Hanqiu 李涵秋 (1873-1923), Zhou Shoujuan indique, à cet égard, que la littérature constitue un refuge épicurien qui permet de fuir les souffrances infligées par la politique extérieure<sup>294</sup>.

Coopérant avec les maisons d'édition, les romanciers populaires sont à la recherche de profits temporaires en termes de nombre de tirages, dont dépendent leurs revenus. L'éloignement, parfois même le dégoût à l'égard de la chose politique dans la création littéraire<sup>295</sup>, s'accompagne de l'incorporation de l'habitus des « grands noms littéraires », habités par le goût de la poésie, du vin et des prostituées. Comme cela a été évoqué plus haut, il existe toujours, chez les écrivains de la Société du Sud, le « complexe » des grands noms littéraires, mais ce sont les littéraires de l'École des canards mandarins et des papillons qui ont mis en jeu la conduite des grands noms littéraires dans la plus large mesure possible. Leurs activités littéraires et sociales reposent sur le « *bahsian* 白相 »<sup>296</sup>, la notion polysémique, de la langue shanghaienne, qui désigne à la fois « jouer », « loisir » et « drôle », tout en véhiculant une implication hédoniste et cynique. Le *bahsian* est présent à plusieurs niveaux. La littérature fait l'objet de *bahsian* ; la revue *Youxi zazhi* en est un exemple remarquable. L'acte de lire des périodiques populaires et l'attitude des littéraires envers leurs œuvres sont aussi une forme de *bahsian*. Mais c'est le style de vie des littéraires de l'École des canards mandarins et des papillons, noyés dans les lieux de divertissement, les théâtres et les maisons closes de Shanghai, qui incarne le plus l'esprit du *bahsian*.

<sup>294</sup> ZHOU Shoujuan, « “Kuaihuo” zhuci 『快活』祝詞 » (Compliment au *Kuaihuo*), *Kuaihuo* 快活 (*Plaisir*), n° 1, 1923, réimprimé dans RUI Heshi 芮和師 *et al.*, *Yuanyang hudie pai wenxue ziliao* 鴛鴦蝴蝶派文學資料 (*Sources littéraires de l'École des canards mandarins et des papillons*), Fuzhou : Fujian renmin chubanshe, 1984, pp. 15-16.

<sup>295</sup> Il convient pourtant de préciser que, si la plupart des œuvres de l'École des canards mandarins et des papillons s'inscrivent dans la littérature populaire qui répondent aux goûts de la masse populaire, les sujets politiquement engagés ne sont pas introuvables, et ce même dans les romans apparemment « clichés », voir JIANG Guo, *Nanshe xiaoshuo yanjiu chutan*, pp. 62-75 ; 95-115.

<sup>296</sup> LI Nan 李楠, *Wanqing, Minguo shiqi Shanghai xiaobao yanjiu* 晚清、民國時期上海小報研究, (*Recherche sur les tabloïds de Shanghai de la fin des Qing et de l'époque républicaine*), Pékin : Renmin wenxue chubanshe, 2005, pp. 198-220.

La maison close, appelée euphémiquement « *huachang* 花場 » (lieu des fleurs), où les littéraires passent du bon temps en présence des courtisanes, constitue une composante essentielle de leur vie sociale<sup>297</sup>. Bao Tianxiao, tout du moins, n'a jamais caché son admiration vis-à-vis des courtisanes et a été critiqué par Zhang Jian 張謇 (1853-1926), entrepreneur et homme politique originaire de Jiangsu. Ce dernier s'est montré préoccupé par l'avenir du *Shibao*, car le journal était édité par Bao Tianxiao, un régulier de la maison close, et Chen Jinghan 陳景韓 (1878-1965), ancien révolutionnaire de la Société du Sud, obsédé par les jeux de hasard<sup>298</sup>. Le mode de vie du *bahsian* de ces littéraires se reflète davantage dans de nombreux tabloïds qu'ils éditent et devient source d'inspiration de leurs créations littéraires. Les photos et les faits divers des courtisanes apparaissent constamment dans les revues, comme le *Meiyu*, le *Zhonghua xiaoshuojie* 中華小說界 (sous-titre : *The World of Chinese Fiction*) et le *Fanhua shijie* 繁華世界 (*Monde florissant*)<sup>299</sup>. Afin d'attirer les lecteurs en quête de nouveautés et de loisirs, d'autres thèmes récurrents apparaissent dans leurs publications, comme les jeux, les anecdotes des comédiens, les histoires secrètes des politiciens et les lieux de divertissement de Shanghai. L'habitus des grands noms littéraires se combine ainsi avec la réussite économique, au sein du marché de consommation culturelle, auquel les littéraires de l'École se voient soumis.

Pour les intellectuels radicaux et progressistes, la conduite des écrivains de l'École des canards mandarins et des papillons cristallise la décadence des littéraires de la génération antérieure. Accusant ceux-ci de vouloir détériorer la société chinoise déjà corrompue, la nouvelle génération veut se poser en rempart et exercer sa suprématie sur le champ littéraire. Pour ce faire, tout ce que représentent les intellectuels d'hier, que ce soit la langue, les publications, la littérature ou le mode de vie, est accusé de s'appuyer sur une culture démodée et détériorant la société qui doit faire l'objet d'une reconstitution, par le biais d'une nouvelle culture. Par ailleurs, les écrivains du 4 Mai s'emparent du projet des lumières sociales, en niant la moindre

<sup>297</sup> ZHANG Yongjiu 張永久, *Yuanyang hudie pai wenren* 鴛鴦蝴蝶派文人 (Les littéraires de l'École des canards mandarins et des papillons), Taipei : Showwe, 2011, p. 6.

<sup>298</sup> LI Nan, *Wanqing, Minguo shiqi Shanghai xiaobao yanjiu*, p. 77.

<sup>299</sup> CHEN Jianhua, « Minguo chuqi xiaoxian zazhi yu nüxing huayü de zhuanxing 民國初期消閒雜誌與女性話語的轉型 » (Les revues de loisir du début de l'époque républicaine et la transformation du discours sur la femme), *Zhongzheng hanxue yanjiu* 中正漢學研究 (*Études chinoise de l'université nationale de Chung Cheng*), n° 2, 2013, pp. 355-386.

contribution que les conservateurs peuvent y apporter : « La pensée des écrivains du *Libailiu* est purement démodée, écrit Zheng Zhenduo, mais ils prétendent être modernes [...] en ajoutant les nouveaux concepts de “libération” ou de “problèmes familiaux” dans leurs romans stéréotypés<sup>300</sup> ». Le conservatisme devient, dans ce paysage intellectuel en transformation, une étiquette de diffamation et de calomnie.

### 3. Le défi des écrivains du 4 Mai

L’habitus des grands noms littéraires que les membres de la Société du Sud se sont construits a forcément aidé les partisans du Mouvement de la nouvelle culture à se mobiliser pour s’y opposer. Dans son discours donné à l’université de Yenching, Lu Xun a cité la Société du Sud comme contre-exemple des littéraires révolutionnaires qu’il prône :

« Les soi-disant lettrés révolutionnaires d’hier doivent disparaître ; les nouveaux littéraires révolutionnaires ne peuvent apparaître que quand la révolution commence à porter ses fruits, nous permettant d’y réfléchir. Pourquoi ? Parce que les œuvres littéraires semblant révolutionnaires surgissent de temps en temps quand l’ancienne société est sur le point de courir à sa perte, mais finalement, elles ne constituent pas la littérature révolutionnaire. Par exemple : (les anciens littéraires) haïssent la vieille société, mais ils n’ont pas de projet pour l’avenir ; ils appellent à la transformation de la société, mais leur idéal n’est qu’une utopie. [...] En Chine, il existe des littéraires qui souhaitent une révolution, mais qui deviennent silencieux devant l’avènement de la révolution. Par exemple, la Société du Sud de la fin des Qing. C’est une société littéraire prônant la révolution. Les membres se lamentent de l’oppression que subissent les Hans, abhorrent la dictature des Mandchous et aspirent à la restauration. Mais ils se taisent après la fondation de la République. À mon avis, c’est parce qu’ils veulent seulement “revoir l’établissement du rituel de la dynastie des Han” (漢官威儀 *han’guan weiyi*) et les habitus traditionnels après la Révolution. Alors, comme ce n’est pas le cas, ils s’ennuient (de la politique) et n’écrivent plus. »<sup>301</sup>

Une telle contestation s’avère injuste, puisque, sans parler d’un grand nombre d’intellectuels de la Société du Sud continuent de livrer des réflexions sur le gouvernement démocratique et constitutionnel, certains ont péri pendant la Deuxième

---

<sup>300</sup> Xidi 西諦 (ZHENG Zhenduo), *Sixiang de fanliu* 思想的反流 (L’orientation réactionnaire de la pensée), *Wenxue xunkan* 文學旬刊 (*Le Décadaire de la littérature*), n° 4, 1921, réimprimé dans WEI Shaochang 魏紹昌 (eds.), *Yuanyang hudiepai yanjiu ziliao shiliao bufen* 鴛鴦蝴蝶派研究資料史料部分 (*Sources de la recherche sur l’École des canards mandarins et des papillons*), Shanghai : Shanghai wenyi chubanshe, 1962, p. 31.

<sup>301</sup> Lu Xun, « Xianjin de xinwenxue de gaiguan 現今的新文學的概觀 » (Aperçu de la nouvelle littérature d’aujourd’hui), *Weiming* 未名, vol. 2, n° 8, 1929, réimprimé dans Lu Xun, *Lun Xun quanji* 魯迅全集 (*Œuvres complètes de Lu Xun*), vol. 4, Pékin : Renmin wenxue chubanshe, 2005, pp. 134-135.

Révolution<sup>302</sup>. Mais, dans les critiques des intellectuels de la nouvelle génération, il semble que ce soit toujours l'aspect apolitique des activités des littéraires devanciers qui est visé. Celui-ci est capté et amplifié pour réfuter la légitimité de l'autorité discursive de la Société du Sud tout entière dans l'espace social. Hu Shi a, quant à lui, reproché à la Société du Sud d'être un regroupement des grands noms littéraires dont les poèmes n'ont aucune valeur, tant au niveau esthétique que pragmatique<sup>303</sup>. Au nom du savoir et de la culture, les intellectuels affirment leur autonomie et revendiquent leurs rôles d'éducateur du peuple et de conseiller de la société. Ayant la prétention de renouveler la culture déclarée morte, les littéraires de la nouvelle génération se substituent à leurs devanciers et s'emparent de l'autorité dans le champ littéraire. L'époque du 4 Mai témoigne ainsi d'une floraison de revues nouvelles, rompant avec les écrivains devanciers et les formes littéraires qui leur étaient chères, affirmant la crise de la société comme effet de la crise de la culture, et appelant de leurs vœux à une révolution culturelle indispensable.

Néanmoins, l'alternance des générations au sein du champ littéraire ne se fait pas du jour au lendemain et l'autorité discursive des partisans de la nouvelle culture ne semble pouvoir prétendre à une réelle légitimité qu'à partir de la fin des années 1910. Il est bien connu que la revue *La Jeunesse*, parue en 1915, n'a suscité que peu de réaction pendant la première année de sa publication. Loin de se revendiquer partisans de la langue vernaculaire, qui deviendra l'un des symboles les plus marquants de la nouvelle culture, les premiers numéros de la revue sont bien rédigés en langue classique. L'article *Wenxue gailiang chuyi* 文學改良芻議 (*Suggestions modestes sur la réforme littéraire*) de Hu Shi, encore étudiant à l'université de Columbia sous la direction de John Dewey (1859-1952), ne sera publié qu'en 1917. Dans cet article, il fait « huit propositions » pour réformer la littérature : 1) éliminer les mots dénués de sens ; 2) ne pas imiter les anciens ; 3) respecter les règles grammaticales ; 4) ne pas gémir sans souffrance ; 5) supprimer clichés et poncifs ; 6) éviter les allusions aux

---

<sup>302</sup> Pour une liste succincte des membres de la Société du Sud assassinés, voir JIANG Guo 姜國, *Nanshe xiaoshuo yanjiu chutan* 南社小說研究初探 (*Recherche préliminaire sur les romans de la Société du Sud*), Changchun : Jilin daxue chubanshe, 2012, p. 25.

<sup>303</sup> LIN Chih-hung, « Cong Nanshe dao Xin Nanshe : Liu Yazhi de minzu he shehui geming (1909-1929) 從南社到新南社：柳亞子的民族和社會革命（1909-1929） » (De la Société du Sud à la Nouvelle Société du Sud : la révolution nationaliste et sociale de Liu Yazhi (1909-1929)), *Jindai zhongguo sixiang yu zhidu xueshu yantaohui lunwenji* 近代中國思想與制度學術研討會論文集 (*Essais du séminaire sur la pensée et le système de la Chine moderne*), Taipei : Université nationale Chengchi, 2005, p. 408.

textes classiques ; 7) abandonner les constructions parallèles (對仗 *duizhang*) ; 8) ne pas écarter le langage vernaculaire<sup>304</sup>. Durant la même année, Chen Duxiu répond à l'appel de Hu Shi, publiant dans la *Jeunesse*, sur un ton plus radical, son article *Wenxue geming lun* 文學革命論 (*Sur la révolution littéraire*)<sup>305</sup>. Tout cela ne provoquant que peu de réaction, les éditeurs de la revue ont dû inventer et publier une lettre, signée par un lecteur imaginaire, qui dénonce l'iconoclasme qu'il « perçoit » dans la revue ; Liu Bannong « répond » ensuite à cette lettre factice, en dénonçant le confucianisme, ainsi que les littéraires attachés à la langue classique, dont ceux de l'École des papillons et des canards mandarins, afin d'attirer l'attention et de susciter le débat<sup>306</sup>.

Une autre stratégie consiste à rattacher la culture traditionnelle à la restauration de la monarchie. Cette rhétorique est mise à profit afin de saper la légitimité de la voix des intellectuels devanciers dans l'espace social et d'emporter l'adhésion des lecteurs réticents à Yuan Shikai et à la monarchie. Avant la parution de *La Jeunesse*, il existe déjà des périodiques influents, dont le *Jiayin* et le *Dongfang zazhi*. Le grand nombre de tirages du *Jiayin* n'a pas simplement sauvé le Yadong tushuguan 亞東圖書館 (Librairie de l'Asie de l'est)<sup>307</sup>, mais il a aussi supplanté *La Jeunesse* qui, à l'époque, n'était qu'une revue à petite échelle<sup>308</sup>. Le *Dongfang zazhi* est également une revue phare du Commercial Press, jouissant d'une popularité immense et d'une influence impressionnante à son époque. Son prestige a commencé à décliner à partir de l'année 1918. Dans le numéro du 15 juin 1918 du *Dongfang zazhi*, apparaît un article intitulé *Zhongxi wenming zhi pingpan* 中西文明之評判 (*Jugement sur la*

---

<sup>304</sup> HU Shi, « Wenxue gailiang chuyi 文學改良芻議 » (Suggestions modestes sur la réforme de la littérature), *La Jeunesse*, vol. 2, n° 5, 1917. La traduction française des huit propositions est empruntée à ZHANG Yinde, *Le roman chinois moderne 1918-1949*, p. 5, note 2.

<sup>305</sup> CHEN Duxiu, « Wenxue geming lun 文學革命論 » (Sur la révolution littéraire), *La Jeunesse*, vol. 2, n° 6, 1917.

<sup>306</sup> WANG Jingxuan 王敬軒, « Wenxue geming zhi fanxiang 文學革命之反響 » (L'écho de la révolution littéraire), *La Jeunesse*, vol. 4, n° 3, 1918 ; LIU Fu 劉復, « Fu Wang Jingxuan shu 復王敬軒書 » (Réponse à Wang Jingxuan), *La Jeunesse*, vol. 4, n° 3, 1918.

<sup>307</sup> JENCO Leigh K., « Weiji zhuangtai de "liguo" : chonglun Zhang Shizhao ji Jiayin 危機狀態的『立國』：重論章士釗及《甲寅》 », traduit de l'anglais par ZHANG Chuntian et WEN Jing 溫靜, *Hangzhou shifan daxue xuebao 杭州師範大學學報 (Journal de l'université normale de Hangzhou)*, n° 3, 2016, pp. 73-79.

<sup>308</sup> WESTON Timothy B., *The Power of Position : Beijing University, Intellectuals, and Chinese Political Culture, 1898-1929*, Berkeley, Los Angeles et Londres : University of California Press, 2004, p. 100.

*civilisation chinoise et la civilisation occidentale*)<sup>309</sup>. Il s'agit de la traduction chinoise du compte-rendu d'un certain auteur allemand dans le journal japonais *Toa no hikari* 東亜の光 (*Lumière de l'Asie de l'est*). Ce compte-rendu est relatif aux deux articles de Gu Hongming 辜鴻銘 (1857-1928), publiés dans un journal allemand, où il aborde les particularités de la civilisation chinoise. L'auteur du compte-rendu exprime son accord avec l'opinion de Gu Hongming, disant que la civilisation chinoise est une civilisation spirituelle et que l'Allemagne doit se détacher de l'esprit de cupidité et du matérialisme après la Première guerre mondiale. Dans le paysage intellectuel chinois, le contraste entre la culture chinoise « spirituelle » et la culture occidentale « matérielle » n'est pas sujet à débat. Mais Gu Hongming est politiquement réactionnaire, contre-révolutionnaire et fidèle à la Cour des Manchous. Son orientation politique permet à Chen Duxiu de lancer un assaut contre le *Dongfang zazhi*. Dans le numéro de *La Jeunesse* édité trois mois plus tard, Chen Duxiu pose une question, sous-titrée *Dongfang zazhi yu fupi wenti* 東方雜誌與復辟問題 (*Le Dongfang zazhi et la question de la restauration*) où il se demande si le journaliste du *Dongfang zazhi*, en divulguant un tel article, ne s'aligne pas avec Gu Hongming et ne soutient pas la restauration des Qing<sup>310</sup>. Sa conjecture est sans fondement, puisque la remise en cause de l'utilitarisme de la culture occidentale au profit d'une revalorisation de la culture chinoise constitue un sujet courant chez beaucoup d'intellectuels, consternés par la Première Guerre mondiale. Gu Hongming n'est qu'une cible facile pour Chen Duxiu, en raison de son royalisme. Mais les conséquences de sa conjecture sont telles, que le nombre de tirages du *Dongfang zazhi* a connu un net recul, obligeant le Commercial Press à réduire le coût du périodique pour augmenter les ventes<sup>311</sup>.

Dans le cas de l'École des canards mandarins et des papillons, Zhou Zuoren a rattaché, à maintes reprises, le style littéraire des romans de l'École à la politique conservatrice de la culture, prônée par le gouvernement de Yuan Shikai, suggérant

<sup>309</sup> Pingyi 平佚, « Zhongxi wenming zhi pingpan 中西文明之評判 » (Jugement sur la civilisation chinoise et la civilisation occidentale), *Dongfang zazhi*, vol. 15, n° 6, pp. 81-87.

<sup>310</sup> CHEN Duxiu, « Zhiwen Dongfang zazhi jizhe – Dongfang zazhi yu fupi wenti 質問東方雜誌記者——東方雜誌與復辟問題 » (Interroger le journaliste du *Dongfang zazhi* - le *Dongfang zazhi* et la question de restauration), *La Jeunesse*, vol. 5, n° 3, 1918, p. 206.

<sup>311</sup> WANG Qisheng 王奇生, *Geming yu fangeming – shehui wenhua shiye xia de Minguo zhengzhi* 革命與反革命——社會文化視野下的民國政治 (*Révolution et contre-révolution, la politique républicaine dans une perspective socio-culturelle*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2010, pp. 20-21.



ainsi le lien entre ces romanciers populaires et la restauration<sup>312</sup>, comme il l'écrit en 1919 : « Pendant la restauration de Yuan Shikai, le pays se plongeait dans le courant de restauration et les choses étrangères n'attiraient plus personne. En conséquence, (ces romanciers) [...] commencent à écrire des romans de l'essence nationale<sup>313</sup> ». Ainsi, les œuvres des écrivains conservateurs sont fustigées, non seulement comme intellectuellement rétrogrades, mais aussi politiquement réactionnaires.

Intellectuel communiste, Qu Qiubai reconnaît, au contraire, la dimension et l'usage politiques des poèmes de la Société du Sud, dont il était membre, tout en soulignant la nature désuète de ceux-ci en raison de l'utilisation de la langue vernaculaire pour les masses populaires<sup>314</sup>. Il refuse, en même temps, d'admettre que la langue de l'École des canards mandarins et des papillons est en accord avec la mentalité de la classe populaire, car cette langue est politiquement neutre, dépourvue de toute affiliation à une quelconque idéologie<sup>315</sup>.

Les romanciers populaires souffrent davantage d'humiliations : ils se font appeler les « mendiants littéraires (文丐 *wengai*) » voire les « prostituées littéraires (文娼 *wenchang*) » dont les œuvres sont accusées de n'offrir que des divertissements en échange d'argent<sup>316</sup>. Il y a aussi ceux qui réclament un rôle d'éducateur vis-à-vis de ces romanciers populaires, disant : « nous avons vraiment honte [...] (car) nous ne savons pas quoi faire pour aider ces littéraires traditionnels

---

<sup>312</sup> CHEN Jianhua, « Minguo chuqi Zhou Shoujuan de xinli xiaoshuo - jianlun "Libailiu pai" yu "Yuanyang hudie pai" zhi bie ». Il convient de mentionner que les défenseurs de la nouvelle culture peuvent aussi être accusés de maintenir une relation ambiguë avec Yuan Shikai. Par exemple, Lu Xun a dirigé la section de roman de la Société pour la recherche et l'éducation populaire (通俗教育研究會 *Tongsu jiaoyu yanjiuhui*), société semi-officielle, où il a censuré 32 romans des écrivains de l'École des canards mandarins et des papillons. Néanmoins, cette Société a pour l'objet de modeler l'opinion publique afin de faciliter la restauration de Yuan Shikai. Lu Xun était censé contrôler les romans dont les contenus ne sont pas conformes pas aux principes de « loyauté (*zhong*), piété filiale, courtoisie (禮 *li*) et intégrité (節 *jie*) », alors que la raison qu'il donne à l'interdiction de ces romans populaires est exactement que ceux-ci propagent l'esprit lubrique. Voir QIAN Liqun 錢理群 *et al.*, *Zhongguo xiandai wenxue sanshinian* 中國現代文學三十年 (*Trente ans de la littérature chinoise*), Taipei : Wunan, pp. 100-101 ; ZHOU Huimei 周慧梅, *Minzhong jiaoyuguan yu Zhongguo shehui bianqian* 民眾教育館與中國社會變遷 (*Les lieux d'éducation populaire et le changement de la société chinoise*), Taipei : Showwe, 2013, pp. 88-89.

<sup>313</sup> Zhongmi, « Lun "Heimu" 論『黑幕』 » (Sur le roman à scandale), *Meizhou pinglun*, n° 4, 1919, réimprimé dans WEI Shaochang (eds.), *Yuanyang hudiepai yanjiu zilian shiliao bufen*, p. 74.

<sup>314</sup> QU Qiubai 瞿秋白, « Guimenguan yiwai de zhanzheng 鬼門關以外的戰爭 » (La guerre en dehors de l'enfer), 1931, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *Yuanyang hudie pai wenxue ziliao*, vol. 2, p. 784.

<sup>315</sup> RUI Heshi *et al.* (eds.), *ibid.*, p. 785.

<sup>316</sup> C.S., « Wenchang 文娼 » (Prostitués littéraires), *Wenxue xunkan*, n° 38, 1922, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *ibid.*, p. 740.

qui refusent de progresser ; c'est vraiment dommage<sup>317</sup> ». Luo Jialun 羅家倫 (1897-1969) a, quant à lui, dénoncé l'avarice de Xu Zhenya et de Li Dingyi ; il considérait leurs romans comme des outrages aux bonnes mœurs et nuisant à la mentalité des jeunes. Il a également voulu que le Ministère de l'éducation interdît les romans populaires : « [...] les insulter a sali mon stylo. Je ne daigne pas les invectiver, écrit Luo Jialun, mais en contestant la popularité de ce genre de romans à Shanghai, à Pékin et chez les lycéens des villes intérieures, je me sens obligé d'accorder deux minutes pour en parler [...], afin d'accomplir mon devoir de critique de la société<sup>318</sup> ».

Les littéraires de l'École des canards mandarins et des papillons ont rétorqué. Ils nient, d'abord, l'accusation selon laquelle leurs œuvres produiraient un effet néfaste sur la société, en affirmant que leur littérature est plus essentiellement un reflet de la réalité sociale<sup>319</sup>. Un autre argument de leur défense consiste à saper la prétention d'universalité des littéraires de la nouvelle culture, en les accusant de former des groupuscules pour se vanter ou de se subordonner aux détenteurs du capital politique ; Zhang Shewo 張舍我 (1896-?) les décrit comme des égoïstes se vantant entre eux et des valets de pied des politiciens, insultant les littéraires devanciers comme des incultes<sup>320</sup>. Au sujet des critiques des écrivains du 4 Mai relatives à la langue classique, les littéraires devanciers leur reprochent de se soumettre aux règles et aux standards de la littérature propre à l'Occident, en sacrifiant leur autonomie du jugement<sup>321</sup>. La langue classique et la culture chinoise étant les principaux fondements de la pensée conservatrice, la mise en cause de celles-ci exhorte aussi les intellectuels autres que les romanciers populaires à réagir. En réponse à l'interrogation de Chen Duxiu citée

<sup>317</sup> Housheng 厚生, « Tiaohé xīnjiù wénxué jīnyì jiě 調和新舊文學進一解 » (Explication supplémentaire sur l'harmonisation entre la vieille littérature et la nouvelle littérature), *Wenxue xunkan*, n° 6, 1921, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *ibid.*, p. 731.

<sup>318</sup> Zhixi 志希 (LUO Jialun 羅家倫), « Jīnrì Zhōngguó zhì xiǎoshuōjiè 今日常國之小說界 » (Le champ des romans d'aujourd'hui en Chine), *Xinchao*, vol. 1, n° 1, 1919, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *ibid.*, p. 718.

<sup>319</sup> Voir, par exemple, XU Wenying 徐文滢, « Míngguó yǐlái de zhānghuì xiǎoshuō 民國以來的章回小說 » (Le roman à chapitre de l'époque républicaine), *Wanxiang 萬象 (Phénomènes divers)*, n° 6, 1941, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *Yuanyang hudie pai wenxue ziliao*, vol.1, p. 145 ; SHI Binghou 施冰厚, « Àiguó xiǎoshuō de jièjīng 愛國小說的借鏡 » (L'exemple du roman patriotique), *Shanhu 珊瑚 (Corail)*, n° 11, 1932, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *ibid.*, p. 98.

<sup>320</sup> ZHANG Shewo 張舍我, « Pīpīng xiǎoshuō 批評小說 » (Critique de roman), *Zuixiao 最小 (Le plus petit)*, n° 5, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *ibid.*, p. 179.

<sup>321</sup> CHENG Xiaoqing 程小青, « Tán zhēntān xiǎoshuō 談偵探小說 » (Sur le roman policier), *Hongmeigui 紅玫瑰 (Rose rouge)*, vol. 5, n° 11-12, 1929, réimprimé dans RUI Heshi *et al.* (eds.), *ibid.*, pp. 62.

ci-dessus, Du Yaquan, rédacteur en chef du *Dongfang zazhi* à l'époque, enjoint les auteurs de *La Jeunesse* à ne pas restreindre leur liberté d'expression, comme les fonctionnaires des Qing, et demande à Chen Duxiu de fonder son accusation de restauration de la monarchie sur des faits plutôt que sur son imagination et sa « médisance intentionnelle »<sup>322</sup>. Pour éroder, de cette façon, l'objectivité et la prétention d'universalité des critiques des intellectuels de la nouvelle culture, c'est la légitimité de leurs actions et paroles qui est contestée. Les romanciers populaires portent les mêmes accusations que les littéraires du 4 Mai pour les attaquer, indiquant satiriquement que les livres de Lu Xun et de Hu Shi coûtent très cher<sup>323</sup>. Le *Jingbao* 晶報 (*Crystal*) a mis en avant un commentaire incisif à cet égard :

« Le treizième volume et neuvième numéro du *Xiaoshuo yuebao*<sup>324</sup> du Commercial Press a attaqué des périodiques d'autres maisons d'édition, tels que le *Libailiu*, le *Banyue*, le *Xingqi*, le *Youxizazhi*, etc. (Le *Xiaoshuo yuebao*) considère ces revues comme diablement obscènes et les romanciers (de ces revues), extrêmement frivoles. Il y a ceux qui disent qu'il s'agit, dans ce débat littéraire, de compétition entre la pensée nouvelle et la pensée traditionnelle. À mon avis, cette affirmation est trop grandiloquente ; (le but de ce débat) n'est que pour la vie, c'est-à-dire, pour l'argent (飯碗 *fanwan*). J'admets que ceux qui écrivent des romans dans un style traditionnel sont extrêmement frivoles, mais les nouveaux écrivains admettent-ils qu'ils sont tous des capitalistes fortunés ? Quand les deux indigents se rencontrent, ils se battent l'un contre l'autre pour gagner leur croûte. »<sup>325</sup>

L'auteur souligne également le rôle que joue le Commercial Press dans les luttes qui opposent les écrivains devanciers et les littéraires de la nouvelle culture :

<sup>322</sup> Cangfu, « Da "Xin Qingnian" zazhi jizhe zhi zhiwen », pp. 15.

<sup>323</sup> Shuohuaren 說話人, « Shuohua 說話 » (Parler), *Shanhu*, n° 13-25, 1933, réimprimé dans RUI Heshi et al. (eds.), *Yuanyang hudie pai wenxue ziliao*, vol. 1, pp. 108 ; SHI Jiang 石江, « Du Luxun de Eryiji 讀魯迅的《而已》集 » (En lisant l'*Eryi ji* de Lu Xun), *Hongmeigui*, vol. 6, n° 2, 1930, p. 189. Selon ces deux articles, un livre de Hu Shi peut coûter jusqu'à trois yuans et l'*Eryi ji* de Lu Xun coûte 0,65 yuan. Par comparaison, le *Libailiu* coûte 0,1 yuan, le *Xiaoshuo shibao* 小說時報 (*Journal des nouvelles*), 0,3 yuan en 1922, le *Funu shibao* 婦女時報 (sous-titre : *Women's Times*), 0,4 yuan, le *Xiaoshuo yuebao*, 0,15 yuan, le *Zhonghua xiaoshuojie*, 0,2 yuan, le *Youxi zazhi*, 0,4 yuan. L'un des journaux populaires les plus chers est le *Xiaoshuo jibao* (小說季報 *Fiction Quarterly*), 1,2 yuan, un prix élevé, qui, selon Perry Link, explique sa mauvaise vente. Voir LINK Perry, « Magazines of the 1910s », in LINK P., *Mandarin Ducks and Butterflies. Popular Fiction in Early Twentieth-Century Chinese Cities*, pp. 249-260 ; Il convient aussi de souligner que les ouvriers shanghaiens gagnent en moyen moins de 12,24 yuans dans les années 1920, pour les salaires moyens de différentes professions à Shanghai dans les années 1920 et 1930, voir XU Xiaoqun, *Chinese professionals and the Republican State : the rise of professional associations in Shanghai, 1927-1937*, pp. 56-60.

<sup>324</sup> Cette citation est issue d'un article publié en 1922. Le *Xiaoshuo ribao* commence à être édité par les intellectuels de la nouvelle culture à partir de l'année 1921.

<sup>325</sup> Xingxing 星星, « Shangwu yinshuguan de xianyi 商務印書館的嫌疑 » (Le suspect du Commercial Press), *Jingbao* 晶報 (*Crystal*), le 21 septembre 1922, réimprimé dans RUI Heshi et al. (eds.), *Yuanyang hudie pai wenxue ziliao*, vol.1, p. 175.

« (L'intention) du Commercial Press est suspecte. Celui-ci a prévu la publication d'un nouveau périodique. Mais les éditeurs recrutés pour ce périodique sont (exactement les mêmes) que les écrivains "diaboliques", "obscènes" et "frivoles" (dont parle le *Xiaoshuo yuebao*). Deviennent-ils automatiquement scrupuleux lorsqu'ils travaillent pour le Commercial Press ? Le problème ici n'est pas uniquement la "jalousie professionnelle" ; avant de publier son périodique sur des romans du même genre, (le Commercial Press) fait d'abord insulter les autres revues. »<sup>326</sup>

Un autre article satirique, intitulé « Mendiant littéraire », signé par un certain « mendiant littéraire », prétend qu'un littéraire est un mendiant lorsqu'il se fait payer pour ses écrits : le fait qu'un littéraire soit issu du camp de la nouvelle culture de Pékin ne rend pas sa haute rémunération plus noble que celle des romanciers shanghaiens<sup>327</sup>. Les romanciers shanghaiens et les intellectuels pékinois sont souvent considérés comme se situant sur les deux pôles du champ littéraire. Liu Yazhi, qui a commencé à sympathiser avec les intellectuels pékinois et les communistes à l'époque du 4 Mai, a également exprimé une opinion semblable, peu favorable à ses anciens collègues de la Société du Sud. En 1924, Liu Yazhi dénonce ces « romanciers shanghaiens », dont la plupart sont membres de la Société du Sud, comme des « mendiants littéraires » sans moralité, uniquement intéressés par le profit et ne faisant qu'injurier la nouvelle culture<sup>328</sup>. Wang Dungen a lancé une riposte et ses mots résument parfaitement le sentiment et les arguments de la défense, évoqués par l'ensemble de l'École des canards mandarins et des papillons, répliquant à l'hégémonie discursive que se livrent les acteurs dominants du champ littéraire :

« La première fois que j'ai entendu les littéraires de la nouvelle culture insulter les littéraires de la langue classique, je m'en fichais, croyant qu'ils n'étaient que de petits gamins impétueux. Mais Yazhi est un gentilhomme éduqué. Venant d'apprendre à écrire en langue vernaculaire, il est devenu tellement arrogant. [...] Est-il obligatoire d'apprendre à insulter pour pouvoir devenir un littéraire de la nouvelle culture ? [...] Ce que les littéraires de la nouvelle culture dénoncent chez les mendiants littéraires, c'est qu'ils écrivent en échange d'argent ; ce qu'ils trouvent immoral, c'est le roman amoureux. Mais ils gagent aussi de l'argent avec leurs œuvres [...] et la plupart des romans et des poèmes en langue vernaculaire racontent la relation entre un homme et une femme ; la description (de la relation amoureuse dans les romans des écrivains de la nouvelle culture) est parfois plus audacieuse que celle des romans en langue classique. Quant aux romans vernaculaires (des littéraires devanciers), ils les calomnient aussi en les qualifiant de salaces et d'obscènes, uniquement en raison du manque de

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>327</sup> Wengai 文丐, « Wengai 文丐 » (Mendiant littéraire), *Jingbao*, le 21 octobre 1922, réimprimé dans RUI Heshi et al. (eds.), *Yuanyang hudie pai wenzue ziliao*, vol.1, pp. 176-177.

<sup>328</sup> ZHANG Chuntian, *Geming yu shuqing*, p. 347.

punctuation moderne (dans ces romans). Néanmoins, une fois la punctuation placée, et commentées par un écrivain charismatique, (leurs œuvres de la même nature) sont admirées et deviennent des textes de manuels scolaires. »<sup>329</sup>

Le champ littéraire est particulier, dans la mesure où les nouveaux arrivants mettent constamment au défi les canons littéraires de leurs devanciers pour universaliser leurs intérêts particuliers et revendiquer leur statut charismatique<sup>330</sup>. Les romanciers populaires ne sont pas les seuls à avoir fait l'objet de satire, d'insulte et de condamnation ; les écrivains traditionnels « orthodoxes » n'ont pas réussi, non plus, à ne pas être engloutis par l'autorité discursive, obtenue progressivement par les partisans de la nouvelle culture. Plusieurs raisons peuvent expliquer le silence collectif des littéraires traditionnels à partir de 1920. La première raison se rapporte à la reconnaissance de la langue vernaculaire comme langue nationale, promue par la Commission préparatoire pour l'unification de la langue nationale, affiliée au Ministère de l'éducation. Comme la Commission mandate un grand nombre d'écrivains-clés de la nouvelle culture et compte des figures prestigieuses, telles que Hu Shi, Qian Xuantong, Zhou Zuoren et Liu Bannong, le groupe CR les accuse de renoncer à leur statut d'intellectuel autonome et de se rapprocher du champ politique qui leur permet d'imposer leur intérêt particulier<sup>331</sup>. L'effet que la codification de la langue vernaculaire a produit sur la langue classique et sa littérature, est direct et immédiat. Non seulement la défense de la langue et la littérature classiques est désarticulée et manifestement dépourvue de fondement, mais la distinction entre la littérature « nouvelle » en langue vernaculaire et la littérature « ancienne » en langue classique est teintée d'un jugement idéologique, faisant en sorte que le moindre élément issu de la culture ancienne prend un sens péjoratif, car le terme *jiu* 舊 (ancien) est considéré comme désignant tout ce qui est dépassé et, tacitement, indigne<sup>332</sup>. Plus important encore, cette différenciation entre le *xin* 新 (nouveau) et le *jiu* se traduit également dans les lecteurs auxquels les œuvres des écrivains « progressistes » et des

---

<sup>329</sup> WANG Dungen 王鈍根, « Nianhua weixiao lu 拈花微笑錄 » (Œuvres de compréhension), cité dans ZHANG Yongjiu, *Yuanyang hudie pai wenren*, pp. 56-57.

<sup>330</sup> SAPIRO Gisèle, « Forms of politicization in the French literary field », *Theory and society*, n° 32, 2003, p. 640.

<sup>331</sup> CHEN Chun-chi 陳俊啟, « Wu Mi yu Xinwenhua yundong 吳宓與新文化運動 » (Wu Mi et le Mouvement de la nouvelle culture), p. 74.

<sup>332</sup> CHEN Jianhua, « Canon Formation and Linguistic Turn : Literary Debates in Republican China, 1919-1949 », in CHOW Kai-wing *et al.* (eds.), *Beyond the May Fourth Paradigm : in Search of Chinese Modernity*, pp. 60-61.

écrivains « conservateurs » sont destinées. Alors que les écrivains de la génération du 4 Mai se revendique le porte-parole et l'éducateur de la masse populaire, en termes de popularité, ce sont les romans de l'École des canards mandarins et des papillons qui l'important sur le marché. Les œuvres en langue vernaculaire des écrivains du 4 Mai, qui réussissent à s'ériger en littérature sérieuse, morale et légitime, à l'opposé des romans de l'École des canards mandarins et des papillons, jugés dégradants et conservateurs, n'attirent, en général, que les étudiants progressistes et les intellectuels aspirant au statut d'élites<sup>333</sup>.

Les littéraires traditionnels ont essayé de défendre la légitimité de leurs œuvres. Zhang Taiyan, par exemple, a voulu réserver l'appellation de *shi* 詩 exclusivement aux poèmes de forme classique et inventer un autre nom pour les poèmes en langue vernaculaire<sup>334</sup>. Cette proposition va à l'encontre de l'intention des écrivains de la nouvelle culture, qui souhaitent obtenir la légitimité de définir la littérature et se substituer aux littéraires devanciers au sein du champ littéraire et de l'espace social. Les écrivains traditionnels ont perdu la bataille. À cette période, leurs créations poétiques en langue classique sont dépourvues de caractère politique et se voient progressivement retirées de la sphère publique pour prendre une dimension privée beaucoup plus importante. Quant aux romanciers populaires, ils tombent, durant les années 1930, dans la rhétorique du 4 Mai ; ils admettent leur statut de littéraires populaires et reconnaissent le capital symbolique des intellectuels pékinois<sup>335</sup>. Par ailleurs, dès la fin des années 1910, un grand nombre des périodiques des romanciers populaires, dont le *Xiaoshuo yuebao* 小說月報 (sous-titre : *Short story monthly*) et la section *Ziyoutan* 自由談 (Discussion libérale) du *Shenbao*, commencent à être édités par la nouvelle génération des écrivains ; le *Chenbao*, le *Guomin* 國民 (*Nation*), le *Taipingyang bao* et le *Minguo ribao* de la Société du Sud, ont supprimé, les uns après les autres, leur section consacrée à la littérature traditionnelle, au profit des œuvres littéraires du nouveau style. L'ensemble de ces facteurs contribue à la dissolution de la Société du Sud, la plus grande association de littéraires traditionnels de l'époque

---

<sup>333</sup> LUO Zhitian, *Minzu zhuyi yu jindai Zhongguo sixiang* 民族主義與近代中國思想 (*Nationalisme et la pensée chinoise moderne*), Taipei : Dongda, 1998, pp. 179-182.

<sup>334</sup> ZHANG Taiyan, « Da Cao Juren lun baihuashi 答曹聚仁論白話詩 » (Réponse à Cao Junren sur les poèmes vernaculaires), 1923, cité dans TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, pp. 731-732.

<sup>335</sup> HOCKX Michel, « Introduction », in HOCKX M. (eds.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1999, p. 13.

républicaine. C'est un événement symbolique, signant la fin d'un siècle et la victoire des écrivains de la nouvelle génération en 1923.

#### 4. La Nouvelle Société du Sud

Selon Liu Yazi, deux raisons ont concouru à la scission de la Société du Sud en 1923<sup>336</sup>. La première raison est relative à la polémique autour de la poésie des Tang et des Song. Liu Yazi abhorre la poésie des Song du style Tong-Guang (同光體 *tongguang ti*), puisque cette forme poétique est admirée par les loyalistes des Qing. Face aux membres de la Société portés sur la poésie des Song, Liu Yazi a lancé, en 1917, un débat dans le *Minguo ribao* et le *Zhonghua xinbao*<sup>337</sup>. Ce débat aboutit à l'expulsion de Zhu Yuanchu et de Cheng Shewo 成舍我 (1898-1991), tenant du style Tong-Guang, de la Société, par Liu Yazi<sup>338</sup>. Une rupture s'impose, par conséquent, au sein de la Société, entre ceux qui abominent le dogmatisme de Liu Yazi et ceux qui le soutiennent. La deuxième raison tient au décalage entre les attentes des jeunes et le contenu des œuvres de la Société<sup>339</sup>. C'est dans ce contexte qu'est fondée la Nouvelle Société du Sud en 1923, à Shanghai.

En fait, même avant la création officielle de la Nouvelle Société du Sud, Liu Yazi avait déjà recueilli les textes de quelques écrivains de la nouvelle culture dans le

---

<sup>336</sup> LIU Yazi, « Wo yu Zhu Yuanchu de gong'an 我與朱鴛雛的公案 » (Affaire polémique entre moi et Zhu Yuanchu), 1936, réimprimé dans LIU Y., *Nanshe jilüe*, p. 153.

<sup>337</sup> ZHU Yuanchu 朱鴛雛, « Lun shi chi Liu Yazi 論詩斥柳亞子 » (Discussion sur la poésie et critique contre Liu Yazi), *Zhonghua xinbao*, le 31 juillet 1917 ; CHENG Shewo 成舍我, « Yu Liu Yazi shu 與柳亞子書 » (Lettre à Liu Yazi), *Zhonghua xinbao*, le 4 août 1917 ; WU Wei 無為, « Yu Taisu lun shishu 與天素論詩書 » (Lettre à Tiansu pour discuter la poésie), *Zhonghua xinbao*, le 7 août, 1917 ; WU Wei, « Zai yu Taisu shu 再與天素書 » (Deuxième lettre à Tiansu), *Zhonghua xinbao*, le 8 août 1917 ; WU Wei, « Ping buping 平不平 » (Rectifier l'injustice), *Zhonghua xinbao*, le 9 août 1917 ; ZHU Yuanchu, « Chi Wangren Liu Yazi 斥妄人柳亞子 » (Réfuter l'insolent Liu Yazi), *Zhonghua xinbao*, le 10, le 11 et le 12 août 1917 ; WANG Wuwei 王無為, « Yu Yehe shu 與野鶴書 » (Lettre à Yehe), *Zhonghua xinbao*, le 15 et le 16 août 1917 ; LIU Yazi, « Zaichi Yehe 再斥野鶴 » (Réfuter encore Yehe), *Minguo ribao*, le 6-8 et le 17-21 juillet 1917 ; LIU Yazi, « Chi Yuanchu 斥鴛雛 » (Réfuter Yuanchu), *Minguo ribao*, le 27 juillet 1917 ; LIU Yazi, « Chi Zhu Yuanchu 斥朱鴛雛 », *Minguo ribao*, le 28, le 29 et le 30 juillet 1917 ; LIU Yazi, « Zaichi Zhu Xi 再斥朱璽 » (Réfuter à nouveau Zhu Xi), *Minguo ribao*, le 31 juillet 1917 ; Puan 樸安, « Yu Liu Yazi shu 與柳亞子書 » (Lettre à Liu Yazi), *Minguo ribao*, le 4 août 1917 ; JIANG Kesheng 姜可生, « Yu Liu Yazi shu 與柳亞子書 » (Lettre à Liu Yazi), *Minguo ribao*, le 5 août 1917 ; YU Shimei 余十梅, « Buping zeming 不平則鳴 » (Réagir à l'injustice), *Minguo ribao*, le 7 et le 8 août 1917.

<sup>338</sup> LIU Yazi, « Nanshe jinji bugao 南社緊急佈告 » (Notice urgente de la Société du Sud), *Minguo ribao*, le 1 août 1917 ; LIU Yazi, « Nanshe dierci jinji bugao 南社第二次緊急佈告 » (Deuxième notice urgente de la Société du Sud), *Minguo ribao*, le 17 août 1917.

<sup>339</sup> LIU Yazi, « Wo yu Zhu Yuanchu de gong'an », p. 153.

*Nanshe congke*, comme celui de Wu Yu, intitulé *Jiazhu zhidu wei zhuanzhi zhuyi genjulun* 家族制度為專制主義根據論 (*L'institution de la famille est la racine de la dictature*), publié initialement dans *La Jeunesse* en 1917 (cf. *supra*)<sup>340</sup>. La Nouvelle Société du Sud a fédéré aussi un certain nombre de communistes. En effet, il paraît qu'à partir de ce moment-là, Liu Yazhi n'est plus un conservateur. Adhéré à l'aile gauche du Kuomintang, il se sympathise de plus en plus avec le Parti communiste. Dans le manifeste de la Nouvelle Société du Sud, Liu Yazhi confirme l'adhésion de la Nouvelle Société de Sud aux Trois principes du peuple, à la littérature de masse (民眾文學 *minzhong wenxue*) et au socialisme, tout en soulignant la fracture intellectuelle entre les deux Sociétés du Sud :

« Au début du Mouvement de la nouvelle culture, le débat autour de la langue était intense. Attaché à la conception traditionnelle de la littérature chinoise, je me suis fermement opposé à la langue vernaculaire ; [...] (mais), je trouve, finalement, que les préconisations des partisans de la langue vernaculaire coïncident avec les miennes, alors que les idées de ceux qui attaquent la langue vernaculaire en langue classique me sont étrangères. [...] Mais les anciens amis de la Société du Sud [...] ont encore, en général, la mentalité d'un loyaliste du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous nous voyons alors contraints de nous séparer d'eux »<sup>341</sup>.

Cette critique fait écho à celle que fait le *Shiwubao* sur la Société du Sud une décennie avant (cf. chapitre III). S'il est considéré comme noble et digne pour un révolutionnaire nationaliste des années 1900 de se revendiquer un loyaliste, cette appellation commence à avoir une consonance dépréciative et est réservée désormais à ceux qui dédaignés par la nouvelle génération des années 1920 comme conformistes culturels et politiques. Prenant une position encore plus radicale que les progressistes qui lancent le mouvement de « l'organisation de l'héritage national », combiné à une méthode scientifique et positiviste, Liu Yazhi remet en cause la valeur de la culture traditionnelle dans son ensemble :

« Je me méfie du premier objet (du manifeste de la Nouvelle Société du Sud) qu'est l'organisation des études nationales. Les études nationales méritent-elles d'être organisées ? [...] Je suis d'accord avec le propos d'un certain monsieur, selon lequel (organiser les études nationales) revient à chercher du parfum dans la bouse ; (une telle enquête) n'aboutira à rien. Mais, comme

<sup>340</sup> WU Yu, « Jiazhu zhidu wei zhuanzhi zhuyi genjulun », in LIU Yazhi 柳亞子 (eds.), *Nanshe congke diershisianji diershisiji weikangao* 南社叢刊第二十三集第二十四集未刊稿 (*Les textes inédits du numéro 23 et du numéro 24 de la Collection de la Société du Sud*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 1994, pp. 307-310.

<sup>341</sup> LIU Yazhi, « Wo he Nanshe de guanxi », p. 102.



tous les savoirs sont basés sur des essais, on peut laisser ceux qui s'intéressent à la recherche sur les études nationales essayer (de mener leurs enquêtes). Mais je tiens à affirmer que l'organisation des études nationales n'a pas pour objet de propager une quelconque sinisation (華化 *huahua*) ou encore la superstition de l'utilité universelle des études nationales. »<sup>342</sup>

Sans aucune œuvre marquante ni publication qui attire l'œil, la position que tient la Nouvelle Société du Sud dans le champ intellectuel s'avère marginale. Il semble qu'il s'agisse plutôt d'une association intellectuelle commémorative, créée pour que les anciens collègues de la Société du Sud puissent se réunir. Les activités de la Nouvelle Société du Sud ont cessé après seulement trois assemblées<sup>343</sup>. Après la tentative infructueuse de remanier la Société du Sud, Liu Yazhi a choisi de se consacrer à la politique<sup>344</sup>. Ayant adhéré à l'aile gauche du Kuomintang, sa pensée ultérieure s'est dirigée vers le Parti communiste chinois<sup>345</sup>. À partir de la fin des années 1940, il commence à composer des poèmes à la tonalité communiste et sacrifie son art au service de la cause révolutionnaire communiste<sup>346</sup>. L'Assemblée des membres de la Société du Sud à Hunan (南社湘集 *Nanshe xiangji*), une autre association fondée dans la continuité de la Société du Sud, est fondée par Fu Tungen 傅屯良 (1883-1930) en 1924. Visant à « remettre en lumière les études nationales », les membres continuent de se réclamer de l'héritage de la Société du Sud et rédigent un périodique en langue classique. Mais son sort est aussi éphémère que la Nouvelle Société du Sud<sup>347</sup>. À partir des années 1920, la seule organisation intellectuelle qui pourrait défier l'hégémonie que s'approprient les intellectuels de la nouvelle culture dans le champ intellectuel, est le groupe CR. Remettant en place la politique d'essence nationale, stigmatisée comme réactionnaire et obscurantiste, le groupe CR incarne un nouveau type de conservatisme, en phase avec une philosophie récente aux États-Unis, telle que la promeut Irving Babbitt, que nous aborderons dans le chapitre suivant.

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>344</sup> *Ibidem.*

<sup>345</sup> Liu Yazhi a tenté de rejoindre le Parti communiste chinois. Il est resté au Kuomintang sous l'ordre de celui-ci. Il s'est opposé à la direction de Tehang Kaï-chek, qui a tenté de l'assassiner. Il paraît aussi qu'il a entretenu une relation proche avec Mao Zedong. Voir Zhongguo guomindang gemingweiyuanhui zhongyangweiyuanhui et Zhongguo geming bouguan (eds.), *Liu Yazhi jinian wenji* 柳亞子紀念文集 (*Recueil des articles commémoratifs de Liu Yazhi*), *passim.* ; ZHANG Mingguang 張明觀, *Liu Yazhi shiliao zaji* 柳亞子史料繫記 (*Notes sur les sources historiques de Liu Yazhi*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2008, p. 126.

<sup>346</sup> Voir par exemple ZHANG Mingguang, *ibid.*, p. 272.

<sup>347</sup> LIU Yazhi, « Wo he Nanshe de guanxi », p. 110.

## 5. Conclusion

En cette ère où « l'ancienneté » rencontre la « nouveauté » comme l'eau et le feu, le conservatisme se révèle à la fois une disposition d'esprit et une étiquette réservée aux intellectuels identifiés à cette disposition, jugés désormais par le courant dominant comme inconséquents. Les intellectuels s'emparent de la culture pour revendiquer leur indépendance vis-à-vis de la sphère politique et assument la responsabilité de l'engagement purement moral comme l'éthique de la profession. En raison de la marginalisation des intellectuels dans la scène politique, leur engagement se déploie dans les activités culturelles, dont notamment la presse et la littérature, censées être désintéressées. Si une telle autonomie leur permet de revendiquer le rôle de gardien de la valeur universelle, au sein du champ intellectuel, le privilège de s'imposer en autorité devient la cible de compétition. Dans cette optique, la « nouvelle culture » est plus qu'un instrument pour réformer la Chine ; les partisans de la nouvelle culture se l'approprient pour déclarer que l'universalité de la profession intellectuelle, représentant l'intérêt général de la société, ne peut s'exprimer que dans le langage culturel qu'ils prononcent. L'espace public où les conservateurs « culturels », figurés comme rétrogrades et contraires à la nouvelle culture, peuvent se faire entendre devient chaque jour plus restreint. Contraints de mener leurs activités culturelles à la sphère privée, les conservateurs se voient privés de la responsabilité d'engagement associée à leur profession, puisque leurs discours sont condamnés à l'incapacité d'exprimer l'intérêt général. Intellectuellement et politiquement, les conservateurs sont désormais jugés réactionnaires.

## IV — CONCLUSION

---

Le conservatisme chinois des premières deux décennies de l'époque républicaine est une pensée culturelle, une philosophie morale, mais aussi une disposition politique. La forme et l'utilité de la culture ont le même poids aux yeux des conservateurs qui sont pragmatiques, mais non utilitaristes. Les enseignements traditionnels, utilisés pour restaurer l'ordre dans la liberté et réintégrer la nation politique et la nation culturelle, sont interprétés différemment par différents conservateurs, qui, après la Première Guerre mondiale, ne voient plus unitairement la modernisation politique à l'aune des expériences occidentales comme la seule issue

pour faire survivre la Chine aux situations désespérées. Nous distinguons ici le conservatisme antimoderne et le conservatisme libéral, embrassant sous la guise du même modèle de nationalisme, qu'ils s'efforcent de sauvegarder, deux chemins différents pour la Chine. Alors que l'un appelle à un retour aux systèmes socio-politiques conformes à la civilisation agraire de la Chine pour échapper aux conséquences qu'il juge néfastes de la modernisation occidentale, l'autre continue de parrainer la politique moderne inspirée de l'Occident. Mais les deux n'ont pas pu matérialiser leurs projets, durant cette période où les élites culturelles se voient privées du pouvoir politique réel.

La désignation de conservatisme culturel nous paraît à la fois vague et réductrice, puisque, sous cette étiquette, se regroupe tous les intellectuels qualifiés comme conservateurs, sans distinction de sensibilités politiques. Or, nous retenons tout de même cette appellation, car une problématisation de la combinaison du conservatisme et de la culture démontre que le conservatisme évoque, dans le contexte chinois, plus qu'une disposition d'esprit et d'idéologie. Il s'agit aussi d'une condamnation, contre les intellectuels dont les discours et les activités culturelles sont privés d'autorité suite au défi lancé par les partisans de la nouvelle culture. Dans les années 1920, c'est le groupe CR qui a repris la bataille, ripostant ces derniers en apportant une nouvelle forme de conservatisme.

## CHAPITRE V

### LE RENOUVEAU DE L'ESSENCE NATIONALE ET DU CONFUCIANISME

Fondé en octobre 1921, le groupe CR, dont l'organe officiel homonyme fut lancé trois mois plus tard, fut créé au sein de l'université du Sud-Est à Nankin par quelques professeurs formés aux États-Unis. À l'évidence, le contexte politico-culturel des années 1920 est très différent de celui de deux décennies plus tôt. Notamment, la monarchie mandchoue est révolue depuis quelques années et l'iconoclasme culturel, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la culture traditionnelle est parfaitement inutile et doit être abandonnée au profit de la survie de la nation, ne constitue plus une voix marginale, prononcée par des étudiants rebelles et des intellectuels minoritaires, mais le courant principal de l'intelligentsia. À cela s'ajoute encore l'essor du socialisme. À la différence du socialisme des années 1900, qui, inspiré par des sources diverses, met l'accent sur la justice sociale, l'anti-impérialisme et l'égalité, la réémergence du socialisme dans les années 1920 est revigorée par la Révolution d'Octobre, le marxisme et le léninisme. Sur le plan culturel, la nouvelle orientation du socialisme renforce davantage le rejet des enseignements traditionnels. Preuve en est la notion de *fengjian*, employée désormais dans un sens péjoratif pour déprécier tout ce qui provient du passé, dont la tentative de restauration est abaissée comme réactionnaire.

Le groupe CR se différencie de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud également par son fondement intellectuel. Beaucoup de héros de ces dernières, tels que Rousseau, Spencer et les Cent écoles de pensée, sont rejetés au profit du confucianisme, écarté par des écrivains de l'École d'essence nationale et la Société du Sud. Certains membres du groupe CR n'hésitent même pas à cautionner le néoconfucianisme, couvert de ridicule et de mépris à l'époque du 4 Mai. Le

renouveau du confucianisme chez les jeunes membres du groupe CR se nourrit de la philosophie dite « néo-humaniste », école de pensée créée par Irving Babbitt, professeur, universitaire et critique littéraire américain, dont les cours dispensés à l'université Harvard furent suivis par les fondateurs de l'association.

En remettant en valeur l'essence nationale, le groupe CR s'inscrit dans la continuité de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Malgré sa vision novatrice pour énoncer l'essence nationale, le groupe CR s'efforce de préserver la même chose que ses devanciers : l'intégration de la nation politique et de la nation culturelle . Comme nous l'avons maintes fois réitéré, la conception du nationalisme se décline en deux volets, que sont le nationalisme politique et le nationalisme culturel. Ces deux aspects de l'idéal nationaliste aboutissent à deux projets concrets. D'un côté, le nationalisme politique, axé autour de la notion de société, donne lieu à la libération individuelle de l'oppression du code familial traditionnel et de la dictature, et ce pour transformer les Chinois de sujets passifs en membres de la nation. Or, il s'agit d'un libéralisme sans primauté de l'individu, qui suppose la liberté communautaire et l'intégration sociale et nationale. Opposé à l'atomisme et à l'autorité communautaire qui impose une domination de l'autoritarisme étatique, ce type de libéralisme abomine la dictature, le paternalisme familial, mais aussi l'abolition de la famille. Le vrai libéralisme est censé tenir en équilibre entre la liberté personnelle et la morale de la responsabilité collective. D'un autre côté, le nationalisme culturel veut que les institutions politiques et le système social de la nouvelle Chine trouvent leur source dans la tradition culturelle, quitte à ce que les éléments des enseignements traditionnels doivent souvent être restructurés et transformés pour se conformer aux réformes socio-politiques.

Le nationalisme, compris de cette manière, sert toujours de principe de base du conservatisme du groupe CR, qui se trouve donc dans la même veine que le conservatisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud après 1912. Les écrivains du groupe CR n'ont pourtant pas la même opinion quant au système socio-politique que la Chine doit adopter. Liu Yizheng appelle à un retour à « l'autonomie rurale » et s'affilie au courant de « conservatisme antimoderne ». Parmi la jeune génération du groupe CR, tous les membres soutiennent le régime républicain. Or, par rapport à l'engagement dans l'édification de ce dernier, ils insistent plus sur la

préservation des valeurs de la hiérarchie, de l'inégalité, d'élitisme et de modération dans les dispositifs socio-politiques. L'essence nationale étayé par le groupe CR n'est ni la culture et les pratiques politiques de la tradition qui correspondent à la politique libérale occidentale ni les éléments culturels agraire et communautaires du passé, mais les valeurs confucéennes qui font écho à la tradition philosophique, dont notamment la philosophie gréco-romaine, que le néohumanisme cherche à restaurer pour remédier aux conséquences de l'expansion économique, de l'industrialisation et de la démocratie. Le conservatisme de ces derniers s'exprime donc sous forme philosophique. L'histoire du groupe CR ne s'arrête pas avec la suspension de son organe officiel en 1933, mais se prolonge jusqu'au milieu des années 1940, période durant laquelle d'anciens membres du groupe CR s'intégrèrent dans le Mouvement de la nouvelle vie et abandonnent le libéralisme au profit d'un conservatisme autoritaire, influencé par le fascisme allemand, le militarisme japonais, mais aussi le côté despotique du confucianisme. Derrière cette nouvelle catégorie du conservatisme se profile toujours l'effort de préserver l'idéal de nationalisme, dont les assises sont ancrées dans la pensée de la génération de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud. Mais la nature de ce nationalisme a sensiblement changé dans les années 1940.

Ce chapitre vise à exposer les diverses manifestations du conservatisme du groupe CR. Comme la pensée de Liu Yizheng a été débattue dans le chapitre précédent, il convient de se rappeler que, lorsque nous nous référons ici au groupe CR, nous parlons de la jeune génération de l'association, dont la majorité ont reçu une éducation universitaire, en Chine ou en Occident. L'enquête du chapitre s'articule autour de trois parties. Après une exposition des profils des membres du groupe CR et de la philosophie babbittienne, la deuxième partie sera consacrée à la pensée du conservatisme philosophique, suivie par une présentation simultanée du conservatisme libéral et du conservatisme autoritaire. La juxtaposition de ces deux courants apparemment opposés se veut une interrogation sur l'impasse du libéralisme dans une Chine chaotique. Si le conservatisme autoritaire a porté le libéralisme sans primauté de l'individu jusqu'à l'extrême, il paraît légitime de se demander s'il s'agit là d'une trahison du libéralisme par les conservateurs chinois, ou bien d'une évolution inévitable de celui-ci, dans un contexte de crise nationale où il devient de plus en plus difficile de tenir en équilibre l'autorité communautaire et la liberté individuelle.

## **I — LES CONTOURS ET LES PROFILS DES MEMBRES DU GROUPE CR**

---

Il faut du courage pour s'opposer au Mouvement de la nouvelle culture et défendre le confucianisme. Dès les années 1900, ce mode de pensée, dont les écoles diverses ont dominé la Chine pendant plus de mille ans, commence à perdre drastiquement sa légitimité dans cette terre qu'il modelait. Lors de la fondation du groupe CR, la mémoire de Yuan Shikai, qui le manipulait pour légitimer sa dictature, est encore vivace et l'oppression familiale et sociétale sur les individus au nom du néoconfucianisme pèse encore. À bien des égards, le groupe CR, dans son ensemble, est effectivement inconséquent, et ce n'est pas une affirmation fondée sur la rhétorique du 4 Mai. La revue *CR* s'est peu vendue et les partisans du Mouvement de la nouvelle culture n'ont même pas daigné répondre à ses défis, si ce n'est que par quelques articles de moquerie, sans discussion réelle. Le groupe CR est tombé dans l'oubli après sa dissolution, tout comme son mentor Irving Babbitt, dont le néo-humanisme a une influence quasi nulle aux États-Unis, quelques années après son décès. Wu Mi a même payé très cher sa défense de confucianisme pendant la Révolution culturelle. Cela étant, le groupe CR a pu exister pendant plus d'une décennie. Son importance très relative dans la société des années 1920 et 1930 contraste, pourtant, avec les engagements actifs de ses membres dans la sphère universitaire et les accomplissements académiques de ceux-ci, deux aspects qui nécessitent d'être abordés en premier.

### **1. Les profils des membres du groupe CR**

Les membres du groupe CR peuvent se diviser en trois catégories en fonction de l'âge et de l'éducation. On y distingue les intellectuels nés dans les années 1890 et éduqués aux États-Unis et en Europe, les érudits nés avant 1880 et ayant reçu une formation traditionnelle et les jeunes membres nés dans les années 1900, formés par les membres plus âgés, principalement à l'université du Sud-Est. Le premier personnage marquant du groupe CR est Wu Mi, rédacteur en chef de l'organe officiel de l'association. Il ne serait pas exagéré de dire que l'histoire du groupe CR est la biographie de Wu Mi des années de cette période.

Plusieurs monographies sur la vie de Wu Mi ont vu le jour récemment. Un certain nombre de ces travaux de recherche, réalisés notamment par des chercheurs chinois, portent des préjugés conscients et tenaces envers Wu Mi, disant qu'il est

lascif, hypocrite et pervers, en raison du divorce avec sa femme et de sa curiosité sexuelle de l'enfance<sup>1</sup>. Il ne paraît pas convaincant de lier ces éléments à son choix intellectuel, mais il est vrai que coexistent, dans la personnalité de Wu Mi, plusieurs facettes qui sont souvent en contradiction entre elles. Si sa pensée reste cohérente et reste fidèle au néo-humanisme, qui accentue la morale d'introversion, il se laisse emporter, voire tourmenter, dans la vie privée, par ses émotions très intenses, attachées à la nation, à la tradition culturelle, et encore à sa maîtresse Mao Yanwen 毛彥文 (1898-1999), femme de Xiong Xiling 熊希齡 (1870-1937), le Premier ministre de la République de Chine de 1913 à 1914<sup>2</sup>. Pendant ses études à Harvard, Wu Mi admire les écrits de Rousseau et le romantisme, très critiqués par son professeur Irving Babbitt, qui y voit un écroulement incontrôlé des émotions effrénées. Wu Mi se voit constamment pris en étau entre la conviction « néo-humaniste » et la mentalité « romantique », même s'il a trouvé un moyen rhétorique pour apaiser cette contradiction, comme nous le verrons plus tard.

Né en 1894 dans une famille aisée de la province de Shaanxi, Wu Mi n'a pas reçu une éducation systématique des classiques confucéens pendant son enfance<sup>3</sup>. Face à l'Alliance des huit nations, entrant à Pékin en 1900 pour écraser la Révolte des Boxers, la famille royale s'est réfugiée à Xi'an, la capitale du Shaanxi. Chen Bolan 陳伯瀾 (1866-1923), le mari de la tante de Wu Mi et ami de Kang Youwei, avec lequel il a participé au mouvement Gongche shangshu 公車上書, voulait quitter Shaanxi pour éviter d'éventuelles persécutions. La famille de Wu Mi décida de partir avec lui pour s'installer à Shanghai<sup>4</sup>. À un âge où les petits écoliers devaient commencer à réciter les classiques confucéens, il se plongeait ainsi dans les revues de loisir qui affluaient sur le marché de publication shanghaien<sup>5</sup>. Rentrant au Shaanxi un an plus tard, il était inscrit à une école privée et son oncle, qui était resté à Shanghai, lui envoyait constamment le *Xinmin congbao* et le *Zhongguo baihuabao*<sup>6</sup>. En fait, bien qu'il ait passé la plupart de son enfance et de son adolescence dans un lieu éloigné des

<sup>1</sup> Voir par exemple, SHEN Weiwei 沈衛威, *Qingseng kuxing : Wu Mi zhuan* 情僧苦行：吳宓傳 (L'ascèse d'un moine amoureux : la biographie de Wu Mi), Shanghai : Dongfang chubanshe, 2000, *passim*.

<sup>2</sup> Wu Mi reconnaît lui-même ce « défaut » de personnalité, voir WU Mi, *Wu Mi zibian nianpu*, pp. 29-30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 53.



grandes villes chinoises, il ne s'est jamais détaché des « études nouvelles », auxquelles il avait accès, grâce aux publications progressistes de Shanghai et de Tokyo<sup>7</sup>. Après l'abolition des Examens impériaux, toutes les écoles que Wu Mi fréquentait furent créées selon le modèle occidental et offraient des cours d'anglais, d'histoire occidentale et de sciences naturelles. Il avait l'occasion d'obtenir le *Guocui xuebao* et le *Minbao* quand il était au lycée en 1908. Aucun des deux n'a suscité son intérêt. Beaucoup de textes marquants du *Minbao*, comme le *Jufen jinhualun* que nous avons cité ici, lui paraissaient ennuyeux et inutiles pour la révolution antimandchoue<sup>8</sup>.

Grâce à l'éducation nouvelle qu'il avait reçue, il obtint, en 1900, la sélection provinciale pour la bourse d'études aux États-Unis. Un an plus tard, il arriva à Pékin et commença les études à l'École Tsinghua (清華學堂 Qinghua xuetang), école préparatoire pour préparer les élèves sélectionnés à étudier aux États-Unis. La création de ce programme de bourse est intimement liée à la Révolte des Boxers. Pour mettre fin au conflit avec l'Alliance des huit nations, la Chine était censée les indemniser par une grande somme d'argent. Comme la somme d'argent payée aux États-Unis dépassait la perte réelle de ces derniers, l'ambassadeur de Chine aux États-Unis de l'époque, Liang Cheng 梁誠 (1864-1917), a lancé une négociation avec les États-Unis en vue de reprendre l'indemnité supplémentaire. Theodore Roosevelt et le Congrès ont consenti à cette demande, sous la condition que le remboursement soit utilisé pour créer un programme de bourse pour envoyer les étudiants chinois étudier dans les universités américaines. Ainsi, l'École Tsinghua, qui deviendrait la fameuse université Tsinghua, a été fondée, afin de sélectionner et de former les jeunes chinois avant leur voyage aux États-Unis<sup>9</sup>.

Suite à l'éclatement de la Révolution de 1911, ses études à l'École Tsinghua furent interrompues, car le Ministère des affaires étrangères des Qing n'avait plus de moyens pour la financer. Il quitta Pékin et s'inscrivit en 1912 à l'université de St. John à Shanghai (聖約翰大學 Shengyuehan daxue), université anglicane, fondée par

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>9</sup> YE Weili, *Seeking Modernity in China's Name : Chinese Students in the United States, 1900-1927*, Stanford : Stanford University Press, 2001, pp. 1-16. Voir aussi CUI Zhihai 崔志海, « Meiguo yu Qinghua daxue de chuangan 美國與清華大學的創辦 » (Les États-Unis et la création de l'université Tsinghua), *Twenty-First Century*, n° 94, 2006, pp. 125-130.

les missionnaires américains en 1879, souvent saluée comme le Harvard chinois<sup>10</sup>. Il n'a pas aimé cette université très prestigieuse, « pleine de fils de riches commerçants shanghaiens<sup>11</sup> » et rentra, seulement un semestre plus tard, à l'École Tsinghua après sa normalisation<sup>12</sup>. Comme l'École Tsinghua avait été établie pour préparer les boursiers avant de les envoyer aux États-Unis, les cours offerts étaient naturellement occidentalisés et mettaient un accent particulier sur la langue anglaise, l'histoire générale et la littérature occidentale<sup>13</sup>.

Les profils de deux camarades de Wu Mi à l'École Tsinghua méritent d'être décrits. L'un est Wu Fangji, poète sichuanais et l'autre, Tang Yongtong 湯用彤 (1893-1964), philosophe et historien du bouddhisme, originaire de Hubei. Les deux sont membres du groupe CR. Wu Fangji fut éduqué à la fameuse École de Jukui (聚奎書院 Jukui shuyuan) à Chongqing. Comme beaucoup de « nouvelles écoles » des années 1900, l'École de Jukui est à la fois traditionnelle et occidentalisée, insistant sur les enseignements traditionnels et le savoir occidental. Influencée par la pensée d'éducation de Fukuzawa Yukichi, l'École a recruté de nombreux professeurs formés au Japon, dont certains sont révolutionnaires du Tongmenghui, qui propageaient à l'École la pensée dissidente. En 1910, Wu Fangji fut sélectionné par le même programme de bourse que Wu Mi. Néanmoins, il fut expulsé, deux ans plus tard, par l'École Tsinghua à cause de son implication dans un mouvement étudiant. Privé de l'opportunité d'étudier aux États-Unis, Wu Fangji, écrivain fécond et renommé, eut pourtant une vie très mouvementée. Financièrement, il fut sponsorisé pendant des années par Wu Mi, grâce à la recommandation duquel il enseignait dans plusieurs lycées et universités. En 1932, il s'évanouit lors de la récitation publique de son poème patriotique contre l'Incident de Moukden et mourut d'une maladie de poumon quelques jours plus tard<sup>14</sup>.

Tang Yongtong, quant à lui, fut envoyé aux États-Unis en 1918 pour étudier la philosophie à l'université Hamline dans le Minnesota. Transféré en 1920 à Harvard, il

---

<sup>10</sup> WU Mi, *Wu Mi zibian nianpu*, p. 108.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>13</sup> Pour les cours donnés, voir WU Mi, *Wu Mi riji : 1910-1915*, *passim*.

<sup>14</sup> LAI Honkei 黎漢基, *Shehui shifan yu daode shijian – Wu Mi yu Wu Fangji 社會失範與道德實踐——吳宓與吳芳吉 (La perte de la norme sociale et la pratique de la morale – Wu Mi et Wu Fangji)*, Chengdu : Bashu chubanshe, 2006, *passim*.

y étudiait le sanskrit et le pali auprès de Charles Rockwell Lanman (1850-1941) et suivait le cours d'Irving Babbitt. Retournant en Chine avec un diplôme de master de Harvard, il prit un poste d'enseignant au département de Philosophie à l'université du Sud-Est. À partir de 1926, il travailla successivement à l'université de Nankai, à l'université de Pékin et à l'université associée du Sud-Ouest (西南聯合大學 Xīnán liánhé dàxué). Membre de l'Academia sinica (中央研究院 Zhōngyāng yánjiūyuán), il refusa la demande et l'invitation de Hu Shi et du gouvernement nationaliste pour aller à Taïwan à la veille de la chute de la Chine continentale<sup>15</sup>.

Wu Mi est allé aux États-Unis un an avant Tang Yongtong. Il voulait étudier le journalisme, un métier qui lui permettrait de « promouvoir la civilisation nationale, faire communiquer la Chine et l'Occident, modeler les mœurs, élever les normes morales et guider la société<sup>16</sup> ». Mais le président du Tsinghua, Zhou Yichun 周詒春 (1883-1958), lui suggérait d'étudier la littérature, spécialité plus adaptée à son caractère et lui demandait de choisir l'université de Virginie<sup>17</sup>. En 1907, Wu Mi s'embarqua à Shanghai avec les camarades du Tsinghua et le président Zhou pour San Francisco<sup>18</sup>. Pendant les vacances d'été de 1908, il fit un voyage le long de la côte Est, voyage qui changerait le cours de sa vie. À travers à un ami commun à Cambridge, Wu Mi rendit visite à Mei Guangdi 梅光迪 (1890-1945), ce dernier étant en train de rallier les suiveurs pour défier le Mouvement de la nouvelle culture<sup>19</sup>.

Originaire de la province d'Anhui, Mei Guangdi obtint le grade de *shengyuan* à l'âge de douze ans<sup>20</sup>. Titulaire de la même bourse que Wu Mi, il s'inscrit en 1911 à l'université Northwestern pour étudier la littérature. Lorsqu'il rencontra Wu Mi, il était étudiant en master sous la direction d'Irving Babbitt à l'université de Harvard. En 1920, il finit les études à Harvard et assumait un poste dans le département d'Anglais à l'université de Nankai, et ce malgré le fait que l'anglais n'était jamais son point fort<sup>21</sup>. Seulement un an plus tard, il quitta Tianjin pour s'éloigner des partisans

---

<sup>15</sup> « Tang Yongtong nianpu jianbian 湯用彤年譜簡編 » (Biographie succincte de Tang Yongtong), in TANG Yongtong 湯用彤, *Tang Yongtong quanji 湯用彤全集 (Œuvres complètes de Tang Yongtong)*, vol. 7, Shijiazhuang : Hebei renmin chubanshe, 2000, pp. 662-683.

<sup>16</sup> WU Mi, *Wu Mi riji : 1910-1915*, p. 410.

<sup>17</sup> WU Mi, *Wu Mi zhibian nianpu*, p. 149.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>20</sup> LAI Honkei, *Shehui shifan yu daode shijian*, p. 106.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

du Mouvement de la nouvelle culture de Pékin et devint le chef du département de l'Anglais de l'université du Sud-Est<sup>22</sup>. En 1924, Mei Guangdi retourna à Harvard, remplaçant Chao Yuen Ren 趙元任 (1892-1982) en qualité de professeur de la langue chinoise<sup>23</sup>. Il rentra en Chine, définitivement, en 1936, trois ans après la disparition d'Irving Babbitt<sup>24</sup>. Avant son décès en 1945, il fut le directeur du département de Littérature de l'université du Zhejiang et élu, en 1938, membre de la Conférence de participation politique du peuple (國民參政會 Guomin canzhenghui), la seule fonction politique qu'il eut pendant toute sa vie<sup>25</sup>.

La passion et la détermination de Mei Guangdi de régénérer la culture chinoise affectèrent considérablement Wu Mi. Lors de leur première rencontre, Wu Mi lui promit de le suivre « de la même manière que Zhuge Liang 諸葛亮 (181-234 av. J.-C.) consacrait sa vie au service de Liu Bei 劉備 (161-223 av. J.-C.)<sup>26</sup> », mais l'ironie voulait que le groupe CR deviendrait l'entreprise de Wu Mi. Mei Guangdi le présenta ensuite à Babbitt chez ce dernier. En septembre, Wu Mi fut transféré à l'université de Harvard. Il y commença plus tard ses études de master, aussi sous la direction d'Irving Babbitt<sup>27</sup>.

À Harvard, Wu Mi fit la connaissance de Chen Yinke<sup>28</sup> 陳寅恪 (1890-1969), l'un des historiens chinois les plus éminents du XX<sup>e</sup> siècle. Originaire de la province de Jiangxi, Chen Yinke est fils de Chen Sanli 陳三立 (1853-1937), poète représentatif du style Tong-Guang, très critiqué par la nouvelle génération du 4 Mai. Comme son père Chen Baozhen 陳寶箴 (1831-1900), dont l'implication dans la Réforme des cent

---

<sup>22</sup> ROSEN Richard Berry, *The National Heritage Opposition to the New Culture and Literary Movements of China in the 1920's*, thèse de doctorat à l'université de Californie à Berkeley, 1969, p. 37.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>25</sup> GUO Binhe 郭斌蘇, « Meidi sheng xiansheng zhuanlue 梅迪生先生傳略 » (Biographie succincte de Monsieur Mei Disheng), in LUO Gang 羅崗 et CHEN Chunyan 陳春豔 (eds.), *Mei Guangdi wenlu 梅光迪文錄 (Œuvres de Mei Guangdi)*, Shenyang : Liaoning jiaoyu chubanshe, 2001, pp. 243.

<sup>26</sup> WU Mi, *Wu Mi zibian nianpu*, p. 177.

<sup>27</sup> WU Mi, *Wu Mi riji*, 1917-1924, p. 14.

<sup>28</sup> Si la seule prononciation du caractère « 恪 » en mandarin moderne est « ke », il est très courant de le prononcer comme « que » lorsqu'il s'agit du prénom de Chen Yinke. Il y en a plusieurs explications, dont l'une est liée à la prononciation de ce caractère dans sa langue maternelle, un dialecte du hakka. Comme Chen Yinke signe une lettre adressée à l'université d'Oxford sous le nom de Tschen Yin koh, nous adoptons ici la prononciation « ke ». Voir CHEN Yinke 陳寅恪, *Chen Yinke shuxinji 陳寅恪書信集 (Lettres de Chen Yinke)*, Pékin : Sanlian shudian, 2001, p. 223.

jours mettait sa vie en péril, Chen Sanli était très investi dans les réformes de la fin des Qing et encourageait ses enfants à étudier à l'étranger<sup>29</sup>. À l'âge de treize ans, Chen Yinke s'accompagnait de son frère pour étudier à Tokyo. Au total, il passa trente-cinq ans dans plusieurs écoles et universités au Japon, en Europe et aux États-Unis<sup>30</sup>, y compris l'université de Zurich, l'Institut d'études politiques de Paris, l'université de Paris, l'université Humboldt de Berlin et l'université de Harvard<sup>31</sup>. À Harvard, il étudiait avec Tang Yongtong le pali et le sanskrit auprès de Lanman. Mais sa capacité linguistique ne se limite pas à ces derniers. Il savait lire une dizaine de langues modernes et classiques, dont l'anglais, le français, l'allemand, l'hébreu, le latin, le turc, le tangoute, le mongol, le tibétain et le mandchou<sup>32</sup>. Chen Yinke n'avait pourtant aucun diplôme en rentrant en Chine en 1925<sup>33</sup>. Recommandé par Wu Mi, Chen Yinke fut recruté par l'Institut de recherche sur les études nationales (國學研究院 Guoxue yanjiuyuan) de l'université Tsinghua, où il continuait à enseigner après la dissolution de l'Institut à 1929, et ce jusqu'à l'éclatement de la seconde Guerre sino-japonaise<sup>34</sup>. En 1939, l'université d'Oxford lui offrit un poste qu'il voulait accepter. Or, arrivant à Hong Kong, il ne put pas effectuer le voyage, du fait de la Seconde Guerre mondiale, et se vit contraint d'aller à Kunming pour rejoindre l'université associée du Sud-Ouest, dont l'université Tsinghua faisait partie<sup>35</sup>. Il retourna à Hong Kong un an plus tard pour trouver un moyen de se rendre en Angleterre. Cela étant toujours impossible, il s'y installa et enseigna à l'université de Hong Kong jusqu'à l'occupation de Hong Kong par les troupes japonaises à la fin de l'an 1941<sup>36</sup>. Entre 1942 et 1948, Chen Yinke travaillait successivement à l'université de Guangxi, à l'université Yenching (燕京大學 Yanjing daxue) et à l'université Tsinghua. Il aspirait toujours à enseigner à l'université d'Oxford, qui l'invita, en 1945,

<sup>29</sup> SCHNEIDER Axel, *Zhenli yu lishi : Fu Sinian, Chen Yinke de shixue sixiang yu minzu rentong* 真理與歷史：傅斯年、陳寅恪的史學思想與民族認同 (*La vérité et l'histoire : la pensée historique et l'identité nationale de Fu Sinian et de Chen Yinke*), traduit de l'allemand par GUAN Shan 關山 et LI Maohua 李貌華, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008, p. 22.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>31</sup> WANG Cheng-bon 王震邦, *Duli yu ziyou : Chen Yinke lunxue* 獨立與自由：陳寅恪論學 (*L'indépendance et la liberté : la pensée de Chen Yinke*), Taipei : Linking, 2011, pp. 62-65.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>33</sup> SCHNEIDER Axel, *Zhenli yu lishi*, pp. 25-26.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 28-30 ; WU Xuezhao 吳學昭, *Wu Mi yu Chen Yinke* 吳宓與陳寅恪, Pékin : Qinghua daxue chubanshe, 1996 [1<sup>er</sup> Ed. 1992], pp. 3, 75 et 89.

<sup>35</sup> SCHNEIDER, *ibid.*, p. 30 ; WU, *ibid.*, p. 100.

<sup>36</sup> SCHNEIDER, *ibid.*, p. 31 ; WU, *ibid.*, p. 105.

à traiter ses yeux déjà très affaiblis à Londres et à y enseigner ensuite<sup>37</sup>. Les deux chirurgies ne donnant aucun résultat, il retourna en Chine en 1946. Chen Yinke quitta Pékin en 1948, à la veille de l'entrée des troupes communistes. Son ami Fu Sinian voulait qu'il aille à Taïwan, mais il préféra rester en Chine continentale. Il passa le reste de sa vie à Canton. Persécuté pendant la Révolution culturelle, Chen Yinke, déjà aveugle et dont la propriété fut confisquée, était contraint de « se repentir de ses fautes » alité<sup>38</sup>. Il mourut en 1969.

Wu Mi mit fin à ses études quatre ans plus tôt que Chen Yinke. Il décida de rentrer en Chine en 1921, sans poursuivre le diplôme de doctorat, qui n'était pour lui qu'une « gloire vaine »<sup>39</sup>. En mai 1921, Wu Mi reçut une lettre de Mei Guangdi, l'invitant à enseigner la langue et la littérature anglaises à l'université du Sud-Est et à rédiger la revue *CR*, publiée par le Chung Hwa Book Company 中華書局 (Zhonghua shuju). Wu Mi décida tout de suite de renoncer à l'offre de l'École normale supérieure de Pékin (北京高等師範學校 Beijing gaodeng shifan xuexiao) qu'il avait acceptée en 1919<sup>40</sup>. En août, il arriva à Shanghai, débutant, un mois plus tard, sa carrière de professeur universitaire à Nankin. À l'université du Sud-Est, Wu Mi fédérait de nombreux professeurs pour la rédaction de la revue *CR*. On compte, parmi eux, Xu Zhen'e 徐震謬 (1901-1986), le traducteur et le littéraire de Zhejiang, Xu Zeling 徐則陵 (1896-1972), natif de Jiangsu, dernière génération de *shengyuan* et titulaire d'un master en histoire de l'université d'Illinois, Xiao Chunjin 蕭純錦 (1893-1968), l'économiste de Jiangxi, éduqué à l'université de Californie, ou encore Li Sichun 李思純 (1893-1960), l'historien de Sichuan, diplômé de l'université de Paris, où il avait étudié auprès de Charles Seignobos (1854-1942). Son seul collègue sans éducation universitaire ni « rang d'honneur » était le poète de Jiangxi, Shao Zuping 邵祖平 (1898-1969), mais il était élève de Zhang Taiyan. Parmi ses camarades de l'université du Sud-Est et du groupe *CR*, les plus importants sont Hu Xiansu 胡先驕 (1894-1968), Liu Yizheng et Liu Boming.

---

<sup>37</sup> WU, *ibid.*, p. 122.

<sup>38</sup> SCHNEIDER, *Zhenli yu lishi*, p. 33.

<sup>39</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1917-1924*, p. 139.

<sup>40</sup> WU Mi, *Wu Mi zibian nianpu*, p. 214.

Né dans une famille d'hommes de lettres de Jiangxi, Hu Xiansu est le seul scientifique du groupe CR. Fondateur de la taxonomie des plantes et pionnier de la botanique moderne en Chine, Hu Xiansu reçut, en réalité, une éducation traditionnelle. Il obtint le titre de *shengyuan* quand il n'avait que onze ans<sup>41</sup>. En 1909, il fut admis à l'école préparatoire de l'Université de la capitale (京師大學堂 Jingshi daxuetang), qui est devenu ensuite l'université de Pékin. Avec une bourse de la province de Jiangxi, il choisit d'étudier l'agronomie à l'université de Californie en 1912<sup>42</sup>. Il y participa à la création de la revue *Kexue* 科學 (sous-titre : *Science*) et de la Société chinoise de science, qui continua à exister jusqu'en 1960<sup>43</sup>. Hu Xiansu rejoignit la Société du Sud en 1914. Poète du style Tong-Guang, il fut impliqué dans la querelle interne de la Société du Sud que nous avons abordée dans le chapitre précédent. En obtenant le diplôme de licence, il fut embauché par l'École normale supérieure de Nankin, cette dernière étant incorporée, en 1923, par l'université du Sud-Est, fondée en 1921. Il repartit aux États-Unis en 1923 pour ses études de master et de doctorat à l'université de Harvard. Sous la direction de John George Jack (1861-1949), dendrologue américain, il produisit, en 1925, une thèse sur les plantes à fleurs de la Chine<sup>44</sup>. Retournant à l'université du Sud-Est, il créa, en 1928, l'Institut de recherche biologique de Jingsheng (靜生生物調查所 Jingsheng shengwu diaochasuo) avec le zoologiste Bingzhi 秉志 (1889-1965) à Pékin<sup>45</sup>. Cet institut devint plus tard l'Institut de zoologie et l'Institut de botanique de l'Académie chinoise des sciences (中國科學院 Zhongguo kexueyuan). En 1940, il fut nommé président de l'université de Zhongzheng (中正大學 Zhongzheng daxue). La recherche de l'Institut de Jingsheng l'amena partout dans le pays. En fait, sa contribution à la revue *CR* est incomparable à sa réalisation dans le domaine de la botanique. L'un de ses plus grands accomplissements est la découverte du « sapin d'eau » (水杉 *shuishan*), que Hu Xiansu et son collègue Zheng Wanjun 鄭萬鈞 (1908-1987) dénommèrent, en 1948,

---

<sup>41</sup> SHI Hu 施濬, « Hu Xiansu zhuan 胡先驕傳 » (Biographie de Hu Xiansu), in ZHANG Dawei 張大為 et al. (eds.), *Hu Xiansu wencun 胡先驕文存 (Œuvres de Hu Xiansu)*, vol. 2, Nanchang : Zhongzheng daxue xiaoyouhui, 1996, p. 853.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 853-854.

<sup>44</sup> HU Zonggang 胡宗剛, *Bugai yiwang de Hu Xiansu 不該遺忘的胡先驕 (Le Hu Xiansu qui ne doit pas être oublié)*, Wuhan : Changjiang wenyi chubanshe, 2005, p. 66.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 87.

*Metasequoia glyptostroboides*<sup>46</sup>. Sa carrière prit un tournant sous le régime communiste. En 1952, il publia un manuel botanique, où il critiquait la recherche de Trofim Lyssenko (1898-1976), technicien agricole soviétique, disant que la popularité de son approche, pourtant non scientifique, était dû au soutien politique. Hu Xiansu fut ensuite accusé d'être réactionnaire et idéaliste, de calomnier le gouvernement de l'Union soviétique et de s'opposer à « la science guidée par le Parti communiste », par l'Académie chinoise des sciences et plusieurs professeurs et chercheurs, dont Zhu Kezhen 竺可楨 (1890-1974)<sup>47</sup>. Hu Xiansu continuait de mener des recherches, mais un article publié dans un journal suisse lui apporta le malheur. Le fait de publier dans un journal étranger devint la preuve de sa « collaboration avec l'étranger ». Sa grande collection de livres et ses manuscrits furent détruits. Sans salaire, très malade, il mourut en juillet 1968<sup>48</sup>.

Liu Yizheng, quant à lui, est le membre le plus âgé du groupe CR. Historien natif de Jiangsu, il passa le premier niveau des Examens impériaux en 1895<sup>49</sup>. Avant de devenir, en 1901, un protégé de Miao Quansun, il gagnait sa vie dans l'enseignement. En 1901, il trouva un poste au sein de la Maison d'édition et de traduction de Jiangchu (江楚編譯局 Jiangchu bianyi ju) à Nankin. Il s'y chargeait de la rédaction de manuels scolaires<sup>50</sup>. En 1902, il partit pour le Japon avec Miao Quansun, voyage planifié pour apprendre du système japonais d'éducation. Il y resta pendant deux mois<sup>51</sup>. Très impressionné par l'expérience japonaise d'éducation, il reprit, lors de son retour, le métier d'enseignant dans plusieurs écoles primaires et secondaires dans la province de Jiangsu. Liu Yizheng n'était jamais un révolutionnaire. Dans le *Lidai shilüe* 歷代史略 (*Histoire succincte de différentes époques*), manuel d'histoire qu'il rédigeait en 1902 en adaptant le *Shina tsūshi* 支那通史 (*Histoire générale de la Chine*) de Naka Michiyo 那珂通世 (1851-1908), il

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>47</sup> XUE Pan'gao 薛攀皋, « “Le Tianyu shijian” yu “Hu Xiansu shijian” 『樂天宇事件』與『胡先驕』事件 » (L'affaire de Le Tianyu et l'affaire de Hu Xiansu), in ZHANG Dawei *et al.* (eds.), *Hu Xiansu wencun*, pp. 900-906.

<sup>48</sup> HI Hu, « Hu Xiansu zhuan », p. 885.

<sup>49</sup> WANG Xintian 王新田, « Liu Yizheng xiansheng nianpu jianbian 柳詒徵先生年譜簡編 » (Biographie succincte de Monsieur Liu Yizheng), *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 中國文哲研究通訊 (*Bulletin de la recherche chinoise de la littérature et de la philosophie*), vol. 9, n° 4, 1999, p. 148.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

<sup>51</sup> HON Tze-Ki, « Cultural Identity and Local Self-Government : A Study of Liu Yizheng's “History of Chinese Culture” », p. 511.



minimisait l'analyse de Naka des disparités ethniques de la Chine, au profit de l'entente entre les Hans et les Mandchous<sup>52</sup>. Mais il n'était ni réactionnaire ni royaliste après la fondation de la République. En 1915, il fut invité à enseigner l'histoire et la langue chinoise à l'École normale supérieure de Nankin et demeurait à l'université du Sud-Est après la coalition des deux établissements<sup>53</sup>. En 1925, suite à l'affaire du changement de président de l'université du Sud-Est, Liu Yizheng démissionna et la quitta pour l'université du Nord-Est (東北大學 Dongbei daxue) à Shenyang<sup>54</sup>. Pendant les années 1920, sa réalisation académique la plus importante est le *Zhongguo wenhuashi*. La revue *CR* n'était pas le seul périodique auquel il contribuait. Sous sa direction, fut publié également le *Shidi xuebao*. Paru en 1921, ce journal existait jusqu'en 1927 et donna lieu à la création de la Société pour la recherche de la géographie et de l'histoire (史地研究會 Shidi yanjiuhui), dont les membres incluent des jeunes membres du groupe CR, qui étaient aussi ses étudiants, dont notamment Chang Chi-yun 張其昀 (1901-1985), Chen Xunci 陳訓慈 (1901-1991), Jing Changji 景昌極 (1903-1982) et Miao Fenglin 繆鳳林 (1899-1959). Ces derniers devinèrent tous historiens plus tard et certains d'entre eux furent membre de l'Association de littérature et de l'Association de philosophie, deux associations d'étudiants de l'École normale supérieure de Nankin, qui publia, en 1922 et en 1923, un journal académique éphémère *Wenzhe xuebao*.

Entre 1927 et 1937, Liu Yizheng vivait à Jiangsu et se préoccupait de la préservation et de la collection des livres anciens dans deux bibliothèques. C'est un métier qu'il reprit après la fin de la Seconde Guerre sino-japonaise. En 1942, Liu Yizheng retourna à l'université du Sud-Est, qui est désormais l'Université nationale centrale 國立中央大學 (Guoli zhongyang daxue) et publia le *Guoshi yaoyi* 國史要義 (*Principes de l'histoire nationale*)<sup>55</sup>. Avant sa mort en 1956, il était président de la Bibliothèque des études nationales 國學圖書館 (Guoxue tushuguan), membre du Comité pour la gestion des artefacts historiques de Shanghai 上海文物管理委員會 (Shanghai wenwu guanli weiyuanhui), du Comité pour la préservation des artefacts et

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 512-513.

<sup>53</sup> WANG Xintian, « Liu Yizheng xiansheng nianpu jianbian », p. 150.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 153.

des monuments historiques de Zhenjiang 鎮江文物名勝保護委員會 (Zhenjiang wenwu mingsheng baohu weiyuanhui) et de l'Academia Sinica<sup>56</sup>.

Le dernier collègue important de Wu Mi à l'université du Sud-Est est Liu Boming, philosophe natif de Nankin. Diplômé de l'École Huiwen (匯文書院 Huiwen shuyuan), qui deviendrait plus tard l'université de Jinling (金陵大學 Jinling daxue), il s'embarqua, après ses études de licence, pour le Japon, où il rejoignit plus tard le Tongmenghui<sup>57</sup>. En 1912, il s'inscrivait à l'université Northwestern pour étudier la philosophie et l'éducation. Liu Boming obtint le diplôme de doctorat à l'âge de vingt-neuf ans, avec une thèse portant sur la pensée de Lao Zi 老子 (?-?), sous la direction de Horace Craig Longwell (1876-1929), professeur de philosophie médiévale<sup>58</sup>. Il s'intéressait beaucoup aux pensées de William James (1842-1910), de Josiah Royce (1855-1916) et de George Santayana (1863-1952), ces derniers étant respectivement philosophes de pragmatisme, d'idéalisme et de conservatisme<sup>59</sup>. Après quatre ans d'études aux États-Unis, il retourna à l'université de Jinling, là où il enseignait la philosophie, avant d'intégrer, en 1920, l'École normale supérieure de Nankin, puis l'université du Sud-Est, où il fut vice-président et professeur de philosophie, avant sa mort précoce d'une méningite, à l'âge de trente-six ans<sup>60</sup>.

Suite au décès de Liu Boming, Wu Mi sentit qu'il avait perdu un ami, mais aussi un soutien précieux venant de la part de l'administration de l'université. En 1923, le département de Littérature occidentale où Wu Mi enseignait fut incorporé par le département d'Anglais, et, ce faisant, ses camarades les plus intimes le quittèrent. De ce fait, Wu Mi accepta l'offre de l'université du Nord-Est et abandonna, lui aussi, l'université du Sud-Est, un an après la disparition de Liu Boming<sup>61</sup>. Il n'y resta que pendant un semestre. Ambitieux, il ne voyait pas son futur à Shenyang<sup>62</sup>. En février 1925, il se transféra à l'université Tsinghua, où il se chargea de la création de l'Institut de recherche sur les études nationales. Wu Mi parvint à faire venir Chen

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 153-154 ; HON Tze-ki, « Cultural Identity and Local Self-Government », p. 515.

<sup>57</sup> GUO Bingwen 郭秉文, « Liu Boming xiansheng shilue 劉伯明先生事略 » (Biographie succincte de Monsieur Liu Boming), *Guofeng banyuekan*, n° 9, 1933, p. 73.

<sup>58</sup> MEI Guangdi 梅光迪, « Jiunianhou zhi huiyi 九年後之回憶 » (Mémoire écrite neuf ans après la mort de Liu Boming), *Guofeng banyuekan*, p.22.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>60</sup> GUO Bingwen, « Liu Boming xiansheng shilue », pp. 73-74.

<sup>61</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1917-1924*, p. 265.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 281.

Yinke, Liang Qichao, Chao Yuen Ren et Wang Guowei – ce dernier était réticent d’y enseigner, car il croyait que le Tsinghua enverrait un jeune occidentalisé, « portant un costume occidental et serrant la main », pour l’inviter, alors que Wu Mi le saluait en s’inclinant trois fois, avant de s’exprimer<sup>63</sup>. Wu Mi devint plus tard le directeur de l’Institut.

Il semble que Wu Mi était déjà un intellectuel célèbre de l’époque. Plusieurs établissements, dont l’université de Pékin, voulaient l’embaucher<sup>64</sup>. Sous l’invitation de Zhang Jiluan 張季鸞 (1888-1941), il devint, à la fin de l’année 1927, le rédacteur en chef du *Wenxue fukan* 文學副刊 (*Supplément littéraire*) du *Dagong bao*<sup>65</sup>. Après le divorce avec sa femme, une affaire qui faisait scandale, Wu Mi quitta le pays en 1930 pour étudier la littérature à l’université de Paris en tant qu’auditeur libre<sup>66</sup>. Il en profita pour visiter l’Angleterre, l’Italie, la Suisse, la Belgique et l’Allemagne, rencontrant les sinologues Walter Perceval Yetts (1878-1957), Henri Maspero (1883-1945) et Paul Pelliot (1878-1945), ainsi que T. S. Eliot, également étudiant de Babbitt<sup>67</sup>. Il rentra à l’université Tsinghua un an plus tard. L’année 1933 s’annonçait dure pour Wu Mi, puisque la publication du *CR* fut finalement interrompue et le *Wenxue fukan* changea le rédacteur en chef. Il enseigna la littérature occidentale à l’université Tsinghua jusqu’en 1938, année durant laquelle il se retira à l’université associée du Sud-Ouest, pour échapper aux troupes japonaises entrant à Pékin<sup>68</sup>. En 1942, il obtint, avec Chen Yinke et Tang Yongtong, le statut de « professeur employé par le Ministère d’Éducation » (部聘教授 *bupin jiaoshou*)<sup>69</sup>. Entre 1945 et 1949, il enseigna successivement à l’université Yenching, à l’université de Wuhan et à l’École d’éducation de Sichuan (四川教育學院 *Sichuan jiaoyu xueyuan*). Wu Mi subit de graves persécutions sous le régime communiste. Dénoncé comme représentatif de « l’autorité intellectuelle réactionnaire de la bourgeoisie » (資產階級反動學術權威 *zichan jieji fandong xueshu quanwei*) et « contre-révolutionnaire actif » (現行反革命 *xianxing fangeming*), il fut envoyé au camp de rééducation par le travail dans une campagne de Sichuan, où il était battu et soumis aux « séances de lutte » et à la

---

<sup>63</sup> WU Mi, *Wu Mi zibian nianpu*, p. 260.

<sup>64</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1925-1927*, p. 165.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>66</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1930-1933*, pp. 121 ; 275.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 167, 169 et 196.

<sup>68</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1936-1938*, p. 283.

<sup>69</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1941-1942*, p. 369.

« dictature du prolétariat »<sup>70</sup>. Wu Mi refusait toujours de condamner Confucius lors de « la campagne de critique de Lin Biao 林彪 (1907-1971) et de Confucius » (批林批孔 *Pi Lin pi Kong*)<sup>71</sup>. En 1971, malgré le risque de poursuites, il envoya une lettre à la Commission révolutionnaire de l'université Sun-Yat-sen (中山大學 *Zhongshan daxue*) pour s'informer de Chen Yinke qu'il n'avait pas vu depuis une décennie, sans jamais avoir reçu une réponse. Sa famille lui cachait le décès de son ami<sup>72</sup>. Handicapé, pauvre et gravement malade, il mourut sur sa terre natale, deux ans après la fin de la Révolution culturelle.

## 2. Le groupe CR et le Mouvement de la nouvelle culture

Beaucoup d'études sur le groupe CR tendent à interpréter sa pensée comme le contraire du Mouvement de la nouvelle culture, en raison de son implication dans la résurrection du confucianisme, déjà diabolisé par le courant intellectuel dominant. Yü Ying-shi rappelle que la quête du groupe CR fait partie de la nouvelle culture à l'époque, car le néo-humanisme, sur lequel s'appuie son mouvement conservateur, est aussi une philosophie étrangère<sup>73</sup>. En effet, s'agissant de l'éducation, il est clair, comme nous l'avons constaté, que la plupart des membres du groupe CR sont aussi occidentalisés que les partisans du Mouvement de la nouvelle culture. En fait, presque aucun d'entre eux n'a réalisé de recherche sur « les études nationales ». La création des poèmes du style classique et la recherche sur l'histoire ancienne ne constituent pas les études nationales à proprement parler. Dans son journal personnel de 1923, Wu Mi raconte que la revue n'a pas suffisamment de textes à publier, spécialement en ce qui concerne les études nationales<sup>74</sup>. Au sein de l'université du Sud-Est, l'association intellectuelle spécialisée dans les études nationales est la Société pour la recherche des études nationales (國學研究會 *Guoxue yanjiuhui*). Or, à l'exception de Liu Yizheng, qui y a donné un discours, aucun intellectuel du groupe CR n'a adhéré à cette association ni participé à ses activités. Il existe une tension entre les deux groupes.

---

<sup>70</sup> « Wu Mi shengping dashi nianbiao 吳宓生平大事年表 » (Chronologie de Wu Mi), in ZHANG Hong 張宏, « Wu Mi : Lixiang de shizhe 吳宓 : 理想的使者 » (*Wu Mi : envoyé de l'idéal*), Pékin : Wenjin chubanshe, 2005, p. 307 ; HE Shu 何蜀, *Wei Mao zhuxi erzhan – wenge Chongqing dawudou shilu 為毛主席而戰——文革重慶大武鬥實錄 (Lutter pour le Président Mao – récit sur le conflit armé populaire à Tchongking pendant la révolution culturelle)*, Hong Kong : Joint Publishing, 2010, p. 78 ; WU Xuezhao, *Wu Mi yu Chen Yinke*, p. 153.

<sup>71</sup> « Wu Mi shengping dashi nianbiao », p. 307 ; WU, *ibidem*.

<sup>72</sup> WU, *ibid.*, pp. 153-154.

<sup>73</sup> YÜ Ying-shi, « Neither Renaissance or Enlightenment », pp. 299-324.

<sup>74</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1917-1924*, pp. 248.

S'ils n'entretenaient pas de relations conflictuelles, ils ont exprimé des réserves l'un envers l'autre<sup>75</sup>. Chen Zhongfan 陳鐘凡 (1888-1982), savant de littérature classique et membre de la Société pour la recherche des études nationales, a écrit qu'il s'opposait au groupe CR, tandis que la revue *CR* a publié un texte qui fustige implicitement la Société pour la recherche des études nationales, critiquant la vision restreinte des chercheurs des études nationales de l'époque<sup>76</sup>. La même idée est aussi explicitement évoquée par Mei Guangdi. Dans une lettre de 1911 envoyée à Hu Shi, qu'il considérait à l'époque comme un camarade, Mei Guangdi critique durement l'École d'essence nationale et le *Guocui xuebao*, estimant que celui-ci n'est qu'une collection des répétitions des commentaires classiques anciens, vides de sens pratique et que les défenseurs de l'essence nationale sont tous « risibles et pathétiques »<sup>77</sup>. Cette observation ne rime pas nécessairement avec un souci de vérité, mais elle révèle jusqu'à quel point Mei Guangdi est prêt à divorcer de la tradition culturelle.

Néanmoins, le groupe CR se lance, après tout, dans le champ intellectuel des années 1920 en tant qu'opposant au Mouvement de la nouvelle culture. Dans la préface de chaque numéro du *CR*, il est précisé que la revue est créée pour « mener des recherches, chercher la vérité, mettre en lumière l'essence nationale, faire assimiler de nouveaux savoirs et accomplir la tâche du critique avec une vision juste et impartiale, sans extrémité ni opportunisme<sup>78</sup> ». Un certain nombre d'études, dont celle de Hon Tze-ki, essaient d'explicitier le défi que lance le groupe CR au Mouvement de la nouvelle culture, à partir de la théorie bourdieusienne, argumentant que le débat entre les conservateurs du groupe CR et les progressistes débouche sur la lutte pour le capital symbolique, obtenu par l'expérience de l'éducation universitaire à

<sup>75</sup> GAO Hengwen 高恆文, « Xiaoyuan wenhua yu xiandai wenxue – “Xueheng pai” yu 20 niandai de guoxue yanjiu 校園文化與現代文學——『學衡派』與 20 年代的國學研究 » (La culture du campus et la littérature moderne – le groupe CR et la recherche sur les études nationales des années 1920), *Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan* 中國現代文學研究叢刊 (*Bulletin de la recherche sur la littérature chinoise contemporaine*), n° 3, 2001, pp. 155-159.

<sup>76</sup> CHEN Zhongfan 陳鐘凡, « Zizhuan 自傳 » (Autobiographie), in Beijing tushuguan *Wenxian congkan bianjibu* 北京圖書館《文獻》叢刊編輯部 et Jilin sheng tushuguan *xuehui huikan bianjibu* 吉林省圖書館學會會刊編輯部 (eds.), *Zhongguo dangdai shehuikexuejia* 中國當代社會科學家 (*Les chercheurs des sciences sociales de la Chine contemporaine*), vol. 1, Pékin : Shumu wenxian chubanshe, 1982 ; SUN Deqian 孫德謙, « Ping jin zhi zhiguo xuezhe 評今之治國學者 » (Sur les chercheurs des études nationales d'aujourd'hui), *CR*, vol. 23, 1923. Les deux textes sont cités dans *ibid.*, p. 157.

<sup>77</sup> MEI Guangdi, « Di shiliu han 第十六函 » (La seizième lettre), réimprimé dans LUO Gang et CHEN Chunyan (eds.), *Mei Guangdi wenlu*, p. 139.

<sup>78</sup> Le texte original est : « 論究學術、闡求真理；昌明國粹，融化新知。以中正之眼光，行批評之職事。無偏無黨、不激不隨。 ».

l'étranger. Mais le capital symbolique ne s'acquiert pas uniquement par l'éducation, mais aussi par l'esprit de désintéressement que nous avons mentionné dans le chapitre précédent. Ce principe intellectuel est évoqué dans un texte de Miao Fenglin. En citant Matthew Arnold, Miao Fenglin fait valoir qu'un intellectuel est désintéressé, s'il sait mener son rôle de critique sans considération pragmatique et s'ériger en dirigeant spirituel du peuple, pour lequel il cherche la vérité<sup>79</sup>. C'est cette universalité du discours culturel, impliquée dans l'esprit désintéressé de la profession intellectuelle, que le groupe CR revendique. Le premier numéro du *CR* commence avec un article de Liu Boming, intitulé *Xuezhe zhi jingshen* 學者之精神 (*L'esprit des intellectuels*)<sup>80</sup>. Selon Liu Boming, la sphère intellectuelle se plonge dans la quête de la nouveauté, mais les intellectuels ne savent pas sélectionner les pensées occidentales introduites. Pire encore, l'enthousiasme de certains pour présenter au public chinois de nouvelles idées n'est motivé que par la volonté de bâtir leur réputation. Cet argument est réitéré dans le deuxième texte du numéro inaugural, *Ping tichang xinwenhuazhe* 評提倡新文化者 (*Regard critique sur les promoteurs de la nouvelle culture*), rédigé par Mei Guangdi, sur un ton beaucoup plus provocateur<sup>81</sup> :

« Ces promoteurs de la nouvelle culture sont particulièrement doués pour se vanter. Leurs belles paroles s'avèrent très séduisantes pour les naïfs et les crédules. C'est pourquoi j'enlève leur masque pour exposer leur vrai visage. [...] D'abord, ils ne sont pas des penseurs, mais des sophistes [...] qui propagent des idées curieuses pour attirer les jeunes et qui cherchent à généraliser leurs propres préjugés. Ils ne s'intéressent qu'au présent, sans aucun égard pour la vérité qui persiste. [...] Deuxièmement, ils ne sont pas des créateurs, mais des imitateurs. [...] Ils sont en fait les imitateurs les plus minables, puisque ceux qu'ils défendent ne sont qu'une partie des idées populaires de l'Occident, mises en avant il y a des décennies, dont personne ne parle aujourd'hui. [...] Troisièmement, ils ne sont pas des savants, mais des opportunistes [...] En ce qui concerne le savoir, ils n'ont ni la connaissance profonde ni la confiance en soi. Motivés par le gain et la célébrité, ils utilisent le savoir pour l'ascension sociale. [...] Quatrièmement, ils ne sont pas des éducateurs, mais des politiciens. [...] Lorsqu'ils ont des idées sur l'éducation, celles-ci seront tout de suite concrétisées partout dans le pays. Mais personne n'a réfléchi à leurs avantages et à leurs désavantages. Sans aucune considération pour les conséquences, ils parlent à tort et à

<sup>79</sup> MIAO Fenglin, « Wende pian 文德篇 » (Sur l'éthique de la littérature), *CR*, n° 3, 1922. Pour le texte original de Matthew Arnold, voir ARNOLD Matthew, « The Function of Criticism at the Present Time », in ARNOLD M., *Essays in Criticism*, Londres : Macmillan and Co., Ltd., 1896, p. 18.

<sup>80</sup> LIU Boming 劉伯明, « Xuezhe zhi jingshen 學者之精神 » (*L'esprit des intellectuels*), *CR*, n° 1, 1922.

<sup>81</sup> MEI Guangdi, « Ping tichang xinwenhuazhe 評提倡新文化者 » (Regard critique sur les promoteurs de la nouvelle culture), *CR*, n° 1, 1922.

travers, sacrifiant (l'éducation) des jeunes innocents, au profit de leur gain et de leur notoriété [...]. »<sup>82</sup>

La recherche de gains et la relation avec la sphère politique constituent deux argumentations que le groupe CR évoque souvent pour saper le fondement de l'autorité intellectuelle des partisans du Mouvement de la nouvelle culture. En ce qui concerne la langue vernaculaire, par exemple, le groupe CR professe que la raison pour laquelle la langue vernaculaire a pu remplacer la langue classique en tant que langue nationale est que les défenseurs de la langue vernaculaire se sont infiltrés dans le gouvernement : Hu Shi, Qian Xuantong, Zhou Zuoren et Liu Bannong font tous partie de la Commission préparatoire pour l'unification de la langue nationale, affiliée au Ministère de l'Éducation<sup>83</sup>. La victoire de la langue vernaculaire ne reflète donc pas l'évolution naturelle de la langue, comme le prétend Hu Shi, mais la décadence de la sphère intellectuelle qui perd son autonomie par rapport à la sphère politique. Comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, les littéraires progressistes condamnent les écrivains de l'École des canards mandarins et des papillons, les dédaignant comme « mendiants littéraires » qui écrivent pour le bénéfice économique. Cette attaque pourrait apparaître toutefois hypocrite pour Wu Mi :

« [...] les nouveaux intellectuels d'aujourd'hui se réjouissent, non seulement d'une très grande notoriété, mais aussi d'un gain énorme d'argent. Zhou Shuren, par exemple, a gagné plus de dix mille comme redevance pour le *Nahan* 呐喊 (*Cris*) ; la rémunération mensuelle de Zhang Ziping 張資平 (1893-1959) et de Yu Dafu 郁達夫 (1896-1945) est aussi incalculable, obtenant plus de vingt yuan tous les mille mots pour les romans qu'ils écrivent. Mais (le roman) de l'un est empreint de satire acerbe et (le roman) de l'autre se caractérise par la décadence du désir ; le préjudice qu'ils causent à la société est immense. »<sup>84</sup>

Une autre stratégie discursive qu'adopte Wu Mi pour saper l'universalité des écrivains progressistes consiste à attaquer la qualité de leurs œuvres qu'il juge médiocres. Comme nous le verrons plus loin, Wu Mi voit le réalisme de la Société de recherche littéraire (文學研究會 *Wenxue yanjiuhui*) et le romantisme de la Société de création (創造社 *Chuangzao she*) dans la même veine que « le roman à scandale » et le récit amoureux de l'École des canards mandarins et des papillons. Ce constat semble réducteur, donnant prise à des contre-attaques de littéraires du camp de la

---

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> CHEN Chun-chi, « Wu Mi yu Xinwenhua yundong », p. 74.

<sup>84</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1928-1929*, p. 17.

nouvelle culture. Mao Dun, par exemple, lui reproche de ne pas se renseigner sur le réalisme et notamment le réalisme de la littérature russe<sup>85</sup>. Les œuvres de l'École des canards mandarins et des papillons sont d'ailleurs réprochées par les auteurs de la nouvelle culture, qui y voient un abaissement de la morale littéraire vers un compromis au goût populaire et vulgaire. C'est une critique que le groupe CR retourne à ces derniers, disant que leurs idées iconoclastes reposent, elles aussi, sur la complaisance pour la foule naïve et les jeunes révoltés<sup>86</sup>. Principalement, les propos du groupe CR se déploient ainsi pour exposer que les écrivains de la nouvelle culture ne sont pas aussi désintéressés qu'ils prétendent l'être. Nous retraçons ici les stratégies déployées par le groupe à cette fin.

Le deuxième numéro du *CR* vise à prolonger la critique faite aux instigateurs du Mouvement de la nouvelle culture. Mei Guangdi reprend l'argumentaire du texte cité plus haut, en accentuant, cette fois-ci, que ces « intellectuels politiques » oppriment la liberté d'expression et la liberté académique :

« Ils se revendiquent défenseurs de la liberté académique et de la liberté idéologique, [...] mais ils ne tolèrent pas la recherche de leurs opposants et veulent imposer l'hégémonie du savoir de la nouvelle culture. En ce qui concerne la littérature, ils fustigent les auteurs de la langue classique comme « fils bâtard de l'École Tongcheng » et « fléaux du *Wenxuan*<sup>87</sup> ». Ils mettent en avant la distinction entre la littérature aristocrate (貴族文學 *guizu wenxue*) et la littérature de masse (平民文學 *pingmin wenxue*), la littérature morte et la littérature vivante, créant présomptueusement les appellations, afin de lancer des attaques arbitraires. [...] S'ils acquéraient le pouvoir d'autorité, il ne serait pas difficile que se reproduisent l'Autodafé des livres, l'enterrement des lettrés et le massacre épouvantable des païens du Moyen-Âge. [...] Ceux qui ne sont pas d'accord avec eux se voient imposer des qualifications, comme « anciens », « morts », « aristocrates » et « contre le courant mondial », (ce faisant), les opposants sont voués à perdre, avant même d'avoir l'occasion de débattre. Au cours de ces dernières années, ces appellations sont devenues instruments tranchants pour diffamer les autres, comme le crime de lèse-

---

<sup>85</sup> Mao Dun 茅盾, « “Xieshi xiaoshuo zhi liubi” ? – Qingjiao Wu Mi jun : Heimupai yu Libailiupai shi shenme dongxi 『寫實小說之流弊』 ? ——請教吳宓君：黑幕派與禮拜六派是什麼東西 ? » (« La lacune du roman réaliste » ? – Question à Monsieur Wu Mi : mais qu'est-ce que le style du roman à scandale et l'École de *Samedi* ?), *Shishi xinbao* 時事新報 (sous-titre : *The China Times*), n° 54, 1921, réimprimé dans LI Jikai 李繼凱 et LIU Ruichun 劉瑞春 (eds.), *Jiexi Wu Mi 解析吳宓 (Interprétations sur Wu Mi)*, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2001, pp. 642-645.

<sup>86</sup> MEI Guangdi, « Ping tichang xinwenhuazhe ».

<sup>87</sup> Le *Wenxuan* 文選 (*Sélection d'œuvres littéraires*) est une anthologie parue au début du sixième siècle, collectée par le prince Xiao Tong 蕭統 (501-531 av. J.-C.). C'est un ouvrage très populaire sous les Tang. Son influence s'est perpétuée durant les dynasties suivantes, jusqu'à l'époque moderne, où il se voit abandonné au profit de la nouvelle littérature.



majesté [...] de l'époque monarchique, qui servait à condamner facilement les gens. »<sup>88</sup>

Force est de constater, pourtant, que les arguments du groupe CR ne sont pas non plus toujours avancés de manière pacifique et rationnelle. Comme le rappelle Chen Pingyuan, la sphère intellectuelle du 4 Mai est dominée par des querelles « à la vie ou à la mort » ; les débats rationnels et rigoureux sont rares<sup>89</sup>.

En tant qu'une association à l'orientation conservatrice, le groupe CR déplore davantage « le culte de nouveauté » auquel se soumet le champ intellectuel du 4 Mai, dont les intellectuels du courant dominant connaissent, aux yeux du groupe CR, fort peu la quintessence de la civilisation occidentale. Mei Guangdi résume leur credo intellectuel en ces mots : « En ce qui concerne la politique et l'économie, ils ne citent que la Russie et Marx ; lorsqu'ils parlent de la philosophie, ils ne connaissent que le pragmatisme ; quant à la littérature occidentale, ils ne savent que les nouvelles, les pièces de théâtre et les œuvres décadentes les plus récentes<sup>90</sup> ». De ce fait, les intellectuels de la nouvelle culture sont stigmatisés comme fraudes, trompant le public chinois qui ne sait pas lire les livres occidentaux et se faisant admirer par ce dernier avec des opinions et des idées insolites<sup>91</sup>. Le défi à relever consiste à prendre du recul et à recomposer le Mouvement de la nouvelle culture. Selon Wu Mi, le premier pas vers la nouvelle inauguration du Mouvement de la nouvelle culture comprend la remise en cause du concept de culture :

« Le *Xinwenhua yundong* est traduit par *New Culture Movement*. Le terme *wenhua* est donc considéré comme le pendant du mot *culture*. Selon Matthew Arnold, la culture est le meilleur de ce qui a été pensé et parlé dans le monde<sup>92</sup>. Donc, pour bâtir la nouvelle culture de la Chine, il faut naturellement sélectionner l'essence de la culture chinoise et de la culture occidentale, les fusionner et les faire communiquer. La culture chinoise est basée sur le confucianisme et complétée par le bouddhisme. La culture occidentale est le fruit de l'amalgame de la philosophie gréco-romaine et du christianisme. Afin de concevoir une nouvelle culture, il

---

<sup>88</sup> MEI Guangdi, « Ping jinren tichang xueshu zhi fangfa 評今人提倡學術之方法 » (Sur la façon dont les gens promeuvent le savoir aujourd'hui), *CR*, n° 2, 1922.

<sup>89</sup> CHEN Pingyuan, *Chumo lishi yu jinru Wusi 觸摸歷史與進入五四 (Touches d'histoires, entrée dans le 4 Mai)*, Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2005, p. 103.

<sup>90</sup> MEI Guangdi, « Ping jinren tichang xueshu zhi fangfa ».

<sup>91</sup> WU Mi, « Lun Xinwenhua yundong 論新文化運動 » (Sur le Mouvement de la nouvelle culture), *CR*, n° 4, 1922.

<sup>92</sup> Wu Mi traduit ici les mots de Matthew Arnold en ajoutant le texte anglais qui se lit en ceci : « *Culture is the best of what has been thought and said in the world* ». Cette phrase est issue de *Culture and Anarchy* de l'auteur. Voir ARNOLD Matthew, *Culture and Anarchy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1932 [1869], p. 6.

faut d'abord connaître la culture ancienne. [...] Le Mouvement de la nouvelle culture d'aujourd'hui, (au contraire), rejette et dédaigne l'essence incontournable de la culture chinoise et de la culture occidentale [...] au profit de la nouveauté. »<sup>93</sup>

Le groupe CR a ceci de particulier que cette orientation intellectuelle, apparemment « régressive », se tourne vers l'avenir et est, aussi, dirigée par une école de pensée occidentale, celle d'Irving Babbitt. En dénonçant la soumission de leurs opposants aux doctrines intellectuelles les plus récentes de l'Occident, le groupe CR n'échappe pas, non plus, au culte de l'Occident qui conditionne l'univers intellectuel. En effet, Wu Mi a exprimé sa frustration du fait que personne ne comprenait l'origine occidentale de son parcours intellectuel :

« Ceux qui me calomnient disent toujours que je suis partisan du confucianisme et de Confucius et que je veux défendre l'ancien rituel éthique, mais seul l'Occident m'inspire et me donne la force de continuer ma lutte. Si quelqu'un en doute, je peux lui dire que j'aime lire la philosophie de Platon et le Nouveau Testament et que, pour moi, ces deux éléments constituent deux forces mouvantes de la culture occidentale. C'est le Professeur Babbitt et Monsieur Paul Elmer More (1864-1937) qui me l'ont appris. Autrement dit, j'absorbe l'essence de l'esprit de l'Occident à travers la philosophie grecque et le christianisme, grâce auxquels j'arrive à comprendre la grandeur de la culture chinoise et la noblesse du confucianisme. »<sup>94</sup>

L'admiration pour la civilisation occidentale débouche sur la quête de modernité. Pendant le Mouvement de la nouvelle culture, le terme modernisme peut se traduire par le mot *congxin zhuyi* 從新主義 (« nouveauisme »)<sup>95</sup> et le dualisme de « nouveau » et d'« ancien » revêt d'un jugement de valeur implicite<sup>96</sup>. Pour affirmer que c'est désormais eux qui guident la société chinoise, les membres du groupe proclament qu'ils, et non les intellectuels de la nouvelle culture, apportent au public chinois la pensée occidentale la plus récente. La lacune du culte de nouveauté ne réside pas dans l'admiration confinant à l'adoration de l'Occident *per se*, mais plutôt dans l'incapacité de distinguer ce qui est nouveau. Dans cette rhétorique, Mei Guangdi s'efforce de faire croire que les héros du Mouvement de la nouvelle culture,

---

<sup>93</sup> WU Mi, « Lun Xinwenhua yundong ».

<sup>94</sup> WU Mi, « Kongxuan shihua 空軒詩話 » (Critiques poétiques de Kongxuan), 1935, réimprimé dans WU Mi, *Wu Mi shihua* 吳宓詩話 (Critiques poétiques de Wu Mi), Pékin : Shangwu yinshuguan, 2007, pp. 214-215.

<sup>95</sup> LUO Zhitian, *Quanshi zhunyi : jindai zhongguo de sixiang, shehui yu xueshu* 權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術 (La transfert du pouvoir : la pensée, la société et l'académie de la Chine moderne), Wuhan : Hubei renmin chubanshe, 1999, p. 63.

<sup>96</sup> Xiong Yuezhi, *Xixue dongjian yu wanqing shehui*, p. 730.

que ce soit Rousseau, Marx ou Dewey, sont, en réalité, démodés en Occident. Le néo-humanisme est présenté comme l'école de philosophie la plus exacte, la plus informée, mais aussi la plus nouvelle de l'Occident<sup>97</sup>. Afin de contester l'influence des écrivains occidentaux prônés par les tenants de la nouvelle culture, l'enjeu consiste aussi à transformer Babbitt, dont la pensée s'ancre dans le contexte étatsunien, en un sage prêt à offrir à la Chine une solution pour sortir de la crise :

« [...] Wu Mi a tenté de rendre Babbitt (connu des lecteurs chinois comme Bai Bide) pertinent pour la Chine des années 1920. Il ignorait le rôle de Babbitt dans le débat étatsunien sur l'éducation supérieure ; au contraire, il le décrivait comme un expert étranger qui avait des réponses aux questions auxquelles la Chine était confrontée. D'abord, il soulignait que, malgré l'incapacité de Babbitt à lire le chinois, il était tenu informé de ce qui se passait en Chine. Il a dit à ses lecteurs : "(Babbitt) est particulièrement préoccupé par les affaires de notre pays et il lit toutes les œuvres publiées ici". Ensuite, il a souligné qu'"en tant qu'éminent critique littéraire aux États-Unis", Monsieur Bai Bide offrait une vision de la société fondamentalement différente de celles d'autres penseurs occidentaux. Alors que d'autres penseurs occidentaux accentuaient les bénéfices du scientisme et du matérialisme dans la production de plus de biens de consommation, Monsieur Bai Bide se focalisait sur le rôle de la religion et de la moralité dans le façonnement de la vie spirituelle des individus. Tandis que d'autres regardaient l'Europe moderne comme représentant le sommet du développement humain, Monsieur Bai Bide combinait les études de l'Orient et de l'Occident, du présent et du passé. »<sup>98</sup>

Cela n'implique pas que l'admiration de Wu Mi pour Babbitt est artificielle. Babbitt est son idole, à laquelle il montre un grand respect. Dans une lettre adressée à son professeur en 1925, il lui affirme que la revue *CR* est créée pour « propager vos idées et les idées de Confucius » et qu'il considère la traduction des œuvres de Babbitt comme « son devoir sacré »<sup>99</sup>. Dans une autre lettre envoyée lors de son séjour en Europe, il lui avoue qu'ayant été son disciple, il se sent comme quelqu'un qui « une fois avoir vu le Dieu, ne se contente plus d'une vie de la Terre et n'aura plus d'autres dieux<sup>100</sup> ». Wu Mi demande constamment les conseils de Babbitt sur la publication du *CR*, car il le regarde comme « le seul sage vivant » qu'il consulte pour « la direction

---

<sup>97</sup> Voir la préface de BABBITT Irving, « Baibide zhongxi renwen jiaoyu tan 白璧德中西人文教育談 » (Babbitt sur l'éducation en Chine et en Occident), traduit de l'anglais par HU Xiansu 胡先驕, *CR*, n° 3, 1922, p. 2.

<sup>98</sup> HON Tze-ki, « From Babbitt to "Bai Bide" », p. 258.

<sup>99</sup> WU Mi, lettre envoyée à Irving Babbitt, le 2 août 1925, réimprimée dans WU Xuezhao (eds.), *Wu Mi shuxinji* 吳宓書信集 (*Recueil des lettres de Wu Mi*), Pékin : Sanlian shudian, 2011, p. 31.

<sup>100</sup> WU Mi, lettre envoyée à Irving Babbitt, le 15 août 1931, réimprimée dans WU Xuezhao (eds.), *ibid.*, p. 50.

intellectuelle et la conduite de la vie »<sup>101</sup>. Pessimiste, il renseigne également son professeur sur la situation de la Chine qui, à son avis, empire de jour en jour :

« Le pays fait face, en ce moment, à une crise politique extrêmement sérieuse, interne et externe. Je ne peux être que triste, en pensant que le peuple chinois dégénère à ce point, que les observations sur notre caractère national puisé dans l'histoire et dans notre perfection de jadis ne s'appliquent plus aux Chinois d'aujourd'hui. Comme je le crois, à moins que la mentalité et le caractère moral du peuple chinois soient complètement réformés (par un miracle ou par un effort herculéen), il n'y a pas d'espoir même pour une régénération politique et financière à l'avenir. »<sup>102</sup>

Selon lui, s'il y avait eu d'autres intellectuels chinois intéressés par le néo-humanisme, « la Chine ne se serait jamais enlisée dans la décadence matérielle et spirituelle »<sup>103</sup>. Il importe de souligner ici la réponse de Babbitt au pessimisme de Wu Mi. Nous avons remarqué que Wu Mi apprend à ses lecteurs que le philosophe américain « lit toutes les œuvres publiées » en Chine et fait du néo-humanisme l'inspiration spirituelle de la nouvelle culture et des réformes sociales. Il s'agit là d'une exagération sur la valeur et l'applicabilité de la philosophie babbittienne dans le contexte chinois et d'une tâche que Babbitt lui-même admet ne pas être en mesure d'assumer. En fait, Babbitt lui avoue clairement qu'il « ne se trouve pas qualifié pour formuler une opinion » sur la situation de la Chine<sup>104</sup>. Or, non seulement Babbitt connaît l'intention de Wu Mi d'invoquer sa philosophie pour combattre les tenants de l'idéologie de la nouvelle culture, mais il lui a donné des conseils sur la façon de s'engager dans les débats intellectuels des années 1920, lui suggérant, par exemple, de « publier des notices des deux derniers volumes de John Dewey de sorte que sa superficialité soit exposée »<sup>105</sup>.

L'apparition de la revue *CR* a suscité un certain nombre de commentaires et d'intérêts. Des poètes de la langue classique se félicitent de la création de la revue, qui leur offre un lieu pour publier leurs poèmes classiques, dans une époque où l'espace discursif réservé à la littérature et la langue classiques devient de plus en plus restreint. La section de littérature du *CR* se compose d'un large éventail de poèmes et d'essais

---

<sup>101</sup> WU Mi, lettre envoyée à Irving Babbitt, le 2 décembre 1925, réimprimée dans WU Xuezhao (eds.), *ibid.*, p. 39.

<sup>102</sup> WU Mi, lettre envoyée à Irving Babbitt, le 6 juillet 1923, réimprimée dans WU Xuezhao (eds.), *ibid.*, p. 16.

<sup>103</sup> WU Mi, lettre envoyée à Irving Babbitt, le 2 août 1925, p. 32.

<sup>104</sup> BABBITT Irving, lettre envoyée à Wu Mi, le 17 septembre 1922, citée dans WU Xuezhao, « The Birth of a Chinese Cultural Movement : Letters Between Babbitt and Wu Mi », p. 12.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 13.

d'auteurs de l'École d'essence nationale, de la Société du Sud, de l'École Tongcheng (桐城派 Tongcheng pai), ou encore du style Tong-Guang. Zhang Jiluan, qui était à l'époque le rédacteur en chef du *Zhonghua xinbao*, fait aussi l'éloge de l'idéal intellectuel du groupe CR<sup>106</sup>. Sur le plan international, le groupe CR et son organe officiel a retenu l'attention de quelques hommes politiques et intellectuels japonais, dont Hashikawa Tokio 橋川時雄 (1894-1982), spécialiste en littérature chinoise et rédacteur de la revue pékinoise *Wenzi tongmeng* 文字同盟 (*Lingue de lettre*)<sup>107</sup>. Hashikawa est d'ailleurs membre du Comité central de l'Entreprise culturelle de l'Orient (東方文化事業總委員會 Tōhō bunka jigyō sōiinkai). L'Entreprise culturelle de l'Orient se réfère à un projet de loi de 1923, adopté par la Diète dans le contexte de tension politique entre la Chine et le Japon. En vue d'apaiser l'antagonisme entre les deux pays, le gouvernement japonais décida d'apprendre des États-Unis et de restituer à la Chine l'indemnité de la Révolte des Boxers, en l'investissant dans l'éducation et dans le développement culturel. La Chine collaborait, au début, avec le Japon dans le déploiement de ce projet, mais s'en retira en 1928 pour protester contre l'arbitraire du Japon dans la réglementation et l'Incident de Jinan (五三慘案 *Wusan can'an*), affrontement qui oppose l'armée japonaise et l'armée du Kuomintang en 1928 durant l'Expédition du Nord. Cette organisation, comme presque toutes les associations japonaises ayant une connotation de pan-asianisme, est désormais balayée par la société chinoise comme symbole de l'envahissement japonais, manifesté sous forme culturelle<sup>108</sup>. Il semble pourtant que l'aspect envahisseur du pan-asianisme japonais n'est pas une préoccupation majeure pour Wu Mi. À la fin de l'année 1924, il a accepté de donner un discours à l'Association culturelle de Mandchourie et de Mongolie (滿蒙文化協會 *Man Meng wenhua xiehui*), établie par le Japon à Dalian<sup>109</sup>. Dans les années 1920, le pan-asianisme japonais commence à s'identifier au concept confucéen de *wangdao*, qui sert à rationaliser la fondation du Mandchoukouo en

<sup>106</sup> WU Mi, *Wu Mi zhibian nianpu*, p. 236.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> XU Zhimin 徐志民, « Cong hezuo dao duikang : Zhongguoren yanzhongde “Dongfang wenhua shiye” 從合作到對抗：中國人眼中的『東方文化事業』 » (De la collaboration à l'antagonisme : « l'Entreprise culturelle de l'Orient » aux yeux des Chinois), *Shehuixue yanjiu* 社會學研究 (*Recherche sociologique*), n° 4, 2017, p. 145.

<sup>109</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1917-1924*, p. 301.

1932<sup>110</sup>. Wu Mi étant un ardent défenseur du confucianisme, cette invitation pourrait-elle être motivée par des considérations politiques ?

En ce qui concerne les critiques que le groupe a reçues, nous avons cité le texte de Mao Dun, qui reproche à Wu Mi de juger défavorablement la littérature réaliste sans connaître le style et les implications sociopolitiques de celle-ci. Après la lecture du premier numéro du *CR*, Lu Xun a émis des réserves très négatives et satiriques sur le groupe, qui consistent à dire que ce dernier n'a pas ce qu'il faut pour défendre les études nationales : les contributeurs de la revue ne parviennent même pas à écrire une langue classique correcte<sup>111</sup>. Hu Shi, quant à lui, n'a consacré que quelques lignes au groupe CR dans un long texte rétrospectif sur la littérature chinoise au cours des cinquante dernières années, période, selon lui, marquée par la transition vers la littérature « vivante » en langue vernaculaire. Le texte de Hu Shi fait écho à celui de Lu Xun, disant que le groupe CR n'a apporté rien de substantiel. Selon lui, « les arguments du *CR* signalent probablement la fin de l'opposition à l'évolution littéraire. [...] la révolution littéraire ne se situe plus dans la phase de discussion, les opposants sont ruinés. Désormais, (nous nous trouvons) entièrement dans la phase de création de la nouvelle littérature<sup>112</sup> ». Autrement dit, l'apparition de cette association symbolise le dernier souffle d'une bataille perdue d'avance. Il vaut mieux le laisser périr que de répondre à ses défis sans fondement.

C'est exactement ce qui est arrivé au *CR*. Entre 1921 et 1924, quelques critiques ont été adressées aux textes de la revue<sup>113</sup>. Ensuite, le groupe CR se trouve seul dans le débat intellectuel qu'il mène. Liang Shih-chiu 梁實秋 (1903-1987), le seul intellectuel impliqué dans la diffusion de la philosophie babbittienne après la fin du groupe CR, rappelle que celui-ci a suscité peu d'intérêt parmi le public :

« Il est regrettable que le *CR* soit écrit en langue classique et s'oppose à la langue vernaculaire. À une époque où la langue vernaculaire prospérait, cela

---

<sup>110</sup> SAALER Sven et SZPILMAN Christopher W. A., « Introduction : The Emergence of Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850-2008 », in SAALER Sven et SZPILMAN W. A. (eds.), *Pan-Asianism : A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*, p. 20.

<sup>111</sup> Lu Xun, « Gu Xueheng 估學衡 » (Évaluation du *CR*), 1922, réimprimé dans LI Jikai et LIU Ruichun (eds.), *Jixi Wu Mi*, pp. 639-641.

<sup>112</sup> HU Shi, « Wushinian lai Zhongguo zhi wenxue 五十年來中國之文學 » (La littérature chinoise des cinquante dernières années), 1922, réimprimé dans HU Shi, *Hu Shi wencun 胡適文存 (Œuvres de Hu Shi)*, Hefei : Anhui jiaoyu chubanshe, 2003, p. 342.

<sup>113</sup> SHEN Weiwei, *Xueheng pai puxi 學衡派譜系 (Généalogie du groupe CR)*, Nanchang : Jiangxi jiaoyu chubanshe, 2007, pp. 448-450.

pouvait être facilement considéré comme obstiné et rétrograde. Il n'est pas nécessaire d'exprimer les idées du néo-humanisme, qui peuvent être très bien explicitées en langue vernaculaire. Certes, la pensée du néo-humanisme s'avère parfois inopportune, mais l'essence de cette philosophie n'est pas obstinée ou rétrograde. Or, cette pensée a été obstruée par l'insistance du *CR* sur la langue classique et d'autres problèmes particuliers. Ce faisant, cette philosophie n'a pas exercé l'influence qu'elle devait avoir, ce qui est très malheureux. Quand le *CR* s'est lancé, je n'avais pas encore fini mes études universitaires. J'étais aussi un étudiant émerveillé par la prétendue pensée moderne. À l'époque, j'étais rebuté par le *CR*. Toutes ces pages pleines de langue classique décourageaient les gens de scruter davantage le contenu. Par conséquent, la pensée babbittienne a été tenue à l'écart en Chine. »<sup>114</sup>

Cependant, la revue *CR*, aussi impopulaire qu'elle soit, a existé jusqu'aux années 1930. Pendant onze ans de publication, plusieurs crises sont survenues. En 1923 déjà, Wu Mi se plaint du manque de participation d'autres membres du groupe à la publication de la revue<sup>115</sup>. Si les membres du groupe adhèrent à leur coopérative pour disculper le confucianisme, la cohésion intellectuelle ne se traduit pas par l'implication collective dans ce qui est nécessaire pour faire réussir la revue. Wu Mi raconte :

« Au début de la publication du *CR*, Liu Boming et Mei Guangdi ont écrit pour tous les numéros. Ce n'est plus le cas plus tard. À partir du treizième numéro de la deuxième année, Monsieur Mei n'écrivait plus pour la revue, disant aux autres : « Les contenus du *CR* ne cessent de se détériorer. Il y a longtemps que je n'ai plus de relation avec cette revue ! » Au cours des premiers mois de publication, une réunion s'est tenue chez moi pour discuter les contenus du prochain numéro. Après, il n'y a plus eu de réunion. Six mois plus tard, à l'exception de Hu Xiansu, Shao Zuping, Liu Yizheng, Miao Fenglin et Jing Changji, aucun autre membre du groupe n'a questionné les affaires du groupe, ni n'a discuté les contenus de la revue ! La revue ne recevait aucun financement et les membres du groupe n'ont fait aucun don. Du début jusqu'à la fin, toutes les affaires et toutes les dépenses [...] ont été gérées par moi seul. Il n'est pas faux de dire que la revue *CR* est devenue mon entreprise personnelle. »<sup>116</sup>

Ses amis le décourageaient aussi. En 1925, Chang Hsin-hai 張歆海 (1900-1972) lui conseillait de mettre à fin à la publication de la revue, un travail « épuisant mais pas gratifiant »<sup>117</sup>. À la fin de l'année 1926, le Chung Hwa Book Company lui a fait part de la décision de ne plus publier la revue après le soixantième numéro. Chen

---

<sup>114</sup> LIANG Shih-chiu 梁實秋, « Guanyu Baibide xiansheng ji qi sixiang 關於白璧德先生及其思想 » (Sur Monsieur Babbitt et sa pensée), *Rensheng* 人生 (*La Vie*), n° 148, 1957, réimprimé dans XU Jingbo 徐靜波 (eds.), *Liang Shiqiu piping wenji* 梁實秋批評文集 (*Anthologie des critiques de Liang Shih-chiu*), Zhuhai : Zhuhai chubanshe, 1998, p. 212.

<sup>115</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1917-1924*, p. 256.

<sup>116</sup> WU Mi, *Wu Mi zibian nianpu*, p. 235.

<sup>117</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1925-1927*, p. 28.

Yinke lui faisait la même suggestion que celle de Chang Hsin-hai, disant que le *CR* devait être arrêté, puisqu'il n'avait aucune incidence sur la société<sup>118</sup>. Mais Wu Mi refusait de renoncer au *CR* qu'il considérait comme « un instrument pour servir le public chinois »<sup>119</sup>. Il s'est mis à négocier avec le Chung Hwa Book Company, tout en cherchant à parvenir à un contrat avec le Commercial Press<sup>120</sup>. Liu Yizheng promettait à ce dernier le droit de publication du *Zhongguo wenhuashi* en échange de la publication du *CR*<sup>121</sup>. La proposition fut refusée par le Commercial Press<sup>122</sup>. Le Chung Hwa Book Company a envoyé deux lettres à Wu Mi, lui expliquant que la publication du *CR* n'était pas rentable. En moyenne, seulement quelques centaines de copies avaient été vendues entre 1922 et 1926, chiffre que Wu Mi refusait de reconnaître<sup>123</sup>. À cause de l'Expédition du Nord et du problème interne du Chung Hwa Book Company, la publication du *CR* fut suspendue en 1927.

À la fin de l'année 1927, Wu Mi essayait de rouvrir la négociation. Il proposait au Chung Hwa Book Company une subvention de cent yuan par numéro et la réduction du nombre des numéros par an ; Liang Qichao a envoyé aussi des lettres, priant l'appui du Chung Hwa Book Company<sup>124</sup>. Ce dernier accepta finalement de reconduire le contrat pour un an<sup>125</sup>. Mais ses efforts n'ont pas été corroborés par tous ses collègues. Hu Xiansu lui conseillait de restructurer la revue et d'abandonner le nom de *CR*, puisque ce dernier avait déjà été entaché ; il refusait aussi de poursuivre les débats avec Hu Shi, en raison de l'amitié entre eux<sup>126</sup>. Entre 1928 et 1929, la revue fut publiée tous les deux mois. En raison de la guerre et du voyage de Wu Mi en Europe, la revue fut suspendue à nouveau en 1930. Dès son retour, quelques numéros sortirent de manière irrégulière, jusqu'en 1933, où la revue disparaît pour toujours, après le 79<sup>e</sup> numéro.

La subvention de cent yuans au Chung Hwa Book Company n'est pas une petite somme. Le salaire mensuel de Wu Mi à Tsinghua est de 300 yuan. Miao Fenglin et Jing Changji contribuaient respectivement de 10 yuan par mois et le reste fut assuré

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>119</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1917-1924*, p. 256.

<sup>120</sup> WU Mi, *Wu Mi riji, 1925-1927*, p. 252.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 258-259.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 437.



par Wu Mi seul<sup>127</sup>. Pendant les six dernières années de publication, la revue n'a perçu que 600 yuan<sup>128</sup>. Cela correspond à environs 2000 copies vendues. Insistant sur l'indépendance de l'activité intellectuelle, Wu Mi déclinait tout don émanant de personnages politiques. En 1923, par exemple, le groupe refusait le don de 1000 yuan de Zhang Shizhao, ministre de l'éducation de l'époque<sup>129</sup>.

Après la dissolution du groupe CR, de nombreux anciens membres entamèrent la publication du périodique bimensuel *Guofeng banyuekan* à Nankin. La publication fut poursuivie jusqu'à la veille de la Seconde Guerre sino-japonaise. Pendant la guerre, fut créée la revue *Sixiang yu shidai*. Le seul prolongement du groupe CR après la guerre est probablement l'Université de la culture chinoise (中國文化大學 Zhongguo wenhua daxue), fondée par Chang Chi-yun à Taipei en 1962. Force est de constater que l'héritage du groupe CR ici doit toutefois être nuancé. Si le principe intellectuel du *Guofeng banyuekan*, du *Sixiang yu shidai* et de l'Université de la culture chinoise fait écho à celui du CR, le néo-humanisme de Babbitt a sombré dans l'oubli.

### 3. Conclusion

Mise à part la contribution littéraire des poètes de la génération antérieure, la revue CR est le reflet de l'esprit d'une association de jeunes intellectuels, dont le parcours d'éducation est aussi occidentalisé que celui de leurs adversaires. Impliqués dans l'espace discursif en vue de défier le rôle dominant des défenseurs du Mouvement de la nouvelle culture, ils veillent à ce que leur statut professionnel d'intellectuel, exercé dans l'esprit déinstéréssé, conserve son autonomie face aux pouvoirs politiques. Les membres du groupe CR estiment que le néo-humanisme leur permet de se lancer, avec une philosophie étatsunienne à l'appui, dans le monde intellectuel des années 1920, conditionné par le culte de l'Occident. Néanmoins, ils ont échoué à faire croire qu'ils fournissaient une voix légitime aux réformes socio-

---

<sup>127</sup> WU Xuezhao, *Wu Mi yu Chen Yinke*, pp. 63-64.

<sup>128</sup> WANG Quangen 王泉根, « Wu Mi zhubian *Xueheng* bankan shimo yu zhengti mianmao de chubu kaocha 吳宓主編《學衡》辦刊始末與整體面貌的初步考察 » (Enquête préliminaire sur l'histoire du CR édité par Wu Mi et la situation générale de la revue), in LI Funing 李賦寧 *et al.* (eds.), *Diyiji Wu Mi xueshu taolunhui lunwen xuanji* 第一屆吳宓學術討論會論文選集 (*Acte du premier colloque sur Wu Mi*), Xi'an : Shanxi renmin jiaoyu chubanshe, 1990, p. 306.

<sup>129</sup> FANG Hanwen 方漢文, « Beiju yingxiong yu wenhua chongtu 悲劇英雄與文化衝突 » (Héros de tragédie et collision culturelle), in LI Funing 李賦寧 *et al.* (eds.), *Dierji Wu Mi xueshu taolunhui lunwen xuanji* 第二屆吳宓學術討論會論文選集 (*Acte du deuxième colloque sur Wu Mi*), Xi'an : Shanxi renmin jiaoyu chubanshe, 1994, pp. 47-54.

politiques et aux questions culturelles du pays. Pour comprendre pourquoi la philosophie babbittienne fut reçue avec froideur par le public chinois, enthousiasmé pour la pensée occidentale, il y a lieu de nous concentrer d'abord sur les maximes de cette école philosophique.

## II — IRVING BABBITT : LA VIE ET LA PENSÉE

---

Le mouvement littéraire et éducatif lancé par Irving Babbitt à l'université Harvard est généralement présenté comme un courant conservateur étatsunien des trois premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Il place sa philosophie dans la continuation des pensées de Platon, de Matthew Arnold et d'Edmund Burke. À la différence de Burke, conscient de son opposition aux enjeux et aux acquis de la Révolution française au profit de la préservation de la disposition de la société anglaise, Babbitt considère que son néo-humanisme permet d'avancer la société américaine dans la voie de la modernité. Ce que Babbitt reproche à ses contemporains, ce n'est pas de leur insistance sur le positivisme, l'expérimentalisme ou l'individualisme, aspects majeurs de la philosophie moderniste. Au contraire, le néo-humanisme de Babbitt part de la prémisse selon laquelle ses adversaires intellectuels ne sont tout simplement pas assez modernes :

« L'expérimentation moderne dans son ensemble est menacée d'effondrement pour la simple raison que celle-ci n'a pas encore été suffisamment moderne. Donc, on ne doit pas demeurer satisfait tant que l'on n'est pas parvenu, avec l'aide de l'expérience séculaire de l'Orient et de l'Occident, à un point de vue tellement moderne que, comparé à ce dernier, celui de nos jeunes radicaux malins paraîtra archaïque. »<sup>130</sup>

Ces « jeunes radicaux malins » ne peuvent pas être qualifiés de modernes, car l'esprit moderne est pour Babbitt dynamisé par des critiques récurrentes qui ne reposent sur aucune autorité<sup>131</sup>. Or, l'iconoclasme et l'utilitarisme de ses contemporains ne révèle à ses yeux qu'un conformisme étouffant au modernisme, ce qui les rend *modernistes*, et non *modernes*<sup>132</sup>. Instaurant une distinction très nette entre

---

<sup>130</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1919, p. xxiii.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. xi.

<sup>132</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1934 [1924], p. 145.

les modernes et les modernistes, le néo-humanisme vise à remettre en cause le principe de la modernité.

## 1. Biographie d'Irving Babbitt

Né en 1865 dans l'Ohio, Irving Babbitt a vécu son enfance à New York, où il vendait les journaux<sup>133</sup>. Son père, un homme d'affaires qui commercialisait à New York des instruments de « culture physique » pour traiter les maladies, renvoya son fils en Ohio pour vivre en famille après le décès de sa femme en 1876<sup>134</sup>. Avant ses études à Harvard, il étudiait la science au lycée et travaillait comme journaliste et inventeur de blagues pour un journal de Cincinnati<sup>135</sup>. Grâce au financement de la famille, il a pu aller à l'université de Harvard, où il se concentrait sur la littérature européenne et les études classiques. Selon lui, sa connaissance des études classiques dépassait largement ce que le cursus de Harvard lui offrait. C'est pourquoi il choisit de passer ses premières années universitaires en Europe, au lieu de rester à Harvard pour des cours qui ne le satisfaisaient pas<sup>136</sup>. Après l'obtention de son diplôme, il accepta un poste d'enseignant de grec et de latin au sein d'une petite université du Montana<sup>137</sup>. Il y resta pendant deux ans pour gagner suffisamment d'argent pour financer son prochain voyage en Europe. Il passa ensuite un an à Paris, où il étudia le pali auprès de Sylvain Lévi (1863-1935), indianiste français, à l'École pratique des hautes études<sup>138</sup>. À son retour, il continua les études orientales à Harvard, sous la direction de Charles Rockwell Lanman, aussi professeur de Tang Yongtong et de Chen Yinke, lors de leurs études à Harvard. En 1893, Babbitt obtint le diplôme de master à Harvard et enseignait le français, l'espagnol et l'italien à Williams College au Massachusetts<sup>139</sup>. Un an plus tard, l'université Harvard lui offrit un poste. Babbitt y demeura jusqu'à sa mort en 1902. Il garda toujours un lien avec l'univers académique français. Professeur invité à la Sorbonne en 1923, il devint plus tard membre correspondant de l'Institut de France<sup>140</sup>.

---

<sup>133</sup> NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1984, p. 5.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> RYN Claes G., *Will, Imagination and Reason*, Washington, D.C. : Regnery Books, 1986, pp. 12-13.

<sup>137</sup> NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, p. 6.

<sup>138</sup> HINDUS Milton, *Irving Babbitt, Literature, and the Democratic Culture*, New Brunswick et Londres : Transaction Publishers, 1994, p. 19.

<sup>139</sup> RYN Claes G., *Will, Imagination and Reason*, p. 13.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

L'association avec le monde académique français contraste avec sa répulsion envers la langue et la littérature françaises, qu'il enseignait, contre son gré, à l'université de Harvard. Il considérait la langue française comme « un substitut sale et laid du latin »<sup>141</sup>. Pour les cours qu'il donnait à Harvard, il avait acheté à Paris plus de trois cents livres français, dont la fonction était d'apprendre aux étudiants « à les mépriser »<sup>142</sup>. Dans une lettre adressée à son ami Paul Elmer More lors de son séjour à Paris en 1908, Babbitt exprime son dégoût face à une société française devenant un laboratoire des expériences sociales :

« [...] un certain nombre d'amis de mes élèves sont aujourd'hui professeurs à la Sorbonne et au Collège de France et, à travers eux, je constate beaucoup de soi-disant *intellectuels*. Ce groupe dans son ensemble me paraît extrêmement confiant, pour ne pas dire présomptueux pour le moment. Les éléments réactionnaires se trouvent dans un état de démoralisation après le stade ultérieur de l'affaire Dreyfus. La Révolution a passé de l'état urgent à l'état chronique et presque tous ceux que je rencontre éprouvent une estime de soi démesurée (*toploftiness*) que l'on trouve souvent chez ceux dont les idées n'affrontent aucune opposition effective. Tout le monde est fier des *expériences sociales* que la France est en train de faire pour les bénéfiques du monde entier. Ces *expériences*, d'après ce que je peux voir, peuvent être réduites à ceci : la tentative d'une grande nation de se dispenser fermement de tout ce qui a été reconnu traditionnellement comme religion et d'offrir la sympathie sociale comme son substitut »<sup>143</sup>. (Les mots français italiques ici sont employés par Babbitt dans la lettre originale.)

Babbitt ne se contente pas d'enseigner la littérature produite dans un tel environnement social : « Je peux me consacrer au grec, écrit-il, mais je ne vais pas me transformer en un automate d'enseignement pour que les étudiants de la deuxième année de Harvard sachent lire les romans français de décadence dans leur langue originale<sup>144</sup> ». Sa carrière en tant qu'enseignant universitaire constitue pour lui, à un certain niveau, une déception. Il ne fut nommé professeur titulaire qu'à l'âge de 47 ans. De plus, il aspirait toujours à s'intégrer au département des Études classiques, qui n'était pourtant pas en mesure de l'accueillir, en raison du manque de postes, suite aux réformes universitaires initiées par le président de Harvard Charles William Eliot (1834-1926). En 1869, Eliot mit en place le « système électif » qui permettait aux étudiants de sélectionner et de planifier librement les cours et la spécialité qui les intéressaient. Par ailleurs, les études classiques étaient jugées inutiles dans un milieu

---

<sup>141</sup> NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, p. 11.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>143</sup> Lettre d'Irving Babbitt à Paul Elmer More, 1908, citée dans *ibid.*, p. 54.

<sup>144</sup> Cité dans NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, p. 12.

universitaire de plus en plus utilitariste<sup>145</sup>. De ce fait, les études classiques n'apparaissent plus dans le cursus obligatoire et de moins en moins d'étudiants s'inscrivaient dans le département d'Études classiques. Entre 1924 et 1925, il n'y avait que douze étudiants de master et de doctorat spécialisés dans les langues anciennes, par rapport à deux cent soixante dans les langues modernes<sup>146</sup>. C'est en réaction contre ce système universitaire de Harvard, faisant preuve de l'envahissement de la sphère universitaire par l'esprit « humanitariste », que Babbitt instaure le mouvement du néo-humanisme.

## 2. L'humanitarisme et ses influences

Le dualisme entre l'humanisme et l'humanitarisme est le thème clé et le point de départ de la philosophie babbittienne. Babbitt distingue entre deux sortes d'humanitarisme. L'humanitarisme est d'ailleurs synonyme de naturalisme, associé intimement à l'idée de progrès :

« Les naturalistes sont [...] divisés en [...] humanitaristes scientifiques et humanitaristes sentimentaux. Les mouvements positivistes et utilitaires [...] ont été principalement inspirés par l'humanitarisme scientifique et le naturalisme sentimental a encore été un élément important dans le soi-disant mouvement romantique. [...] Il est évident [...] que l'élément vitalement important dans l'association (entre les deux formes de naturalisme et la pensée moderne) a été l'idée de progrès. [...] L'humanisme et le naturalisme coexistaient chez les hommes de l'Antiquité classique, ainsi que chez les hommes de la Renaissance [...]. Mais ce n'est qu'à l'époque relativement récente que les conquêtes de la science deviennent tellement prononcées que se soulève l'espoir d'un avancement général et systématique de la race humaine. [...] La grande ligne de démarcation entre l'ère nouvelle et l'ère ancienne [...] est l'idée d'humanité et le culte de ses accomplissements collectifs. »<sup>147</sup>

Ferme opposant au concept d'humanité, Babbitt y voit une hypocrisie meurtrière, car le prétendu amour pour l'humanité conduit très souvent à la haine<sup>148</sup>. L'engagement dans les affaires de toute l'humanité ne doit jamais précéder la procuration de la moralité personnelle. Plus important encore, les réalisations collectives recherchées par les humanitaristes scientifiques n'aboutissent qu'à la

---

<sup>145</sup> SMILIE Kipton Dale, *Irving Babbitt's New Humanism : an Outsiders's Perspective on Curricular Debates at the Turn of the 20th Century*, thèse de l'université de Kansas, 2010, pp. 105-119.

<sup>146</sup> BABBITT Irving, « Humanist and Specialist », in BABBITT I., *Spanish Character and Other Essays*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1940, p. 195.

<sup>147</sup> BABBITT Irving, *Literature and American College : Essays in Defense of the Humanities*, Houghton Mifflin Company, 1908, p. 34.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 66.

déshumanisation des hommes, puisqu'ils confondent « la loi des hommes » avec « la loi des choses ». Ce type d'humanitaristes surgissent au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, à l'instar de Francis Bacon (1561-1626) : « [...] en cherchant à imposer la domination des choses externes, il a perdu la domination de lui-même, commente Babbitt, il constitue un exemple notable, montrant comment un homme peut perdre sa royauté humaine [...] lorsqu'il est complètement dominé par son tempérament naturaliste et fasciné par le pouvoir et le succès<sup>149</sup> ».

Quant à l'humanitarisme sentimental, Babbitt reproche à Rousseau d'avoir légitimé l'anarchie de l'émotion, tout en sapant le fondement de l'éducation traditionnelle et de la civilisation<sup>150</sup>. Comme la pensée rousseauiste laisse entendre, à tort, que les hommes sont nés avec l'amour de soi-même et la pitié instinctive et que la bonne nature innée est plus tard déçue par la société, les pauvres hommes non seulement deviennent fiers d'eux-mêmes, mais sont aussi amenés à croire « qu'ils sont victimes d'un complot »<sup>151</sup>. Le mal étant apporté du dehors, s'instaure un dualisme entre les hommes naturellement bienveillants et les institutions sociales qui les corrompent<sup>152</sup>. Il devient ainsi possible, mais aussi nécessaire, de restructurer la société, considérée comme ayant entaché les hommes, par un retour à la prétendue bonne nature humaine de l'amour propre et de la pitié instinctive envers les autres. Par conséquent, comme dans le cas de l'humanitarisme scientifique, la considération pour l'humanité, manifestée dans la recherche de l'égalité et de la fraternité, éclipse le repli sur soi chez les humanitaristes sentimentaux.

Selon Babbitt, l'humanitarisme scientifique et l'humanitarisme sentimental, malgré certaines différences superficielles, collaborent dans la destruction de la tradition de la civilisation occidentale<sup>153</sup>. Le système pédagogique de l'université de Harvard, par exemple, est le corollaire de la coopération des deux humanitarismes dans le monde académique. L'impasse où se trouvaient les études classiques et la popularité des langues modernes à l'université de Harvard sont dues à la valeur utilitaire de l'éducation universitaire, prônée par les humanitaristes scientifiques<sup>154</sup>.

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>150</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 2.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>152</sup> BABBITT Irving, « Rousseau and Religion », in BABBITT Irving, *Spanish Character and Other Essays*, p. 228.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>154</sup> BABBITT Irving, *Literature and American College*, p. 182.

L'éducation, dans ce cas, se transforme en un simple outil pour le pouvoir et le succès des étudiants après l'université<sup>155</sup>. Cependant, les étudiants ne se rendent pas compte que l'éducation qu'ils reçoivent ne les aide qu'à devenir une machine. Leur excellence est mesurée en fonction des gains matériels qu'ils apportent à la société. Or, les humanitaristes scientifiques oublient que l'homme n'est pas un instrument pour réaliser des fins extérieures. De ce fait, l'éducation universitaire doit adopter une voie complètement différente que celle du dessin d'une machine<sup>156</sup>. Babbitt souligne que le système électif mis en place par le président Eliot repose sur la conception baconienne de progrès, renforcée par l'éducation libre de l'humanitarisme rousseauiste, dissociée du devoir :

« [...] le président Eliot a adopté et appliqué à l'éducation [...] la moitié de cette idée de liberté. Comme Rousseau, il dégage les étudiants de toutes les contraintes extérieures ; comme Rousseau, il refuse d'admettre qu'il existe une norme générale, une "loi des hommes", dont les individus doivent accepter la discipline. Mais ayant conféré aux étudiants la liberté rousseauiste totale, le président Eliot veut qu'ils utilisent cette liberté dans l'esprit baconien ; ils ne doivent pas en profiter, par leur émancipation comme Rousseau, pour se réjouir d'une "indolence délicate", au contraire, ils sont censés travailler, avec beaucoup d'énergie, sur leurs intérêts et aptitudes personnels. »<sup>157</sup>

Babbitt fait remarquer qu'Eliot a commis une grave erreur, erreur due largement à sa méconnaissance de la nature humaine qui tend vers l'irrationalité, le mal et la satisfaction primitive. Ce faisant, Babbitt constate que le système électif implémenté par le président Eliot sert à la plupart des étudiants, non à développer leurs propres aptitudes et intérêts, mais à fainéanter et à obtenir le diplôme en choisissant les cours qui requièrent le moins d'investissement possible<sup>158</sup>.

Il ressort clairement que la philosophie babbittienne dénonce principalement deux lacunes de l'humanitarisme scientifique et de l'humanitarisme sentimental. L'une se reporte à l'application exclusive de la loi des choses dans les affaires humaines et l'autre se situe dans la conception erronée de la nature humaine. Selon Babbitt, rien n'est plus faux de penser, comme le fait Rousseau, que l'homme est né avec une bienveillance naturelle et une pitié instinctive envers les autres. Mais il n'approuve pas, non plus, entièrement le péché originel de la religion chrétienne. Pour

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>158</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

Babbitt, l'homme est une créature aux prises avec les deux extrêmes et doit « choisir entre la soumission au flux naturaliste et l'assertion de quelque chose en soi qui le transcende<sup>159</sup> ». Ce faisant, Rousseau a tort lorsqu'il transfère la lutte entre le bien et le mal à celle entre l'homme et la société<sup>160</sup>. Il s'agit là d'une guerre civile que chacun engage avec soi-même<sup>161</sup>. Toute théorie éducative, littéraire, sociale et politique qui élude cette dualité humaine doit fait l'objet d'abandon.

Dans ses premiers livres, il s'en prend d'abord à son domaine d'expertise, la littérature – plus précisément, le réalisme et le romantisme du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles. Malgré le fait que le réalisme est né de la réaction contre le sentimentalisme romantique, Babbitt y voit toujours une continuation de celui-ci. Alors qu'il s'agit dans l'esthétique réaliste d'exprimer un type de sentiment différent par rapport à celui du romantisme, ils ont ceci en commun que les auteurs des deux genres littéraires distordent la nature humaine. Chez les écrivains réalistes, la nature humaine est condamnée au mal<sup>162</sup>. Par ailleurs, bien que le réalisme se veuille opposé au romantisme, il s'annonce dans la même veine de l'imagination irréaliste du romantisme sur la nature humaine : l'un ne décrit que la brutalité de l'homme et l'autre prône seulement sa bienfaisance, tout en ignorant la dualité de la nature humaine.

En ce sens, le réalisme n'évoque rien de réel. Le naturalisme, généralement considéré comme l'émanation de la poursuite de la description réaliste et précise du réalisme, représente, aux yeux de Babbitt, l'imagination romantique dans son extrémité : « Les paysans (sous la plume) de Zola (1840-1902), écrit-il, ne sont pas réels, ils sont une hallucination<sup>163</sup> ». Le naturalisme scientifique se traduit également par une sorte de déterminisme dans la description des hommes, qui s'enlisent dans les forces de l'environnement<sup>164</sup>. Le pouvoir spirituel et la spontanéité de l'être humain se voient ainsi effacés. À cet égard, la critique de Babbitt ne se borne pas à la création artistique. La philosophie historique d'Oswald Spengler (1880-1936) et la théorie

---

<sup>159</sup> BABBITT Irving, « Eliot and American Education », in BABBITT Irving, *Spanish Character and Other Essays*, p. 220.

<sup>160</sup> BABBITT Irving, « Rousseau and Religion », p. 234.

<sup>161</sup> BABBITT Irving, « Interpreting India », in BABBITT Irving, *Spanish Character and Other Essays*, p. 157.

<sup>162</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 105-106.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>164</sup> BABBITT Irving, *The Masters of Modern French Criticism*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1912, p. 238.



sociologique de Herbert Spencer lui paraissent toutes indéfendables pour réduire l'homme à une marionnette de la nature<sup>165</sup>.

Le romantisme, qui inspire « l'imagination irréaliste » du réalisme selon l'interprétation de Babbitt, s'oppose, quant à lui, au néo-classicisme. La sensibilité romantique se caractérise ainsi par la domination des impressions, des sentiments personnels, des états d'âme, du « goût pour l'exceptionnel ou l'excessif<sup>166</sup> », sur la raison et la morale. Ce que Babbitt trouve et condamne dans les œuvres littéraires est le triomphe du « sens propre » sur le « sens commun »<sup>167</sup>. Babbitt n'est pas en faveur du néo-classicisme. Pour lui, le formalisme manifeste de la littérature néoclassique du XVIII<sup>e</sup> siècle fait en sorte que ce retour artistique au goût antique ne constitue qu'un pseudo-classicisme<sup>168</sup>. Or, si les auteurs romantiques ont lancé, à juste titre, un contre-mouvement partant du rejet de la discipline formaliste du néo-classicisme, ils conduisent à l'anarchie des émotions égoïstes<sup>169</sup>.

La révolte romantique contre le dogmatisme débouche donc sur la spontanéité inférieure, aboutissant à la liberté sans obligation et à la sympathie sans standard. Les conséquences de la sensibilité romantique sur la création littéraire et la scène politique sont diverses. Babbitt mentionne l'abandon des enfants de Rousseau devant la porte d'un hospice comme exemple typique de la quête de la liberté sans conscience du devoir<sup>170</sup>. En prenant comme exemple le cas de Chateaubriand, Babbitt fait observer qu'un écrivain romantique « est tellement rempli de la conscience de son unicité qu'il ne reconnaît ni maître ni disciples<sup>171</sup> ». Aucune convention littéraire ne peut l'enfermer ; aucune expérience humaine réaliste ne peut l'inspirer. Concrètement, l'apparition du vers libre est pour Babbitt un des symptômes des « erreurs primitivistes » des auteurs romantiques qui privilégient l'expression « du vide et du flou spirituel et intellectuel », au détriment de la forme poétique<sup>172</sup>. La sympathie sans

---

<sup>165</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 21 ; BABBITT I., *Literature and American College*, p. 45.

<sup>166</sup> VAN TIEGHEM Paul, *L'ère romantique : le romantisme dans la littérature européenne*, Paris : Édition Albin Michel, 1948, p. 9.

<sup>167</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. 114.

<sup>168</sup> BABBITT Irving, « Racine and the Anti-Romantic Reaction », in BABBITT Irving, *Spanish Character and Other Essays*, p. 98.

<sup>169</sup> BABBITT Irving, *The New Laokoon : an Essay of the Confusion of the Arts*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1910, pp. 202-203.

<sup>170</sup> BABBITT Irving, *Literature and the American College*, p. 51

<sup>171</sup> BABBITT Irving, *The Masters of Modern French Criticism*, p. 64.

<sup>172</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. 298.

standard se manifeste également dans la « belle âme », notion, citée par Babbitt en français, qui consiste à dire qu'il suffit pour la belle âme « d'être instinctive et capricieuse pour mériter la louange octroyée, dans le passé, seulement à la spiritualité la plus pure »<sup>173</sup>. L'instinct de la belle âme ne peut qu'être innocent en raison de la nature humaine, considérée comme bienveillante et fraternelle par les humanitaristes romantiques. Ainsi, la belle âme se traduit par la représentation de l'instinct expansif de servir l'humanité dans les œuvres romantiques. Voici la supposition sous-jacente que Babbitt identifie à la moralité romantique : « S'il peut être démontré qu'une personne est sympathique, nous sommes prêts à pardonner ses péchés de démesure, son manque, par exemple, d'honnêteté<sup>174</sup> », comme les cas de Sonia dans *Crime et châtiment*, de Karl Moor dans *Les Brigands* et de Jean Valjean dans *Les Misérables* – le mal est très souvent « rationalisé » comme la faute de la société et se voit excusé lorsque le protagoniste se sacrifie pour les autres<sup>175</sup>.

Sur le plan politique, l'humanitarisme sentimental, dont l'essence est le culte de l'originalité et le culte de la fraternité, se décèle dans la démocratie, le nationalisme et la Révolution française. Le point de vue antidémocratique n'est pas un trait étrange à la philosophie du conservatisme. Selon Babbitt, la démocratie, en tant que règle de majorité, incarne inévitablement l'esprit de la sympathie sans standard, car la majorité est condamnée à l'illusion et à l'élan momentanés. La légitimité et l'autorité symbolique des dirigeants se délitent de plus en plus au sein d'une société démocratique. Ce constat peut être comparé à l'observation de Tocqueville sur la démocratie américaine. Contrairement à Tocqueville, professant que l'homme démocratique est pris dans le dilemme d'être à la fois indépendant et incorporé dans un ordre politique<sup>176</sup>, Babbitt voit s'achever la démocratie qui conduira à l'anarchie et à l'impérialisme<sup>177</sup>.

L'impérialisme dans le sens babbittien évoque non seulement la domination établie par une nation sur les autres, mais aussi l'assertion arbitraire d'un individu de son pouvoir et son émotion propres<sup>178</sup>. Selon Babbitt, toutes les formes d'impérialisme

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 140-142.

<sup>176</sup> MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 171.

<sup>177</sup> BABBITT Irving, « Matthew Arnold », in BABBITT Irving, *Spanish Character and Other Essays*, pp. 64 ; BABBITT I., *Democracy and Leadership*, pp. 1-26.

<sup>178</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 17.

prennent racine dans la volonté d'un individu de s'imposer. L'impérialisme suite de la montée du nationalisme ne fait pas exception, car le nationalisme constitue, aux yeux de Babbitt, aussi une expansion émotionnelle de l'humanitarisme sentimental, expansion associée étroitement au culte de l'originalité et au culte de la fraternité : « Chaque nation est censée être spontanée, originale, auto-assertive et, en même temps, infiniment ouverte et hospitalière pour les originalités des autres nations. Le nationalisme, en bref, est censé être tempéré par le cosmopolitisme, les deux étant des aspects divers de l'enthousiasme rousseauiste<sup>179</sup> ». Néanmoins, l'application du principe de l'amour dans la politique ne peut qu'engendrer la haine et la domination, à cause de l'incidence de l'humanitarisme scientifique, qui met l'accent sur la quête utilitariste du pouvoir. Dans l'idée de *Kultur*, Babbitt aperçoit une combinaison typique entre l'humanitarisme sentimental et l'humanitarisme scientifique<sup>180</sup>. Il rappelle que cette sorte de nationalisme a déjà eu de fortes retombées négatives. L'exemple en est la Révolution française, suivie par l'invasion française.

L'humanitarisme sentimental et l'humanitarisme scientifique s'entrelaçant, toute doctrine politique qui prétend fonder la société sur la fraternité donne lieu au contraire exact du but recherché, ce faisant, la fraternité se transformera, tôt ou tard, en un outil rhétorique qui rationalisera la mainmise d'une nation ou d'un individu sur les autres (le pan-asianisme japonais ne fut-il pas conçu et justifié dans le cadre de la « prospérité commune de l'Asie » et de l'amitié sino-japonaise ?). Ici, Babbitt émet une observation qui anticipe, dans une certaine mesure, la réflexion de Carl Schmitt (1888-1985) sur « l'humanité », consistant à dire que tous ceux qui s'opposent à celui qui se prononce sous le nom de l'humanité sont déshumanisés et condamnés à la destruction, puisqu'ils sont désormais considérés comme porte-paroles de l'antihumanisme<sup>181</sup> : « Toute personne qui rejette la fraternité de la théorie humanitaire, écrit Babbitt, risque d'être accusée de manque de sensibilité fraternelle<sup>182</sup> ». Mais Babbitt se montre optimiste. Il semble croire que l'on sera mené à discerner la réalité, que « sous le voile rose de bienveillance universelle se cache un

---

<sup>179</sup> BABBITT Irving, *The Masters of Modern French Criticism*, p. 19.

<sup>180</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. 346.

<sup>181</sup> SCHMITT Carl, « The Legal World Revolution », *Telos*, n° 72, 1987, p. 88.

<sup>182</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 131.

enfer sur terre, sombre et conflictuel<sup>183</sup>» – en empruntant ici les mots de réflexion de Thomas Carlyle (1795-1881) sur la Révolution française.

### 3. L'humanisme dans l'éducation et dans la politique

La critique de Babbitt contre l'humanitarisme relève de son mécontentement à l'égard de l'industrialisation, de l'urbanisation et de la démocratisation des États-Unis dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La réforme pédagogique du Président Eliot est pour Babbitt une soumission insupportable de l'esprit universitaire aux besoins des conglomérats industriels et sociaux qui dominent petit à petit la société américaine. D'un autre côté, les classes ouvrières forment également un pouvoir corporatiste qu'il juge indigne. Le massacre de Haymarket Square, survenu à Chicago en 1886, la grève générale de 1892 dans la ville de La Nouvelle-Orléans, la grève de Homestead de 1892, ou encore la Grève Pullman de 1894 à Chicago, sont les manifestations de la déshumanisation des hommes, car ils se fixent comme objectifs la domination sur le monde extérieur et la restructuration de la société à partir de leur ego et de leur soif de puissance matérielle<sup>184</sup>.

La solution à l'instabilité sociale, qui s'accompagne pourtant de l'expansion économique qui dirige la société américaine vers un futur matérialiste, est de retrouver ce que signifie le fait d'être humain : « Le monde [...] aurait été un meilleur endroit si plus de personnes avaient veillé à ce qu'elles soient humaines avant de vouloir devenir surhumaines et cette considération semble s'appliquer particulièrement à la génération présente, se vautrant dans le naturalisme<sup>185</sup> ». À la différence de l'humanitarisme qui rationalise le sentiment expansif, l'humanisme que prône Babbitt accentue la modération :

« Nous pouvons nous aventurer [...] à une définition de l'humanisme. Nous avons constaté que l'humaniste, comme nous le connaissons historiquement, oscille entre un extrême de sympathie et un extrême de discipline et de sélection, et qu'il ne devient humain que lorsqu'il s'interpose entre les deux extrêmes. Pour énoncer cette vérité de manière plus générale, le vrai symbole de l'excellence d'un homme, pour reprendre Pascal, est son pouvoir d'harmoniser en lui-même des vertus opposées et de remplir tout l'entre-deux<sup>186</sup>. Par sa capacité d'unifier en lui-même des qualités opposées,

---

<sup>183</sup> Cité dans *ibid.*, p. 131.

<sup>184</sup> NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, p. 100.

<sup>185</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. xx.

<sup>186</sup> L'expression « tout l'entre-deux » est citée en français dans le texte original de Babbitt. Il se réfère ici aux propos de Blaise Pascal (1623-1662) : « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la

l'homme fait preuve de son humanité et de son essence supérieure par rapport aux autres animaux. [...] L'homme est condamné à l'extrême, il ne devient humain que quand il triomphe de la fatalité de sa nature [...]. »<sup>187</sup>

Les hommes oscillant entre un côté supérieur et un côté inférieur, même un homme moral est condamné à la volonté inférieure innée. Mais un homme moral est justement celui qui éprouve d'un inconfort éthique automatique qui le retient, lorsque surgit l'impulsion de commettre une mauvaise action<sup>188</sup>. Cette spontanéité de récuser le mal se réalise dans le cadre de ce que Babbitt nomme le « contrôle intérieur » (*inner check*). D'autres termes qu'il emploie souvent pour véhiculer l'idée de contrôle intérieur incluent le décorum, le pouvoir de veto, ou encore le frein vital. Le frein vital est mis en avant pour contester l'élan vital d'Henri Bergson (1859-1941)<sup>189</sup>. Alors que Babbitt estime avec Bergson que le monde moderne se caractérise par l'imprévisibilité, il voit dans l'élan vital la continuité de la philosophie rousseauiste. La réponse au finalisme de la science formulée par Bergson à travers ce concept et la réponse de Rousseau au rationalisme des Lumières suivent le même principe pour Babbitt<sup>190</sup>. L'élan vital doit céder la place au frein vital qui tient à ce qu'un homme soit jugé en fonction de sa capacité de se contraindre au sein d'une société prônant l'émancipation individualiste.

Cette disposition à se refermer sur soi-même n'est pour autant pas obligatoirement religieuse, ou, plus précisément, chrétienne. Si Babbitt apprécie certains dogmes du christianisme, il met en garde contre l'éventuelle entrave

---

valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée [...] ; car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux ». Voir PASCAL Blaise, *Les pensées de Pascal*, Paris : P. Lethielleux, 1896, p. 437.

<sup>187</sup> BABBITT Irving, *Literature and the American College*, pp. 22-23.

<sup>188</sup> RYN Claes G., *Will, Imagination and Reason*, p. 150.

<sup>189</sup> Bergson décrit l'élan vital en ces mots : « un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun. C'est ce qu'il nous reste à montrer d'une manière plus précise sur l'exemple même que nous avons choisi, la formation de l'œil chez les Mollusques et chez les Vertébrés. L'idée d'un « élan originel » pourra d'ailleurs devenir ainsi plus claire. » Voir BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris : Les Presses universitaires de France, 1959 [1907], p. 59.

<sup>190</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. 300.

chrétienne à l'autonomie spirituelle d'un individu. La pensée de Joseph de Maistre, par exemple, prive, à ses yeux, les individus de la vie intérieure. Malgré l'intégrité morale de Maistre, félicitée par Babbitt, l'ordre et l'éthique sont régis par la peur, la répression et le pouvoir de l'église<sup>191</sup>. Le pouvoir de veto, acquis à la suite de la crainte d'une autorité extérieure, n'a rien d'individualiste. Pour l'essentiel, cela est à l'encontre de la spontanéité du contrôle intérieur. Babbitt précise que, en dépit de ses réserves à l'égard des naturalistes, il partage avec eux le même rejet de n'importe quelle autorité extérieure « au profit de ce qui est immédiat et expérimental » des expériences et des relations séculaires des hommes, avec la différence majeure qu'il rejette, en même temps, l'application de la loi des choses dans la sphère humaine<sup>192</sup>.

La philosophie babbittienne ne se fonde ni sur une norme transcendante ni sur la providence divine. Mais il soutient, effectivement, qu'il existe un standard, auquel les humanistes doivent toujours se référer. Dans le cas contraire, l'homme risquerait de tomber dans l'anarchie sentimentale et impressionniste : « Si l'art sera humanisé, écrit Babbitt, il ne doit pas flotter avec la nature, mais être contrôlé et tempéré par une perception de l'Un<sup>193</sup> ». Cette observation sur l'art humaniste s'applique, bien évidemment, à d'autres sphères humaines. L'Un se manifeste à travers les enseignements des sages anciens. La meilleure façon d'y parvenir est tout simplement la lecture de chefs d'œuvres, présentant l'expérience permanente de l'être humain<sup>194</sup>. Il est essentiel de trouver un modèle à suivre, afin de devenir un humaniste, dont l'esprit s'abouche avec l'universalité.

L'imitation babbittienne est à distinguer du conformisme. Nous avons mentionné que Babbitt ne souscrit pas à la pratique littéraire et artistique du néo-classicisme qu'il juge dogmatique et sans émotion. L'effet de l'imitation ne réside absolument pas dans l'étouffement de l'originalité. Au contraire, l'imitation authentique aide à « distinguer ce qui est originel et ce qui est simplement effrayant et anormal<sup>195</sup> ». L'enjeu de l'imitation consiste à assimiler et à adapter le principe universel dans la vie pratique et la création artistique propres de chacun. Autrement dit, l'Un ne constitue en aucun cas un dogme ferme. C'est pourquoi Babbitt réitère

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, pp. 58.

<sup>192</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>193</sup> BABBITT Irving, *The New Laokoon*, p. 216.

<sup>194</sup> BABBITT Irving, *Literature and the American College*, p. 244.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 243-244.

constamment que sa philosophie n'est ni doctrinaire ni formaliste, mais moderne. La question de l'Un se rapporte à un concept primordial de la philosophie platonico-aristotélécienne, qu'est la relation l'Un-Multiple. Le Multiple s'accorde à l'Un qui limite le déploiement et la prolifération du Multiple<sup>196</sup>. C'est dire que l'Idée, ou la Forme, englobe des multiplicités<sup>197</sup>. Pour Babbitt, l'Un ne peut pas être appréhendé directement : « l'homme est coupé du contact immédiat avec tout ce qui est permanente et [...] réel et est condamné à vivre dans un élément de fiction ou d'illusion<sup>198</sup> ». Ce dont l'homme est capable, c'est de percevoir l'Un par ses manifestations multiples et concrètes : « On devient individualiste uniquement dans la mesure où on comprend la relation entre l'apparence et la réalité<sup>199</sup> ». L'Un se manifeste dans la philosophie gréco-romaine, la tradition et les coutumes, dont les étudiants sont censés choisir un modèle à suivre et imiter. Babbitt semble persuadé que l'appréhension de l'Un, à travers ses multiformes, est une intuition<sup>200</sup>.

L'université est le lieu où cette intuition est cultivée. De ce fait, alors que l'esprit humanitariste doit être accentué au sein de l'école élémentaire pour susciter l'intérêt des étudiants, l'éducation universitaire doit respecter strictement le principe aristocrate, car l'université est là où se cultivent les futurs dirigeants de la société<sup>201</sup>. Le cursus universitaire doit se dessiner d'une telle manière que l'intelligence des différents étudiants soit reflétée et accordée en conséquence : « Le professeur universitaire doit s'efforcer d'intéresser ses étudiants les plus capables, même au risque d'ennuyer les lourdauds<sup>202</sup> ». Le système électif de l'université de Harvard est selon lui coupable de favoriser la majorité médiocre en accordant, par exemple, le même diplôme à celui qui « a accompli des travaux de première qualité des douze cours en trois ans » et à celui qui « a fait des travaux de moindre qualité des quinze cours en quatre ans »<sup>203</sup>.

---

<sup>196</sup> PASQUA Hervé, « L'Être comme πολλά chez Platon Les enseignements du "Parménide" et du "Sophiste" », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 94, n° 1, 1996. pp. 7-18.

<sup>197</sup> WALKER Merle G., « The One and Many in Plato's Parmenides », *The Philosophical Review*, vol. 47, n° 5, 1938, pp. 488-516.

<sup>198</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. xv.

<sup>199</sup> *Ibidem*.

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>201</sup> BABBITT Irving, *Literature and the American College*, pp. 80-81.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 198.

<sup>203</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

L'éducation universitaire attend donc d'être complètement remaniée au profit d'une formation de sagesse et de caractère, et ce pour fournir à la société ses dirigeants exemplaires. Comme nous l'avons mentionné auparavant, Babbitt estime juste que les composants sociaux s'hierarchisent dans l'ordre social en fonction de la qualité du travail qu'ils fournissent. Le concept babbittien de travail occupe une place signifiante du néo-humanisme : « La seule liberté authentique est la liberté de travailler<sup>204</sup> ». Donc, la façon dont une société tient compte de la question du travail décèle la nature de la liberté concédée. La liberté de travailler suppose naturellement le droit au repos et au loisir. Autrement, l'homme ne serait rien d'autre qu'un outil de servitude, destiné à une prétendue fin collective qui le prive de sa hauteur spirituelle et humaine qui dépasse nettement son efficacité et son utilité mécaniques<sup>205</sup>. Le loisir préconisé par Babbitt se conçoit comme synonyme de contemplation par laquelle l'homme acquiert une félicité toute spirituelle et perçoit la valeur permanente dont son être et celui de ses pareils dépendent<sup>206</sup>. Dans ce sens, le travail le plus respectueux, selon Babbitt, est celui qui se réalise dans le loisir :

« Sur le plan de la civilisation, c'est l'un des moments les plus optimaux, quand certains individus, dans toutes les communautés, sont déchargés de nécessité de travailler avec leurs mains, afin de pouvoir s'engager dans la forme supérieure du travail et de se qualifier pour le rôle de leader. Si la civilisation se veut sincère, elle doit posséder des hommes de loisir dans le plein sens aristotélicien. Dans n'importe quelle communauté particulière, ceux à qui il est permis de jouir de la propriété qui n'est pas le fruit de leur propre labeur extérieur et visible ne doivent pas, par conséquent, se contenter d'être paresseux et parasites. Une classe aristocratique ou dirigeante, nonobstant la façon dont le principe aristocratique est conçu, se trouve dans l'obligation d'être, dans une certaine mesure, exemplaire, si elle souhaite préserver sa propriété et ses privilèges à long terme. Il est évident que les membres de l'aristocratie française de l'Ancien Régime ont échoué, malgré beaucoup d'exceptions honorables, à se mesurer à cette épreuve. »<sup>207</sup>

Babbitt ne semble pas s'intéresser aux raisons socio-politiques expliquant l'échec de l'aristocratie française de s'ériger en dirigeants de la société de l'Ancien Régime, contrairement à Tocqueville<sup>208</sup>. Effectivement, la construction des institutions politiques suivant le principe aristocratique ne le préoccupe pas réellement. Babbitt bafoue ceux qui cherchent à restructurer la société par « la manipulation de la

---

<sup>204</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 201.

<sup>205</sup> BABBITT Irving, *Literature and the American College*, pp. 251-252.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 250-251.

<sup>207</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 203.

<sup>208</sup> DE TOCQUEVILLE Alexis, *L'ancien régime et la révolution*, Paris : Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1856, pp. 119-166.



machine politique » et qui « ont une foi illimitée sur l'efficacité d'une Constitution, écrite sur papier »<sup>209</sup>. Selon lui, la prolifération des lois signale que la société devient de plus en plus sans foi ni loi<sup>210</sup>.

Une direction des élites humanistes est plus qu'urgente, mais peu de présidents américains du XIX<sup>e</sup> siècle et de son temps ne s'avèrent les véritables dirigeants qu'il espère voir naître. La déclaration de Woodrow Wilson (1856-1924) lors de la campagne présidentielle, disant que le président est la véritable voix représentant le peuple qui l'élit, lui donne l'impression que la fonction de président est devenue « l'outil expédient de la démocratie directe<sup>211</sup> ». Beaucoup de ses commentaires politiques se veulent une réponse à ce qu'il diagnostique de la société américaine de l'entre-deux-guerres. Les mouvements radicaux des syndicats américains suite à la fin de la Première Guerre mondiale lui paraît motivé par « le rêve d'un tyran » qui « cherche à échapper au travail et à se libérer du contrôle, tout en exerçant une domination despotique sur les autres »<sup>212</sup>. Il ne sympathise non plus avec les ennemis des syndicats qui forment une aristocratie de l'argent, selon ses propres mots<sup>213</sup>. La cause des chaos qu'il constate, tant dans le système démocratique que dans la société américaine, sont selon lui imputables au manque de véritables dirigeants. Un leader du type babbittien assume plusieurs fonctions, combinant la capacité exécutive et la sanction juridique<sup>214</sup>. C'est en réaction à la démocratisation et la montée du radicalisme social qu'il publie, en 1924, le *Democracy and Leadership*, appelant à nouveau au contrôle intérieur et à l'avènement d'un chef exemplaire.

Toutefois, les élites, cultivées par l'éducation universitaire, qui met l'accent entier sur la lecture abondante de la littérature, possèdent-elles la capacité voulue pour s'atteler aux défis que posent la société, la politique et l'économie modernes ? Comment peut-il s'assurer que les élites jouissent d'un charisme, capable d'exercer une influence symbolique, au sein d'une société égalitaire ? Par ailleurs, comment faut-il détecter et sélectionner les hommes vertueux pour diriger le pays ? Babbitt souligne ici l'importance de la compétition<sup>215</sup>. Puisque Babbitt ne fait pas confiance à

---

<sup>209</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 66.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>211</sup> NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, p. 114.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>213</sup> BABBITT Irving, *Literature and the American College*, p. 105.

<sup>214</sup> NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, p. 120.

<sup>215</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 205.

la démocratie, la compétition pour la fonction publique ne peut pas recourir à la campagne électorale. Malgré la corruption du mandarinat et les lacunes dans leur mise en œuvre, il estime que les Examens impériaux offrent un très bon moyen de sélection<sup>216</sup>. Ironiquement, les Examens impériaux furent abolis en raison de l'insuffisance et de l'impuissance de la connaissance littéraire et philosophique, tant prônée par Babbitt, face aux tâches de la politique moderne.

#### 4. **Babbitt et la Chine**

Les Examens impériaux ne sont pas la seule expérience chinoise qui impressionne Babbitt, un admirateur fervent du confucianisme. Il ne s'est intéressé à la pensée chinoise qu'à une période postérieure de sa carrière. Dans sa première publication majeure *Literature and the American College*, le confucianisme n'est même pas mentionné. Par contraste, Babbitt y aborde constamment la doctrine bouddhiste pour étayer ses arguments. Il discute, pour la première fois, le confucianisme dans son livre de 1919, *Rousseau and Romanticism*. Cet ouvrage se termine par un épilogue sur le « primitivisme chinois » où Babbitt effectue une comparaison entre le confucianisme et le taoïsme. Dans le *Democracy and Leadership*, publié cinq ans plus tard, les enseignements de Confucius occupent désormais une place privilégiée, évoqués comme l'homologue chinois de l'humanisme platonico-aristotélécien.

Les seuls liens que Babbitt gardait avec la Chine durant les premières années de sa carrière universitaire sont probablement le mariage avec Dora Drew, fille d'un missionnaire américain séjournant en Chine, ainsi que les étudiants chinois assistant à son cours à Harvard. Ce sont peut-être ces derniers qui ont attisé sa curiosité de la pensée chinoise. En fait, Babbitt était curieux de savoir pourquoi ses étudiants chinois avaient une aisance à saisir les points de son cours qu'il jugeait quelque peu abscons. Un étudiant lui répondit que c'était simplement parce que ce qu'il enseignait était une répétition des idées que la Chine avait connues il y a deux mille ans<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> BABBITT Irving, « Humanistic Education in China and the West », *Chinese Students' Monthly*, vol. 17, n° 2, 1921, p. 90.

<sup>217</sup> ALDRIDGE A. Owen, « Irving Babbitt in and about China », *Modern Age*, vol. 35, n° 4, 1993, p. 333.

Babbitt n'a jamais étudié la langue chinoise ni voyagé en Chine. Il se persuade pourtant qu'il comprend ce pays<sup>218</sup>. Babbitt considère Confucius comme l'Aristote de l'Orient et présente ses enseignements dans un langage proprement néo-humaniste :

« Confucius se montre moins préoccupé par l'autre monde que par l'art de profiter pleinement ce monde. Pour profiter pleinement ce monde, selon lui, il faut vivre de manière proportionnée et modérée. Donc, la tradition confucéenne de l'Extrême-Orient partage beaucoup en commun avec la tradition aristotélicienne de l'Occident. Bien que son royaume se situe dans ce monde, il accentue non seulement la loi de mesure, mais aussi la loi d'humilité. [...] Il aspirait le plus à devenir le canal à travers lequel l'expérience morale de son peuple, qu'il avait accumulée au cours de longs siècles et qui s'incarnait chez les sages, est transmise au présent et au futur. [...] Un homme qui respecte les grands modèles traditionnels et qui les imite mérite de devenir lui-même objet d'imitation. Il est dans l'obligation d'être justement imitatif s'il se veut un vrai leader. Personne n'a insisté, plus que Confucius, sur un modèle sain et sur l'imitation en tant que la base nécessaire d'une société civilisée. »<sup>219</sup>

Pour Babbitt, le confucianisme symbolise le vrai humanisme en raison de la priorité que la philosophie chinoise donne à l'introspection et à la responsabilité de chacun envers ses proches. Ainsi, le confucianisme, diabolisé dans son lieu d'origine, recueille, en même temps, des éloges chaleureux d'un philosophe américain. Selon la bibliographie de ses livres, sa connaissance sur le confucianisme s'appuie largement sur la traduction du *Lunyu* de Lionel Giles (1875-1958) et la traduction du *Zhongyong* de Gu Hongming. L'une des rares critiques qu'il adresse au confucianisme concerne sa tendance traditionaliste : « Un humanisme purement traditionnel risque toujours de tomber dans une routine du formalisme pseudo-classique<sup>220</sup> ». Pour lui, le *Liji* illustre clairement comment une pensée humaniste dégénère en insistant excessivement sur les règles et les formes inutiles<sup>221</sup>.

Cela étant, le confucianisme, dans son ensemble, ne lui paraît pas associé au dogmatisme. Beaucoup de ses points de vue philosophiques sont en fait explicités, voire renforcés, en se référant au confucianisme. Les enseignements confucéens de « *keji* » 克己 (maîtrise de soi-même) et au « *zhongyong* » (milieu juste), par exemple, sont invoqués comme homologues des concepts babbittiens de « contrôle intérieur »

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>219</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 34.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

et de « loi de mesure »<sup>222</sup>. Cette dernière peut encore se traduire par le « *ju* » 矩 (règle)<sup>223</sup>. Selon Babbitt, ce que le confucianisme et le néo-humanisme partagent le plus, c'est probablement l'accent mis sur la question de « sagesse passive » et le rôle indispensable des dirigeants. L'insistance du confucianisme sur la maîtrise de soi comme la première étape vers l'accomplissement des responsabilités envers la famille, le pays et le monde fait écho à ce que Babbitt appelle une « hiérarchie des vertus », qui tient à l'abandon du soi-disant altruisme de l'humanitarisme sentimental – bien au contraire, les individus doivent d'abord être incités à trouver leur soi supérieur<sup>224</sup>. Le blâme que Mencius adresse à Mo Zi et à ses disciples qui « soutenaient la suppression de la discrimination en faveur de la fraternité » lui semble « toujours valable contre les sentimentalistes occidentaux, comme, par exemple, Tolstoï (1828-1910) et ses fidèles<sup>225</sup> ». Le *ren* confucéen lui représente parfaitement l'idée humaniste de « sympathie avec sélection »<sup>226</sup>.

Sur le plan politique, Babbitt croit que les hommes vertueux ont la capacité de diriger la société, en s'érigeant en modèles exemplaires à suivre. Babbitt est manifestement séduit par l'histoire de Shun qu'il connaît à travers le *Lunyu*. Il cite, dans *Democracy and Leadership*, ce passage du *Lunyu*, racontant la capacité de Shun de gouverner, sans faire rien d'autre que s'asseoir droit sur le trône. Cette légende peut s'interpréter de plusieurs façons, dont l'une consiste à dire qu'un souverain ne doit pas tout faire lui-même, mais savoir incomber à ses fonctionnaires les tâches correspondantes à leurs aptitudes. Babbitt opte pour une autre interprétation, qui coïncide encore plus avec l'idée de sagesse passive : « Tout ce que Confucius cherche à affirmer dans ce passage est la supériorité de l'action intérieure sur l'action extérieure. [...] En bref, Shun s'occupait de ses propres affaires dans le sens

---

<sup>222</sup> WANG Q. Edward, « Toward a Humanist Interpretation of Tradition : the Hermeneutics of the "Critical Review Group" », in TU Ching-I (eds.), *Interpretation and Intellectual Change : Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*, New Brunswick & Londres : Transaction Publishers, 2004, pp. 263.

<sup>223</sup> Babbitt utilise « la loi de mesure » pour traduire le « *ju* » de cette phrase de Confucius : « 七十而從心所欲，不踰矩。 » La traduction qu'adopte Babbitt est : « *At seventy I could follow what my heart desired without transgressing the law of measure* ». Voir BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, pp. 386.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 142 ; BABBITT I., *Democracy and Leadership*, pp. 199-200.

<sup>225</sup> BABBITT Irving, « Humanistic Education in China and the West », *Chinese Students' Monthly*, vol. 17, n° 2, 1921, p. 89.

<sup>226</sup> *Ibid.*, note 3.

platonique et telle était la persuasion de son exemple que les autres furent menés à l'imiter<sup>227</sup> ».

En ce qui concerne la nécessité des leaders au sein d'une société civilisée, Babbitt justifie son élitisme dans le cadre de la distinction de Mencius des hommes qui travaillent avec les mains et des hommes qui travaillent avec le mental – la justice veut que les premiers exercent une emprise sur les derniers<sup>228</sup>. Il éprouve d'ailleurs une confiance très optimiste envers le charisme d'un véritable leader. En invoquant les mots du *Lunyu*, Babbitt écrit : « la vertu d'un leader ressemble au vent et la vertu du peuple ressemble à l'herbe ; c'est la nature de l'herbe de se courber lorsque le vent souffle dessus<sup>229</sup> ». Il s'agit ici de la réponse de Confucius à l'interrogation de Ji Kangzi 季康子 (?-468 av.-J.C), qui lui demandait s'il pouvait tuer les vilains pour gérer le pays. Confucius répondait que tuer est inutile et cruel ; il vaut mieux que le souverain soit bienveillant pour que le peuple l'imité naturellement, de la même manière que l'herbe se penche selon la direction du vent.

En décembre 1921, la revue *Chinese Students' Monthly*, éditée par les étudiants chinois aux États-Unis, a publié un texte de Babbitt sur la question de l'éducation humaniste en Chine et en Occident<sup>230</sup>. Il s'agit de la transcription de son discours donné à une association d'étudiants chinois à Boston en septembre de la même année<sup>231</sup>. Babbitt y indique qu'il est bien conscient de l'approbation, de la plupart des étudiants chinois qu'il rencontre aux États-Unis, du mouvement de « Renaissance » qui s'est lancé en Chine. Il estime qu'une réforme aux niveaux culturel, social et politique, ainsi qu'une industrialisation modérée sont indispensables pour que la Chine puisse résister à l'envahissement impérialiste du Japon et de l'Europe, mais aussi se débarrasser du formalisme causé par son « traditionalisme inerte »<sup>232</sup>. Néanmoins, il se dit inquiet de ce que la Chine répète les erreurs de l'Occident – la rupture avec le passé ne donne pas lieu au progrès, mais à la barbarie, surtout pour la Chine, qui, selon lui, « s'ancre, plus que tout autre pays, dans les idées morales<sup>233</sup> ». Il cite davantage les propos d'Édouard Chavannes (1865-1918), sinologue français et

---

<sup>227</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 200.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>229</sup> Le texte original devrait être : « 君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。 »

<sup>230</sup> BABBITT Irving, « Humanistic Education in China and the West ».

<sup>231</sup> ALDRIDGE A. Owen, « Irving Babbitt in and about China », pp. 332-336.

<sup>232</sup> BABBITT Irving, « Humanistic Education in China and the West », p. 86.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 87.

professeur au Collège de France, pour convaincre ses interlocuteurs de la gloire du confucianisme que leur génération tend à démolir :

« Confucius a été, cinq cents ans avant notre ère, comme la conscience nationale dans laquelle se sont précisées et fortifiées les idées profondes, dont les livres classiques de la haute antiquité nous révèlent les premiers linéaments. [...] Il allait, proclamant la nécessité de se conformer à l'idéal moral que la Chine avait lentement conçu au cours des siècles ; les hommes de son temps se refusèrent à lui obéir parce qu'ils trouvaient trop difficile de renoncer à leurs aises ou à leurs intérêts ; ils sentaient néanmoins que sa voix avait une autorité plus qu'humaine ; ils étaient émus et troublés jusqu'au plus profond de leur être quand les frôlait le souffle puissant venu du passé qui évoquait en eux les vérités entrevues par leurs pères. »<sup>234</sup>

Le progrès, en ce sens, ne se définit guère selon une pure succession temporelle, ni ne se rapporte uniquement à l'Occident de l'époque post-Lumières qui en dicte la direction. En lisant le *Lunyu*, Babbitt découvre que le confucianisme est une philosophie progressive qui ne cesse de s'adapter à l'actualité, d'où l'importance pour la Chine en transformation de conserver cette tradition humaniste<sup>235</sup> : « La Chine ne doit pas, dans son empressement à devenir progressive, jeter le bébé avec l'eau du bain<sup>236</sup> ».

## 5. Conclusion

Bien que Babbitt n'évoque pas souvent les questions sociales et politiques qui agitent les États-Unis de son temps, le mouvement du néo-humanisme est lancé afin de contester la modernisation accélérée de la société américaine au tournant du XX<sup>e</sup> siècle. En se référant à Confucius, Babbitt souligne que la première étape vers la modernité consiste à « assurer que les mots correspondent aux choses » (正名 *zhengming*)<sup>237</sup>. La modernité risque de s'effondrer car sa génération n'est pas suffisamment moderne : « L'esprit moderne est synonyme de l'esprit positiviste et critique et du rejet de prendre quoi que ce soit pour l'autorité. Les Grecs de la grande période sont [...] modernes en ce sens et sont donc plus proches de nous que les

---

<sup>234</sup> Babbitt a traduit ce passage en anglais dans son texte. Nous citons ici le texte original en français. Voir BABBITT, *ibid.*, p. 89 ; CHAVANNES Édouard, *De quelques idées morales des Chinois*, 1917, pp. 5-6. [URL] : [https://www.chineancienne.fr/app/download/5955961162/chavannes\\_ideesmoraales.pdf?t=1425322254](https://www.chineancienne.fr/app/download/5955961162/chavannes_ideesmoraales.pdf?t=1425322254) (consulté le 20 décembre 2017).

<sup>235</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 3 ; BABBITT I., *Rousseau and Romanticism*, p. 247.

<sup>236</sup> BABBITT I., « Humanistic Education in China and the West », p. 86.

<sup>237</sup> BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, p. 279.

hommes du Moyen Âge<sup>238</sup> ». L'erreur de sa génération, qu'il accuse d'être moderniste et non moderne, provient de l'application de la loi des choses dans les affaires humaines et de la vénération du côté extrême des hommes. Cela est à l'encontre de la modernité, car le positivisme et l'esprit critique veut que l'expérimentation sociale se conforme à la loi des hommes.

La tâche qu'il se fixe est de transgresser cette modernité fautive, dogmatique et formaliste pour parvenir à la modernité réelle, où les individus dépassent leur nature vouée à l'extrémité en actualisant la morale de la sagesse humaniste de la civilisation occidentale dans leurs propres cheminements divers. En réponse à ceux qui l'accusent de propager une doctrine morale de nature passive, Babbitt affirme qu'il faut juger la qualité d'un homme en fonction du nombre de choses qu'il sait rejeter, à cette époque où les hommes se hâtent de se débarrasser de la tranquillité intérieure et de s'emparer du monde extérieur, manifesté dans l'expansion économique et la montée du radicalisme social.

Babbitt ne se considère jamais comme un conservateur. Le refus de s'associer à cette étiquette est probablement dû à un malentendu sur le conservatisme, évoquant très souvent une implication au sein d'une société progressiste qui le lie à l'immobilisme. Mais le rejet de liberté et de droits naturels, la méfiance envers la capacité de la raison, la réaction contre toute réforme selon des idées préconçues, l'élitisme, l'anti-démocratie, l'insistance sur l'inégalité naturelle, la vigilance sur la nature humaine et la valorisation de la tradition reformulée font en sorte que le mouvement philosophique de néo-humanisme s'intègre parfaitement dans le courant conservateur occidental.

### **III — LE CONSERVATISME PHILOSOPHIQUE DU GROUPE CR**

---

Comme l'affirme Wu Mi, la création du groupe CR a pour objet de diffuser le néo-humanisme de son professeur. À l'exception de Liu Yizheng, dont le conservatisme s'exprime sous forme antimoderne, les membres du groupe CR, y compris ceux qui n'ont pas étudié avec Babbitt, en reçoivent directement l'influence. En poursuivant tous les éléments clés de la philosophie néo-humaniste dans leur

---

<sup>238</sup> BABBITT Irving, « Matthew Arnold ».

position culturelle et sociopolitique, le conservatisme du groupe CR diffèrent sensiblement du conservatisme libéral et du conservatisme antimoderne problématisés dans le chapitre précédent.

Nous nommons leur conservatisme un conservatisme philosophique. Comme les conservateurs libéraux et les conservateurs antimodernes, les intellectuels du groupe CR s'évertuent à conserver l'idéal de nationalisme que l'École d'essence nationale et la Société du Sud participent à modeler pendant les dernières années impériales. Ainsi, ils s'efforcent de restaurer la conscience de responsabilité dans la liberté individuelle et à intégrer la culture traditionnelle dans l'organisation politique de la Chine moderne. Ils partagent des points communs avec les conservateurs libéraux et les conservateurs antimodernes. Le conservatisme de CR se rapproche du conservatisme libéral en ce qu'il accentue la liberté, le rôle des élites et la défense du régime républicain. Sa mise en garde contre l'effet démoralisant de la technologie scientifique lui permet de s'embarquer dans un dialogue avec le conservatisme antimoderne. Mais le conservatisme du groupe CR a ceci de particulier que ces éléments philosophiques auxquels il souscrit ne débouchent pas sur un quelconque projet politique concret. Contrairement aux conservateurs libéraux, les intellectuels du CR s'opposent à la démocratie. Ils ne se mettent pas d'accord avec les conservateurs libéraux sur le retour à la disposition sociopolitique conforme à la civilisation agraire ou communautaire de la tradition chinoise.

Il semble que, pour eux, la mise en lumière de ces éléments suffit à affronter la corruption de la société et de la politique chinoises. Cette négligence de projet politique concret constitue aussi un héritage de Babbitt. De ce fait, l'essence nationale du groupe CR est un confucianisme restructuré autour de la philosophie gréco-romaine, prôné par le néo-humanisme comme remède pour lutter contre le capitalisme, l'industrialisation et d'autres « maux » de la modernisation. Ainsi, le premier numéro de la revue *CR* commence par la présentation des portraits de Confucius et de Socrate, en tant que chefs spirituels du monde humaniste de demain. Ce sont les valeurs qu'ils s'attellent à conserver, d'où l'appellation de conservatisme philosophique. Comme le groupe CR fut créé pour défier le Mouvement de la nouvelle culture, notre enquête s'articule ici autour de sa réfutation de la démocratie et de la science, thèmes clés du Mouvement.



## 1. La démocratie, la liberté, l'égalité et l'éducation littéraire

Le régime républicain, en lequel les intellectuels avaient placé un grand espoir de faire sortir la nation des ténèbres vers la lumière, s'est soldé par un échec. À l'évidence, la faillite de la République à façonner une nouvelle Chine prospère ne vient pas uniquement de l'intérieur. L'agression toujours plus lourde du Japon, par exemple, constitue pour la Chine un obstacle de taille à la constitution d'un État fort. Or, le fait que les grandes puissances ont pu exercer des intrusions persistantes révèle elle-même la fragilité de la Chine. S'il était simplement chimérique de croire que l'instauration de la République pouvait redresser un pays en déroute du jour au lendemain, l'impasse politique, résultant de la lutte politique incessante, des dirigeants corrompus et de la sécession des Seigneurs de la guerre a apporté de nouvelles crises que la Chine ne savait pas résoudre.

Les intellectuels croient pouvoir proposer des solutions, mais l'histoire veut que les élites culturelles perdent le pouvoir d'influer sur la prise de décisions politiques. Pour eux, c'est une époque de frustration et de désillusion. Comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, un grand nombre d'intellectuels engagés choisissent d'accepter leur rôle marginalisé dans la sphère politique et de régénérer la nation à partir de la société. La dégénérescence du régime républicain est considérée comme une conséquence du manque d'une société agissante permettant aux peuples de se gouverner et de résister aux dirigeants égoïstes et corrompus. Pour ce faire, un mouvement des lumières sociales fut lancé en vue de fortifier et d'illuminer les peuples, considérés comme ignorants, soumis et indifférents. Ainsi, l'histoire fait un demi-tour pour reprendre le mouvement de lumières sociales de la fin des Qing. Mais ce dernier est désormais perçu comme ayant échoué à s'acquitter de ses objectifs. En accentuant de nouveau le contrat social, l'organicisme, l'évolutionnisme, la langue vernaculaire et l'esprit libéral et égalitaire, le deuxième mouvement s'inscrit clairement dans la continuité du premier, avec la différence majeure que l'iconoclasme, aspect important mais pas primordial à la fin des Qing, devient désormais le courant principal de la génération progressiste et radicale du 4 Mai.

Aux yeux des réactionnaires, les chaos de la nouvelle République sont la conséquence prévisible de l'établissement, à travers une révolution hâtive, d'un ordre politique contraire à la tradition chinoise. Le groupe CR s'oppose à la prétention des

réactionnaires, malgré son ressentiment contre les désordres politiques et la libération de la société qu'il juge excessive. Pour ses membres, la détresse dans laquelle s'enlise la République s'explique par le manque d'esprit républicain de la couche populaire. Comme le dit Liu Boming, l'histoire politique de la Chine est une histoire de dictature et la responsabilité politique n'était conférée qu'à un nombre restreint d'élites<sup>239</sup>. Il s'ensuit que les peuples chinois ne possèdent pas l'esprit républicain qu'est « la reconnaissance spontanée de responsabilités envers la vie sociale et politique <sup>240</sup> ». Comme les intellectuels progressistes des dernières années monarchiques, Liu Boming estime que l'épanouissement de cette conscience nécessite l'instauration de la liberté de se développer. L'émancipation personnelle ne constitue pas une fin en soi. La liberté atomique qu'il voit dans la deuxième révolution de libération est ce qu'il faut combattre pour garantir la solidarité nationale et le bien-être de la République :

« La liberté [...] est l'essence de la démocratie. Mais l'idée de liberté propagée en Chine jusqu'ici n'est qu'un aspect préliminaire de la liberté. Il faut la compléter. À mon avis, la liberté doit être absolument associée à la responsabilité, et ensuite, la démocratie réelle peut arriver. La liberté seule n'est qu'une pratique effrontée (放肆 *fangsi*), un acte sans objectif et dirigé par un sentiment capricieux [...], divisant par conséquent la société. La responsabilité sans la liberté est synonyme de soumission. Cela aboutit à une nation militaire, et non à la démocratie [...], faisant en sorte que les citoyens sont privés de la capacité de s'adapter à différentes situations et ne savent que suivre l'ordre. [...] Si la politique démocratique valorise la liberté, la liberté doit se poursuivre dans le cadre de la responsabilité. C'est pourquoi il ne faut pas laisser disparaître les valeurs traditionnelles, mais les compléter avec le nouvel esprit de liberté. »<sup>241</sup>

Les valeurs traditionnelles auxquelles Liu Boming fait référence dans ce texte se rapportent à l'enseignement confucéen de « *zhengxin chengyi* » (正心誠意 rectitude de l'esprit et sincérité de la volonté) issu du *Daxue*. En promouvant la réforme politique à travers la culture traditionnelle, le groupe veille à se distinguer des réactionnaires, qui s'appuient, eux-aussi, sur la pensée traditionnelle pour atteindre un objet politique inverse. Parmi les réactionnaires en faveur de la restauration de la monarchie, Kang Youwei a ceci de particulier que, le plan intellectuel, il rationalise la restauration dans le cadre d'une loi évolutionnaire. Selon lui, le régime républicain ne

<sup>239</sup> LIU Boming 劉伯明, « Gongheguomin zhi jingshen 共和國民之精神 » (L'esprit des citoyens de la République), *Critical Review*, n° 10, 1922.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> *Ibid.*

peut s'instaurer sans passer préalablement par l'étape de la monarchie constitutionnelle. L'instabilité politique de la nouvelle République est le résultat de la rupture de cette loi évolutionnaire ; sans l'esprit politique façonné au sein d'une monarchie constitutionnelle, les sujets d'une monarchie absolue, comme celle des Qing, n'ont pas la moindre idée de comment agir en tant que citoyens. Le texte de Liu Boming peut se lire comme une riposte à Kang Youwei. Alors qu'il convient que la réalisation de la République dépend de l'esprit républicain, il indique en même temps que cet esprit ne peut être réalisé qu'à travers l'instauration du régime républicain. S'agit-il d'un argument circulaire ? Liu Boming, titulaire d'un doctorat en philosophie, affirme que la réalisation et l'instauration ne signifient pas la même chose<sup>242</sup>. Ce point de vue se conjugue dans une certaine mesure avec la « tutelle politique » (訓政 *xunzheng*) du Kuomintang, qui, dans le *Guomin zhengfu jianguo dagang* 國民政府建國大綱 (*Principes de la fondation de la nation du gouvernement nationaliste*) de 1924, stipule que la politique constitutionnelle (憲政 *xianzheng*) éventuelle doit passer par la tutelle politique, phase de l'éducation nationale sous son emprise. Or, Liu Boming n'accorde pas au Kuomintang l'autorité exclusive dans l'éducation politique de la population. Contrairement à la tutelle politique visant à apprendre aux peuples à exercer leurs droits politiques, Liu Boming insiste uniquement sur l'importance de l'esprit, disant que toutes les questions que soulève la construction de la République se résument dans la question de la qualité morale des individus (人格 *ren'ge*)<sup>243</sup>. C'est sur ce point qu'il se distingue des libéraux et des conservateurs libéraux des années 1920, que nous analyserons plus tard. Pour ces derniers, le modelage de la qualité morale se combine toujours avec la question de la mise en place des institutions.

Pour Wu Mi aussi, le retour à l'ancien régime est hors de question. En 1915, Wu Mi a produit de nombreux poèmes pour dénoncer la restauration de Yuan Shikai. Selon lui, la proclamation de la monarchie seulement trois ans après la fondation de la République est rendue possible non seulement par « les hommes pleins de malice » en quête de leurs propres bénéfices, mais aussi par la nature de servitude profondément

---

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> *Ibid.*

ancrée dans la population chinoise, d'où l'importance d'une régénération morale<sup>244</sup>. Encore étudiant à Tsinghua, il estimait que les réformes mises en place à cette fin avaient toutes échoué et qu'il incombait à la nouvelle génération de « faire avancer et de mettre en lumière les études anciennes chinoises pour façonner un caractère national (國性 *guoxing*) perpétuel et glorieux<sup>245</sup> ». Inspiré par la Réforme protestante et la Renaissance qu'il étudiait dans ses cours d'histoire, il décida d'assumer la tâche de revitaliser l'esprit national après ses études par le biais de la publication d'une revue, qu'il comptait intituler *Renaissance*<sup>246</sup>. Or, lorsqu'il fut invité par Mei Guangdi à créer une revue, le nom de *Renaissance* avait déjà été pris par une autre publication d'un point de vue intellectuel diamétralement opposé à celui de Wu Mi. Il s'agit de la revue *Xinchao*, sous-titrée *The Renaissance*, rédigée par Fu Sinian et d'autres étudiants de l'université de Pékin entre 1919 et 1921.

Wu Mi étudiait à cette période à Harvard, mais il connaissait cette revue, qui fait objet de critiques violentes dans son journal personnel de 1919<sup>247</sup>. Très écœuré par le Mouvement de la nouvelle culture dont il prenait connaissance à travers les revues partisans et les amis chinois, il était frustré de sentir que le mouvement de la renaissance chinoise à laquelle il voulait contribuer allait de pair avec une exagération de la libération, accompagnée par une perte de l'ordre et de la conscience de responsabilité. Si la quête de liberté est inspirée par l'expérience occidentale de l'individualisme, l'Occident ne constitue pas à ses yeux un bel exemple de société saine : « Les jeunes en Chine ne connaissent pas la réalité des pays étrangers, croyant que l'Occident est un paradis. [...] La décadence et la crise spirituelle de la société occidentale sont pourtant plus grave qu'en Chine. [...] C'est pourquoi les jeunes radicaux deviennent généralement pragmatiques après des études en Occident, alors que ceux qui ne le connaissent pas continuent de l'applaudir<sup>248</sup> ».

Le rétablissement de l'ordre social requiert la réinstallation du *lijiao*. Dans la traduction d'un chapitre de *Democracy and Leadership*, Wu Mi réutilise le *lijiao* pour traduire le mot « tradition ». Le texte original traduit en français se lit ainsi : « Si

<sup>244</sup> WU Mi, « Yongshi – ji shishi ye 詠史——紀時事也 » (Poèmes historiques – sur l'actualité), in WU Mi, *Qinghuaji 清華集* (Recueil des poèmes à Tsinghua), 1915, réimprimé dans LÜ Xiaozu (eds.), *Wu Mi shi jiqi shihua*, pp. 60 ; 64-65.

<sup>245</sup> WU Mi, *Wu Mi riji : 1910-1915*, p. 381.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>247</sup> WU Mi, *Wu Mi riji : 1917-1924*, pp. 90-91.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 151.

l'opposition entre une volonté inférieure et une volonté supérieure est le fondement de la vie intérieure, la volonté supérieure ne peut pas, après tout, agir au hasard. Des normes sont indispensables. Auparavant, les normes étaient issues de la tradition ». Wu Mi traduit cet extrait par ces mots :

« 今夫人之高上意志及卑下意志之對峙，雖為內心生活之根基，然所謂高上意志者，並非可以任其胡亂行事，而必遵從一定之標準。在昔時，此標準可得之於古昔傳來之禮教。(Bien que l'opposition entre la volonté supérieure et la volonté inférieure de l'homme soit le fondement de sa vie intérieure, la volonté supérieure ne peut pas agir à volonté ; celle-ci doit obéir à certaines normes. Dans le passé, les normes provenaient de l'enseignement rituel, transmis depuis l'époque ancienne.) »<sup>249</sup>

Wu Mi utilise le terme « *keji fuli* » (克己復禮 se contraindre pour revenir au rituel) pour traduire le concept babbittien de contrôle intérieur. Le décorum, synonyme de contrôle intérieur, correspond, sous la plume de Wu Mi, au *li* 禮 (rituel)<sup>250</sup>. En 1923, il traduit en chinois un article qui présente au public français le néo-humanisme, publié dans un journal parisien. En expliquant l'idée de loi de mesure, autre synonyme de contrôle intérieur, l'auteur de cet article écrit : « l'homme tend naturellement aux extrêmes, à l'exagération, mais précisément il ne devient vraiment humain qu'en triomphant de cet instinct, en tempérant chacune de ses tendances par son opposé et en atteignant ainsi à la mesure<sup>251</sup> ». Wu Mi explicite l'acte d'atteindre à la mesure dans ce texte par la notion de « *heli* » (合禮 se conformer au rituel). Un autre exemple provient toujours de sa traduction du *Democracy and Leadership*. Le texte babbittien traduit en français se lit ainsi : « Le décorum ou le principe de contrôle intérieur qu'il imposait aux désirs expansifs est visiblement une qualité de la volonté ». Voici, en chinois, le passage de la traduction de Wu Mi : « 孔子嘗欲以禮（即內心管束之原理）制止放縱之情欲。其所為禮者，顯係意志之一端也。(Confucius voulait freiner le désir déchaîné par le *li*. Le *li* de Confucius fait partie de la volonté)<sup>252</sup> ».

---

<sup>249</sup> BABBITT Irving, « Baibide lun Ou Ya liangzhou wenhua 白璧德論歐亞兩洲文化 » (La discussion de Babbitt sur la culture asiatique et la culture européenne), traduit de l'anglais par WU Mi, *CR*, n° 38, 1925.

<sup>250</sup> WU Mi, « Wo zhi renshengguan 我之人生觀 » (Ma conception de vie), *CR*, n° 16, 1923.

<sup>251</sup> MERCIER Louis J.-A., « L'humanisme positiviste d'Irving Babbitt », *La revue hebdomadaire et son supplément illustré*, n° 29, 1921, p. 254.

<sup>252</sup> BABBITT Irving, « Baibide lun Ou Ya liangzhou wenhua ».

La compréhension de Wu Mi du texte de Babbitt est clairement juste. Mais est-il approprié d'employer le *lijiao* et le *li* pour traduire et transmettre respectivement les mots de tradition et de contrôle intérieur ? En effet, le *lijiao* concerne, sommairement, les codes et les règles qui régissent les relations humaines, la pratique sociopolitique, ainsi que les rites et la musique pour l'éducation populaire et le maintien de l'ordre sociopolitique. La tradition dans le néo-humanisme concerne plutôt les coutumes de la société occidentale et les enseignements éthique du christianisme et de la philosophie gréco-romaine. Étant donné l'ambition de Wu Mi de faire communiquer le néo-humanisme et le confucianisme, ce choix de mot paraît adapté pour aider le public chinois à saisir plus aisément une philosophie qui n'est pas la sienne. En ce qui concerne le *li*, chez l'École du Principe que Wu Mi admire, le *li* représente l'abstraction des formalités du *lijiao* et se décline en l'ensemble des principes éthiques confucéens, comme le *ren* (bienveillance) et le *yi* 義 (droiture)<sup>253</sup>.

Ainsi, nous comprenons mieux pourquoi Wu Mi fait équivaloir le *lijiao* et le *li* avec la tradition et le contrôle intérieur de Babbitt. Comme mentionné plus haut, le contrôle intérieur s'acquiert par les efforts des hommes d'actualiser le principe moral de la tradition concrète, tout en évitant de la suivre de manière dogmatique. En ce sens, la tradition et le contrôle intérieur de la philosophie néo-humaniste entretiennent la même relation que le *lijiao* et le *li* sous la plume de Wu Mi. Hu Xiansu a également compris le *li* de cette manière. Dans sa traduction de l'article *Humanistic Education in China and the West*, il a traduit le contrôle intérieur par le « *zizhi zhili* » (自制之禮 le rituel de maîtrise de soi)<sup>254</sup>. Le *li* ici signifie évidemment l'esprit de repli sur soi et représente le principe moral des formalités du *lijiao*. Dans un autre texte, Hu Xiansu explique plus clairement ce qu'il entend par le *li* : « Le *li* ne signifie pas les formalités concrètes, mais la loi de modération à laquelle chacun doit obéir lorsqu'il se met en relation avec les autres dans une société<sup>255</sup> ». Or, étant donné le fait que le *lijiao* et le *lixue* sont lourds de connotations négatives pendant l'époque du 4 Mai, il semble légitime de se demander si une telle mise en parallèle entre le vocabulaire du néo-

<sup>253</sup> YANG Chih-ping 楊治平, « Songdai lixue “li jishi li” guannian de xingcheng beijing 宋代理學『理即是禮』觀念的形成背景 » (La formation du concept du « principe étant le même que le rituel » dans l'Étude du principe des Song), *Taida wenshi zhexue bao* 臺大文史哲學報 (*Journal de l'histoire et de la philosophie de l'université de Taïwan*), 2015, n° 82, pp. 75-77.

<sup>254</sup> BABBITT Irving, « Baibide zhongxi renwen jiaoyu tan ».

<sup>255</sup> HU Xiansu 胡先驕, « Wenxue zhi biao zhun 文學之標準 » (Le standard de la littérature), *Critical Review*, n° 31, 1924.

humanisme et les termes confucéens aide réellement au public chinois à comprendre une philosophie étrangère, ou, au contraire, leur fait croire que le néo-humanisme n'est qu'une répétition de l'enseignement confucéen déjà diabolisé ? Malheureusement pour le groupe CR, c'est ce deuxième effet qui est à l'œuvre<sup>256</sup>.

Influencé par Babbitt, Wu Mi et Hu Xiansu reprochent à la philosophie rousseauiste d'avoir sapé le fondement de ce principe de maîtrise de soi au profit des idées abstraites de liberté et d'égalité. Les penseurs conservateurs éprouvent généralement des sentiments négatifs envers la Révolution française. Pour Wu Mi aussi, la Révolution française symbolise le chef d'œuvre du désastre qu'amène la poursuite de toutes « ces doctrines hétérodoxes, influant et agitant la masse, et conduisant au bouleversement du monde<sup>257</sup> ». Ce point de vue est repris et amplifié dans un texte de Hu Xiansu, qui stigmatise la Révolution française comme une révolution « romantique » préparée par la philosophie rousseauiste, en raison de son optimisme démesuré de se croire capable de refonder la société suivant une idéologie irréaliste et iconoclaste qu'est l'égalité. Mais l'égalité n'est qu'une illusion, débouchant sur une utopie. Alors que le contrat social rousseauiste prétend que l'homme est corrompu par la société et la tradition, l'homme dans sa condition naturelle est pour Hu Xiansu beaucoup plus avide, insidieux et cruel que les nations civilisées. Sans aucun fondement dans la réalité, la recherche de l'égalité n'a fait rien d'autre que provoquer les gens primitifs et inciter leur cruauté, leur égoïsme et leur brutalité pour obtenir des droits qui ne leur appartenaient pas par la violence. Contrairement à la Révolution française, Hu Xiansu estime que la Glorieuse Révolution et la Révolution américaine sont justes et rationnelles, car celles-ci ont été déployées pour conserver l'ancien droit de liberté – pas la liberté abstraite rousseauiste, mais la liberté enracinée dans la loi et dans les institutions sociales concrètes :

« Nous Chinois juxtaposons la liberté et l'égalité, mais en fait elles sont par nature complètement différentes. Cela constitue aussi la différence entre les Révolutions française, anglaise et américaine. La liberté s'axe autour de l'individu seul. Si nos libertés individuelles de pensée, d'expression et de religion, etc. ne sont pas entravées, il ne m'importe pas d'être égal avec les autres. La Glorieuse Révolution et la Révolution américaine cherchent la

---

<sup>256</sup> ZHU Shoutong 朱壽桐, *Xinrenwenzhuyi de Zhongguo yingji* 新人文主義的中國影跡 (*La trace du néo-humanisme en Chine*), Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2009, pp. 444-447.

<sup>257</sup> WU Mi, *Wu Mi riji : 1917-1924*, p. 22.

liberté et la Révolution française veut établir l'égalité. Il s'agit dans l'égalité d'une comparaison avec les autres. Les gens qui poursuivent l'égalité veulent vivre de la même manière par les mêmes moyens que les autres, même au détriment de la liberté. La liberté vaut mieux que l'égalité car la liberté renvoie à soi-même et l'égalité se mesure par rapport aux autres. Ainsi, la vertu d'indépendance spirituelle existe dans la liberté et la jalousie dans l'égalité. Donc, il y avait peu de violence pendant la Glorieuse Révolution et la Révolution américaine, alors que tant de personnes ont été tuées durant la Révolution française, car la masse, incitée par le mouvement romantique de Rousseau, est hostile à l'aristocratie privilégiée et la tue de manière extrêmement sanglante et barbare. Si les aristocrates ne devaient pas jouir des privilèges, il suffisait de les en priver. [...] Pourquoi leurs femmes et enfants ont-ils été exécutés [...] ? Pourquoi les innocents et les penseurs comme Madame Roland ont-ils été tués ? [...] Robespierre, monstre de la Terreur, tue pour le plaisir. Massacrant ses camarades, il a été aussi exécuté finalement. Mais ce qu'il soutient correspond à Rousseau. Donc, la Révolution française n'est que le reflet de l'amplification de la philosophie rousseauiste. Avec une motivation nuisible, elle s'est finie par un grand échec. [...] La Révolution n'a pas réussi à atteindre le rêve utopique. »<sup>258</sup>

Le péril même de la démocratie, c'est lorsque tout est mis en œuvre pour favoriser une illusion d'égalité qui aboutit indubitablement au chaos politique et social. La critique faite sur Rousseau et sur la Révolution française fait écho à celle de Yan Fu, pour lequel la Révolution française est une tragédie meurtrière, attisée par la poursuite d'une utopie de liberté et d'égalité, dont la conception est détachée de la réalité<sup>259</sup>. En citant Mencius, selon lequel l'inégalité est la condition naturelle des choses, Yan Fu insiste sur ce que les hommes sont nés inégaux en termes d'intelligence et d'aptitude<sup>260</sup>. Néanmoins, Yan Fu était membre du Chouanhui, voué à la restauration de Yuan Shikai en 1916. Donc, comment prouver qu'un tel rapprochement intellectuel ne débouche pas sur la même volonté politique constitue une tâche à laquelle le groupe CR doit se plier. Mais cette tâche n'est guère aisée, d'autant plus que le groupe a émis des réserves sur la Révolution de 1911, malgré son opposition à la restauration. Hu Xiansu, par exemple, censure la Révolution de 1911 et la Réforme des cent jours comme deux révolutions romantiques, « destinées à établir l'idéal politique sur un fondement instable, sans examiner et évaluer la situation concrète du pays<sup>261</sup> ».

<sup>258</sup> HU Xiansu, « Wenxue zhi biao zhun ».

<sup>259</sup> SUN Kuang-te, *Qingmo minchu de minzhu sixiang lunji* 清末民初的民主思想論集 (*La pensée démocratique de la fin des Qing au début de l'époque républicaine*), Taipei : Eslite, 1999, p. 138.

<sup>260</sup> La phrase originelle de Mencius est : « 物之不齊，物之情也。 » Voir XIAO Gongqin 蕭功秦, « Dangdai Zhongguo xin baoshouzhuyi de sixiang yuanyuan 當代中國新保守主義的思想淵源 » (L'origine de la pensée du néo-conservatisme de la Chine contemporaine), in *Twenty-First Century*, n° 40, 1997, pp. 128-131.

<sup>261</sup> HU Xiansu, « Wenxue zhi biao zhun ».



La critique sur la question de l'égalité s'étend au socialisme qui prend son essor en Chine après la Révolution d'Octobre. La mise en œuvre du socialisme constitue un faux débat dans un pays agraire sans marché capitaliste développé comme la Chine<sup>262</sup>. Qui plus est, derrière l'accent que met le socialisme sur l'égalité sociale et économique, se cache un égoïsme abject qui se traduit par une légitimation du vol et de la prédation, sous prétexte de justice sociale et d'égalité :

« Le socialisme et le radicalisme d'aujourd'hui sont formes de l'interventionnisme extrême. Au sein d'une démocratie et dans le cadre de la loi, chacun jouit de la liberté absolue de pensée, d'action, d'expression et de croyance. La liberté la plus significative renvoie à la propriété privée. Lorsque le moyen de production et les propriétés de la vie matérielle sont acquis en respectant la loi, l'État et la société n'ont aucun droit de s'immiscer dans (la possession et l'usage des propriétés) des individus. Le socialisme et ses branches diverses ont pour objet de voler les biens des autres. [...] sous le régime communiste, la productivité ne peut pas maintenir la civilisation, et même si elle le peut, est-il moral de voler les autres ? L'inégalité économique existe tout comme les hommes ne sont pas égaux. Comme le dit Mencius [...] : "la différence est la condition naturelle des choses [...] Les égaliser perturbe l'ordre du monde". [...] Si l'égalité est imposée, [...] les forts sont rendus faibles, les sains deviennent malades et les intelligents sont forcés d'être stupides. [...] La violence de tuer les hommes différents sera comparable à la Révolution française. »<sup>263</sup>

La seule égalité que la justice sociale peut exiger est que tous les hommes s'accordent l'occasion égalitaire de l'épanouissement personnel, conforme à l'aptitude et à l'intelligence différentes de chacun. Comme l'écrit Xiao Chunjin, économiste diplômé de l'université de Californie, « la nature de la démocratie est l'élitisme (賢賢主義 *xianxian zhuyi*), sans reconnaître aucune égalité autre que l'égalité d'opportunité<sup>264</sup> ». Selon Chang Chi-yun, la politique élitiste, décelée dans la République de Platon et les rites des Zhou, poursuit le même objectif que la démocratie, qu'est le bien-être du peuple. Or, la démocratie majoritaire ne peut mener une telle tâche, puisque, en invoquant Gustave Le Bon (1841-1931), il fait observer que la démocratie est régie par les foules condamnées à l'irrationalité et l'extrémité<sup>265</sup>.

---

<sup>262</sup> XIAO Chunjin 蕭純錦, « Zhongguo tichang shehuizhuyi zhi shangque 中國提倡社會主義之商權 » (Sur la mise en place du socialisme en Chine), *CR*, n°1, 1922.

<sup>263</sup> HU Xiansu, « Wenxue zhi biao zhun ».

<sup>264</sup> XIAO Chunjin, « Pingdeng zhenquan 平等真詮 » (La nature véritable de l'égalité), *CR*, n°5, 1922

<sup>265</sup> CHANG Chi-yun 張其昀, « Bolatu lixiang guo yu Zhou guan 柏拉圖理想國與周官 » (La République de Platon et les Rites des Zhou), *Shidi xuebao 史地學報* (sous-titre : *Journal of Historical and Geographical Society*), vol. 1, n°1, 1920.

Répétant la critique de Babbitt, Hu Xiansu fait observer que l'erreur enveloppée dans la philosophie rousseauiste réside dans la levée du côté malfaisant de la nature humaine en blâmant la société de putréfier la bienveillance innée de l'homme<sup>266</sup>. La société et tous les codes et institutions contribuant à sa mise en œuvre font l'objet d'une démolition en vue d'exhumer la mansuétude intrinsèque de l'homme. Sous l'emprise de ce point de vue, les radicaux estiment possible et même souhaitable la restructuration de la société par des moyens drastiques, tels que la Révolution française et le socialisme, pour faire ressortir la bienveillance innée des hommes en leur accordant les droits abstraits. Or, une telle entreprise ne peut se mener sans risque que la société se détériore, car elle ne tient qu'à la supposition d'une prémisse erronée sur la perfectibilité de l'homme.

Cette importance accordée au mal dans la nature humaine démontre manifestement que le confucianisme cher au groupe CR s'écarte de la doctrine originale du confucianisme. Concrètement, malgré les écoles diverses, le confucianisme se montre optimiste à l'égard de la nature humaine et de sa perfectibilité, et ce même dans le cas de Xun Zi<sup>267</sup>. Comme le rappelle Thomas Metzger, selon le confucianisme, « comme les individus manquent de péché originel [...], toute personne morale qui dirige la politique aurait presque immédiatement une influence transformative énorme sur la société entière, faisant dissoudre l'immoralité en Chine et le monde entier<sup>268</sup> ». Selon Chang Hao, la conscience du péché et de la faillibilité conduit le libéralisme occidental à consacrer beaucoup d'attentions à mettre en place des institutions politiques appropriées pour prévenir la corruption entraînée par l'accession au pouvoir. Il s'agit là d'une précaution qui ne saurait s'enraciner en Chine, dont la culture politique est traditionnellement dominée par la vision optimiste de la nature humaine du confucianisme<sup>269</sup>. La thèse très plausible de Chang Hao nécessite quelques approfondissements. Comme Chang Hao le fait observer, la

---

<sup>266</sup> HU Xiansu, « Wenxue zhi biao zhun ».

<sup>267</sup> METZGER Thomas A., « Continuities between Modern and Premodern China : Some Neglected Methodological and Substantive Issues », in COHEN Paul A. et GOLDMAN Merle (eds.), *Ideas Across Cultures : Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, pp. 285-288.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 287. Voir aussi METZGER T., « Wutuobang zhuyi yu Kongzi sixiang de jingshen jiazhi 烏托邦主義與孔子思想的精神價值 » (L'utopie et la valeur spirituelle de la pensée confucéenne), *Huadong shifan daxue xuebao 華東師範大學學報 (Journal académique de l'Université normale de Huangdong)*, vol. 2, 2000, pp. 18-23.

<sup>269</sup> CHANG Hao 張灝, « Youan yishi yu minzhu chuantong 幽暗意識與民主傳統 » (La conscience de péché et la tradition démocratique), in CHANG Hao, *Youan yishi yu minzhu chuantong*, Pékin : Xinxing, 2010, pp. 22-42.

conscience traditionnelle de faillibilité de la nature humaine du libéralisme occidental a connu des mutations après les Lumières. En effet, la transformation de cette conscience dans la culture politique du libéralisme s'avère beaucoup plus drastique que le texte de Chang Hao le laisse entendre. Les libéraux occidentaux reliant le mal aux dispositions sociopolitiques qu'ils s'engagent à améliorer pour favoriser l'éclosion du bien inhérent de la nature humaine, il revient aux conservateurs en quête de la conservation de la liberté prérévolutionnaire d'insister sur le mal inné et de proposer un arrangement politique visant à entraver la concrétisation du mal<sup>270</sup>.

Vu sous cet angle, le groupe CR a le mérite d'infuser à la culture politique chinoise la conscience de la faillibilité de la nature humaine qui pourrait contribuer à la construction chinoise d'un régime libéral ou, au moins, moins autoritaire. Lorsque le groupe CR amène à la culture politique chinoise cette idée inédite de la malfaisance innée de la nature humaine, seize intellectuels majoritairement libéraux, dont Cai Yuanpei et Hu Shi, ont signé conjointement un manifeste intitulé *Women de zhengzhi zhuzhang* 我們的政治主張 (*Notre préconisation politique*) en 1922, déclarant qu'il faut bâtir un bon gouvernement (好政府 *hao zhengfu*), formé par les « bons hommes (好人 *haoren*) », c'est-à-dire, les élites de bonnes mœurs<sup>271</sup>. Selon Hu Shi, « si un petit nombre de personnages renommés sont portés à (diriger le peuple), les bons hommes de première classe vont certainement sortir de leur inertie de l'indifférence ; les hommes ni bons ni mauvais vont sûrement s'améliorer une fois dirigés par les bons chefs<sup>272</sup> ». Alors que la construction d'un gouvernement constitutionnel figure dans leur projet, l'espoir et la conviction dans un dirigeant éthiquement impeccable tombent dans la continuation de la culture politique confucéenne du « *neisheng waiwang* 內聖外王 », dans le sens de réaliser la « royauté extérieure » qu'est la gestion publique, à partir de la « sainteté intérieure ». Or, cette vision optimiste sur la nature humaine, surtout celle des détenteurs du pouvoir, n'a jamais apporté au pays un régime libéral. Nous pouvons donc déplorer que la vision novatrice de la philosophie politique du groupe CR n'ait pas été projetée sur

---

<sup>270</sup> KEKES John, *A Case for Conservatism*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2001, pp. 44-45.

<sup>271</sup> XU Jilin, « Hu Shi : Hao zhengfu zhuyi de wutuobang 胡適：好政府主義的烏托邦 » (Hu Shi : l'utopie de « bon-gouvernementisme »), in XU J., *Jingshen de lianyu : wenhua bianqian zhong de zhongguo zhishifenzi* 精神的煉獄：文化變遷中的中國知識份子 (*La prison de l'esprit : les intellectuels chinois dans la transformation de la culture*), Taipei : Shulin, 1994, pp. 107-111.

<sup>272</sup> HU Shi, *Hu Shi wencun* 胡適文存 (*Œuvres de Hu Shi*), cité dans *ibid.* p. 117.

l'implantation d'un système libéral quelconque. Celle-ci pourrait, par exemple, se matérialiser dans le projet de cabinet responsable que Zhang Shizhao s'escrimait à instaurer pour imposer des restrictions au pouvoir du président de la République.

Le groupe CR s'est pourtant abstenu de s'impliquer dans la sphère politique. Il existe plusieurs raisons à ce choix. Sur le plan intellectuel en particulier, le refus de métamorphoser la physionomie de la politique par la réforme institutionnelle fait sentir l'influence de Babbitt, selon lequel la direction des personnes morales, et non la réforme des institutions, suffit pour garantir le bien-être politique. Ainsi, comme beaucoup de leurs contemporains désabusés par la dégradation de l'univers politique, les intellectuels du groupe CR s'orientent vers l'éducation populaire, guidée par les élites morales comme point de départ du rétablissement politique, sans pour autant parvenir à concurrencer les progressistes et les radicaux, qui s'imposent en autorité intellectuelle de la nouvelle société chinoise.

Mais là encore, l'empreinte de la philosophie babbittienne s'avère évidente. Comme mentionné auparavant, la liberté véritable pour Babbitt est la liberté de travailler et le travail le plus noble est celui de la contemplation qui contribue à l'avancement spirituel de la société. Alors que ce dernier type de travail ne peut qu'être accordé à un nombre restreint d'élites, il faut éviter que les individus ne deviennent qu'un outil pour servir l'objet matérialiste de la société. Dans un langage proprement babbittien, Liu Boming écrit : « le but de l'éducation est de faire d'un homme un homme complet. Pour ce faire, l'éducation doit favoriser l'épanouissement de tous les aspects de la nature humaine. Une éducation purement professionnelle [...] n'est (donc) pas une éducation humaine<sup>273</sup> ». En ce qui concerne les élites culturelles, Liu Boming insiste sur l'utilité de la recherche et du savoir. Mais cette utilité ne peut qu'être humaniste. Un contre-exemple auquel il réplique est celui du concept de *Kultur*<sup>274</sup>. Reprenant toujours le langage de Babbitt, il regrette l'utilitarisme purement matérialiste qu'il y aperçoit (cf. *supra*). Sans utilité humaniste, le savoir, qui ne donne pas du sens à une existence, court aussi à sa perte. C'est pour cette raison que Babbitt n'apprécie guère la philologie qu'il accuse d'avoir dénaturé la littérature, qui est censée être l'inspiration de la vie. Ses disciples chinois partagent ce sentiment de

---

<sup>273</sup> LIU Boming, « Lun xuefeng 論學風 » (Sur l'esprit de l'éducation), *CR*, n° 16, 1923.

<sup>274</sup> LIU Boming, « Zailun xuezhe zhi jingshen 再論學者之精神 » (Deuxième discussion sur l'esprit des élites éduquées), *CR*, n° 2, 1922.

répulsion à l'égard de la philologie. Dans le 24<sup>e</sup> et le 31<sup>e</sup> numéros de la revue *CR*, sont publiés trois articles de recherche de Ye Yusen 葉玉森 (1880-1933), spécialiste des caractères oraculaires. Wu Mi rappelle quelques années plus tard qu'il n'avait aucune volonté de les faire publier :

« À l'époque, j'étais le rédacteur en chef (de la revue *CR*). Pour moi, ces textes sur l'écriture ossécaille, l'épigraphe, la relecture et la documentation sont des déchets. [...] J'étais très réticent à faire publier (les textes de Ye Yusen). Néanmoins, au cours de ces années, il y a beaucoup de gens stupides, comme par exemple Paul Pelliot, de France, qui m'envoient des lettres pour acheter spécifiquement ces deux numéros de la revue *CR*. [...] Or, les meilleurs textes de la revue, comme ceux de Liu Yongji 劉永濟 (1887-1966), de Hu Xiansu, de Wu Fangji et de Jing Changji, publiés aussi dans le 31<sup>e</sup> numéro, n'intéressent personne [...] C'est vraiment le malheur de la sphère académique et culturelle de la Chine contemporaine et aussi l'une des choses qui m'ont affligé le plus durant ces années de publication de la revue *CR*. »<sup>275</sup>

Les textes de Liu Yongji (littéraire diplômé de l'université Tsinghua et enseignant d'une lycée à Changsha à l'époque), de Hu Xiansu, de Wu Fangji et de Jing Changji, auxquels Wu Mi fait référence dans ses mémoires, traitent respectivement la moralité littéraire, le standard littéraire, la question de la nouvelle littérature et l'éducation du rituel et de la musique. Par rapport à ces sujets, qui voient dans la littérature classique une sagesse enracinée et une expérience transgressive, la philologie n'est qu'une édulcoration des études littéraires, qui se réfugie derrière un monde d'autosatisfaction, sans aucune incidence sur la société. Au fond, il s'agit d'une opposition entre « spécialiste » et « savant » que Babbitt et ses élèves chinois ne cessent d'accentuer.

Il va sans dire que le nombre des élites savantes est limité. Insistant sur l'encadrement de la majorité par les élites minoritaires, les écrivains du groupe *CR*, tout comme leur mentor Babbitt, ne cachent pas le fait que le modèle politique qu'ils souhaitent imprimer à la société se nourrit d'un élitisme de l'aristocratie naturelle :

« Un vrai savant est chef du savoir et de la pensée de la nation et pionner de la culture ; il s'appartient au nombre restreint d'élites et les gens ordinaires ne peuvent le devenir. Pour devenir un savant véritable, il faut non seulement un talent exceptionnel, mais aussi des entraînements stricts, un esprit noble et intact [...]. Le savoir est l'entreprise des minorités. C'est pourquoi, en Occident, la classe intellectuelle se nomme également l'aristocratie cultivée. Le talent et l'éducation des individus ne sont pas les mêmes. Donc, sur le

---

<sup>275</sup> WU Mi, *Wu Mi shihua*, p. 239.

plan intellectuel, la prétendue égalité n'existe pas. L'essence de la démocratie consiste dans l'élévation du niveau (de l'intelligence) de la masse majoritaire, faisant en sorte que celle-ci jouisse également de la haute culture [...] et non dans l'abaissement du niveau des savants minoritaires pour complaire à la masse. »<sup>276</sup>

Ce texte est un appel au contre-mouvement de la révolution littéraire, lancée par Hu Shi et ses camarades de *La Jeunesse*. Avec les « huit propositions » que nous avons citées dans le chapitre précédent, Hu Shi avait l'intention de rompre avec la littérature de la langue classique, ainsi que toutes les formalités lui étant associées. Selon lui, la langue classique est une « langue morte » et ne peut pas servir de support à une « littérature vivante » de la langue vernaculaire. Enthousiasmé par la résolution audacieuse de Hu Shi, Chen Duxiu stigmatise la littérature de la langue classique comme une « littérature aristocrate » (*guizu wenxue*) créée par les lettrés et disséminant les vertus confucéennes, au profit d'une « littérature de masse » (*pingmin wenxue*)<sup>277</sup>. Dans tous les cas, « il faudra construire une nouvelle littérature, écrite dans une langue compréhensible par tous, centrée sur les problèmes actuels de la réalité sociale, permettant à la Chine de capter les idées nouvelles, de s'ouvrir au monde et enfin de s'engager rapidement dans la voie de la modernisation<sup>278</sup> ».

Aux yeux des écrivains du groupe CR, rien n'est plus absurde que de désertir la langue classique en faveur d'une langue plus compréhensible pour la masse. La première raison, comme le montrent les propos de Mei Guangdi cités ci-dessus, est à chercher dans l'hostilité du groupe envers la démocratie et les traces de cet esprit dans la littérature : « Les soi-disant savants de notre pays d'aujourd'hui, écrit Mei Guangdi, ambitionnent d'appliquer, à tort, le principe démocratique dans l'univers académique de nature inégale, transgressant la frontière entre l'élégant et le vulgaire, égalisant l'intelligent et le stupide<sup>279</sup> ». La distinction entre la littérature aristocrate et la littérature de masse n'existe pas. La seule distinction qui peut s'imposer dans le domaine littéraire est celle entre la « littérature correcte » et la « littérature fausse »,

---

<sup>276</sup> MEI Guangdi, « Lun jinri wuguo xueshujie zhi xuyao 論今日吾國學術界之需要 » (Sur le besoin de la sphère intellectuelle de notre pays d'aujourd'hui), *CR*, n° 4, 1922.

<sup>277</sup> Même parmi les iconoclastes du 4-mai, la signification de la littérature de masse n'est pas univoque. En tout cas, la littérature de masse n'est pas égale à la littérature populaire ou à la littérature de la masse, ces deux sont adaptées à la mentalité du peuple, mais plutôt une littérature faite pour guider la masse. En ce sens, la littérature de masse est susceptible d'être toujours très élitiste pour la masse. Voir CHEN Pingyuan, « Literature High and Low », in HOCKX Michel (eds.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, pp. 113-133.

<sup>278</sup> ZHANG Yinde, *Le roman chinois moderne 1918-1949*, p. 11

<sup>279</sup> MEI Guangdi, « Lun jinri wuguo xueshujie zhi xuyao ».

mesurées en fonction de la qualité morale véhiculée<sup>280</sup>. Dans cette rhétorique, il n'y a qu'une littérature qui reflète la morale de tous. Mais la hiérarchie entre les élites et la masse existe toujours, puisque c'est l'aristocratie naturelle qui exprime et défend la morale que la masse est censée suivre et partager. Les œuvres littéraires créées dans le cadre de ce principe ne risquent pas d'être monotones, car, comme Babbitt l'argumente, la morale en tant que l'Un ne peut s'énoncer dans un formalisme comme chez les néoclassiques. Celui-ci se prononce sous forme de manifestations multiples en se liant aux réalités diverses de la vie de chaque auteur. Parmi les disciples chinois de Babbitt, Wu Mi semble le seul qui met en relief le rapport de l'Un-Multiple qu'il traduit par le « *yiduo bingcun* » (一多並存 la coexistence de l'Un et du Multiple) :

« Je crois qu'il existe le bien, le mal, le vrai, le faux, le beau et le laid absolus [...] Le vrai, le faux, le beau, le laid, la bienveillance (*ren*), la justice (*yi*), l'esprit rituel (*li*), la sagesse (支 *zhi*) [...] ne sont que des idées. Les substances sur lesquelles ces idées s'appuient pour se manifester se différencient et changent au cours du temps [...] Certes, les mœurs (風俗 *fengsu*), les institutions (制度 *zhidu*) et les rites (儀節 *yijie*) varient selon les pays, mais si l'on abandonne entièrement l'éthique [...], l'on échoue à saisir l'essence du problème ici [...] Les idées constituent l'Un [...] et les substances sont le Multiple. [...] L'Un est la vérité ultime (至理 *zhili*) et le Multiple est l'illusion (浮像 *fuxiang*) [...] La vérité ultime et l'illusion coexistent et revêtent une importance égale. »<sup>281</sup>

Wu Mi parle ici de la question de la moralité de la vie, mais ce qu'il affirme s'applique également au domaine littéraire. Concrètement, la composition littéraire se transforme au cours de l'évolution sociale. Néanmoins, en réécritant la réalité, la morale demeure inchangée<sup>282</sup>. La capacité d'un auteur d'apercevoir dans les réalités multiples la morale perpétuelle et de l'extérioriser dans la création littéraire requiert la formation permanente, d'où l'importance de l'imagination et de l'imitation. La discussion du groupe CR sur l'imagination et « l'imitation créatrice » n'a rien de spécial. Il s'agit simplement d'une répétition des propos de Babbitt sur ce sujet, présentés auparavant<sup>283</sup>.

<sup>280</sup> LIU Pu 劉樸, « Pi wenxue fen guizu pingmian zhi gui 闢文學分貴族平民之詭 » (Réfute de l'opposition entre la littérature élitiste et la littérature de masse), *CR*, n° 32, 1924.

<sup>281</sup> WU Mi, « Wo zhi renshenguan 我之人生觀 » (Ma conception de la vie), *CR*, n° 16, 1923.

<sup>282</sup> WU Mi, *Wu Mi shihua*, p. 39.

<sup>283</sup> Voir par exemple MIAO Fenglin 繆鳳林, « Wenxue shang zhi mofang yu chuangzao 文學上之摹仿與創造 », *Dongfang zazhi*, vol. 19, n° 12, 1921.

L'importance d'imiter les œuvres canoniques de la littérature chinoise de langue classique s'est délitée au cours de la révolution littéraire du 4 Mai. Cette attitude iconoclaste envers la littérature classique se traduit non seulement par la stigmatisation de la langue classique, mais aussi par l'abandon des styles et de la forme rigoureuse de la littérature classique au profit d'une expression littéraire plus libre. En rejetant les genres littéraires traditionnels, les écrivains de la nouvelle génération s'inspirent des modèles littéraires occidentaux. C'est une époque où le romantisme et le réalisme prennent leur plein essor. Dans ces genres littéraires nouveaux à la littérature chinoise, les défenseurs de la nouvelle culture découvrent un terrain favorisant la liberté de pensée, l'esprit créatif et le dévoilement des vices de la société, que la langue et les genres littéraires classiques ne permettent pas de réaliser.

Pour les intellectuels du groupe CR au contraire, cet iconoclasme de la révolution littéraire est en consonance avec le climat social de libération radicale qu'ils abhorrent. Voilà la deuxième raison qui les conduit à intervenir en plein cœur des débats de la nouvelle littérature du 4 Mai. Si la réalisation d'une œuvre de qualité dépend de l'imagination de l'écrivain, l'imagination doit se régler sur la formalité littéraire établie pour être fertile. Rappelons ici l'opinion très négative de Babbitt vis-à-vis du vers libre, qui s'enferme, selon lui, dans un relâchement des sentiments vides, flous et superficiels. Refuser de respecter la convention poétique, c'est renoncer à l'aura de la poésie. Ainsi, le slogan de Hu Shi, selon lequel « la poésie s'écrit de la même manière que la prose », dépasse le groupe CR, dont la plupart des membres sont littéraires de formation. « La poésie, déclare Wu Mi, est une expression intense et élevée de la pensée et du sentiment dans un langage métrique<sup>284</sup> ». Elle se différencie de la prose essentiellement par la combinaison des idées, des émotions et de « l'appréhension musicale des vers ». En 1920, Hu Shi publia le premier recueil de poèmes écrits en langue vernaculaire de l'histoire de la littérature chinoise, intitulé *Changshi ji* 嘗試集 (*Recueil d'expérimentation*). Dans les deux premiers numéros de la revue CR, Hu Xiansu a émis un compte-rendu long et détaillé sur ce dernier. D'après lui, la connaissance de Hu Shi sur la littérature tant chinoise qu'occidentale est superficielle ; sans versification, ce que Hu Shi a écrit ne peut pas être qualifié comme poème, mais simplement comme des mots en langue vernaculaire. Il conclut en disant que Hu Shi, s'opposant à l'imitation dans la création littéraire, imite lui-

---

<sup>284</sup> WU Mi, « *Shixue zonglun* 詩學總論 » (Théorie de la poésie), CR, n° 9, 1922.



même la littérature occidentale. Or, il ne sait qu'imiter les styles les plus futiles de la littérature occidentale, faisant en sorte que ses soi-disant poèmes ne transmettent que les émotions frivoles du didactisme, du symbolisme, du romantisme ou encore de l'impressionnisme<sup>285</sup>.

Le romantisme et le réalisme, deux courants littéraires qui ont eu probablement le plus de répercussions à l'époque du 4 Mai, sont pour le groupe symptômes de la perte de morale de la société, extériorisée dans la littérature. La liberté de création et la représentation des fléaux sociaux, recherchées par les écrivains progressistes de la génération du 4 Mai dans le romantisme et le réalisme, sont, par conséquent, des revendications trompeuses qui mettent en avant les côtés extrêmes de la nature humaine. Ainsi, Hu Xiansu écrit :

« Le fond du romantisme est un sentiment d'insatisfaction envers le monde réel. Fascinés par une utopie irréalisable, (les écrivains romantiques) se félicitent de ne pas se soumettre aux mœurs ordinaires. [...] (Mais), en principe, il ne s'agit que d'un refus de se comporter comme un citoyen d'intégrité, obéissant à la morale. [...] À première vue, le réalisme et le naturalisme, qui sont des outils pour critiquer la société, paraissent contraires au romantisme. Au fond, ils ne sont que la transformation du romantisme. Le romantisme nie les éléments humanistes et veut que l'homme suive seulement ses impulsions. Le réalisme et le naturalisme sont de la même nature que le romantisme, avec la différence que le romantisme ne voit que la bonté dans la nature humaine, et le réalisme et le naturalisme [...] croient que la nature humaine est comparable à celle des animaux et que toutes les moralités sont hypocrites [...] (De ce fait), l'avenir de l'humanité ne peut qu'être sombre. [...] La faute du réalisme réside dans [...] sa négation que l'homme [...] est capable de maîtriser, contrôler et freiner ses impulsions et de tendre vers la mesure. »<sup>286</sup>

C'est dans cette rhétorique que nous comprenons ce que Wu Mi entend par « la conception morbide de la vie » qu'il entrevoit dans les romans réalistes. Que ce soient les romans influencés par le réalisme français et russe, ou les « romans à scandale », ils se nourrissent du même empressement à révéler les vices de la société et à nier la faculté de l'homme de les outrepasser. Inutile de préciser que cette opinion négative provient du néo-humanisme. Toutefois, le groupe CR n'a jamais présenté au public une œuvre humaniste qu'il ne cesse d'appuyer. Wu Mi projetait depuis des décennies l'écriture d'un roman qui n'a jamais été finalisée. Seul le premier chapitre a été écrit

---

<sup>285</sup> HU Xiansu, « Ping *Changshi ji* 評嘗試集 » (Critique sur *Changshi ji*), CR, n° 1 et 2, 1922.

<sup>286</sup> HU Xiansu, « Wenxue zhi biao zhun ».

et publié en 1924 dans le 36<sup>e</sup> numéro de la *CR*<sup>287</sup>. D'un point de vue littéraire, ce n'est peut-être pas un commencement remarquable, car la plupart des pages sont consacrées à discuter la morale littéraire du néo-humanisme, la motivation de l'écrit et l'explication du titre. Curieusement, le roman est produit en langue vernaculaire, mais adopte le style du « roman à épisodes » et s'intitule *Xinjiu yinyuan* 新舊因緣 (*Les causes à effets nouvelles et anciennes*). La forme et le titre du roman rappellent ironiquement une œuvre de l'École des canards mandarins et des papillons des années qu'il dédaigne. Vingt-trois ans plus tard, il délibérait toujours la plume à la main. Or, en cette année, fut publié le roman de Qian Zhongshu 錢鍾書 (1910-1998), *Weicheng* 圍城 (*La Forteresse assiégée*), qui deviendrait l'une des pièces maîtresses de la littérature chinoise moderne. À Tsinghua, Wu Mi est professeur de Qian Zhongshu et de son épouse Yang Jiang 楊絳 (1911-2016), elle aussi un grand nom de la littérature chinoise du XX<sup>e</sup> siècle. Le *Weicheng* compte parmi l'une des rares œuvres chinoises modernes que Wu Mi admire. En lisant le chef-d'œuvre de son élève, Wu Mi ne peut pas s'empêcher de sentir de la déception envers son propre projet de roman :

« Je n'ai pas encore commencé à écrire le *Xinjiu yinyuan* et je ne suis pas aussi talentueux que Monsieur Qian. Comment mon roman peut-il obtenir la même réussite que le *Weicheng* ? [...] le *Xinjiu yinyuan* doit se destiner à observer et décrire la vie à partir des points de vue bouddhiste et platonicien pour devenir mon autobiographie, discrètement et libéralement reconstruite. »<sup>288</sup>

Puisqu'il s'agit d'une autobiographie de Wu Mi, nous pouvons peut-être mieux saisir l'une des tensions entre le *xin* et le *jiu* que son projet de roman évoque. Nous avons mentionné au début du chapitre son affaire de divorce qui a fait scandale. En 1929, il a divorcé de son épouse que sa famille lui avait arrangée quand il était encore étudiant à Harvard. Se fatiguant de son épouse traditionnelle et domestique, qu'il considérait incapable de comprendre ses idées et ses passions, il a été attiré par une femme moderne, diplômée d'université et titulaire d'un master en éducation de l'université de Michigan. L'annonce de divorce fut publiée pendant sept jours consécutifs dans le *Dagong bao*. Le divorce d'un fameux intellectuel, défenseur de la moralité confucéenne, devint tout de suite l'histoire préférée de la presse à sensation. Presque personne ne l'a soutenu. Son ami Wu Fangji lui a adressé une lettre très

<sup>287</sup> WANG Zhixiong 王志雄 (WU Mi), « *Xinjiu yinyuan* 新舊因緣 » (*Les causes à effets nouvelles et anciennes*), *CR*, n° 36, 1924.

<sup>288</sup> WU Mi, *Wu Mi riji : 1946-1948*, p. 263.

sévère, l'interpellant pour savoir comment il pouvait abandonner son épouse qui n'avait rien à se reprocher, disant qu'il avait détruit la revue *CR* puisque ses paroles et ses actions ne se correspondaient guère<sup>289</sup>.

Cette affaire privée de Wu Mi, qui semble n'avoir rien à voir avec le soubassement philosophique du néo-humanisme, révèle pourtant un dilemme de ce dernier. En réaction à toutes les critiques, Wu Mi s'est persuadé que son choix restait fidèle au néo-humanisme, qui veut que chacun se comporte « en se conformant à sa véritable moralité et à son véritable sentiment<sup>290</sup> ». Comme nous l'avons constaté, c'est aussi pour ce principe que Babbitt prétend que son néo-humanisme couvre l'individualisme sincère qui dépend de ce qu'il appelle le « contrôle intérieur », sans se reposer sur une autorité extérieure quelconque, que ce soit la religion, la « loi des choses », ou encore les formalités superflues du code social.

Nous avons aussi évoqué la confiance de Babbitt pour l'intuition des individus de percevoir la morale perpétuelle, intuition stimulée et consolidée à travers une éducation humaniste rigoureuse. Cette théorie est mise en cause par son élève T. S. Eliot après sa conversion au christianisme. Pour lui, le contrôle intérieur, qui accorde à chacun la liberté de se conduire avec son seul jugement, s'avère fondamentalement précaire et suspect<sup>291</sup>. Effectivement, cette soi-disant morale qui ne s'implante pas dans une institution ou un code social se révèle quelque peu semblable à toutes ces idées abstraites, telles que l'égalité et la liberté, que Babbitt et ses disciples chinois rejettent. Babbitt estime que le divorce, comme le suicide, est l'un des signes évidents de la « désintégration naturaliste » de l'homme et de la société<sup>292</sup>. Or, l'obligation de demeurer prisonnier d'un mariage peu heureux constitue, aux yeux de Wu Mi, également une contrainte du code social formaliste. Son sentiment pour une femme autre que son épouse, choisie et arrangée par la famille, n'est pas la même chose que l'amour effréné et expansif de l'humanitarisme sentimental. Ses justifications constituent-elles des prétextes rationalisant son inclination envers son impulsion romantique que le néo-humanisme dénonce ? Cela est possible, d'autant qu'il reconnaît lui-même « la friction entre la moralité néo-humaniste et le sentiment

---

<sup>289</sup> Cité dans WU Xuzhao, *Wu Mi yu Chen Yinke*, p. 76.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>291</sup> EILLOT T. S., « Humanism of Irving Babbitt », cité dans RYAN Claes G., *Will, Imagination and Reason*, p. 36.

<sup>292</sup> BABBITT Irving, « Pascal », in BABBITT I., *Spanish Character and Other Essay*, p. 86.

romantique » dans son comportement<sup>293</sup>. Bien qu'il se persuade qu'il a réussi à les harmoniser au niveau spirituel<sup>294</sup>, aux yeux de Chen Yinke, il est un « romantique » au sens babbittien sans s'en apercevoir<sup>295</sup>. Néanmoins, sur le plan intellectuel, la conciliation de ces deux contraires reflète la particularité, et peut-être aussi la faiblesse du système philosophique du néo-humanisme.

Qu'il soit hypocrite, aveugle de son caractère ou simplement réticent à le reconnaître, Wu Mi, comme ses collègues du groupe CR, est un conservateur philosophique confirmé. Selon Hon Tze-ki, Wu Mi et d'autres disciples ont prêté tellement d'attention à la question littéraire que les membres du groupe ont occulté la configuration socio-politique de cette philosophie, d'où la connaissance partielle du groupe CR sur le néo-humanisme<sup>296</sup>. Or, comme nous l'avons montré, leur « perspective réduite et livresque d'esthétique<sup>297</sup> », en empruntant ici les mots de Hon Tze-ki, s'exprime dans un langage proprement babbittien et renvoie toujours aux sujets d'élitisme, de hiérarchie sociale, de loi de mesure et de morale qu'ils proposent comme solutions à la corruption de la société et de la politique chinoises. Les taches qu'ils diagnostiquent de la révolution littéraire sont pour eux identiques aux malheurs sociaux et politiques. La rectification des uns résout les autres. Nous pourrions leur reprocher de ne pas se consacrer plus à des réformes plus pragmatiques et de tenir en suspens les valeurs sans les concrétiser – encore une particularité de Babbitt et de sa philosophie – mais il serait illusoire de nier l'implication socio-politique de leur critique littéraire, qui se dévoile encore plus clairement dans leur délibération sur la question de la science.

## 2. La science et la prétention universelle de l'humanisme

La méfiance, voire l'hostilité, envers la science existent. Nous avons constaté, dans le chapitre précédent, le ressentiment de certains conservateurs antimodernes et traditionalistes à l'égard de la science et, plus largement, de l'industrialisation. Cependant, à la différence de la politique antidémocratique des années 1930 et 1940, le mouvement d'antiscience ne s'est jamais transformé en un consensus des intellectuels du courant majeur. À cette période, ce sont peut-être les intellectuels de

---

<sup>293</sup> WU Mi, *Wu Mi riji :1930-1933*, p. 441.

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>296</sup> HON Tze-ki, « From Babbitt to “Bai Bide” », p. 257.

<sup>297</sup> *Ibidem*.

la sensibilité socialiste et communiste qui ont donné le contrecoup le plus fort à l'effet pragmatique de la science qu'est l'industrialisation, associée, chez eux, à la bourgeoisie et au capitalisme. Pour Thomas Metzger, la volonté de la majorité des intellectuels chinois d'accueillir la science à bras ouverts se conjugue avec l'optimisme de la culture politique du confucianisme que nous avons brièvement discuté :

« Nous, en Occident, [...] sommes préoccupés par la menace que pose la science à la réalisation des espoirs ultimes [...]. En Chine, néanmoins, cette même menace n'est pas posée par la science, mais par la situation métaphysique et politique traditionnelle qui a été, en fait, largement éliminée par l'arrivée de la science. Alors que notre perception d'un manque croissant d'appariement entre nos problèmes et les méthodes disponibles pour les résoudre a probablement créé un sentiment profond d'impasse et d'angoisse en Occident, les Chinois, dans une grande mesure, ont vécu, au cours du dernier siècle, d'un sentiment croissant d'une solution immanente. [...] (Selon les Chinois), comment les méthodes scientifiques capables de résoudre le problème de "subsistance du peuple" peuvent-elles échouer à embrasser un code moral ? »<sup>298</sup>

L'optimisme à l'égard de la science se manifeste très clairement dans la polémique entre la science et la métaphysique des années 1920 qui consiste à se demander si la science et la technologie pourraient guider les hommes à nager dans le bonheur ultime. Les intellectuels de la disposition conservatrice apportent généralement une réponse négative à cette question. L'un des facteurs qui font réagir les conservateurs de cette époque est l'éclatement de la Première Guerre mondiale, incitant fréquemment à une remise en cause de la civilisation occidentale moderne qu'ils admiraient jadis. En 1919, Zhang Junmai se rendit en Europe avec Liang Qichao. Sur ce continent qui semblait s'abîmer tout entier dans la Grande Guerre, Zhang Junmai a eu l'occasion d'étudier auprès de Rudolf Eucken (1846-1926) et de connaître les œuvres d'Henri Bergson, deux penseurs dont les philosophies se fondent sur la vitalité de la spiritualité humaine, contrairement à la rationalité de la modernité technologique<sup>299</sup>. Rentrant en Chine en 1923, il fut invité par Tsinghua à donner un discours sous le titre *Rensheng guan* 人生觀 (*La conception de la vie*), argumentant que la science, utilisée dans le cadre guerrier au cours de la Première Guerre mondiale,

---

<sup>298</sup> METZGER Thomas A., *Escape from Predicament : Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, p. 222.

<sup>299</sup> ZARROW Peter, *China in War and Revolution, 1895-1949*, p. 179.

n'est pas en mesure de comprendre ce qui se trouve au-delà de la réalité empirique ni d'offrir une réponse à l'ensemble des questions concernant le but ultime de la vie<sup>300</sup>.

La transcription du discours fut plus tard publiée et fit réagir Ding Wenjiang, qui y riposta dans un texte intitulé *Xuanxue yu kexue* 玄學與科學 (*La métaphysique et la science*). Ding Wenjiang y attaque la faiblesse de la thèse de Zhang Junmai, qui vient de son incapacité à « construire un système métahistorique pour caractériser l'expérience subjective morale<sup>301</sup> » : « Il n'existe pas un critère objectif d'orientation de la vie, écrit Zhang Junmai, donc il faut trouver la voie d'une introspection, et il ne faut absolument pas prendre la philosophie de la vie d'autres personnes comme la sienne<sup>302</sup> ». Cela est un non-sens pour Ding Wenjiang, qui ridiculise Zhang Junmai comme « possédé par le fantôme de la métaphysique », affirmant que la conception de la vie n'est guère subjective, mais sous l'emprise de la loi universelle de la science, capable d'émettre une vérité partagée par tous en balayant toutes les idées préconçues<sup>303</sup>. Quant à l'opinion de nombreux conservateurs qui voient dans la Première Guerre mondiale la faillite de la science que la Chine doit éviter soigneusement de répéter, Hu Shi rétorque que la Chine et l'Europe se situent à différents stades historiques : il est absurde et précoce pour un pays qui n'a jamais bénéficié de la science de se mettre en garde contre d'éventuelles failles de la science<sup>304</sup>. Zhang Junmai rédigea plus tard un nouveau texte pour répondre à l'interrogation de Ding Wenjiang, débat suscitant ensuite l'intérêt et la participation de nombreux intellectuels divisés en deux camps.

Le camp de la science se déclara le vainqueur dans ce débat, sans pour autant convaincre le camp de la métaphysique. Les arguments du camp de la science ne sont pas irréfutables, d'autant plus que les acteurs du débat ne sont pas scientifiques de formation, sans connaissance approfondie en histoire ou philosophie de la science.

---

<sup>300</sup> ZHANG Junmai 張君勱, « Rensheng guan 人生觀 » (La conception de la vie), 1923, réimprimé dans ZHANG J. *et al.*, *Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀 (*La science et la conception de la vie*), Ji'nan : Shandong renmin chubanshe, 1997, pp. 35-38.

<sup>301</sup> FURTH Charlotte, « Intellectual Change : From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895 -1920 », in GOLDMAN Merlan et LEE Leo Ou-fan (eds.), *An Intellectual History of Modern China*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 63.

<sup>302</sup> ZHANG Junmai, « Rensheng guan », p. 39.

<sup>303</sup> DING Wenjiang 丁文江, « Xuanxue yu kexue 玄學與科學 » (La métaphysique et la science), 1923, réimprimé dans ZHANG Junmai *et al.*, *Kexue yu renshengguan*, pp. 53-55.

<sup>304</sup> HU Shi, « Kexue yu renshengguan xu 『科學與人生觀』序 » (Préface de *La science et la conception de la vie*), in ZHANG Junmai *et al.*, *Kexue yu renshengguan*, pp. 12-13.

Lin Yü-sheng a fait observer que la thèse de Hu Shi, selon lequel « la compréhension de la grandeur de l'univers fait grandement apprécier la beauté de l'univers », ou encore « la relation de cause à effet ne restreint pas nécessairement la liberté des hommes, [...] mais les incitent à inventer, avec leur intelligence, de nouvelles causes pour de nouveaux effets », ne révèle que d' « une conception naturaliste de la vie », nourrie d' « une conception déterministe et matérialiste de la nation et de la société, ainsi que d'un ensemble d'idées volontaristes »<sup>305</sup>. « Monsieur Science » s'appellerait peut-être plutôt « Monsieur Scientisme » :

« Les conditions au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle en Chine ont découragé l'application étendue de la science mais ont encouragé plutôt l'appréciation intellectuelle de la science, que nous pouvons désigner comme « scientisme ». Le scientisme, en général, suppose que tous les aspects de l'univers sont connaissables au moyen de la science. Tous les partisans de la perspective scientifique en Chine n'étaient pas scientifiques ou philosophes de la science. Ils sont des intellectuels intéressés à utiliser la science, mais aussi les valeurs et les assomptions que celle-ci a créées, et ce pour discréditer et remplacer finalement le corps traditionnel des valeurs. Le scientisme peut donc être considéré comme la tendance à utiliser la respectabilité de la science dans des domaines n'ayant pas beaucoup de prise sur la science elle-même. »<sup>306</sup>

Si la science est vénérée, au sein d'une société chinoise immergée dans le culte de la nouveauté, comme l'aspect de la civilisation occidentale la plus récente à suivre, pour autant tout ce qui provient de l'Occident n'est pas nécessairement considéré comme progressiste. Un des éléments de la civilisation occidentale rejeté par les progressistes et les radicaux des années 1920 est le christianisme. Hu Shi, par exemple, a rejoint une église qu'il a aussitôt quittée. La pratique religieuse du christianisme lui paraît homologue à celle de la religion populaire chinoise qu'il juge barbare<sup>307</sup>.

Vers l'an 1922, fut initié le Mouvement antichrétien (非基督教運動 *Fei jidujiao yundong*). Dans un sens plus large, toutes les religions, que ce soit de Chine ou de l'étranger, sont balayées comme superstitions. Par rapport à la religion populaire chinoise, le christianisme est visé par une attaque particulière en raison de

<sup>305</sup> LIN Yu-sheng 林毓生, *Zhongguo yishi de wei ji – « wusi » shiqi jilie de fanchuantong zhuyi* 中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義 (*La crise de la conscience chinoise – l'iconoclasme radical de l'époque du 4 Mai*), traduit de l'anglais par MU Shanpei 穆善培, Guiyang : Guizhou renmin chubanshe, 1986, p. 316-319.

<sup>306</sup> KWOK D. W. Y., *Scientism in Chinese Thought 1900-1950*, New York : Biblio and Tannen, 1971, p. 3.

<sup>307</sup> LUO Zhitian, *Quanshi zhuan yi*, p. 70.

son origine étrangère. Effectivement, le lancement de ce mouvement ne peut s'expliquer uniquement par la révérence pour la science de l'époque ; il est aussi parrainé par le Kuomintang et le Parti communiste qui associent le christianisme respectivement à l'envahissement impérialiste de la culture et au capitalisme. C'est pourquoi certains intellectuels refusent de se mêler dans ce mouvement à la fois populaire et politique. Nous trouvons ainsi dans le *Chenbao* du 31 mars 1922 une déclaration signée par plusieurs intellectuels, dont Zhou Zuoren, opposés au Mouvement antichrétien, professant que le mouvement d'anti-religion a pour seul objet de libérer la mentalité de la population, sans avoir recours aux détenteurs du pouvoir<sup>308</sup>. Or, la science pèse toujours lourd dans ce mouvement et se combine souvent avec la politique pour résister au christianisme, comme le montre la déclaration d'une Alliance des étudiants antichrétiens (非基督教學生同盟 Feijidujiao xuesheng tongmeng) d'un lycée dans la province d'Anhui, qui se lit en ces mots : « Il y a un moment que la religion chrétienne lèse l'intérêt de la Chine. Aujourd'hui encore, sous le nom de l'évangélisation, [...] celle-ci ambitionne de contribuer à l'envahissement de la Chine. Nous nous trouvons à une époque où la science fleurit [...] et devons (donc) nous opposer fermement à ce monstre du Moyen Âge<sup>309</sup> ». Wu Zhihui, quant à lui, soutient que la science peut et doit substituer la religion en tant que la nouvelle foi<sup>310</sup>. Wu Zhihui est fondateur de la revue anarchiste *Xinshiji*, qui appelait, au début des années 1900 déjà, à l'excavation de l'esprit scientifique pour solidariser les hommes (cf. chapitre I).

Il y a lieu de constater que parmi les partisans du Mouvement de la nouvelle culture, les attitudes envers la religion diffèrent. Alors que certains méprisent la religion en faveur de la « spiritualité » de la science, d'autres dédiabolisent la religion, très souvent associée à la superstition à cette époque de scientisme. Un exemple en est Chen Duxiu. Dans les années 1910, l'estimation qu'il fait de la religion anticipe l'opinion manifestement négative des défenseurs de la science au cours du Mouvement antichrétien :

---

<sup>308</sup> « Feizongjiaozhe xuanyan 非宗教者宣言 » (Déclaration des opposants de la religion), *Chenbao* 晨報 (*Matin*), le 31 mars 1922, cité dans GUO Ruoping 郭若平, « Guo Gong hezuo yu Feijidujiao yundong de lishi kaocha 國共合作與非基督教運動的歷史考察 » (Le Front uni chinois et le Mouvement antichrétien), *Zhonggong dangshi yanjiu* 中共黨史研究 (*Recherche sur l'histoire du Parti communiste chinois*), n° 2, 2008, p. 51.

<sup>309</sup> *Minguo ribao*, le 29 mars 1922, cité dans GUO R., *ibid.*, p. 52.

<sup>310</sup> GUO R., *ibid.*, pp. 52-53.



« L'acquisition de la vérité et le cheminement spirituel véritables de l'homme dans le futur doivent s'appuyer sur la science. [...] L'évolution de l'homme à l'avenir doit s'accorder et se développer avec la science [...] (qui) rectifie toutes les règles artificielles, faisant en sorte que celles-ci coïncident avec la loi de la nature. Ainsi, l'univers et la vie se combineront finalement l'un avec l'autre. [...] Si la religion aide à l'homme de se libérer, celle-ci veut que l'homme se mente d'abord. La libération n'est donc pas réelle. Il n'y a que la science qui peut amener l'homme à la libération réelle. C'est pourquoi j'appelle à remplacer la religion par la science, et ce pour parvenir à la véritable croyance [...]. »<sup>311</sup>

Néanmoins, à la veille du démarrage du Mouvement antichrétien, son opinion a sensiblement changé. Dans son discours donné en 1920, il fait valoir que la science exacte et la science sociale ont leur place à part entière dans la recherche sur la nature et sur les affaires humaines matérielles. Or, il revient à la religion de mettre en œuvre la conscience de la moralité :

« La religion occupe une part majeure dans l'ancienne culture. La nouvelle culture ne peut naturellement pas l'occulter. L'action humaine est la manifestation de la réaction intérieure stimulée par (les causes) extérieures. [...] Le savoir peut guider (l'action humaine), mais c'est principalement l'impulsion sentimentale de l'instinct qui la dicte. Pour déclencher cette impulsion sentimentale de l'instinct, que ce soit la passion, la sincérité ou la noblesse, l'influence de la raison et de la morale du savoir s'avère plus faible que les beaux-arts, la musique et la religion. Si le savoir et l'instinct ne se développent pas conjointement, la nature humaine ne peut se considérer complètement émancipée. [...] Comme la religion a toujours un usage pratique pour la société, ce n'est pas dans notre intérêt de nous y opposer. Ce qui est bénéfique, c'est de remplacer la religion inférieure par la religion supérieure pour satisfaire les besoins de la société. [...] Les défenseurs du Mouvement de la nouvelle culture négligent maintenant les beaux-arts, la musique et s'opposent à la religion, transformant la vie humaine en un état mécanique inimaginable. C'est une grande erreur de méconnaître le fondement de l'activité humaine. Je suis le premier à reconnaître cette erreur que j'ai commise. »<sup>312</sup>

La nouvelle culture à laquelle vise la génération du 4 Mai doit inclure le modelage d'une nouvelle religion, « désassociée de la superstition légendaire, hypothétique et non scientifique de la vieille religion<sup>313</sup> ». À cet égard, si son attitude envers la religion a été changé, la science occupait toujours une place centrale dans sa pensée sur la religion. Chen Duxiu favorise l'esprit religieux comme un fondement de la moralité, sans pour autant être d'accord avec les credos religieux et l'Église. Il faut

<sup>311</sup> CHEN Duxiu, « Zailun kongjiao wenti 再論孔教問題 » (Deuxième discussion sur la religion confucéenne), *La Jeunesse*, vol. 2, n°4, 1917.

<sup>312</sup> CHEN Duxiu, « Xinwenhua yundong shi shenme ? 新文化運動是什麼 ? » (Qu'est-ce que le Mouvement de la nouvelle culture ?), discours donné au 1<sup>er</sup> avril 1920, transcription imprimée dans CHEN D., *Chen Duxiu wenzhang xuanbian*, vol. 2, pp. 513-514.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 514.

la science pour extraire la quintessence de la religion, débarrassée de la formalité et de l'autorité externe qu'il juge inutile. Concernant la question de religion, Chen Duxiu s'aligne plutôt avec le groupe CR qu'avec ses camarades de la nouvelle culture. Mais, entre eux, il existe une différence importante à l'égard de la place du confucianisme dans le modelage de la conception de la vie.

La réflexion que le groupe CR livre sur la science et sa position dans le Mouvement antichrétien et dans le débat autour de la science et de la métaphysique n'est pas encore rendue très claire. Aussi évident que cela puisse paraître, pour le groupe, il est hors de question que la science puisse se substituer à la religion et orienter la conception de la vie entièrement intuitive : « La religion se fonde sur le sentiment et l'imagination [...], écrit Liu Boming, la religion se déclare peu satisfaite de la réalité et cherche un moyen de la dépasser, bâtissant un royaume noble et pur dans lequel la raison n'a absolument pas à intervenir<sup>314</sup> ». Jing Changji étaye davantage cet argument, faisant valoir qu'il est non scientifique pour la science de nier la transcendance expérimentée à travers la religion<sup>315</sup>. C'est-à-dire, la science a pour vocation de rendre compte du réel matériel tel qu'il est donné dans l'expérience humaine. Or, l'expérience « mystérieuse » offerte par la religion n'appartient pas au réel que la science peut manier. Bien que la science plonge ses racines dans la rationalité, Jing Changji professe qu'il est naturel pour la raison humaine de ne pas se contenter de la vérité scientifique, qui révèle finalement d'une inertie spirituelle (惰性 *duoxing*) de refuser de connaître la vérité ultime qui échappe à la compréhension de la science exacte :

« La connaissance scientifique est le produit de l'inertie. Celle-ci suffit pour répondre aux besoins sentimentaux (情意 *qingyi*), mais pas pour satisfaire la raison [...], (car) la science occulte les questions hors de l'expérience empirique. Or, celles-ci angoissent le plus la raison humaine et ne peuvent s'omettre. [...] Par exemple, la molécule, l'atome et l'électron ne sont pas le fondement de la chose. Une chose est-elle composée par des éléments encore plus petits ou constitue-t-elle une réflexion de la mentalité humaine ? Alors qu'il ne peut pas être répondu maintenant à cette question, ce qui est sûr, c'est qu'il y a une origine (qui engendre une chose). Les scientifiques n'avancent plus, choisissant de supposer l'existence réelle de la molécule, l'atome et l'électron et étudiant leurs natures, leurs fonctions et leurs usages

---

<sup>314</sup> LIU Boming, « Fei zongjiao yundong pingyi 非宗教運動評議 » (Critique sur le Mouvement d'anti-religion), CR, n° 6, 1922.

<sup>315</sup> JING Changji 景昌極, « Lun xuesheng yonghu zongjiao zhi biyao 論學生擁護宗教之必要 » (Sur la nécessité pour les étudiants de défendre la religion), CR, n° 6, 1922.

pragmatiques pour l'être humain. [...] Supposer ce que la raison ne sait pas résoudre comme réel est une inertie. Étudiant seulement l'usage pragmatique des choses relève du désir humain. C'est pourquoi, pour moi, la connaissance scientifique provient de l'inertie et ne peut que satisfaire les besoins sentimentaux et les désirs, sans capacité de répondre aux questions que pose la raison. »<sup>316</sup>

Comme la religion se fonde également sur l'expérience, expérience qui résiste à l'épreuve de la science, la religion ne peut être classée dans la métaphysique, puisque, selon Jing Changji, cette dernière se nourrit de l'hypothèse qui ne s'établit pas sur une expérience humaine quelconque. Ainsi, la conception de la vie découlant de la religion ne peut pas être rejetée comme illusoire, comme celle de la métaphysique.

Force est de constater, pourtant, que la morale mise en avant dans la philosophie néo-humaniste ne prend pas le pas sur la religion, un point crucial de la pensée babbittienne que nous avons maintes fois réitéré. Il faut préciser pourtant que Babbitt n'a aucun différend avec la religion elle-même, sinon le bouddhisme n'aurait pas occupé une place aussi importante dans le néo-humanisme. En effet, Babbitt distingue trois sphères de l'expérience humaine que sont la sphère religieuse, la sphère humaniste et la sphère naturaliste<sup>317</sup>. Il accorde la priorité à la sphère humaniste, car c'est là où l'expérience humaine prend un sens le plus intégral. La religion, en contraste, adhère très souvent à des dogmes qui sont à l'encontre de la prétention individualiste du néo-humanisme, d'autant plus que ces dogmes sont encadrés par une autorité artificielle, comme celle de l'Église, dont Babbitt juge superflue, voire injustifiée, la direction de la moralité. Mais il est à la discrétion de chacun de décider s'il suit le chemin religieux<sup>318</sup>.

La théorie des trois sphères de l'expérience humaine est introduite par Wu Mi dans le 16<sup>e</sup> numéro de la revue *CR* : « Il y a trois types de conception de la vie. La première est la religion, fondée sur le Ciel, la deuxième est la moralité, basée sur l'homme et la troisième est le naturalisme, appuyée sur la chose. La deuxième conception, c'est-à-dire l'humanisme, convient mieux à notre époque<sup>319</sup> ». Mais par rapport à son mentor, Wu Mi éprouve une révérence plus profonde envers la religion. Jamais converti à aucune religion, il évoque pourtant constamment le bouddhisme et

---

<sup>316</sup> *Ibidem*.

<sup>317</sup> BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, p. xix.

<sup>318</sup> BABBITT Irving, *On Being Creative, and Other Essays*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1932, pp. xvii-xviii.

<sup>319</sup> WU Mi, « Wo zhi renshengguan ».

le christianisme, faisant de la conviction religieuse la source de la moralité. Comme T. S. Eliot, l'idée de la moralité humaniste commence à être mise en doute dans son esprit dans les années 1930. Alors que la moralité humaniste s'impose toujours, « si le désir individualiste se déclenche sans aucun moyen de l'étouffer, ou si les bonnes mœurs ont été perdues depuis longtemps dans un monde des turbulences, le pouvoir de contrôle de la moralité s'évanouit. Il faut alors la religion pour rétablir (la société) avec un pouvoir plus grand et plus noble »<sup>320</sup>.

Néanmoins, dans les années 1920, Wu Mi, avec ses collègues du groupe CR, accorde la priorité à la moralité humaniste. Ainsi, même s'ils disculpent la religion lors du Mouvement antichrétien, la religion, telle qu'ils l'entendent, ne prend pas pied dans le dogme d'une religion quelconque. Ce qui les intéresse dans la religion, c'est la morale, le spirituel et la contribution de ces derniers dans l'avancement politique et artistique, comme le prétend Liu Boming, selon lequel la compréhension des symboles religieux sert essentiellement à appréhender la civilisation humaine, produite de l'imagination de l'homme<sup>321</sup>.

L'inclination vers la spiritualité et le rejet du dogme de la religion découlent aussi du texte de Jing Changji cité ci-dessus. Le philosophe du bouddhisme y aborde ce qu'il appelle « l'expérience mystérieuse » que la science empirique ne peut ni expliquer ni nier. Mais il rappelle également qu'il n'y a pas qu'une, mais plusieurs expériences mystérieuses qui forment, entre elles, une relation hiérarchique. La superstition et la communication avec un dieu sont pour lui des expériences mystérieuses inférieures. L'expérience mystérieuse supérieure est la perception de la Voie de la pensée chinoise, ou encore de l'Inconcevable du bouddhisme (不可思議 *buke siyi*) à travers les actes. Par conséquent, la religion supérieure ne vénère pas la divinité, ni n'encourage le choix d'une vie spirituelle dans le recueillement, sans intérêt pour le monde profane. Ce type de religion n'existe pas en Occident, mais en Inde, terre d'origine du bouddhisme.

L'idée de Jing Changji n'est pas réellement novatrice, lorsqu'elle est comparée à la thèse de Zhang Taiyan dans les années 1900. Dans le 8<sup>e</sup> et le 9<sup>e</sup> numéro du

---

<sup>320</sup> WU Mi, *Wenxue yu rensheng* 文學與人生 (*La littérature et la vie*), traduit de l'anglais par WANG Minyuan 王岷源, Pékin : Qinghua daxue chubanshe, 1996, p. 130.

<sup>321</sup> LIU Boming, « Fei zongjiao yundong pingyi ».

*Minbao*, il met en avant deux textes qui sont à première vue opposés. Le premier texte s'intitule *Wushen lun* 無神論 (*Sur la non-existence du Dieu*) et le deuxième, *Jianli zongjiao lun* 建立宗教論 (*Sur la création d'une religion*)<sup>322</sup>. En effet, cette contradiction entre l'abandon de la divinité et l'établissement d'une religion se résout par le fait que la religion qu'il veut dresser est une « religion athée », sans dieu et sans pratique superstitieuse. Il trouve cette possibilité dans la chittamatra, école du bouddhisme mahāyāna qu'il estime supérieur au christianisme, dont les dogmes et les croyances ne peuvent résister à l'épreuve de la science. Par ailleurs, la religion réfugiée derrière le monde profane et qui n'a plus d'incidence sur l'ordre social lui paraît paresseuse. Comme Jing Changji, Zhang Taiyan croit que l'enseignement de la chittamatra est capable de susciter la morale et la passion des révolutionnaires. Le bouddhisme qu'admire Babbitt est aussi celui qui s'engage activement dans les affaires séculières. Mais le mahāyāna apprécié par Zhang Taiyan relève à ses yeux d'une inertie. Dans son discours adressé aux étudiants chinois à Boston, il leur suggère d'apprendre le pali pour se faire une idée du bouddhisme dans sa version initiale, qui est pour lui beaucoup plus critique et positiviste, par rapport au mahāyāna, « pratiquement la seule forme du bouddhisme » connue par la Chine<sup>323</sup>.

Dans tous les cas, il s'agit d'une insistance sur « la combinaison entre la connaissance et l'action » (知行合一 *zhixing heyi*), credo de Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) que Jing Changji invoque dans son texte. Plus précisément, la vérité se dévoile à travers l'action réelle de chaque individu. En effet, cette maxime de Wang Yangming a exercé une influence considérable sur le bushido et les réformateurs de la Restauration de Meiji. À cet égard, le confucianisme est-il une religion ? Nous avons retracé le mouvement de l'établissement du confucianisme comme religion d'État dans le chapitre précédent, mouvement très mal perçu par les progressistes en raison de sa liaison avec la restauration de Yuan Shikai. Pour Jing Changji, le confucianisme peut se considérer comme la forme « tournée vers ce monde » (入世 *rushi*) du bouddhisme et le taoïsme comme un bouddhisme « détourné de ce monde » (出世 *chushi*). Donc, pour Jing Changji, le confucianisme, qui offre une expérience mystérieuse qu'est la Voie, dont la perception requiert l'engagement et les actions des

<sup>322</sup> ZHANG Taiyan, « Wushen lun 無神論 » (*Sur la non-existence du Dieu*), *Minbao*, n° 8, 1906 ;

ZHANG T., « Jianli zongjiao lun 建立宗教論 » (*Sur la création d'une religion*), *Minbao*, n° 9, 1906.

<sup>323</sup> BABBITT Irving, « Humanistic Education in China and the West », pp. 91.

croyants, recèle un aspect religieux ; la raison pour laquelle le confucianisme et même le bouddhisme ne sont pas considérés par certains comme religions, mais écoles de pensée ou de philosophie, est que la définition de la religion est monopolisée par le christianisme, pourtant religion incomplète.

Dans le numéro consacré au Mouvement antichrétien, la revue réimprime l'article initialement apparu dans le *Zhonghua xinbao*, qui affirme que le confucianisme est une religion athée, dont les doctrines sont compatibles avec la science. Sans idolâtrie ni abdication de la conscience d'engagement, la religion confucéenne est susceptible de s'ériger en vecteur d'épanouissement de la vie spirituelle de l'homme dans le futur<sup>324</sup>.

Ce point de vue fait penser à celui soulevé par Liang Shuming dans le *Dongxifang wenhua jiqi zhexue* 東西文化及其哲學 (*Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*), paru en 1921. Liang Shuming trouve aussi dans le confucianisme un certain « individualisme » : la mise en œuvre de la moralité ne dépend que du choix rationnel de chaque individu<sup>325</sup>. Alors que des textes de la revue *CR* affirment que cet individualisme fait du confucianisme une religion athée, Liang Shuming ne considère pas le confucianisme comme une religion. Selon lui, la tradition religieuse « détournée de ce monde » de la Chine a pratiquement disparu après les Zhou, au profit de l'hégémonie spirituelle du confucianisme « tourné vers ce monde ». Dans cet ouvrage de 1921, il établit trois différents types de culture, que sont la culture occidentale de la science, ambitionnant de conquérir et de transformer la nature, la culture indienne bouddhiste en faveur d'un détachement du monde et du désir, ainsi que la culture chinoise confucéenne, visant à équilibrer l'harmonie entre la nature et l'homme<sup>326</sup>. Tandis qu'il ressent le besoin pour la Chine d'emprunter à l'Occident la technique scientifique pour répondre aux défis que pose le XX<sup>e</sup> siècle, la civilisation de l'avenir s'oriente, selon lui, vers l'enseignement confucéen.

Liu Boming a rédigé aussitôt un compte-rendu sur l'ouvrage de Liang Shuming, publié dans le 3<sup>e</sup> numéro de la revue *CR* en 1922. Il fait observer que la

---

<sup>324</sup> Yiwei 一葦, « Zailun zongjiao wenti 再論宗教問題 » (Deuxième discussion sur la religion), *CR*, n°6, 1922.

<sup>325</sup> LIANG Shuming, *Zhongguo wenhua yaoyi* 中國文化要義 (*Principes de la culture chinoise*), Shanghai : Shiji chuban jituan, 2005 [1949], p. 95.

<sup>326</sup> LIANG Shuming, *Dongxi wenhua jiqi zhexue*, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1997 [1921].

compréhension de Liang Shuming de la culture occidentale est insuffisante et que les trois types de culture n'établissent pas, entre eux, une distinction aussi nette. Selon lui, il n'y a pas qu'une, mais trois tendances, dans la pensée occidentale : la scientifique, la mystique et l'humaniste<sup>327</sup>. Liu Boming critique Liang Shuming d'avoir réduit la diversité de la culture occidentale à la seule dimension de la science. Par ailleurs, son interprétation de la science est également incomplète, bornée sur l'utilité pragmatique de cette dernière. Or, cela n'est simplement pas le cas. Liu Boming rappelle que la science « pure » de la Grèce antique est à distinguer de la science utilitaire de l'Europe moderne, malgré le point commun d'explicitement rationnellement la nature :

« La véritable pensée scientifique s'enracine en Grèce. [...] Le motif de la science réside dans l'explication (des choses). Pour ce faire, il faut les analyser pour parvenir à leurs natures. [...] Ce que discutent les philosophes grecs de Thalès à Démocrite n'est que la nature de l'univers. [...] La méthode qu'adoptent les scientifiques d'aujourd'hui est la même. Néanmoins, il faut veiller à reconnaître les différences que la science grecque présente par rapport à la science d'aujourd'hui. La science grecque se borne à la théorie, sans jamais être appliquée pour des usages pratiques. La pensée utilitaire commence chez Bacon. [...] Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'utilité scientifique a pris son essor, déclenchant la Révolution industrielle. »<sup>328</sup>

Cet argument se trouve également dans *Literature and American College* de Babbitt, qui reproche à Bacon d'avoir désintégré la science en la réduisant à la production et à la croyance fantasmagorique en la nature. Mais Babbitt est après tout pragmatique. Il ressent la nécessité et l'urgence pour la Chine de s'industrialiser afin de se défendre face à toute sorte d'action d'intimidation pouvant la menacer. Dans les années 1920, ses étudiants chinois paraissent pourtant beaucoup plus idéalistes.

Hu Xiansu, lui-même scientifique spécialisé en botanique, affirme que la crise, amenée par le matérialisme, s'est déjà répandue en Chine avec l'arrivée des techniques scientifiques : « L'aspect le plus reprochable de la culture occidentale d'aujourd'hui est l'accent disproportionnellement mis sur la science utilitaire. Scientifique de formation, j'émetts pourtant un tel avertissement, car la motivation des Chinois d'apprendre de la culture occidentale, dès la mission d'éducation, n'est pas

---

<sup>327</sup> LIU Boming, « Ping Liang Shumin zhi Dongxifang wenhua jiqi zhexue 評梁漱溟著東西方文化及其哲學 » (Critique sur *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies* de Liang Shumin), *CR*, n° 3, 1922.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

correcte »<sup>329</sup>. Il se réfère ici à l'envoi des 120 jeunes Chinois aux États-Unis entre 1872 et 1881 pour étudier la science et l'ingénierie. Cette mission représente à ses yeux un matérialisme à toute épreuve, matérialisme qui explique la corruption de la politique et de la société du pays :

« [...] la corruption du gouvernement et la décadence de la moralité de la nation résultent entièrement du matérialisme. [...] le seul moyen de combattre la corruption politique est de remettre en lumière le principe de modération de l'ancienne moralité, déjà abandonnée (par la société) comme désuète. [...] Si rien n'est fait (pour résoudre ce matérialisme), avec le développement de la science et de l'industrialisation, les conséquences du matérialisme s'approfondiront et la moralité de la nation deviendra encore plus décadente. Notre pays d'une histoire de milliers d'années sera peut-être détruit par les vices de la culture occidentale. »<sup>330</sup>

Les multiples tentatives de restauration pendant les premières années de la République et la faillite de l'État de droit sont énumérées dans ce texte comme conséquences de l'abandon de la moralité confucéenne au profit du matérialisme. Ici encore, la dimension philosophique de son conservatisme est manifeste. Il ne se préoccupe guère de mettre en place des institutions qui peuvent éventuellement contraindre la corruption politique. En effet, cette question primordiale pour le bien-être du régime libéral lui paraît simplement inutile sans l'intention édifiante de la moralité. La culture occidentale de la science utilitaire et de l'industrialisation et la moralité confucéenne ne forment pas à ses yeux une incompatibilité entre la nouveauté et la tradition, mais une opposition entre la civilisation et la barbarie, une dualité provenant également du discours de Babbitt donné aux étudiants chinois à Boston (cf. *supra*).

La mise en garde contre le matérialisme ambiant débouche également sur une méfiance envers le capitalisme. Si le groupe CR refuse le socialisme, œuvre de la jalousie et de la haine sous déguisement de l'égalité, les membres, en général, ne se sympathisent non plus avec l'ennemi du socialisme qu'est le capitalisme. Le seul contributeur qui cautionne le capitalisme est l'économiste Xiao Chunjin, pour lequel l'appel au socialisme dans un pays agraire, dont la plupart de la population vit dans la pauvreté en raison de leur mode de production, résultant du sous-développement de l'industrie et du marché capitaliste, est complètement déplacé. Au contraire, la Chine

---

<sup>329</sup> HU Xiansu, « Shuo jinri jiaoyu zhi weiji 說今日教育之危機 » (Sur la crise de l'éducation d'aujourd'hui), *CR*, n° 4, 1922.

<sup>330</sup> *Ibidem*.



doit suivre la voie capitalisme, tout en favorisant la production, la compétition et le gain personnel<sup>331</sup>. Compte tenu de l'opinion généralement négative des membres principaux à l'égard du capitalisme, la publication de cet article dans le premier numéro de la revue pourrait sembler étrange.

En effet, il y a lieu de constater que tous les conservateurs ne sont pas hostiles à l'industrialisation et au capitalisme. Les conservateurs libéraux tendent à souligner l'importance de la satisfaction économique et matérielle des individus sur laquelle s'appuie le développement de l'esprit civique et de l'éthique. L'industrialisation, la technique, voire le marché capitaliste restent à leurs yeux des éléments importants dans l'ensemble du système sociopolitique destiné à garantir les droits et le pouvoir du peuple. C'est pourquoi leur réaction face à l'éclatement et aux conséquences de la Première Guerre mondiale s'avère nuancée. Face à l'hostilité à l'égard de la technique chez beaucoup d'antimodernes, Zhang Dongsun fait rappeler que la Chine est trop pauvre pour se permettre de se moquer de l'Occident et de sa technique :

« Une partie de la population habite dans les ports de commerce. Ces personnes sont habituées à la civilisation matérielle de l'Occident. Elles pensent par conséquent que, si les Occidentaux critiquent leur civilisation matérielle en Occident, ils peuvent critiquer aussi cette civilisation en Orient. Pourtant, elles ont oublié de la différence entre l'intérieur de la Chine et l'Europe. [...] J'ai visité quelques endroits. Même si je n'ai pas pénétré à l'intérieur de la Chine, je pense que la seule issue pour la Chine est de développer l'économie. À cet effet, il faut que la Chine soit industrialisée. Parce que la seule maladie dont la Chine souffre est la pauvreté, sa pauvreté a atteint sa limite. »<sup>332</sup>

Il souligne par ailleurs que l'industrialisation doit aller en pair avec l'émancipation du marché capitaliste et de la classe moyenne, et ce pour que le pouvoir économique du peuple puisse contrebalancer le pouvoir étatique :

« Qu'est-ce que le peuple (民 *min*) en Occident ? Le peuple est le citoyen (市民 *shimin*). Qu'est-ce que le citoyen ? Le citoyen est celui qui est impliqué dans le système économique et possède le pouvoir économique. Je me félicite de la croissance progressive du pouvoir des associations commerciales ; celles qui se trouvent dans les ports de commerce sont particulièrement capables. Le mouvement pour l'auto-gouvernance

---

<sup>331</sup> XIAO Chunjin, « Zhongguo tichang shehui zhuyi zhi shangque 中國提倡社會主義之商榷 » (Discussion sur la mise en place du socialisme en Chine), *CR*, n° 1, 1922.

<sup>332</sup> ZHANG Dongsun 張東蓀, « You neidi lüxing er dezhi youyi jiaoxun 由內地旅行而得之又一教訓 » (Réflexion après le voyage à l'intérieur du pays), *Shishi xinbao* 時事新報 (sous-tire : *The China Times*), le 5 novembre 1920, réimprimé dans CAI Shangsi, *Zhongguo xiandai sixiangshi ziliao jianbian*, vol. 1, pp. 616.

d'aujourd'hui est une preuve évidente de l'émergence de la classe moyenne. Il faut savoir que l'émergence de la classe moyenne n'est pas vaine, mais s'appuie sur la puissance. Les puissances les plus importantes sont la puissance militaire et la puissance économique. »<sup>333</sup>

Le respect pour la richesse privée et pour la liberté de propriété est effectivement un trait universel des penseurs conservateurs. Mais la politique économique du conservatisme a ceci de particulier que le droit de propriétaire s'intègre dans la justice et la bienveillance. Les conservateurs libéraux ne sont pas inconscients ni indifférents aux conséquences du capitalisme, celui-ci est considéré comme entraînant l'exploitation de la classe dominante, mais aussi consolidant l'exploitation et l'hégémonie de l'Occident. Donc, beaucoup de conservateurs libéraux chinois ne cachent pas une admiration certaine au socialisme. Le conservatisme et le socialisme semblent être en contradiction l'un avec l'autre. Force est de constater, pourtant, que l'aspect socialiste que les conservateurs libéraux prônent n'est que la justice sociale ; peu de conservateurs libéraux se montrent disposés à soutenir le Parti communiste chinois en raison de la répression autoritaire de ce dernier<sup>334</sup>.

Dans le contexte historique occidental, cette attention particulière portée à la relation entre le capitalisme, la propriété privée et le devoir social des détenteurs du capital économique constitue un thème constitutif du conservatisme. Pour les conservateurs pro-capitalistes, le capitalisme ne peut se mener à bien, sans se combiner avec les vertus traditionnelles : l'éthique, le dévouement et la confiance. La propriété privée, par exemple, « est un *jus* qui s'intègre plus globalement dans la vertu de *justitia*. Or, la justice demande que l'exercice du droit de propriété soit assorti de bienveillance (*benignitas*). Il s'agit là d'un thème très conservateur : un droit ne va pas sans devoirs<sup>335</sup> ». Comme le prétend Disraeli, pour éviter le conflit des classes, l'aristocratie doit assumer sa responsabilité d'aider les pauvres<sup>336</sup>.

Chez les conservateurs philosophiques du groupe CR, en revanche, le capitalisme et l'industrialisation doivent être évités à tout prix. Deux raisons les incitent à refuser le capitalisme et l'industrialisation. L'une se reporte à leur dégoût

---

<sup>333</sup> ZHANG Dongsun, « Xianzai yu jianglai 現在與將來 » (Le présent et l'avenir), *Gaizao* 改造, le 15 décembre 1920, réimprimé dans *ibid*, pp. 618.

<sup>334</sup> FUNG Edmund S. K., *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity*, p. 223.

<sup>335</sup> VINCENT Jean-Philippe, *Qu'est-ce que le conservatisme*, pp. 188-189.

<sup>336</sup> SUVANTO Pekka, *Conservatism from the French Revolution*, pp. 35-36.

face à la légitimation du désir matériel par le capitalisme, qui est, pour eux, entretenu par la création du désir, justifiant et provoquant l'éclat du côté funeste de la nature humaine. Chang Chi-yun relie davantage l'industrialisation au fait qu'une telle société banalise le divorce, incidence directe d'une société fractionnée par un individualisme disproportionné mené par l'industrialisation<sup>337</sup>. L'enjeu consiste donc à discipliner et à refréner les appétits pour que la morale prime sur le vice<sup>338</sup>. La conscience de se contenir renvoie bien évidemment au contrôle intérieur de Babbitt, pour lequel l'élan vital de Bergson s'annonce comme descendant de l'humanitarisme sentimental de Rousseau qu'il convient d'abandonner au profit du frein vital<sup>339</sup>. C'est pour cela aussi que le groupe CR n'appartient pas au camp de la métaphysique, dont les arguments s'avèrent informés par la philosophie bergsonienne.

L'autre raison se réfère au souci de perte du prestige des élites culturelles au sein d'une société capitaliste. Lors d'un passage au Japon au début des années 1920, Hu Xiansu était chagriné par l'industrialisation de ce pays. Émerveillé par l'avancement de la technologie qui avait raccourci le temps de voyage, il était tracassé par une autre « récompense » de l'industrialisation et du capitalisme : « J'ai entendu parler qu'un cocher (à Tokyo) gagne plus de deux cents par mois, alors que les enseignants gagnent moins de la moitié. Ce renversement de l'ordre naturel résulte également de la civilisation matérielle de l'Occident<sup>340</sup> ». Pour lui, l'ordre naturel veut que ceux qui travaillent avec le mental jouissent d'un statut économique et social supérieur à ceux qui travaillent avec les mains, ordre tordu dans une société industrielle et capitaliste, où la valeur de productivité prime sur celle de l'intelligence. C'est cet ancien statut des élites culturelles que le groupe s'escrime à conserver contre les nouveaux riches en ascension. Mei Guangdi a exprimé plus clairement cette préoccupation :

« Les Occidentaux sont des commerçants. C'est pourquoi, aux yeux des intellectuels chinois, ils ne paraissent pas aimables. [...] les Chinois sont classés, en fonction de leurs statuts sociaux hiérarchisés, en lettrés, paysans,

---

<sup>337</sup> CHANG Chi-yun, « Bolatu lixiang guo yu Zhou guan ».

<sup>338</sup> Voir par exemple ORME G. N., « Womu Zhongguo jiaoyutan 沃姆中國教育談 » (La critique d'Orme sur l'éducation en Chine), transcrit et traduit de l'anglais par Wu Mi, CR, n° 22, 1923.

<sup>339</sup> Cette distinction a été présentée au public chinois dans la traduction de Wu Mi du chapitre d'introduction de *Democracy and Leadership*. Voir BABBITT Irving, « Baibide lun minzhi yu lingxiu 白璧德論民治與領袖 » (La discussion de Babbitt sur la démocratie et sur le chef), traduit de l'anglais par WU MI, CR, n° 32, 1924.

<sup>340</sup> HU Xiansu, « Lücheng zaji 旅程雜記 » (Essais lors du voyage), CR, n° 28, 1924.

artisans et commerçants. Cette échelle historique de valeurs humaines relatives a à peine changé, malgré l'impact de la vision occidentale de la vie. [...] Dans un sens plus profond, les étudiants chinois d'aujourd'hui déclarent la guerre contre le capitalisme étranger, non parce qu'ils sont bolchevistes, mais parce qu'ils sont des intellectuels dont les droits anciens sont mis en péril par la tyrannie croissante des "commerçants aux gros ventres". [...] L'Occident a un autre rêve, celui de dominer le monde et de faire s'étendre sa civilisation à travers les commerçants. [...] Exploitant les pays industriellement sous-développés, il ambitionne d'y établir son pouvoir commerçant et de faire intégrer la machine dans la vie quotidienne. [...] Shanghai et Hankou sont en train de devenir le Petersburg et le Liverpool moches et brutes. Ces villes déjà occidentalisées n'ont aucune valeur sur le plan culturel. [...] La situation des villes occidentalisées [...] empire chaque jour : la fumée et le bruit partout ; les publicités laides ; la foule ; l'apparition du travail des enfants et du prolétariat ; les riches, qui obtiennent soudainement le statut des dominants, tentent d'imposer sur toute la société leurs goûts et leurs pensées vulgaires, alors que la société était dominée par les érudits et les artistes. [...] Pour éradiquer les vices amenés par la domination des commerçants, il ne faut pas avoir recours à la révolution prolétaire (il n'est pas difficile de deviner que le prolétariat, mis à la place des millionnaires d'aujourd'hui, ferait la même chose que ceux-ci). Il faut plutôt réaffirmer la structuration sociale de la tradition chinoise, c'est-à-dire, placer les érudits au sommet de la société et les commerçants, en bas. »<sup>341</sup>

Cet aspect anti-capitaliste du conservatisme du groupe CR peut aussi engager un dialogue avec son pendant occidental. Tous les conservateurs occidentaux ne sont pas pro-capitalistes. Comme évoqué dans notre discussion sur le conservatisme culturel, la préoccupation sur la perte du statut privilégié et sur le déclin de la valeur traditionnelle est un trait caractéristique du conservatisme culturel européen à l'aube de la Révolution industrielle (cf. chapitre IV). Outre-Atlantique, une force particulièrement importante dans le combat anticapitaliste avant la guerre de Sécession s'est déchaînée. Pour les esclavagistes les conditions de vie et de travail dans les usines du capitalisme industriel émergent sont épouvantables comparées à celles offertes par les propriétaires d'esclaves, sensibles, eux, au bien-être de ces derniers. La version modifiée de cet argument hautement contestable, présentée notamment dans le manifeste *I'll Take My Stand* de 1930, collection d'essais des douze écrivains américains, alimente théoriquement la position anticapitaliste et anti-industrialisation des « Southern Agrarians » des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle. Pour eux, l'expansion du capitalisme industriel du Nord détache les gens de leur terre, et aboutit à un sentiment de déracinement. Ils cautionnent en revanche une disposition

---

<sup>341</sup> MEI Guangdi, « Xifang zai juexing ma ? 西方在覺醒嗎 ? » (L'Occident est-il en train de se réveiller ?), 1926, traduit de l'anglais par ZHUANG Ting 莊婷, in LUO Gang et CHEN Chunyan (eds.), *Mei Guangdi wenlu*, pp. 210-213.

sociale structurée autour de la hiérarchie et de la ségrégation raciale qu'ils estiment beaucoup plus compatissante que celle du capitalisme industriel, où la juste réciprocité entre les commandants et les commandés qui maintient la relation humaine du mode de vie agraire du Sud n'existe tout simplement pas. Sans pour autant éprouver de la nostalgie pour le mode de vie agraire, d'autres conservateurs, dont Theodore Roosevelt et Irving Kristol, partagent l'inimitié pour le capitalisme industriel, qui altère, à leurs yeux, la morale et la direction des élites traditionnelles<sup>342</sup>.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le conservatisme européen se développe souvent en direction de l'anti-modernisme. Tout un chacun ne tire pas un égal profit de l'industrialisation et de la révolution politique de démocratisation et de sécularisation qui s'en accompagne. Le mouvement conservateur est alors soutenu par ceux qui s'estiment oubliés, défavorisés et marginalisés dans la modernisation. Les partis conservateurs suisses, par exemple, ont gagné du terrain avec « le sentiment de discrimination et de frustration » éprouvé par les paysans, les artisans, les commerçants traditionnels, dans les cantons agraires catholiques et dans la partie francophone et italophone, face à la classe ouvrière et à la nouvelle classe moyenne des cantons urbains protestants et de la partie alémanique du pays<sup>343</sup>.

Par contraste, le conservatisme anti-capitaliste du groupe CR est détaché de la base sociale. Cela pourrait s'expliquer probablement par le fait que le capitalisme et l'industrialisation n'ont pas encore pénétré la Chine de manière suffisante pour que les secteurs traditionnels de production soient réellement menacés. Mais, pour quelque raison que ce soit, le conservatisme du groupe CR demeure un courant philosophique, élitiste et éloigné de la masse populaire. Ainsi, derrière son refus de l'industrialisation et du capitalisme, ne se trouve pas une nostalgie pour le mode de vie agraire et communautaire de la tradition, comme dans le cas des conservateurs antimodernes.

À la différence des conservateurs antimodernes, le groupe CR ne considère non plus que la validité de leur prétention politico-culturelle se borne à la Chine. Si la science se veut universelle, la modernité à laquelle visent les disciples chinois de

---

<sup>342</sup> KOLOZI Peter, *Conservatives Against Capitalism : From the Industrial Revolution to Globalization*, New York : Columbia University Press, 2017.

<sup>343</sup> ALTERMATT Urs, « Conservatism in Switzerland : A Study in Antimodernism », p. 586.

Babbitt s'enracine dans l'humanisme, dont l'universalité se particularise dans les valeurs d'élitisme, de hiérarchie sociale, de morale et de maîtrise de soi qu'ils croient communes à toutes les grandes civilisations. L'opposition entre l'universalité humaniste et l'universalité scientifique est formulée dans un texte de Hu Jixian 胡稷咸 (1899-1968), professeur universitaire de littérature :

« Ceux qui admirent et envient la civilisation matérielle de l'Occident disent toujours que la puissance de l'Occident d'aujourd'hui est due à [...] l'industrialisation [...]. Ils suggèrent que la Chine n'a pourtant jamais poursuivi ce type de progrès, ce qui, pour eux, cause la faiblesse actuelle du pays. Ils disent donc que le pays doit prendre l'Occident pour modèle, afin de le rattraper. Ce point de vue est franchement imprévoyant et ils ne pensent que dans le cadre national (以國家為本位 *yi guojia wei benwei*). Si l'on connaît le sens et la valeur de la vie et que l'on envisage (l'avenir) pour tous les hommes (以全人類為本位 *yi quanrenlei wei benwei*), le point de vue de ces gens ne mérite même pas d'être moqué. Le but ultime de l'évolution humaine réside dans l'accomplissement de notre rationalité et dans la création d'une communauté humaine de bienveillance. L'argent [...], le désir [...] font obstacles à la réalisation de ce but. »<sup>344</sup>

Hu Jixian refuse de se présenter comme rétrograde, estimant que sa croyance prévoit une tendance inéluctable de la vie humaine dirigée vers une modernité autre que celle de la science, parrainée par nombre de ses contemporains. Cette orientation universaliste peut être davantage comparée au conservatisme plus « localiste » de Chen Yinke. Étant donné le nombre très restreint d'articles et de poèmes avec lesquels il a contribué aux derniers numéros de la revue, il pourrait s'avérer problématique de considérer Chen Yinke comme membre du groupe CR. Néanmoins, son conservatisme s'élabore dans la même veine que celui du groupe. À la veille de la Seconde Guerre sino-japonaise, période durant laquelle le nationalisme identifié à la racine culturelle du pays est plus que jamais nécessaire, Chen Yinke prétend qu'il n'existe pas quelque chose comme une « essence nationale intacte » qui traverse et façonne la nation chinoise, dont la culture est produite par des influences étrangères constantes, comme par exemple le bouddhisme qui semble désormais faire partie intégrale de la culture chinoise. Mais c'est toujours dans le cadre du principe de la culture chinoise que l'assimilation de la culture étrangère peut être envisagée. Le principe de la culture chinoise qui caractérise la particularité de la nation est pour lui la morale confucéenne de « *sangang liuji* 三綱六紀 » (Trois règles et six relations).

---

<sup>344</sup> HU Jixian 胡稷咸, « Jinggao wo guo xueshujie 敬告我國學術界 » (Avis humble à l'académie), CR, n° 23, 1923.

Les *sangang* se réfèrent aux trois guides cardinaux entre le souverain et ses fonctionnaires, le père et son fils, ainsi que le mari et sa femme. Les *liuji* correspondent, quant à eux, aux six vertus qui encadrent les relations humaines : la révérence (善 *shan*) pour les frères du père, le dévouement (義 *yi*) pour les frères de la mère, le maintien de l'ordre hiérarchique (序 *xu*) au sein de la famille, l'affection (親 *qin*) pour les frères, le respect (尊 *zun*) pour les professeurs et la fidélité (舊 *jiu*) pour les amis. Le bouddhisme, dont la doctrine occulte, voire méprise, les relations humaines séculaires, se voit contraint de se plier à la morale chinoise pour se faire accepter<sup>345</sup>. La nation doit continuer d'assimiler la culture étrangère, à condition de ne pas transgresser son caractère définissant de *sanggang liuji*<sup>346</sup>. De cette manière, Chen Yinke démontre la validité continue de la thèse de « la substance chinoise et l'application occidentale » du Mouvement d'auto-renforcement, dans le présent comme dans l'avenir<sup>347</sup>.

En 1927, Wang Guowei s'est noyé à Pékin à la veille de l'entrée de l'armée nationale révolutionnaire du Kuomintang. Il écrit, dans son testament, qu'il confie tous ses livres à Wu Mi et à Chen Yinke, qui interprètent différemment la raison du suicide de l'érudit. Wu Mi relie le suicide de Wang Guowei à sa loyauté aux Qing, tandis que Chen Yinke croit qu'il préférerait mourir plutôt que de perdre l'indépendance intellectuelle sous le régime du Kuomintang et de souffrir de la perte de la culture chinoise. Dans son hommage rendu à Wang Guowei, il explicite ce qu'il entend par la culture chinoise :

« Quand une culture dépérit, ceux qui sont modelés par cette culture se sentent naturellement dévastés. [...] Pour avoir la conscience en paix, la seule issue est le suicide. La définition de la culture de notre Chine se fonde sur les *sanggang liuji* [...], dont la signification symbolise l'idéal abstrait le plus supérieur, comme les Idées de Platon. La Voie et la Bienveillance pour lesquelles ils sacrifient leurs vies sont des idéaux abstraits et ne désignent pas une personne ou une chose spécifique. Le *gang* et le *ji* sont des concepts abstraits. Mais ils doivent s'appuyer sur quelque chose d'extérieur pour se concrétiser. La chose dont ils dépendent est le système social, et le système économique en particulier. Dans le passé, notre pays a connu des pensées

<sup>345</sup> CHEN Yinke 陳寅恪, « Zhongguo zhexueshi shenchabaogao san 中國哲學史審查報告三 » (Troisième compte-rendu sur *L'histoire de la philosophie chinoise*), in CHEN Y., *Chen Yinke xiansheng quanji 陳寅恪先生全集 (Œuvres complètes de Monsieur Chen Yinke)*, Taipei : Liren, 1979, p. 1364.

<sup>346</sup> *Ibid.*, pp. 1365.

<sup>347</sup> SCHNEIDER Axel, « Between Dao and History : Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, 1996, p. 62.

opposées aux *sangang liuji* [...], comme celle du bouddhisme. Or, malgré la diffusion du bouddhisme, la Chine a réussi à préserver les *sangang liuji*, parce que le système social et économique sur lequel ils se fondent ne s'est jamais ébranlé [...]. Au cours des dernières décennies, de la fin de l'ère Daoguang jusqu'à aujourd'hui, le système social et économique a été radicalement changé à cause de l'oppression des nations étrangères, (faisant en sorte) que les *sangang liuji* n'ont plus de fondement concret et disparaissent discrètement, sans influence de la pensée étrangère. La Chine se trouve dans un bouleversement radical qu'elle n'a jamais vécu pendant des milliers d'années. Le bouleversement s'accumulant à son extrémité, comment les gens fédérés par l'esprit de cette culture peuvent-ils refuser de mourir avec elle ? C'est pourquoi Monsieur Wang se voyait contraint de se suicider. »<sup>348</sup>

Nous entrevoyons ici une contradiction. Si la pierre d'assise des *sangang liuji* s'est déjà volatilisée, comment peut-il espérer que l'assimilation de la culture étrangère se structure autour de ce principe, faisant en sorte que « les pensées de l'Amérique du Nord et de l'Europe de l'Est ne peuvent occuper la place suprême dans l'histoire de la pensée de la nation et s'estompent éventuellement, comme le mahāyāna<sup>349</sup> » ? Au final, ce que Chen Yinke s'efforce de conserver, c'est une valeur, dont la mise en œuvre s'annonce peu évidente. La morale que représente cette valeur et celle que cherchent à sauvegarder les disciples de Babbitt se ressemblent du point de vue de la hiérarchie sociale et des arrangements sociopolitiques s'en inspirant. Mais le conservatisme de Chen Yinke contient-il aussi une prétention universelle ? Effectivement, Chen Yinke perçoit les idéaux moraux qu'offrent les *sangang liuji* comme universels. Néanmoins, ces idéaux se manifestent sous forme différente en fonction du caractère de chaque culture. De ce fait, « les idéaux et leurs cultures correspondantes ne peuvent pas s'intégrer dans une histoire globale ou une culture mondiale, élaborées par les schémas d'évolution ou au moyen de normes absolues et universelles<sup>350</sup> ». Une différence majeure entre Chen Yinke et les disciples de Babbitt réside donc dans le fait qu'ils arguent, ou non, la validité universelle de leurs thèses.

Son refus de juger l'histoire de la culture chinoise à partir d'un point de vue évolutionniste nous invite à interroger l'adoption de la vision scientifique dans la recherche historique. L'initiation des « critiques sur l'histoire ancienne » au sein de l'université de Pékin a son point de départ dans l'intention de s'aider de l'approche

---

<sup>348</sup> CHEN Yinke, « Wang Guantang xiansheng wanci 王觀堂先生輓詞 » (Hommage à Monsieur Wang Guantang), in CHEN Y., *Chen Yinke xiansheng quanji*, pp. 1441-1442.

<sup>349</sup> CHEN Yinke, « Zhongguo zhhexueshi shenchabaogao san », p. 1365.

<sup>350</sup> SCHNEIDER Axel, « Between Dao and History : Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China », p. 65.



scientifique pour réécrire l'histoire de l'antiquité de la Chine. La méthode scientifique n'est pas nécessairement synonyme d'une vision objective de l'histoire, puisque le mouvement se hâte de questionner, parfois de manière imprudente, la crédibilité de l'histoire de l'antiquité de la Chine. Par un examen de l'authenticité des sources historiques, les historiens participant à cette historiographie ont traqué un nombre considérable des classiques et des figures qui font la gloire de la nation chinoise. Par ailleurs, l'approche scientifique inclut également une vision évolutionniste d'uniformité du progrès qui veut que les historiens évaluent l'histoire de la civilisation chinoise selon le modèle de la trajectoire historique de l'Occident.

Chen Yinke, qui enseignait à l'université Tsinghua à l'époque, prétend, au contraire, que « l'authenticité et la fausseté (des sources historiques) ne constituent qu'une question relative<sup>351</sup> ». Même les sources jugées falsifiées peuvent servir de sources authentiques qui révèlent la mentalité de l'auteur et de la période spécifique où elles se sont produites, d'où l'importance de « l'empathie » (同情 *tongqing*) dans la recherche historique<sup>352</sup>. « La chasse au fantôme », le principe et le but de Hu Shi dans l'organisation de l'héritage national, est simplement égarée et inapte à mettre en lumière la valeur de l'esprit national. Pour cela, la méthode scientifique n'a aucune autorité autre que celle de la vérification des sources, étape essentielle mais insuffisante de la reconstitution du passé de la nation.

En opposition avec l'école des sceptiques de l'antiquité, les historiens de l'université du Sud-Est, dont ceux du groupe CR, refoulent également cette historiographie qui leur paraît futile. À part de la revue *CR*, les historiens du groupe publient simultanément le *Shidi xuebao* avec des géographes de l'université du Sud-Est, avec lesquels ils forment la Société historique et géographique de l'École normale supérieure de Nankin (南高史地學派 *Nangao shidi xuepai*). Pour eux, l'histoire n'est pas de la même nature que la science, malgré l'indispensabilité de l'approche scientifique dans la découverte et le traitement des sources. C'est en fait par une investigation rationnelle sur la géographie et les sources que Liu Yizheng et Miao Fenglin ont contesté la thèse selon laquelle la nation chinoise était originaire de l'Occident, thèse très populaire parmi les révolutionnaires de l'École d'essence

---

<sup>351</sup> CHEN Yinke, « Zhongguo zhexueshi shenchabaogao 中國哲學史審查報告 » (Compte-rendu sur *L'histoire de la philosophie chinoise*), in CHEN Y., *Chen Yinke xiansheng quanji*, p. 1362.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 1361.

nationale et de la Société du Sud, qui y font recours, à la fin des Qing, pour distinguer les Hans et les Mandchous et pour légitimer les réformes inspirées des expériences occidentales de la modernisation<sup>353</sup>. Mais pour les historiens de la Société historique et géographique de l'École normale supérieure de Nankin, la recherche historique et l'enquête scientifique se distinguent l'une de l'autre en ce que l'histoire est à l'abri de la loi universelle<sup>354</sup>. L'évolutionnisme, prôné par les historiens sceptiques de l'antiquité qui évaluent l'histoire chinoise à l'aune de l'histoire occidentale, est donc trompeur d'un point de vue historique, d'autant plus que l'évolution (演化 *yanhua*), facteur clé du processus du développement de l'histoire, n'équivaut pas à la progression (進化 *jinhua*)<sup>355</sup>.

Qui plus est, la naissance de l'historiographie destinée à dénier l'authenticité de l'histoire nationale fait preuve de l'impasse dans laquelle se trouvent l'approche scientifique et la culture nationale, dans la mesure où les historiens sceptiques se contentent d'invoquer un nombre restreint et hautement sélectif de sources pour avancer leur iconoclasme. Une telle approche « scientifique » est au fond à l'encontre de l'esprit scientifique et sabre l'intégrité de l'héritage du passé. Le scepticisme à l'égard de l'histoire de l'antiquité ne montre que l'ignorance de ces historiens<sup>356</sup>. Une thèse très audacieuse de Gu Jiegang durant le mouvement de critiques sur l'histoire ancienne que nous avons évoquée dans le chapitre précédent consiste à dire que Yu est en réalité un lézard, sans aucune relation avec les Xia. Les sources sur lesquelles il s'appuie sont le *Shijing*, le *Shangshu* et le *Lunyu*. Zhang Yinlin (張蔭麟 1905-1942), docteur en philosophie de l'université de Stanford, rétorque en soulignant que la méthode de Gu Jiegang est fondamentalement viciée, puisque ce dernier mobilise ces trois livres pour alléguer l'inexistence de Yu, sans se demander préalablement si ces sources sont des registres historiques, censés retracer la relation entre Yu et les Xia. Cette approche n'est pas scientifique, mais un *argumentum a silentio* (默證 *mozheng*. Il utilise ce terme latin dans son texte). Pour que son argument soit valide, Zhang

---

<sup>353</sup> LIU Yimou 柳翼謀 (LIU Yizheng), « Daxia kao 大夏考 » (Enquête sur les Xia), *Shidi xuebao*, vol. 2, n° 8, 1924 ; MIAO Fenglin, « Zhongguo minzu xilaibian 中國民族西來辨 » (Remise en cause de l'origine occidentale de la nation chinoise), *CR*, n° 37, 1925.

<sup>354</sup> MIAO Fenglin, « Yanjiu lishi zhi fangfa 研究歷史之方法 » (La méthodologie de la recherche historique), *Shidi xuebao*, vol. 1, n° 2, 1920.

<sup>355</sup> *Ibidem*.

<sup>356</sup> LIU Yimou, « Lun yizao lishi yi jiaoxue zhe zhi bi 論臆造歷史以教學者之弊 » (Sur les défauts de ceux qui enseignent l'histoire inventée et fabriquée), *Shidi xuebao*, vol. 2, n° 2, 1923.

Yinlin l'interpelle et le presse de « montrer la preuve » – le slogan même du mouvement des critiques sur l'histoire ancienne<sup>357</sup>.

Les historiens du groupe CR s'accordent pourtant avec les historiens sceptiques sur la nécessité d'exhumer la causalité dans l'enquête historique. Or, la relation de cause à effet n'est pas un processus mécanique ; elle suppose quelque chose d'imprévisible que sont l'émotion et la volonté (情態 *qingtai*) des figures historiques, telles que le dévouement, le patriotisme et la bravoure. Une tâche des historiens consiste à déterrer ces qualités morales qui ont participé au façonnage de l'histoire pour inspirer et revigorer la population pour laquelle ils mènent la recherche historique<sup>358</sup>.

Pour résumer, malgré la différence énorme entre la Chine et les États-Unis en matière d'urbanisation et d'industrialisation, le groupe CR est persuadé que l'humanitarisme scientifique que dénonce Babbitt s'était étendu en Chine. Derrière le refus de la science utilitaire et la méthode purement scientifique dans les études des lettres, se profilent la crainte de la dégradation morale, la désertion de l'esprit national, mais aussi l'impatience de préserver les privilèges statutaires des élites culturelles, érodées au long de la progression de l'industrialisation et du capitalisme, renforçant le statut social des commerçants au détriment de celui des intellectuels. Le néo-humanisme les séduit en raison de son offre d'une modernité autre que celle de la science, pilotée et dirigée par les élites culturelles.

### 3. Conclusion

L'essence nationale du groupe CR correspond aux valeurs de l'ordre, de la discipline, de la modération, de la hiérarchie sociale et de l'élitisme, impliquées dans le credo et la pratique sociopolitiques du confucianisme, ranimées par le néo-humanisme, la base intellectuelle de son conservatisme. Toutes les discussions du groupe sur les sujets qui paraissent purement culturels s'articulent autour de la ranimation de ces valeurs qui débouchent au final sur un idéal politique auquel il aspire. Certaines de ces valeurs ne sont pas étrangères aux conservateurs

---

<sup>357</sup> Zhang Yinlin 張蔭麟, « Ping jinren duiyu zhongguo gushi zhi taolun 評近人對於中國古史之討論 » (Une critique sur la discussion des hommes contemporains sur l'histoire ancienne chinoise), *CR*, n° 40, 1925.

<sup>358</sup> MIAO Fenglin, « Lishi zhi yiyi yu yanjiu 歷史之意義與研究 » (Le sens et la recherche de l'histoire), *Shidi xuebao*, vol. 2, n° 7, 1923.

antimodernes et libéraux, qui ont conçu pourtant un terrain concret sur lequel l'auto-reformation morale peut être mise en œuvre sur le plan social et politique. Malgré leur contribution à infuser à la culture politique chinoise l'idée de vice naturel de l'homme, cette nouvelle conception de la nature humaine, qui pourrait s'avérer le chaînon manquant pour instaurer en Chine un régime moins dictatorial, s'accroche toujours à la sphère morale et s'éloigne de la masse populaire. Il se peut que nous regrettions que le conservatisme du groupe CR soit totalement philosophique.

#### IV — LA DISSOLUTION DU GROUPE CR ET LE CONSERVATISME AUTORITAIRE

---

Le fait que le conservatisme du groupe CR se manifeste sous forme purement philosophique est regrettable, non seulement parce que le groupe a perdu l'occasion de s'imposer politiquement, mais aussi parce que la préservation des valeurs sans engagement ni projet fait en sorte que les articles parus dans la revue consistent en une sorte de réplétion mécanique d'une formule moralisatrice éloignée de plus en plus du courant intellectuel dominant. Il suffit d'un coup d'œil pour constater que la revue a vite perdu sa vigueur intellectuelle, faisant en sorte que le nombre des ventes de la revue soit tellement infime.

Le déclin de la revue est dû également à la désunion du groupe, tant sur le plan intellectuel que géographique. À partir de 1924, les membres se sont dispersés dans plusieurs universités. Wu Mi, à Tsinghua, se plaignait de l'inertie de ses collègues dans le Sud, qui se montraient peu intervenants. En 1933, les membres à Nankin ont lancé un « coup d'État », demandant à Wu Mi de rompre le contrat avec le Zhonghua shuju et de faire publier la revue par le Zhongshan shuju 鍾山書局 (Librairie de Zhongshan), créée par Miao Fenglin et ses collègues de l'Université nationale centrale à Nankin. Wu Mi refusa la proposition. Sous la pression des membres à Nankin, il démissionna ensuite du poste de rédacteur en chef au profit de Miao Fenglin. Or, plus aucun numéro n'est paru après 1933.

La revue *CR*, qui a persisté pendant onze ans, malgré son impopularité, s'est finalement arrêtée. À la place de la revue *CR*, les membres du groupe qui demeuraient à Nankin ont fait paraître un périodique nouveau, intitulé *Guofeng banyuekan*,

donnant lieu au dernier type de conservatisme que nous dépistons : le conservatisme autoritaire, enfant terrible de l'idéal de nationalisme de la fin des Qing.

Si le Mouvement du 4 Mai a pour slogan d'accueillir en Chine « Monsieur Démocratie » et « Monsieur Science », il semble que la science, seule, s'impose au cours de la période ultérieure. Il serait trompeur de laisser entendre que l'enthousiasme pour la démocratie s'est volatilisé. Or, l'appel à la démocratie libérale possède une voix faible et limitée. Le désenchantement envers l'expérimentation du libéralisme démocratique s'accompagne d'une aspiration toujours plus ardente à un nationalisme identifié à un État fort, voire autoritaire, pour confronter ses agresseurs, faisant en sorte que la pensée politique chinoise des années 1930 rejoigne la crise du libéralisme démocratique au niveau mondial après la fin de la Première Guerre mondiale. La démocratie n'est pas un système culturellement fondé en Chine, d'où l'indifférence politique de sa population. À cela s'ajoute encore l'économie retardataire du pays. Pour assurer le développement économique, la Chine a besoin d'une efficacité administrative que la démocratie ne sait pas fournir<sup>359</sup>. Ainsi, de plus en plus d'anciens libéraux, comme Ding Wenjiang, font apologie d'une « dictature de type nouveau » (新式的獨裁 *Xinshi de ducai*), pendant la décennie de Nankin. D'autres s'inspirent du fascisme ou du socialisme pour résister au libéralisme. Tous les socialistes ne sont pas antidémocrates. Chen Duxiu abhorre la dictature de l'Union soviétique et continue à parrainer la démocratie<sup>360</sup>. S'il sort du cadre de la présente recherche de savoir si la démocratie du prolétariat que Chen Duxiu cautionne conduit inéluctablement à la dictature, il est évident que la démocratie à laquelle aspire Chen Duxiu n'est plus la même que celle évoquée pendant les premières années de l'époque du 4 Mai.

Bien que les conservateurs autoritaires aient entrepris de restaurer l'ordre et la conscience nationale dans la liberté et de réintégrer la nation culturelle à la nation politique, à la différence des trois autres types de conservateurs, l'ordre, la discipline et le collectivisme nationaliste priment sur la liberté de façon à ce que la liberté individuelle soit en pratique suffoquée. De ce fait, la nation culturelle est pour eux

---

<sup>359</sup> EASTMAN Lloyd E., *The Abortive Revolution : China under Nationalist Rule, 1927-1937*, Cambridge, Mass. : Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990, pp. 140-180.

<sup>360</sup> GAO Like, « Chen Duxiu wannian de minzhu guan 陳獨秀晚年的民主觀 » (La pensée de Chen Duxiu sur la démocratie durant les dernières années de sa vie), *Twenty-First Century*, n° 65, 2001, pp. 33-41.

produite par les éléments les plus despotiques et répressifs qu'implique la politique confucéenne, tels que la suprématie du chef, l'obéissance absolue et la tutelle politique. Les conservateurs autoritaires prônent la modernisation. Mais, la modernité que l'on y observe n'est qu'une modernité partielle et instrumentale, dans la mesure où les éléments de cette modernité, telles que la technique, la grande industrie et l'organisation rationnelle de la société, sont des instruments pour mener un projet politique anti-libéral. Leur conservatisme a un trait culturel et antimoderne, puisque leur ouverture à la modernité technique se combine avec une vision cyclique de l'histoire et la croyance qu'un élément spirituel puisé dans la culture traditionnelle ou dans un passé glorieux peut et doit être restauré afin de sauvegarder la Chine. En politique intérieure, les conservateurs contestent la présence du Parti communiste et son idéologie ; ils prônent une société hiérarchisée et une nation nourrie de valeurs anciennes guidée par un chef tout puissant. En politique extérieure, ils sont nationalistes et s'appuient voire esthétisent l'action de guerre et de violence. Ulcérés par l'entrée de l'armée japonaise, les conservateurs autoritaires émergent durant les années 1930 et 1940 et sont intimement liés à Tchang Kaï-chek et à sa politique.

### **1. La décennie de Nankin et le Mouvement de la nouvelle vie**

Le 6 juin 1916, Yuan Shikai meurt soudainement. Tenu responsable des catastrophes politiques qu'a subies la Chine, sa disparition était souhaitée par les vétérans de la République. Cependant, sa mort subite marque aussi une rupture. Sans un personnage ou un chef d'État aussi puissant que Yuan Shikai, la République est privée d'un gouvernement central puissant. La faiblesse de l'autorité centrale débouche sur une période de forte instabilité politique et militaire. Le pouvoir réel finit par tomber dans les mains des Seigneurs de la guerre. Visant à unifier la Chine plongée dans le désordre causé par la faiblesse du gouvernement de Beiyang et par les affrontements entre les Seigneurs de la guerre en quête d'influence, Sun Yat-sen commence à projeter l'Expédition du Nord et amorce une transformation radicale de la ligne politique du Kuomintang. Il semble que Sun Yat-sen tourne alors le dos à son idéal politique libéral et démocratique de la période pré-Révolution de 1911. Sa ligne politique de cette époque se résume souvent au terme de *lian'E ronggong* (聯俄容共 s'allier avec la Russie et tolérer les communistes), qui consiste à réorganiser le Kuomintang par l'adoption des expériences d'organisation et d'action bolcheviques et

à coopérer avec le Parti communiste chinois en s'appuyant sur les mouvements prolétaires<sup>361</sup>. À partir du janvier 1924, le Kuomintang accepte l'adhésion des membres du Parti communiste chinois, tout en gardant l'affiliation à ce dernier. Le Kuomintang et le Parti communiste chinois forment ainsi le Premier front uni chinois, et ce pour lutter contre les Seigneurs de la guerre et le gouvernement de Beiyang. Sun Yat-sen s'éteignit en 1925 sans pouvoir témoigner du succès de l'unification de la République de Chine. Le personnage qui s'impose à la tête du Kuomintang à partir de 1925 est Tchang Kai-chek.

Les années qui précèdent l'Expédition du Nord sont marquées par le sentiment nationaliste croissant de la masse populaire. L'un des événements représentatifs en est le Mouvement du 30 Mai (五卅運動 *Wusa yundong*) déclenché à Shanghai en 1925 en commémoration de la mort de Gu Zhenghong 顧正紅 (1905-1925), un ouvrier communiste tué par les Japonais lors d'une grève ; la commémoration débouche finalement sur des grèves et des manifestations massives à Shanghai contre la présence des étrangers et de leurs industries en Chine<sup>362</sup>. Le Kuomintang a un rôle à jouer dans ce mouvement. Le journal officiel du Kuomintang, *Minguo ribao*, publie un grand nombre d'articles entre 1924 et 1925 pour exposer les maltraitances que les ouvriers ont subies dans l'usine japonaise. Sun Yat-sen s'est même rendu à Shanghai quelques mois avant sa disparition, montrant son ambition de mener un mouvement anti-impérialiste et de rendre la Chine aux Chinois<sup>363</sup>. Le Parti a utilisé ce Mouvement pour faire pression sur le gouvernement de Beiyang et inciter les grèves des étudiants, tout en propageant l'urgence de mettre fin aux traités inégaux imposés à la Chine<sup>364</sup>. Un tel sentiment nationaliste et anti-impérialiste devient finalement un prétexte utilisé par Tchang Kai-chek pour rompre avec les communistes dont l'idéologie provient aussi de l'étranger et les éliminer.

Le Kuomintang conclut une alliance avec les communistes chinois pour vaincre les Seigneurs de la guerre et les impérialistes mais leurs profondes différences

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>362</sup> REN Jianshu 任建樹 et ZHANG Quan 張銓, *Wusa yundong jianshi* 五卅運動簡史 (Une histoire succincte du Mouvement du 30-Mai), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1985, pp. 48-59.

<sup>363</sup> CAO Litie 曹力鐵, « Guomindang zai Wusa yundong zhong de zuoyong 國民黨在五卅運動中的作用 » (Le rôle du Kuomintang dans le Mouvement du 30-Mai), *Jindaishi yanjiu*, vol. 51, n° 3, 1989, pp. 269-270.

<sup>364</sup> *Ibidem*.

idéologiques contiennent déjà en germe l'effondrement du Premier Front uni durant l'expédition du Nord. Les communistes considèrent que le Kuomintang est composé de plusieurs classes sociales guidées par des intérêts différents. Ils veulent approfondir leur collaboration avec l'aile gauche du Kuomintang, en marginalisant l'aile droite au sein du Front uni, ce qui suscite la suspicion de Tchang Kaï-chek et des membres de l'aile droite du Parti<sup>365</sup>. Derrière le Front uni, s'impose une rupture entre les deux partis dont les conséquences persistent même jusqu'à aujourd'hui. Inquiet de l'influence croissante des communistes, Tchang Kaï-chek, dont les troupes sont arrivées à Shanghai le 12 avril 1927, commande une répression sanglante contre les communistes, les syndicats et les organisations contrôlées par le Parti communiste chinois<sup>366</sup>.

Le pouvoir autoritaire du Kuomintang et de Tchang Kaï-chek s'impose alors et l'expédition du Nord menée par le Kuomintang réussit à unifier la Chine sous un gouvernement central à parti unique en 1928<sup>367</sup>. La capitale de la République est transférée à nouveau à Nankin et le drapeau du Kuomintang *Ciel bleu, Soleil blanc et Terre entièrement rouge* remplace le drapeau à Cinq bandes, et devient le nouveau drapeau de la République de Chine. La politique militaire (軍政 *junzheng*), qui est la première phase du plan du *Guomin zhengfu jianguo dagang* conçu par Sun Yat-sen, est considérée comme accomplie. Ainsi, le gouvernement de Nankin lance la tutelle politique, visant à apprendre au peuple à exercer ses droits de citoyen et à superviser les cinq pouvoirs du gouvernement<sup>368</sup>. La période de 1928 à 1937 est une décennie de construction et marque la seule période de paix dont la Chine a joui entre 1911 et 1949<sup>369</sup>. Mais c'est une paix partielle. À l'intérieur de la Chine, le Parti communiste chinois, lié étroitement avec l'Internationale communiste de Moscou, ne cesse de provoquer et d'initier des insurrections<sup>370</sup>. Au même moment, le Japon, qui occupait la Manchourie, se pose comme une menace de plus en plus grandissante. Le 18 septembre 1931, l'incident de Mukden donne le signal d'une guerre qui déchirera la Chine six ans plus tard. C'est dans ce contexte de désordre et d'urgence nationale que

---

<sup>365</sup> ZARROW Peter, *China in War and Revolution, 1895-1949*, pp. 239-240.

<sup>366</sup> *Ibid.*, pp. 240-241.

<sup>367</sup> BIANCO, *Les origines de la révolution chinoise 1915-1949*, pp. 60-61.

<sup>368</sup> HSÜ Immanuel C. Y., *The Rise of Modern China*, New York : Oxford University Press, 1970, pp. 535.

<sup>369</sup> BIANCO, *Les origines de la révolution chinoise 1915-1949*, pp. 61.

<sup>370</sup> HSÜ, *The Rise of Modern China*, pp. 552-563.



Tchang Kaï-chek amorce le Mouvement de la nouvelle vie, « révolution conservatrice » chinoise<sup>371</sup>.

Lors d'un discours donné à Nanchang en 1934, Tchang Kaï-chek a présenté les grands axes du Mouvement de la nouvelle vie lancé pour renouveler l'esprit de la nation et contre-attaquer face à l'idéologie communiste :

« Si la société n'avance pas, si l'État et la nation ne peuvent pas être renouvelés, c'est de la faute des intellectuels, spécialement des chefs de la masse populaire. [...] Si l'on vise à transformer la société et rétablir l'État et la nation, la force militaire seule ne suffit pas. Comment peut-on accomplir ces objectifs ? Pour le dire simplement, il faut d'abord que les citoyens aient l'éthique nationale (國民道德 *guomin daode*), il faut ensuite que les citoyens aient le savoir national (國民知識 *guomin zhishi*). [...] L'Allemagne est à cet égard le meilleur exemple. [...] L'esprit, la pensée, la connaissance et l'éthique d'un individu ou d'une nation se reflètent dans le mode de vie quotidienne. [...] En un mot, (ceci) doit refléter les quatre liens sociaux de bienséance (禮 *li*), de justesse (義 *yi*), d'intégrité (廉 *lian*) et d'honneur (恥 *chi*). »<sup>372</sup>

Tchang Kaï-chek cite le cas de l'Allemagne nazie pour illustrer la force motrice de l'éthique dans le redressement de nation. Étant donné cette admiration pour l'Allemagne nazie et la révitalisation de la morale confucéenne, Frederic Wakeman a décrit la politique de Tchang Kaï-chek de la décennie de Nankin comme un « fascisme confucéen »<sup>373</sup>. Effectivement, Tchang Kaï-chek compare l'Allemagne après le traité de Versailles à la Chine de l'époque, comme deux pays affaiblis par le même retard militaire et dont l'autonomie est limitée par des grandes puissances. En demandant pourquoi la Chine ne parvient pas à une véritable égalité comme l'Allemagne à l'égard des grandes puissances, il confirme que la réponse réside dans le fait que les Chinois, à l'opposé des Allemands (et des Occidentaux, dans un sens plus large), ne savent pas vivre avec les quatre liens sociaux qui s'ancrent dans la vertu confucéenne. Le Mouvement de la nouvelle vie vise donc à une mobilisation de

---

<sup>371</sup> TSUI Brian Kai Hin, *China's Forgotten Revolution : Radical Conservatism in Action, 1927-1949*, l'université Columbia, thèse de doctorat soutenue en 2013, pp. 1-77.

<sup>372</sup> TCHANG Kaï-chek 蔣介石, « Xinchenghuo yundong zhi yaoyi 新生活運動之要義 » (Les principes du Mouvement de la nouvelle vie), 1934, réimprimé dans CHIN Hsiao-yi 秦孝儀 (eds.), *Xian Zongtong Jiangong sixiang yanlun zongji 先總統蔣公思想言論總集 (Recueil des articles et des discours de l'ex-président Monsieur Tchang)*, vol. 12, Taipei : Zhongyang dangshi weiyuanhui, 1984, pp. 73-74.

<sup>373</sup> WAKEMAN Frederic Jr., « A Revisionist View of the Nanjing Decade : Confucian Fascism », *The China Quarterly*, n° 150, 1997, pp. 395-432.

la masse<sup>374</sup>, dont « le but, dit Tchang Kai-chek, se trouve dans la régularisation des vertus des quatre liens sociaux : “les vêtements, la nourriture, le logement et les transports” de la vie quotidienne des citoyens<sup>375</sup> ». Par conséquent, les propositions et les exigences qu’il requiert pour former une idéologie ou un esprit national qu’il estime indispensable pour l’unité et le redressement de la nation ont leurs racines dans les tâches quotidiennes du peuple : il faut, par exemple, bien se couper les cheveux, nettoyer la maison, et porter des vêtements simples et appropriés ; il ne faut pas cracher par terre ou partager sa brosse à dents, la serviette et le verre d’eau.

Des études antérieures trouvent paradoxal un tel accent mis sur les moindres détails du quotidien<sup>376</sup>. Ce qui passe inaperçu, c’est la tutelle étatique sur le corps du peuple, le transformant en un outil standardisé, ordonné et prêt à se sacrifier pour la cause nationale<sup>377</sup>. Comme l’avoue Tchang Kai-chek, il veut que les quatre liens sociaux façonnent un mode de vie des citoyens « militarisés » (軍事化 *junshi hua*), « productivisés » (生產化 *shengchan hua*) et « rationalisés » (合理化 *heli hua*) ou « esthétisés » (藝術化 *yishu hua*)<sup>378</sup> ; de cette manière, le peuple sera responsable, discipliné, réactif au besoin de la nation et volontaire à tout mettre en œuvre pour sauvegarder la survie de celle-ci<sup>379</sup>.

---

<sup>374</sup> Lloyd Eastman souligne pourtant que la mobilisation de la masse n’a jamais constitué une véritable ligne directrice du Mouvement de la nouvelle vie et du Kuomintang, fractionné par les membres à la quête de leurs bénéfices personnels. Voir EASRMAN Lloyd, *The Abortive Revolution : China under Nationalist Rule, 1927-1937*, pp. 31-84. Voir aussi ZARROW Peter, *China in War and Revolution*, pp. 256-258.

<sup>375</sup> TCHANG Kai-chek, « Huizhang wei Xinchenghuo yundong zhounian jinian jinggao quanguo tongbao 會長為新生活運動週年紀念敬告全國同胞 » (Avis aux compatriotes lors de la commémoration du Mouvement de la nouvelle vie), cité dans LEI Sean Hsiang-li, « *Xiguan cheng siwei : Xinchenghuo yundong yu feijiehe fangzhi zhongde lunli, jiating yu shenti* 習慣成四維：新生活運動與肺結核防治中的倫理、家庭與身體 » (Habituation les quatre vertus : l’éthique, la famille et le corps dans la campagne anti-tuberculose et le Mouvement de la nouvelle vie), *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 74, 2011, p. 150.

<sup>376</sup> THOMSON James C., Jr., *While China Face West : American Reformers in Nationalist China 1928-1937*, Cambridge : Harvard University Press, 1969, pp. 158, cité dans LEI Sean Hsiang-li, *ibid.*, p. 135.

<sup>377</sup> LEI Sean Hsiang-li, *ibid.*, p. 158.

<sup>378</sup> TCHANG Kai-chek, « Xinchenghuo yundong sizhounian ji’nian xunci 新生活運動四週年紀念訓詞 » (Ordonnances données lors de la commémoration du quatrième anniversaire du Mouvement de la nouvelle vie), le 19 février 1938, réimprimé dans HSIAO Chi-tsung 蕭繼宗 (eds.), *Xinchenghuo yundong shiliao* 新生活運動史料 (*Sources du Mouvement de la nouvelle vie*), Taipei : Zhongguo Guomindang zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui, 1975, p. 61.

<sup>379</sup> TCHANG Kai-chek, « Xinchenghuo yundong wuzhounian ji’nian xunci 新生活運動五週年紀念訓詞 » (Ordonnances données lors de la commémoration du cinquième anniversaire du Mouvement de la nouvelle vie), le 19 février 1939, réimprimé dans HSIAO Chi-tsung (eds.), *ibid.*, p. 66.

Ce mouvement ne s'appuie pas seulement sur le renouveau des vertus confucéennes dans la vie moderne. Les méthodes et les idéologies qui se sont combinées dans le mouvement sont déjà signalées dans les littératures existantes. Le credo et l'objectif du Mouvement de la nouvelle vie peuvent être considérés comme une continuation du mouvement pour la nation militaire de la fin des Qing (cf. chapitre II), celui-ci étant considérablement influencé par le bushido japonais. Une autre grande source d'inspiration est celle de l'Allemagne qui, surmontant les conséquences désastreuses de la Première Guerre mondiale par une transformation radicale de la société, de la politique et de l'économie sous l'idéologie de la « révolution conservatrice » de Weimar et du fascisme du Troisième Reich, s'est rapidement réimposée comme une nation forte et solide.

Peter Zarrow donne à entendre que le Mouvement de la nouvelle vie ne coïncide pas avec le fascisme européen, car le gouvernement nationaliste n'est pas aussi fort que le gouvernement du Reich et Tchang Kaï-chek se montre en réalité méfiant envers la mobilisation de masse<sup>380</sup>. Mais il existe une ressemblance impressionnante entre les deux et la doctrine et l'expérience fascistes s'avèrent très attrayantes pour les partisans de Tchang Kaï-chek à l'époque. Les Chemises bleues (藍衣社 Lanyishe) en sont une représentation typique. Sous la tutelle directe de Tchang Kaï-chek qui a la faculté de décider de leurs activités et de l'adhésion de ses futurs membres<sup>381</sup>, les Chemises bleues sont formées par des étudiants et de jeunes officiers de l'académie militaire de Whampoa (黃埔軍校 Huangpu junxiao). Beaucoup d'entre eux sont envoyés par Tchang Kaï-chek à la fin des années 1920 pour étudier au Japon, à une époque enfermée dans le militarisme et l'ambition d'expansion. Un jeune étudiant nommé Teng Jie 滕傑 (1906-2004) est retourné en Chine au début de l'année 1930 ; il veut une organisation capable de mobiliser la population afin de résister à une éventuelle invasion du Japon et des communistes qui ne cessent de défier le gouvernement nationaliste<sup>382</sup>. Les Chemises bleues sont fondées dans ce contexte. Le fascisme allemand y est tenu en haute estime. Un certain membre de cette association a préconisé que le fascisme lui paraissait « un moyen très progressif de régénérer la

---

<sup>380</sup> ZARROW Peter, *China in War and Revolution*, pp. 256-258.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>382</sup> YU Zidao 余子道 et XU Youwei 徐有為, « Lixingshe shulun 力行社述論 » (Sur le Lixingshe), *Jindaishi yanjiu*, vol. 54, n° 6, 1989, pp. 218-219.

nation<sup>383</sup> ». Leur credo nationaliste et anti-communiste se chante dans le slogan d'« une doctrine, un Parti, un chef<sup>384</sup> ». L'association approuve aussi une planification de l'économie inspirée par le nationalisme socialiste comme le moyen le plus avantageux. Toute prétention universelle étant rejetée, il y a chez eux un culte de la violence ; la violence s'applique contre les Japonais, contre la dissidence des communistes, ainsi que contre ceux qui s'adonnent à de décadence morale<sup>385</sup>.

Les penseurs conservateurs soutiennent-ils le Mouvement de la nouvelle vie ? Il est difficile de l'affirmer. Beaucoup d'anciens membres de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud étaient décédés avant 1934, l'année durant laquelle a été lancé le Mouvement. D'autres se sont retirés de la politique et se sont focalisés sur des activités purement culturelles. Zhang Taiyan est une rare exception, qui a continué à s'exprimer sur la politique après l'expédition du Nord. Mais la plupart de son temps semble consacré à l'enseignement et à la recherche des enseignements traditionnels. Il crée à nouveau un séminaire des études nationales en 1935 à Suzhou, un an avant son décès, et publie la revue bimensuelle de *Zhiyan banyuekan* 制言半月刊 (*Journal bimensuel des règles et des mots*). Des sources indiquent qu'il s'oppose fermement à l'expédition du Nord. Il s'indigne du remplacement du Drapeau à cinq couleurs par le Drapeau *bleu ciel avec un soleil blanc* en tant que le drapeau national et se revendique en 1928 comme un « loyaliste de la République de Chine »<sup>386</sup> – un nom qu'il se donne lors de ses années révolutionnaires au Japon pour exprimer son attachement au régime politique des Hans usurpé par les Mandchous, indiquant désormais son indignation du massacre de la République de Chine par le Kuomintang. En raison de son désaccord ostensiblement exprimé à l'encontre de ce dernier, il fut visé, en 1928, par un mandat d'arrêt du Comité du Kuomintang de Shanghai, qui l'accusait d'être un réactionnaire<sup>387</sup>. Zhang Taiyan ne s'est pas prononcé sur le Mouvement de la nouvelle vie, mais ses pensées durant les dernières années de sa vie partagent l'anti-communisme et le nationalisme de ce mouvement. Son anti-communisme s'explique en fait par son nationalisme, puisqu'il est méfiant envers Moscou, un régime étranger avec lequel le Parti communiste chinois entretient une relation étroite. En effet, le

---

<sup>383</sup> Cité dans ZARROW, *China in War and Revolution*, p. 255.

<sup>384</sup> En chinois : « 一個主義、一個黨、一個領袖。 » Cité dans YU Zidao et XU Youwei, « Lixingshe shulun », p. 220.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>386</sup> TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian*, p. 894.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 896-898.

nationalisme est un trait marquant de la pensée de Zhang Taiyan. À la veille de l'entrée de l'armée japonaise en Chine, il accentue de plus en plus l'importance de l'essence nationale, structurée autour de la culture et de l'histoire de la Chine, dans la stimulation du nationalisme. En effet, l'attitude de ce nationaliste convaincu envers le Parti communiste chinois ne s'est assouplie qu'en 1936, croyant que « même si ces gens sont rusés, ils ne se cèdent pas à l'armée japonaise »<sup>388</sup>. Mort en 1936, il demande que ses descendants ne servent pas les étrangers si ceux-ci colonisent et gouvernent la Chine<sup>389</sup>.

En effet, il semble que les principes mis en avant par le Mouvement de la nouvelle vie sont susceptibles de trouver un écho favorable chez les penseurs conservateurs. Ceci est en effet le seul moment où leur insistance sur la société ordonnée et la cohésion entre la nation culturelle et la nation politique est soutenue par l'État depuis le Mouvement du 4 Mai. Un clivage se produit parmi les intellectuels conservateurs à l'égard de ce mouvement. La raison en est claire. Certes, les conservateurs par excellence accentuent l'autorité qui ordonne la société et la compatibilité de la culture avec la politique, mais ils sont loin de soutenir la domination étatique. Cependant, les années 1930 témoignent de la naissance d'un nouveau type de courant conservateur où se fédèrent quelques jeunes membres du groupe CR. Si ce nouveau conservatisme est cantonné toujours aux mêmes questions que le conservatisme de la génération précédente, il s'appuie sur la tutelle étatique pour ordonner la société et pour réintégrer la nation culturelle avec la nation politique.

## 2. Entre l'ordre et la liberté : la « troisième voie » de Zhang Junmai

L'inclination vers une sorte de dictature n'est pas un trait propre aux conservateurs autoritaires dans les années 1930. En effet, au début des années 1920, la remise en cause de la démocratie représentative, qui commence à s'exprimer suite aux crises de la Première Guerre mondiale en Europe, a déjà soulevé un intérêt certain en Chine<sup>390</sup>. Nous avons observé qu'un certain nombre de libéraux commencent

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, pp. 974-975.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 975.

<sup>390</sup> ZOU Xiaozhan, « Piping, gaizao yu chaoyue : 20 shiji 20 niandai Zhongguo de daiyizhi gaizao sichao 批評、改造與超越：20世紀20年代中國的代議制改造思潮 » (Critique, transformation et dépassement : le courant de la transformation de la démocratie représentative des années 1920 en Chine), in ZHENG Dahua et ZOU Xiaozhan (eds.), *Zhongguo jindaishi shang de jijin yu baoshou* 中

également à appeler à un État contraire au libéralisme, régi par les élites. Il pourrait être opportun d'examiner le rôle que jouent les conservateurs libéraux au sein de l'État-Parti, avant de nous intéresser aux conservateurs autoritaires.

Comme cela a été vu précédemment, chez les conservateurs libéraux des années 1920, la contradiction entre le libéralisme, qui repose sur la primauté de l'individu, et l'autoritarisme, qui défend les communautés dans lesquelles l'individu est intégré au détriment de sa liberté, peut en fait être évitée. Les hommes ont une responsabilité morale envers les collectivités – la famille, les associations intermédiaires, la société et la nation – dont ils dépendent. La liberté des hommes s'instaure donc sans émancipation individualiste et renvoie à une dimension institutionnelle, c'est-à-dire, les communautés, les corps sociaux et les entités politiques qui possèdent, eux-aussi, une liberté. Ainsi, la liberté des hommes est conçue de manière à être maintenue dans le cadre des institutions ; elle s'exerce dans le respect de l'autorité de ces dernières et les hommes doivent coopérer pour accomplir le bien collectif. Néanmoins, cette même liberté ne peut pas être sacrifiée au profit du pouvoir de l'autorité étatique, car l'autorité est distincte de la domination ou de l'exploitation. C'est pourquoi les conservateurs libéraux n'ont, habituellement, pas une bonne estime du Parti communiste chinois et de l'autoritarisme du Kuomintang (il y a bien sûr des exceptions), tout en s'évertuant à mettre en place un gouvernement constitutionnel et un système d'auto-gouvernance locale. Les communautés locales, auxquelles l'autonomie politique doit revenir, assument deux fonctions. D'une part, l'engagement des hommes dans la grande collectivité politique qu'est la nation commence par le service qu'ils rendent volontairement aux communautés qui leur sont les plus proches ; d'autre part, les communautés locales sont les gardiennes du peuple face au pouvoir étatique. La responsabilité sociale et politique des hommes s'appuie donc sur l'éthique non-instrumentale de chacun, qui engendre l'esprit civique.

Mais cette configuration de la liberté, comme droit objectif exercé dans le cadre de l'autorité institutionnelle ancrée dans la tradition, est-elle réalisable ? Plus

---

國近代史上的激進與保守 (*Le radicalisme et le conservatisme dans l'histoire chinoise moderne*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011, pp. 184-185.

précisément, où se situe la frontière entre la liberté et l'autorité, tout particulièrement dans une époque de crise qui requiert l'unité et le sacrifice au détriment de la liberté, afin de répondre à la menace de la guerre ? Si l'on projette la liberté des individus dénuée de toutes les contraintes liées à l'autorité, cette dernière peut-elle, au nom de la restauration de l'ordre, poser une limite aux droits subjectifs de la liberté ? Si tel est le cas, de quelle manière peut-il être évité que l'autorité ne soit pas abusée et ne prime pas sur la liberté ? En vérité, il s'avère difficile, surtout dans les années 1930 où le risque de guerre gronde, de maintenir l'équilibre entre liberté et autorité, qui est pourtant une marque de fabrique du conservatisme libéral. Ye Chucang, par exemple, assume le poste de directeur du Département de la propagande du Comité central du Kuomintang et devient un acteur actif du Mouvement de la nouvelle vie, mouvement inspiré du fascisme, du nationalisme, du militarisme et du confucianisme. Un autre personnage est à mentionner : Zhang Junmai. Même s'il n'est membre ni de l'École d'essence nationale, ni de la Société du Sud, il mérite qu'on s'attarde sur sa pensée, où se manifeste la tension entre la liberté et l'autorité.

Zhang Junmai est né dans la région de Shanghai en 1887. Sa famille était aisée ; son grand-père et ses oncles étaient fonctionnaires et son père, médecin. Il a fréquenté l'École pour la popularisation des langues pour étudier la langue anglaise et a passé le niveau le plus bas des Examens impériaux. Ayant obtenu une bourse pour étudier la science au Japon, il est parti à Yokohama, puis à Tokyo en 1906. Contrairement à ce qui était prévu, il choisit d'étudier la politique, la loi et l'économie à l'université de Waseda, en conséquence de quoi sa bourse fut annulée. Il a, ainsi, commencé à écrire des essais pour le *Xinmin congbao* de Liang Qichao. Influencé par ce dernier, il a été un constitutionnaliste fort circonspect quant à l'effet réel de la révolution vantée par les partisans de Sun Yat-sen<sup>391</sup>.

Son conservatisme est teinté de libéralisme. Même s'il n'évoque que rarement l'idée d'essence nationale, la nation, pour lui, obtient son indépendance non pas simplement dans l'autonomie politique, mais aussi dans la culture traditionnelle qui débouche sur la politique, censée être libérale, constitutionnelle et démocratique. En

---

<sup>391</sup> JEANS Roger B., Jr., *Democracy and Socialism in Republican China : the Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997, pp. 10-26 ; XU Jilin, *Wuqiong de kunhuo : Huang Yanpei, Zhang Junmai yu xiandai zhongguo* 無窮的困惑：黃炎培、張君勱與現代中國 (*Le confus infini : Huang Yanpei, Zhang Junmai et la Chine moderne*), Shanghai : Shanghai sanlian shudian, 1999, pp. 3-49.

fait, il prétend que sa pensée est façonnée à la fois par le nationalisme allemand et le libéralisme anglais<sup>392</sup>. Une nation politique libérale et constitutionnelle dont l'esprit coïncide avec la tradition culturelle chinoise, voici son idéal politique dans les années 1910 et 1920<sup>393</sup>. Il est influencé par les philosophes anglais Locke et Mill, d'où son insistance sur le rôle de la Constitution et la liberté spirituelle des individus<sup>394</sup>. Il semble que la liberté spirituelle des hommes, qu'il évoque constamment dans ses écrits, se rapporte aussi à Rudolf Eucken, philosophe allemand et lauréat du Prix Nobel de littérature en 1908, auprès duquel Zhang Junmai a étudié la philosophie lors de son séjour en Allemagne, après la fin de la Première Guerre mondiale. La philosophie d'Eucken s'appuie sur ce qu'il appelle « l'activisme éthique » qui met l'accent sur les expériences humaines et le dépassement du matérialisme pour atteindre la vie spirituelle<sup>395</sup>. C'est aussi la position que Zhang Junmai a adoptée dans le débat sur la science et la métaphysique, défendant une science remise à sa juste place afin que la faculté non-rationnelle puisse mettre en ordre la vie spirituelle des hommes. La racine spirituelle des réformes politiques et de la vie spirituelle se trouve dans la culture traditionnelle à laquelle la collectivité des individus doit s'identifier. De cette manière, il parvient à associer l'argumentation du nationalisme romantique allemand avec le libéralisme politique et spirituel qui lui est cher.

Opposant fervent au régime autoritaire de Tchang Kai-shek, il fut séquestré par le Kuomintang en juin 1929 et se rendit en Allemagne quatre mois plus tard, pour occuper un poste d'enseignant à l'université de Iéna. Son séjour en Allemagne n'a pas duré longtemps. Il est rentré en Chine en 1931 sur invitation de l'université de Yenching, qui se verra contrainte de le faire démissionner, en raison de ses critiques à l'encontre du gouvernement nationaliste pendant ses cours<sup>396</sup>. L'environnement socio-politique, la situation économique et la pensée intellectuelle les accompagnant ont

---

<sup>392</sup> WANG Yangwen 王仰文, « Ziyou yu quanli zhijian – Zhang Junmai xianzheng sixiang de yanbian 自由與權利之間——張君勳憲政思想的演變 » (Entre la liberté et le pouvoir – l'évolution de la pensée constitutionnelle de Zhang Junmai), *Lanzhou xuekan* 蘭州學刊 (*Journal académique de Lanzhou*), n° 11, 2007, p. 112.

<sup>393</sup> XU Jilin, « Gonghe aiguo zhuyi yu wenhua minzuzhuyi – xiandai Zhongguo liangzhong minzu guojia rentongguan », pp. 7-9.

<sup>394</sup> *Ibidem.* ; XIAO Yanzhong 蕭延中, « Zhongguo feibian zhuyi de sixiang yichan 中國費邊主義的思想遺產 » (L'héritage intellectuel du fabianisme chinois), *Twenty-First Century*, n° 108, 2008, p. 40.

<sup>395</sup> BROWN Stuart, *Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, Bristol : Thoemmes Continuum, 2005, p. 496.

<sup>396</sup> JEANS Roger B., Jr., *Democracy and Socialism in Republican China : the Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*, p. 202.



tous connu un énorme changement depuis son premier séjour en Allemagne. Un jour après son retour, l'incident de Mukden a éclaté. La menace de la guerre étant de plus en plus forte, la nouvelle orientation politique nationale s'axe, plus que jamais, autour de la solidarité, de l'ordre, de la centralisation et de l'intérêt général. Il a, encore une fois, trouvé dans le courant de pensée allemand des axes intellectuels à suivre. S'il a connu la philosophie de Rudolf Eucken lors de son premier voyage en Europe, au lendemain de la Première Guerre mondiale, lors son second séjour, la « Révolution conservatrice », ancrée dans la haine des valeurs libérales et l'aspiration à la remise en ordre de l'économie et de la technique sous planification étatique, a pris son plein essor. La révolution conservatrice n'est pas sans influence sur Zhang Junmai. Il manifeste un intérêt pour Adolph Wagner (1835-1917) et Gustave von Schmoller (1838-1917)<sup>397</sup> – les deux accordant à l'État un rôle décisif dans les affaires économiques et l'unification des intérêts sociaux<sup>398</sup> – ainsi que pour Erich Ludendorff (1865-1937)<sup>399</sup>, général et homme politique antisémite, très attaché à la politique *völkisch*<sup>400</sup>.

Cependant, Zhang Junmai est bien conscient du côté néfaste de l'autoritarisme de la République de Weimar et de la Russie soviétique, mais aussi du fait que, sans le consentement de la masse populaire, le régime politique ne peut durer<sup>401</sup>. Il propose ainsi ce qu'il appelle « la voie centraliste » qui consiste à mettre en place un gouvernement de coalition des partis politiques, à renforcer le pouvoir exécutif de celui-ci, à établir un système de fonctionnaires civils n'appartenant à aucun parti politique et à promouvoir la technocratie<sup>402</sup>. Dans ce système, le pouvoir exécutif du gouvernement technocratique est imposé au parlement et les illettrés sont dépourvus de droit de vote<sup>403</sup>. Ainsi, il affirme que sa théorie politique ne s'enracine ni dans le

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>398</sup> SUVANTO Pekka, *Conservatism From the French Revolution to the 1990s*, p. 82.

<sup>399</sup> JEANS Roger B., Jr., *Democracy and Socialism in Republican China : the Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*, p. 215.

<sup>400</sup> POEWE Karia O., *New Religions and the Nazis*, New York & Londres : Routledge, 2006, p. 82.

<sup>401</sup> WANG Yangwen, « Ziyou yu quanli zhijian – Zhang Junmai xianzheng sixiang de yanbian » ; JEANS Roger B., Jr., *Democracy and Socialism in Republican China : the Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*, p. 227.

<sup>402</sup> LIN Hongming 林红明 et XU Jian'gang 许建刚, « Zhang Junmai de minzhu zhengzhi he zhongjianluxian sixiang pouxi 張君勱的民主政治和中間路線思想剖析 » (La politique démocratique et la voie centraliste de Zhang Junmai), *Tianzhong xuekan 天中学刊 (Journal de Tianzhong)*, vol. 22, n° 1, 2007, p. 100.

<sup>403</sup> JEANS Roger B., Jr., *Democracy and Socialism in Republican China : the Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*, p. 238.

libéralisme démocratique anglais, ni dans l'autoritarisme allemand ou la dictature du prolétariat, mais une ligne politique située entre celle du Kuomintang et celle du Parti communiste chinois.

Or, dans un tel plan politique, la liberté risque d'être entravée par l'autorité du gouvernement. Sans un parlement capable de contrebalancer le pouvoir exécutif du gouvernement, l'intégrité de ce dernier dépend entièrement de l'omnipotence du chef de l'État et de l'impartialité éthique des partis politiques représentant l'intérêt général. En fait, il ne cache pas son espoir de voir apparaître un tel chef d'État, incarnant les vertus de « l'homme de bien » confucéen et résolvant la crise nationale du jour au lendemain<sup>404</sup>. Une telle conception de l'organisation gouvernementale produit, sans surprise, l'effet inverse : une centralisation excessive de l'autorité du gouvernement et du chef de l'État qui tourne à l'arbitraire et met la liberté du peuple en péril. De surcroît, il semble paradoxal qu'il n'accorde le droit de vote qu'à ceux qui savent écrire, tandis qu'il dénonce la rhétorique du Kuomintang, prétendant que le peuple chinois n'est pas prêt, intellectuellement, à faire fonctionner la démocratie<sup>405</sup>. Malgré son opposition vigoureuse à la tutelle politique du Kuomintang pendant une longue période et son échec de matérialiser son projet politique, ce dernier engage curieusement un dialogue avec cette même politique du Kuomintang qui revendique un rôle d'éducateur, de gouverneur et de supérieur, mais aussi avec les conservateurs autoritaires dont la liberté individuelle est totalement absente des discours.

### 3. Le conservatisme autoritaire et le *Guofeng banyuekan*

Le périodique bimensuel *Guofeng banyuekan* a vu le jour en 1932 et perduré jusqu'à la veille de la Seconde Guerre sino-japonaise en décembre 1936. Le *Guofeng* peut être envisagé comme le prolongement du groupe CR ; il est édité par d'anciens membres du groupe et son siège est toujours à l'Université nationale centrale. Parmi les collaborateurs, on compte le rédacteur en chef Liu Yizheng et éditeurs Zhang Yinlin, Miao Fenglin, Jing Changji, Chen Xunci et Hu Xiansu. Une des différences les plus saillantes que l'on peut observer entre le *CR* et le *Guofeng* est la langue

---

<sup>404</sup> *Ibid.*, pp. 230-231.

<sup>405</sup> ZHANG Zhen'guo 張振國, « Hu Shi yu Zhang Junmai de xianzheng sixiang 胡適與張君勳的憲政思想 » (Les pensées sur la politique constitutionnelle de Hu Shi et Zhang Junmai), 西北政法大學學報 *Xibei zhengfa xueyuan xuebao* (Journal académique de Université de politique et de droit du Nord-ouest), n° 5, 2007, p. 37.

utilisée pour sa rédaction. La majorité des articles sont en effet rédigés en langue vernaculaire, même dans le cas de Liu Yizheng, ardent défenseur de la langue classique à l'époque du *CR*. La notion de *guofeng* provient de *Shijing*. Le *guofeng* en est une catégorie sous laquelle se recueillent les chansons populaires de quinze États. Selon l'interprétation de Zhu Xi, le *feng* assume une fonction didactique qui s'engage à améliorer la politique, la société et l'esprit des individus<sup>406</sup>.

L'implication politique de choisir ce terme comme le titre du journal est donc saillante. L'article inaugural, écrit en langue classique par Liu Yizheng, relie la crise nationale à la décadence morale de la nation, due pour lui à la conséquence néfaste de l'abandon total de la civilisation chinoise au profit de l'hédonisme et du matérialisme provenant de l'Occident<sup>407</sup>. C'est dans cet esprit que Liu Yizheng apporte son soutien au Mouvement de la nouvelle vie. Pour lui, ce mouvement contribue à rectifier les erreurs commises par la génération du Mouvement du 4 Mai et par les communistes dont l'entreprise d'éradication de la culture chinoise ruine fatalement la confiance en soi de la nation<sup>408</sup>. Mais, Liu Yizheng pense que les règles et les pratiques concrètes du Mouvement de la nouvelle vie ne coïncident pas avec la tradition chinoise. Comme une dizaine d'années auparavant, il persiste à croire que la seule et meilleure solution pour le redressement de la Chine consiste en la réintégration de l'éthique (人倫 *renlun*) et de la moralité (道德 *daode*) dans l'organisation sociale et dans la politique nationale ; la religion, la loi et le militarisme sont tous rejetés comme des méthodes d'organisation socio-politique de l'étranger et, par conséquent, obsolètes et inadaptés au contexte chinois<sup>409</sup>. Contrairement à l'époque du *CR*, il semble que Liu Yizheng ne s'intéresse plus beaucoup au système socio-politique interconnecté à l'éthique et à la moralité du confucianisme. Il met l'accent presque exclusivement sur l'éducation, la transformation et l'édification spontanées et intuitives, tout en soulignant le rôle des intellectuels et des hommes politiques qui servent de modèle exemplaire à la masse populaire<sup>410</sup>. Le conservatisme de Liu Yizheng de cette période se rapproche de plus

---

<sup>406</sup> ZHANG Hui 張輝, « Zhu Xi “Shiji zhuanxu” lunshuo 朱熹『詩經傳序』論說 » (Commentaires sur *L'interprétation sur Shiji* de Zhu Xi), *Wenxue yanjiu lilun* 文學研究理論 (*Théorie de la recherche littéraire*), n° 2, 2013, p. 54.

<sup>407</sup> LIU Yizheng, « Fakanci 發刊辭 » (L'article inaugural), *Guofeng banyuekan*, n° 1, 1932, pp. 1-2.

<sup>408</sup> LIU Yizheng, « Duiyu Zhongguo wenhua zhi guanjian 對於中國文化之管見 » (Avis sur la culture chinoise), vol. 4, n° 7, 1934, p. 3.

<sup>409</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 9.

en plus du conservatisme philosophique de Wu Mi. Mais à la différence de celui-ci, la pensée de Liu Yizheng ne relève pas d'une attente universelle.

Mais chez d'autres collaborateurs, plus jeunes que Liu Yizheng, leur soutien au Mouvement de la nouvelle vie se traduit par l'approbation de son fondement idéologique. L'origine du mal de la nation chinoise est envisagée comme résidant dans la liberté démesurée dont jouit le peuple chinois. La liberté ici n'est pas comprise dans le sens politique, mais tient aux comportements quotidiens dont parle Tchang Kai-chek ; une telle liberté doit faire l'objet d'un abandon total et être remplacée par la discipline sous une tutelle autoritaire afin de favoriser la libération de la nation sur la scène politique mondiale<sup>411</sup>. Aussi, une insistance accrue sur la droiture, la loyauté et la hiérarchie s'impose. Jing Changji explicite les quatre liens sociaux ainsi :

« Les quatre liens [...] sont les principes de la moralité de la nation. Voici pourquoi notre gouvernement a mis en avant la bienséance, la justesse, l'intégrité et l'honneur comme l'orientation du Mouvement de la nouvelle vie, lancé pour le renouveau de la nation. [...] Les quatre liens sociaux sont en fait les ordres et la loi. (1). La bienséance [...] est la hiérarchie sociale et politique (尊卑 *zunbei*), [...] ; (2). La justesse [...] veut que les gens se contentent de leurs places dans la société et soient impliqués dans leurs devoirs [...] ; (3). L'intégrité souligne une honnêteté scrupuleuse [...] ; (4). L'honneur empêche le comportement honteux. [...] La nation est façonnée par ces quatre liens. Sans ceux-ci, la nation sera conduite à la ruine et ne se redressera jamais. »<sup>412</sup>

Jing Changji ne cache pas son attachement au sens et au respect de la hiérarchie comme un élément vital du bon fonctionnement de la société organique. Il fait valoir que l'égalité totale n'est qu'une illusion hypocrite, car la hiérarchie existe dans toutes les relations humaines. Il critique la dictature déraisonnable (不合理的專制 *buheli de zhuanzhi*) tout en tenant un propos évasif et ambivalent à l'égard de la tutelle étatique : « même dans le pays le plus démocratique du monde, demande-t-il, les citoyens comprennent-ils parfaitement l'ensemble de la politique du gouvernement ?<sup>413</sup> ». En effet, la question qui concerne directement le fonctionnement transparent du gouvernement et le pouvoir civil est totalement absente dans le discours du *Guofeng* qui met un accent disproportionné sur l'ordre, le devoir et la vertu du peuple. Hu

<sup>411</sup> Voir par exemple ZHU Kezhen, « Daxue jiaoyu zhi zhuyao fangzhen 大學教育之主要方針 » (Les lignes principales de l'éducation universitaire), *Guofeng banyuekan*, vol. 8, n° 5, 1936, p. 148.

<sup>412</sup> JING Changji, « Shuo siwei 說四維 » (Sur les quatre liens sociaux), *Guofeng banyuekan*, vol. 8, n° 3, 1936, p. 62.

<sup>413</sup> JING Changji, « Kongzi de zhenmianmu 孔子的真面目 » (Le vrai Confucius), *Guofeng banyuekan*, n° 3, 1932, pp. 62-63.

Xiansu est l'un des rares auteurs à aborder le sujet du régime politique. Loin de favoriser la liberté individuelle, Hu Xiansu fait valoir que la manière dont le pouvoir est exercé n'a aucune importance, que ce soit la monarchie constitutionnelle, la république ou l'absolutisme ; le seul facteur qui compte pour que le pays aille de l'avant est l'éthique du peuple. Dans le contexte chinois, celle-ci se traduit par la réinsertion de l'éthique confucéenne qui renvoie aux quatre liens dont parle Tchang Kaï-chek<sup>414</sup>.

Il convient de souligner que les collaborateurs du *Guofeng* ne croient pas naïvement en la capacité de l'éthique seule pour garantir le succès de la revitalisation de la nation. Face à la menace grandissante que pose le Japon impérialiste, il n'est pas question de se limiter au renouveau spirituel. Pour les écrivains du *Guofeng*, la science, la technique et l'industrialisation sont favorisées comme expression de puissance et de libération nationale, et sont donc acceptées. Hu Xiansu, qui met en garde contre la science utilitaire au début des années 1920, a changé d'idée une vingtaine d'année plus tard. Après la victoire de la Chine dans la Seconde Guerre sino-japonaise, il écrit : « La tâche la plus urgente de la nation chinoise d'aujourd'hui n'est que la transformation économique. Il faut exploiter nos ressources abondantes, construire l'industrie, développer le transport, revitaliser l'agriculture et épandre le commerce international, et ce pour améliorer la condition de la vie du peuple<sup>415</sup> ».

Revenons à la revue *Guofeng*, dont les articles sur la science et la technique couvrent un large éventail de thèmes. Certains concernent la théorie et la philosophie de la science<sup>416</sup>, alors que d'autres abordent ce sujet dans une perspective plus utilitariste et pragmatique, tels que l'aviation et la défense militaire<sup>417</sup>. L'un des

---

<sup>414</sup> HU Xiansu, « Zhongguo jinri jiuwang suxu zhi xinwenhua yundong 中國今日救亡所需之新文化運動 » (Le mouvement de la nouvelle culture requis aujourd'hui pour sauver la Chine), *Guofeng banyuekan*, n° 9, 1932, p. 30.

<sup>415</sup> HU Xiansu, « Jingji zhi gaizao 經濟之改造 » (La transformation économique), 1946, réimprimé dans ZHANG Dawei et al. (eds.), *Hu Xiansu wencun*, p. 449.

<sup>416</sup> Voir par exemple ZHU Kezhen 竺可楨, « Guoji yuntu jielüe xulun 國際雲圖節略緒論 » (L'introduction sur le néphogramme international), *Guofeng banyuekan*, n° 6, 1932 ; HE Zhaoqing 何兆清, « Kexue yuanli yu fangfa xulun 科學原理與方法緒論 » (L'introduction sur les principales et la méthode de la science), *Guofeng banyuekan*, n° 6, 1932.

<sup>417</sup> NI Shangda 倪尚達, « Hewei dingxiang wuxiandian 何謂定向無線電 » (Qu'est-ce que le radio directionnel), *Guofeng banyuekan*, n° 4, 1932 ; ZHU Kezhen, « Hangkong jiugui yu kexueyanjiu 航空救國及科學研究 » (Sauver la nation par développer l'aviation et la recherche scientifique), *Guofeng banyuekan*, vol. 3, n° 20, 1933.

derniers numéros est entièrement dédié à la science et la technique<sup>418</sup>. Bingzhi, zoologiste et fondateur de la Société chinoise de science, basée elle aussi à l'Université centrale nationale, entend que « la science est le seul moyen qui permettra de sauver la Chine »<sup>419</sup>. Y a-t-il, en ce sens, une contradiction entre l'éthique néo-confucéenne et la science ? S'agit-il ici encore d'un renouveau de ce slogan tenace visant à assimiler progressivement des différences entre les deux cultures, dont l'une, chinoise, serait spirituelle et l'autre, occidentale, matérielle ?

Cela n'est pas le cas. En effet, par rapport à la génération précédente, la pensée des écrivains conservateurs du *Guofeng* a ceci d'innovateur qu'ils se sont rendus compte du fait que la science possède sa propre logique ; l'application de la technique scientifique impose un changement de mentalité. L'enjeu ne réside donc plus dans la juxtaposition entre l'éthique et la science, mais dans l'appropriation et l'adaptation de cette première à la modernité scientifique et rationnelle. Un article signé par Lu Yudao 盧于道 (1906-1985) entend que la civilisation moderne du XX<sup>e</sup> siècle est l'expression de la culture scientifique ; l'esprit scientifique se résume en cinq qualités morales indispensables au bon fonctionnement de la société et de la nation : justesse, loyauté, honnêteté, diligence et persistance<sup>420</sup>. Le changement de mentalité repérable à partir du développement technique et scientifique est considéré comme accompagné d'un approfondissement de la coopération et la dévotion ardente au travail entre les agents sociaux pour atteindre le bien-être national et conduire un ordre planétaire<sup>421</sup>.

Ce n'est pas notre intention ici de discuter si une telle idéalisation de la civilisation scientifique et technique est une pure spéculation. Il suffit de mentionner que ce ne sont pas des écrivains du *Guofeng* qui accordent une expression culturelle à la civilisation scientifique – Ernst Jünger (1895-1998), par exemple, partage ce souci que la technique impose un nouveau mode de vie et ne peut être employée que par ceux qui y sont préparés. En somme, les penseurs en question ici, contrairement à des conservateurs antimodernes, acceptent la rationalité scientifique ; à la différence des

---

<sup>418</sup> *Guofeng*, vol. 8, n° 7, 1936.

<sup>419</sup> Bingzhi 秉志, « Suowang yu kexue tongren zhe 所望於科學同人者 » (Ce que j'attends des camarades de la science), *Guofeng*, vol. 6, n° 5 et 6, 1935, p. 1.

<sup>420</sup> LU Yudao 盧于道, « Wei shuli kexue wenhua gao guoren shu 為樹立科學文化告國人書 » (Lettres aux citoyens pour l'établissement de la culture scientifique), *Guofeng*, vol. 8, n° 7, 1936, p. 286.

<sup>421</sup> Bingzhi, « Suowang yu kexue tongren zhe », p. 2 ; ZHU Kezhen, « Zhongguo shiyan kexue bufada de yuanyin 中國實驗科學不發達的原因 » (La raison pour laquelle la science empirique ne se développe pas en Chine), vol. 7, n° 4, 1935, p. 7

conservateurs libéraux, ils ne s'intéressent pas à « harmoniser la substance chinoise et l'application occidentale », mais à intégrer les vertus confucéennes, politiquement transformées dans la technique, comme la partie complémentaire et inhérente de celle-ci. C'est dire que les crédos confucéens de hiérarchie, d'ordre social et de respect pour les supérieurs et pour le chef, sont exploités pour parvenir à la discipline mécanique absolue de la société. Mais, par le rejet de la démocratie représentative et l'absence de vertus authentiques du confucianisme qui ne sont pas mises au service de la politique, comment peuvent-ils éviter que la technique ne soit utilisée pour des fins perverses au nom de l'ordre et de l'autorité ? Il s'agit, pourtant, probablement d'une interrogation mal placée, dans la mesure où l'ordre visant à la mobilisation sociale tout en rejetant la démocratie libérale, semblent acceptés et glorifiés par des écrivains du *Guofeng*, ce que se traduit par leur préférence pour l'économie planifiée dirigée et pour une organisation disciplinaire de la société.

En politique intérieure, le journal croit en la suprématie du chef d'État. On peut nommer par exemple le 34<sup>e</sup> numéro du journal consacré entièrement au mémoire d'un certain Fan Defen 樊德芬 (?- ?), écrit à la London School of Economics and Political Science<sup>422</sup>. Celui-ci porte sur la comparaison entre le régime parlementaire anglais et le régime présidentiel étasunien. La publication de ce mémoire a ceci de particulier que l'avant-propos est écrit par Harold Laski (1893-1950) qui dirigeait à l'époque la Société fabienne qui, contre la lutte des classes de Marx, véhicule un socialisme réformateur<sup>423</sup>. « Le Premier ministre britannique et le Président américain représentent deux types de direction contrôlée (*controlled leadership*), écrit Laski, [...] je crois que ce type de direction alimentée par un grand Premier ministre comme M. Gladstone ou un grand Président comme M. Lincoln est le type de direction dont la Chine a le plus besoin<sup>424</sup> ». L'auteur traduit la notion de « direction contrôlée » par le terme de « *jiyu minyi zhi lingxiu* » (基於民意之領袖 chef qui s'appuie sur la volonté populaire)<sup>425</sup>.

---

<sup>422</sup> FAN Defen 樊德芬, « Yingguo shouxiangzhi yu Meiguozongtongzhi zhi bijiao yanjiu 英國首相制與美國總統制之比較研究 » (Une enquête comparative entre le régime parlementaire anglais et le régime présidentiel étasunien), *Guofeng banyuekan*, vol. 5, n° 34, 1934.

<sup>423</sup> JOUSSE Emmanuel, « Chronique d'un non-lieu : le marxisme en Grande-Bretagne », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 114, 2011, pp. 73-97.

<sup>424</sup> LASKI Harold J., « Préface », *Guofeng banyuekan*, vol. 5, n° 34, 1934.

<sup>425</sup> FAN Defen, « Lasiji jiaoshou xuwen 拉斯基教授序文 » (Le préface de Professeur Laski), *Guofeng banyuekan*, vol. 5, n° 34, 1934.

Reste pourtant un problème de taille à résoudre : comment faut-il mesurer le consentement sans la démocratie libérale ? Néanmoins, un tel souci est presque totalement absent dans le journal. Il y a, effectivement, un article qui aborde la volonté populaire en matière de politique, mais qui s'avère loin de mettre en avant la démocratie : dans deux numéros parus en 1934, sont traduits la transcription du discours de Werner Sombart (1863-1941)<sup>426</sup>, économiste et sociologue allemand faisant partie du courant intellectuel de la Révolution conservatrice. Ce discours de 1932 est intitulé *Studiengesellschaft Für Geld- Und Kreditwirtschaft (La société d'études sur la monnaie et le crédit)*, et Sombart y propose au chancelier une série de mesures visant à combattre la crise du chômage, dont un contrôle étatique strict de l'économie qu'il appelle *Reagrarisierung* (réagrarisation), qui promeut un renforcement du secteur primaire capable d'épauler l'économie nationale face à un capitalisme défaillant<sup>427</sup>. Le message que fait passer le *Reagrarisierung* approvisionne le projet économique et politique que soutiennent les traducteurs, d'où le titre de la traduction chinoise du texte *Ziben zhuyi zhi jianglai* (資本主義之將來 *Le futur du capitalisme*). Dans le dernier paragraphe de la traduction, les traducteurs ont souligné, tout particulièrement, deux mots : la spécificité de la nation (民族的特性 *minzu de texing*) et le chef (領袖 *lingxiu*) :

« Finalement, (il faut mentionner le rôle que joue) un chef avec une volonté de fer qui détermine la nouvelle forme de la vie politique ; la volonté de ce genre de chef peut se transformer en une volonté individuelle (個人的意志 *geren de yizhi*), mais aussi en une volonté collective (團體的意志 *tuanti de yizhi*). La volonté de Lénine, de Kemal et de Mussolini, par exemple, est la volonté individuelle ; il dépend du *caractère* national et des circonstances accidentelles de l'histoire de décider si celle-ci peut devenir la volonté collective. En tout cas, la *volonté de ce genre de chef* doit être absolument invincible, orientée et clairvoyante. C'est pourquoi le chef doit avoir une connaissance de la science. [...] Que notre patrie puisse se réjouir de la direction d'une telle volonté, sinon, comme nous le savons, nous nous enlisons dans un monde en désordre. »<sup>428</sup>

<sup>426</sup> SOMBART Werner, « Ziben zhuyi zhi jianglai (shang) 資本主義之將來 (上) » (Le futur du capitalisme, première partie), traduit de l'allemand par XU Chongyan 徐崇彥 et QIAN Desheng 錢德昇, *Guofeng banyuekan*, vol. 4, n° 5, 1934 ; SOMBART Werner, « Ziben zhuyi zhi jianglai (xia) 資本主義之將來 (下) » (Le futur du capitalisme, deuxième partie), *Guofeng banyuekan*, n° 8, 1934.

<sup>427</sup> BACKHAUS Jürgen Georg, *Handbook of the History of Economic Thought : Insights on the Founders of Modern Economics*, New York : Springer, 2011, p. 556 ; CHALOUPEK Günther, « Long-term economic perspectives compared : Joseph Schumpeter and Werner Sombart », *The European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 2, n° 1, p. 132.

<sup>428</sup> SOMBART Werner, « Ziben zhuyi zhi jianglai (xia) », p. 25.



Étant donné la condition politique chinoise de l'époque, le message que ce texte s'engage à envoyer est dangereux. La mise en œuvre de la volonté du chef, c'est aussi l'organisation militaire de la société où les classes sociales ont disparu, mais qui fait prendre conscience que la souveraineté de la nation doit être maintenue à tout prix. L'entraînement militaire est considéré comme devant devenir obligatoire pour les étudiants universitaires<sup>429</sup>. Chang Chi-yun propose, quant à lui, de remettre en place le système d'auto-gouvernance villageoise (鄉約 *xiangyue*). L'auto-gouvernance villageoise, ou l'auto-gouvernance locale, est une thématique forte de quelques conservateurs antimodernes de la génération précédente. Liu Yizheng en a parlé comme un moyen effectif de laisser au peuple la liberté de gérer les affaires locales en fonction de la tradition locale afin que la politique étrangère n'érode pas les valeurs fondamentales qui définissent chaque région. Plus souvent, l'auto-gouvernance des communautés est conçue pour répartir l'autorité centrale et éviter que l'autorité ne devienne autoritaire. Mais l'auto-gouvernance villageoise que Chang Chi-yun évoque durant le Mouvement de la nouvelle vie se caractérise par la disparition de la tradition locale et l'effacement de l'autorité décentralisée capable de se poser en contrepoids contre le gouvernement central ; ce qui se trouve au noyau de sa politique de localité, c'est la combinaison de l'éthique confucéenne de l'honneur, de la droiture et de la loyauté avec l'ordre militaire, faisant des communautés locales un sosie de l'armée, dédiées à la mobilisation de l'État<sup>430</sup>.

L'insistance sur l'organisation militaire de la société rime bien entendu avec la conscience du danger croissant que pose la dégradation de la relation avec le Japon en une guerre, découlant par conséquent d'une alerte permanente liée à l'apport du darwinisme social renaissant. Les seules vérités se voulant universelles qui sont acceptées sont celles de la science et de la lutte permanente<sup>431</sup>. Si la paix doit être l'objectif, la paix ne peut être maintenue que par l'égalité du pouvoir militaire,

---

<sup>429</sup> ZHU Kezhen, « Daxue jiaoyu zhi zhuyao fangzhen », p. 148.

<sup>430</sup> CHANG Chi-yun, « Guofang jiaoyu sijiang 國防教育四講 », (Quatre leçons sur l'éducation de la défense nationale), *Guofeng banyuekan*, vol. 3, n° 3, 1933, p. 9.

<sup>431</sup> ZHU Kezhen, « Daxue jiaoyu zhi zhuyao fangzhen », p. 147 ; LU Hongtu 陸鴻圖, « Zheng de shijie 爭的世界 » (Le monde de lutte), *Guofeng banyuekan*, vol. 3, n° 2, 1933 ; OUYANG Zhu 歐陽翥, « Shengcun yu jingzheng 生存與競爭 » (La survie et la lutte), *Guofeng banyuekan*, vol. 8, n° 4, 1936, pp. 117-120.

économique et politique, celle-ci doit être obtenue et non pas accordée<sup>432</sup>. La vigueur de la violence débouche finalement sur une esthétisation de la politique de guerre : l'article de Hu Jixian dans le dernier numéro du journal va jusqu'à sublimer la préparation de la guerre en la reliant à un monde de vérité (真 *zhen*), de bonté (善 *shan*) et de beauté (美 *mei*)<sup>433</sup>.

#### 4. Le conservatisme autoritaire durant la Seconde Guerre sino-japonaise

Le 7 juillet 1937, l'incident du pont Marco Polo permet au Japon de déclarer la Seconde Guerre sino-japonaise qui durera huit ans. Pékin et Tianjin tombent vite sous le joug du Japon impérial. Les trois célèbres universités situées dans les deux villes – l'université de Pékin, l'université Tsinghua et l'université de Nanaki – fusionnent sous le nom de l'université associée du Sud-Ouest et sont retirées à Changsha, et puis à Kunming<sup>434</sup>. Wu Mi, enseignant à l'époque à l'université Tsinghua, a reculé aussi à l'intérieur du territoire pour échapper à la guerre et est arrivé à Kunming en 1938<sup>435</sup>. Pendant la guerre, deux journaux – l'un *Zhanguo ce* 戰國策 (*Stratagèmes des royaumes combattants*) et l'autre *Sixiang yu shidai* – que les historiens ont l'habitude d'étiqueter comme propageant une idéologie conservatrice continuent d'être publiés. Les deux ont tenté une approche auprès de Wu Mi.

Le *Zhanguo ce*, journal bimensuel éphémère, est lancé à Kunming en avril 1940 par vingt-six intellectuels dont la plupart ont reçu une éducation en Europe ou aux États-Unis et sont des professeurs de l'université de Yunnan et de l'université associée de Sud-Ouest. En raison de l'augmentation du prix du papier à cause de la guerre, le journal s'arrête en 1941, après la parution de seulement dix-sept numéros<sup>436</sup>. Ultra-nationaliste, le journal se caractérise d'abord par l'obsession de ce que Lin Tongji 林同濟 (1906-1980) appelle *li* 力 (force, énergie ou vitalité) qui se traduit par

---

<sup>432</sup> ZHU Kezhen, *Ibid.* ; HU Jixian, « Zhanzheng zhi zhexueguan 戰爭之哲學觀 » (La philosophie de la guerre), *Guofeng banyuekan*, vol. 8, n° 12, 1936.

<sup>433</sup> HU Jixian, *ibidem*.

<sup>434</sup> XIE Yong 謝泳, « Xinan lianda zhishi fenziqun de xingcheng yu shuailuo 西南聯大知識分子的形成與衰落 » (La formation et la disparition des intellectuels à l'université associée nationale du sud-ouest), *Twenty-First Century*, n° 38, 1996, p. 55.

<sup>435</sup> WU Mi, *Wu Mi riji 1936-1938*, p. 315.

<sup>436</sup> JIANG Pei 江沛, *Zhanguo ce pai sichao yanjiu 戰國策派思潮研究 (Recherche sur la pensée du Zhanguo ce)*, Tianjin : Tianjin renmin chubanshe, 2001, pp. 11-12.

la lutte, la bravoure et l'affirmation d'une force physique et mentale<sup>437</sup>. Tao Yunkui 陶雲達 (1904-1944), anthropologue instruit en Allemagne, traduit le *li* par des mots allemands – *Kraft*, *Vitalität*, *Energie* et *Macht* – dont l'accent est mis sur la spontanéité et l'autonomie des individus et de la nation qui permettent de survivre à la sélection naturelle<sup>438</sup>. Lin Tongji regrette la dégradation constante du *li* qu'il a pu observer au cours de l'histoire nationale ; pour lui, ce manque de *li*, qui a pour conséquence la faiblesse de la nation face à l'invasion des Japonais, vient du confucianisme qui condamne la force au profit d'une éthique du pacifisme<sup>439</sup>. Lin Tongji rappelle que cela ne reflète pas l'esprit réel de la nation. Fidèle à l'idée d'une entité historique glorieuse mais oubliée, il aspire à « reculer de deux mille ans » pour récupérer la conscience de lutte et l'esprit de vaillance de la période des Royaumes combattants<sup>440</sup>. Sa conception de l'histoire est donc cyclique, à l'encontre du temps linéaire progressiste. « Loyauté (*zhong*), honneur (*jing*), courage (*yong*), mort (*si*) » – voici la devise nationale que conçoit Lin Tongji qui appelle au dévouement et à la consécration dans la guerre contre le Japon<sup>441</sup>. Le culte des héros est une autre thématique forte du *Zhanguo*. Lin Tongji souhaite en effet la transformation du peuple de littéraires en un peuple de guerriers<sup>442</sup>. Chen Quan 陳銓 (1903-1969), écrivain, spécialiste de Nietzsche et qui a fini une thèse sous la direction de Richard Kroner (1884-1974) à l'université de Kiel, magnifie et esthétise également le héros dont le charisme suscite la vocation du peuple ordinaire, qu'il dirige et influence, jusqu'au sacrifice ultime pour la nation<sup>443</sup>.

<sup>437</sup> LIN Tongji 林同濟, « Li ! 力 ! » (Force !), *Zhanguo*, n° 3, 1940, réimprimé dans WEN Rumin 溫儒敏 et DING Xiaoping 丁曉萍 (eds.), *Shidai zhi bo – Zhanguo pai wenhua lunzhu jiyao* 時代之波——戰國策派文化論著輯要 (*L'onde de l'ère – les sélections des critiques culturelles du groupe de Zhanguo*), Pékin : Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995, pp. 176-179.

<sup>438</sup> TAO Yunkui 陶雲達, « Liren – yige rengexin de taolun 力人——一個人格型的討論 » (L'homme de force – discussion sur le caractère humain), *Zhanguo*, n° 5, 1940, réimprimé dans *ibid.*, pp. 184-194.

<sup>439</sup> LIN Tongji, « Li ! », pp. 179-180.

<sup>440</sup> LIN Tongji, « Zhanguo shidai de chongyan 戰國時代的重演 » (La remise en scène de la période des Royaumes combattants), *Zhanguo*, n° 1, 1940, réimprimé dans WEN Rumin et DING Xiaoping (eds.), *Shidai zhi bo – Zhanguo pai wenhua lunzhu jiyao*, p. 60.

<sup>441</sup> LIN Tongji, « Dafushi yu shidafu – guoshi shang de liangzhong rengexing 大夫士與士大夫——國史上的兩種人格型 » (Chevalier et lettré – deux types de caractère dans l'histoire nationale), *Zhanguo*, n° 17, 1941, réimprimé dans WEN Rumin et DING Xiaoping (eds.), *ibid.*, p. 65.

<sup>442</sup> LIN Tongji, *Ibidem*.

<sup>443</sup> CHEN Quan 陳銓, « Lun yingxiong chongbai 論英雄崇拜 » (Sur le culte de héros), *Zhanguo*, n° 4, 1940, réimprimé dans WEN Rumin et DING Xiaoping (eds.), *Shidai zhi bo – Zhanguo pai wenhua lunzhu jiyao*, pp. 297-298.

L'association du *Zhanguoce*, basée à Kunming, a essayé d'atteindre une collaboration avec Wu Mi, qui a rencontré Lin Tongji à la fin du mois de février 1940, à propos du projet de l'éventuelle publication du journal<sup>444</sup>. Le 24 avril 1940, Lin Tongji lui rendait visite à nouveau. Wu Mi a convenu qu'il écrirait pour le *Zhanguoce*, mais a changé d'idée lorsqu'il s'est rendu compte que Shen Congwen 沈從文 (1902-1988) était aussi auteur du journal, en avançant comme raison que ce dernier médisait de la langue classique à l'époque du 4 Mai<sup>445</sup>.

Mais la raison pour laquelle Wu Mi s'est retiré du journal est plus compliquée. Si la société du *Zhanguoce* est considérée comme adhérente au conservatisme culturel, dans la mesure où ses membres propagent un passé chinois glorieux dont la réanimation de l'esprit est indispensable pour l'éventuelle victoire de la Chine dans la guerre, le journal relève encore de l'anti-confucianisme et d'un univers mental proche du fascisme. Une telle orientation politico-intellectuelle est inacceptable voire inadmissible pour Wu Mi. Wu Mi est tout d'abord anti-guerre en dépit de la présence totale de l'armée japonaise en Chine. En citant le propos du *Lunyu*, il enseigne à ses élèves que c'est grâce à l'éthique de la nation, et non pas à la force militaire, que l'Allemagne a su se rétablir aussi rapidement après la Première Guerre mondiale<sup>446</sup>.

Il importe de souligner que son analyse de la résurrection de l'Allemagne s'écarte de la propagande du Mouvement de la nouvelle vie – rappelons que Tchang Kaï-chek ne manque pas d'évoquer l'éthique comme le premier facteur de la restauration allemande – car l'éthique chez Wu Mi n'a pas pour objectif de consolider l'autorité étatique de Tchang Kaï-chek. En effet, à la veille de l'entrée de la troupe de l'expédition du Nord à Pékin, Wu Mi s'est mis en d'accord avec Chen Yinke pour défendre et sauver la liberté de penser ; pour ce faire, ils ont décidé de ne pas adhérer au Kuomintang et de renoncer à leur poste d'enseignant si le gouvernement imposait l'intégration de l'idéologie du Parti dans l'éducation (黨化教育 *danghua jiaoyu*)<sup>447</sup> – c'est d'ailleurs pourquoi il se félicite de ne pas aller à l'université du Nord-Ouest (西北大學 *Xibei daxue*), dominée par le contrôle idéologique du Kuomintang<sup>448</sup>.

---

<sup>444</sup> WU Mi, *Wu Mi riji : 1939-1940*, le 27 février 1940, p. 134.

<sup>445</sup> *Ibid.*, le 24 avril 1940, p. 159.

<sup>446</sup> *Ibid.*, le 11 mars 1940, p. 140.

<sup>447</sup> WU Xuezhao, *Wu Mi yu Chen Yinke*, p. 49.

<sup>448</sup> WU Mi, *Wu Mi riji 1939-1940*, le 10 mars 1940, p. 140.

Reprenant ses attaques contre le Kuomintang en 1939, Wu Mi se revendique comme un patriote mais dénonce le culte de la personnalité de Tchang Kaï-chek aux conséquences désastreuses pour la sauvegarde de la culture chinoise<sup>449</sup>. Il ne réserve aucune bonne estime au Parti communiste non plus ; pour lui, les deux partis sont du même acabit quant à la destruction de la culture chinoise au profit de leurs propres desseins politiques<sup>450</sup>. « L'asservissement de la Chine est la conséquence de la ruine de l'éthique, se lamente Wu Mi, personne ne peut rien faire<sup>451</sup> ». Aspirant à un ordre culturel et politique radicalement différent, Wu Mi ne devient évidemment pas le porte-parole d'un journal tel que le *Zhanguoce*, qui se veut le défenseur du chef, de la guerre, de l'autorité gouvernementale et de l'anti-confucianisme.

Cela peut expliquer probablement aussi pourquoi il ne se solidarise pas avec quelques-uns de ses anciens collègues du groupe CR qui, à l'université de Zhajing à Zunyi, ont lancé en 1941 le journal du *Sixiang yu shidai*. L'édition de ce journal est prolongée jusqu'en 1948. Au total, 53 numéros sont publiés et environs 2000 exemplaires sont vendus par numéro<sup>452</sup>. Wu Mi s'y abonne et semble bien l'apprécier après avoir lu le premier numéro<sup>453</sup>, ce qui est compréhensible, car le journal, à première vue, tient les mêmes discours que le *CR*. Il prétend à « interpréter la culture occidentale traditionnelle, représentée par la culture grecque ancienne, d'une nouvelle manière qui permet d'engager un dialogue avec la culture chinoise, et ceci pour concevoir une culture moderne fondée sur l'humanisme et le rationalisme<sup>454</sup> ». Mais ces expressions communes au *CR* et au *Sixiang yu shidai* sur deux époques différentes sont susceptibles d'emplois divers : le journal est parrainé par Tchang Kaï-chek qui accorde à la société un fond de publication de 7500 yuans par mois<sup>455</sup>. En lisant le journal, Hu Shi écrit dans son journal personnel que les auteurs du *Sixiang yu shidai* démontrent « une volonté réactionnaire, un conservatisme évident et un soutien apporté à la dictature<sup>456</sup> ». En effet, à part de la prestation venant du Parti, quelques

---

<sup>449</sup> WU Xuezhao, *Wu Mi yu Chen Yinke*, p. 91.

<sup>450</sup> WU Mi, *Wu Mi riji 1939-1940*, le 5 mai 1940, p. 165.

<sup>451</sup> *Ibid.*, le 8 mai 1940, p. 167.

<sup>452</sup> HE Fangyu, *Kexue shidai de renwen zhuyi*, p. 121.

<sup>453</sup> WU Mi, *Wu Mi riji 1941-1942*, le 20 septembre 1940, p. 175 ; le 22 septembre 1940, p. 176.

<sup>454</sup> Cite dans Sanmu 散木, *Xiandai xueren mi'an* 現代學人謎案 (*L'énigme des intellectuels modernes*), Taipei : Showwe, 2011, p. 174.

<sup>455</sup> *Ibid.*, pp. 173-174. Wu Mi a exprimé sa frustration quand il a appris que le *Sixiang yu shidai* avait reçu 140 mils yuans de la part de Tchang Kaï-chek, voir WU Mi, *Wu Mi riji 1941-1942*, le 22 septembre 1940, p. 176.

<sup>456</sup> Cité dans Sanmu, p. 175.

membres principaux de l'association du journal, comme Chang Chi-yun et le philosophe He Lin 賀麟 (1902-1992), ont tous maintenu une relation étroite avec le Kuomintang et Tchang Kai-chek<sup>457</sup>. Pendant les années 1950, Chang Chi-yun assumait successivement fonctions de ministre de la Propagande du Kuomintang, de secrétaire général du Comité central du Kuomintang et de ministre de l'Éducation de la République de Chine. Les collaborateurs du *Sixiang yu shidai* restent conservateurs dans leur souci de localiser et de sauvegarder la valeur culturelle de la nation et de la réintégrer dans la politique. Or, cette liaison avec le Kuomintang ne veut pas dire nécessairement que le conservatisme de la revue soit au service de l'autorité du Parti. En effet, on compte parmi les contributeurs de la revue les chercheurs dont les prétentions politico-culturelles exprimées n'ont peu, sinon rien, à avoir avec la politique du Kuomintang, tels que Qian Mu 錢穆 (1895-1990) et Zhu Kezhen. Toutefois, il est vrai que le Kuomintang s'intéresse à en faire la revue d'un « outil de propagande » culturel pour équiper sa politique nationaliste durant le Mouvement de la nouvelle vie, comme le rappelle Chen Xunci 陳訓慈 (1901-1991), frère de Chen Bulei 陳布雷 (1890-1948), fonctionnaire proche de Tchang Kai-chek, chargé de financement de la revue :

« Le rôle que joue le Kuomintang dans cette revue est caché et les sujets de la revue ne se borne effectivement pas à la politique des Trois principes du peuple, mais accentuent l'explication et la dissémination de l'excellente tradition culturelle de notre nation, ainsi que la comparaison entre la culture chinoise et la culture occidentale. Bulei espérait que ces sujets modérés puissent cacher aux lecteurs le lien (de la revue) avec le Kuomintang et atténuer l'influence de la popularité des périodiques progressistes de la gauche au sein de la sphère culturelle »<sup>458</sup>.

Cela explique la nature non offensive de la revue. Deux articles sur la démocratie de Fei Gong 費鞏 (1905-1945), professeur d'économie politique de l'université de Zhejiang et activiste du mouvement de constitutionnalisation, assassiné par le Kuomintang en 1945, furent déclinés par Guo Binhe 郭斌和 (1900-1987) et Xie Youwei 謝幼偉 (1905-1976), co-fondateurs de la revue. Fei Gong ironisait :

<sup>457</sup> HUANG Ko-wu, « Jiang Jieshi yu He Lin 蔣介石與賀麟 » (Tchang Kai-chek et He Lin), *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 67, 2000, pp. 17-58.

<sup>458</sup> CHEN Xunci 陳訓慈, « Xianxiong Weilei zaji 先兄畏堡壘雜記 » (Sur mon frère Weilei), cité dans HE Fangyu, *Kexue shidai de renwen zhuyi*, p. 57.

« Votre revue est financée par le gouvernement [...] et se montre le plus fidèle envers ce dernier. Vous êtes sous l'ordre du gouvernement et êtes censé le louer, bien sûr que vous n'osez pas de lui opposer. [...] Mais si le gouvernement ne veut pas étendre les appels (pour la constitutionalisation) si modérés comme les miens, pourquoi il parle encore de la constitutionalisation [...] et de l'esquisse de la Constitution ? <sup>459</sup> »

Tous les contributeurs du *Sixiang yu shidai* ne sont pas conservateurs autoritaires à proprement parler. Par exemple, le conservatisme de Qian Mu, appelant à un retour au développement agricole de la Chine, par opposition à l'industrialisation et au capitalisme, relève plutôt d'un conservatisme antimoderne. En comparaison avec les conservateurs de la génération précédente, les écrivains du *Sixiang yu shidai* se distinguent par la volonté de s'approprier le langage du 4 Mai et de réévaluer le Mouvement de la nouvelle culture. Ce dernier ne symbolise pas, à leurs yeux, un moment désastreux, coupable d'interrompre la continuité culturelle et le maintien du lien identitaire de la nation. He Lin écrit, à cet égard, que « la plus grande contribution du Mouvement de la nouvelle culture se définit dans le balayage des formes trop rigides et des éléments traditionnels corrompus qui constraint l'individualité du confucianisme [...] tout en mettant lumière le vrai visage de ce dernier<sup>460</sup> ». D'autre part, ils visent à fusionner la science et le confucianisme, et ce même dans le cas de Qian Mu, qui ne conteste pas l'importance de la science dans le bâtiment d'une nation agricole<sup>461</sup>.

Or, à maints égards, ces discours semblent inscrits dans la continuation du débat entre la science et la métaphysique dans les années 1920, sans pour autant approfondir théoriquement leur position conservatrice sur cette question. Sous pression du Kuomintang, le commanditaire de la revue, cette dernière ne peut que se distancier des sujets politiques sensibles et polémiques d'actualité. De ce fait, la majorité des textes y publiés sont consacrés à la littérature, à l'histoire, à la science et à l'art, faisant en sorte que la revue n'a jamais connu de notoriété publique hors de la sphère intellectuelle et du réseau géographique de ses écrivains et de ses rédacteurs

---

<sup>459</sup> FEI Gong 費鞏, journal personnel, le 8 mars 1944, cité dans HE F., *ibid.*, p. 313-314.

<sup>460</sup> HE Lin 賀麟, « Rujia sixiang de xin kaizhan 儒家思想的新開展 » (Le nouveau développement de la pensée confucianisme), *Sixiang yu shidai* 思想與時代 (*La pensée et l'époque*), n° 1, 1941, réimprimé dans DUAN Huaiqing 段懷清 (eds.), *Chuantong yu xiandaixing : Sixiang yu shidai wenxuan* 傳統與現代性：《思想與時代》文選 (*La tradition et la modernité : articles sélectionnés de La pensée et l'époque*), Hangzhou : Zhejiang daxue chubanshe, 2007, p. 178.

<sup>461</sup> Voir, par exemple, QIAN Mu 錢穆, « Dongxi jiecchu yu Zhongguo wenhua zhi xinquxiang 東西接觸與中國文化之新趨向 » (Le contact entre l'Orient et l'Occident et le nouveau développement de la culture chinoise), *Sixiang yu shidai*, n° 32, 1943, réimprimé dans DUAN H., *ibid.*, pp. 449-461.

principaux<sup>462</sup>. En recevant le premier numéro du *Sixiang yu zazhi* que He Lin l'eut donné, Wu Mi écrivit dans son journal personnel : « He Lin a obtenu 14 000 yuan de la part de Monsieur Tchang et la revue offre (aux contributeurs) 30 yuan par 1 000 mots. En pensant à mes efforts de publier le *CR*, sans argent, sans subvention, je ne peux pas m'empêcher d'être triste<sup>463</sup> ». Néanmoins, si tous les écrivains du *Sixiang yu shidai* ne s'alignent pas derrière le Kuomintang, la revue est financée par le Parti au service de son autoritarisme, une orientation politique et intellectuelle à l'encontre de la liberté de penser que Wu Mi défend (cf. *supra*).

## 5. Conclusion

À bien d'égard, le conservatisme autoritaire est le successeur du conservatisme philosophique. Il convient de souligner que la frontière entre le conservatisme philosophique et le conservatisme autoritaire pourrait s'avérer floue, comme dans le cas de Hu Xiansu, car les principes du conservatisme philosophique sont au fond une pensée morale sans positionnement socio-politique concret, prononcée souvent de la même manière, sans tenir compte des arrière-plans de chacun. Ces principes sont hérités par les conservateurs autoritaires qui mènent pourtant la hiérarchie sociale, l'élitisme, la discipline et l'ordre, éléments du confucianisme qui constituent l'essence nationale dans la pensée du conservatisme philosophique, jusqu'à la ruine de la liberté individuelle. La science utilitaire qu'abhorrent les conservateurs philosophiques dans les années 1920 se voit accordée, chez les conservateurs autoritaires, une valeur spirituelle, intégrée à part entière dans l'impératif moral du Mouvement de la nouvelle vie.

## V — CONCLUSION

---

L'évolution de la pensée conservatrice chinoise qui aboutit au délaissement de la liberté nous invite à repenser la thèse de Li Zehou, selon lequel l'urgence de sauver la nation prime finalement sur les lumières sociales (cf. chapitre II). Précisément, la liberté que les intellectuels souhaitent faire germer à travers les lumières sociales revêt un caractère hautement utilitariste, dans la mesure où la passion pour la liberté est soulevée par la conscience de l'importance de la liberté dans la résurrection de la

---

<sup>462</sup> HE Fangyu, *Kexue shidai de renwen zhuyi*, p. 312.

<sup>463</sup> WU Mi, *Wu Mi riji*, le 22 septembre 1941, p. 176.



nation, et, ce faisant, la dimension communautaire de la liberté se voit accordée une préférence sur la dimension individuelle de celle-ci, en conséquence de quoi, lorsque les crises qui bousculent la nation se cristallisent d'une telle façon que la solidarité et la cohésion sociales absolues sont privilégiées, la liberté, comme chez les conservateurs autoritaires, ou la considération de la liberté, se voit fortement réduite, voire totalement enterrée. Mais, à part de ce côté individuel et éthique de la liberté, l'aspect institutionnel et législatif importe aussi. Comme Edmund Fung l'observe, c'est ce dernier domaine qu'accroît le plus la pensée libérale de la fin des années 1920 aux années 1930, bien que le souci de l'aspect éthique de la liberté persiste toujours, comme le manifeste le rapport entre le *dawo* 大我 (collectivité) et le *xiaowo* 小我 (individu) de Hu Shi<sup>464</sup>.

Ce qui est bien souvent absent dans la discussion sur l'inclination pour le bien-être de la collectivité inhérente au libéralisme chinois, c'est la prémisse que les cibles et les aspirations collectives ne peuvent créer un cercle vicieux. Or, suite à l'échec de l'expérimentation du régime libéral, la Chine est dépourvue d'un dispositif politique performant et indispensable pour prescrire et sanctionner la légitimité des objectifs de l'État et la frontière entre la liberté institutionnelle et la liberté personnelle. Autrement dit, l'absence de la liberté dans le domaine politique a amputé la liberté dans le domaine éthique et individuel. En conséquence, toutes les mesures adoptées pour atteindre un but apparemment vertueux, comme celui de la libération nationale dans les années 1930 et 1940, peuvent être tolérées, malgré l'intrusion dans les droits du peuple et la violation de l'esprit libéral.

Vue sous cet angle, la défaillance du conservatisme philosophique du groupe CR au profit du conservatisme autoritaire, auquel s'allient un certain nombre d'anciens membres du groupe CR, peut être interprétée comme résultat du manque de liberté dans le domaine politique, défenseur de la liberté de la sphère privée. Grâce au néo-humanisme, le conservatisme du groupe CR part de la prémisse que le mal est inné à la nature humaine, d'où sa méfiance envers la démocratie, la science utilitaire et le capitalisme et son insistance sur l'éducation humaniste, la modération et la direction des élites. Néanmoins, aussi sous l'emprise du néo-humanisme, les membres

---

<sup>464</sup> FUNG Edmund S. K., « Were Chinese Liberals Liberal ? Reflections on the Understanding of Liberalism in Modern China », pp. 559 et 570.

n'arrivent pas à comprendre que la mise en place des dispositions politiques est indispensable pour le rapprochement du bien et la prévention du mal. Le défaut du groupe CR réside dans sa réduction du conservatisme à une idée purement morale. De ce fait, lorsque cette pensée morale trouve son ancrage au sein d'un État-parti, englouti par la convulsion de la guerre et le désarroi face à la montée des communistes, celle-ci se transforme facilement en tuteur de la dictature. La conséquence qui découle de cette inertie politique n'est pas la limitation de la liberté individuelle à laquelle les conservateurs aspirent, mais la destitution totale de ces derniers.

## CONCLUSION

L'histoire intellectuelle du conservatisme chinois que nous avons racontée repose sur la présomption que le conservatisme a existé à la période comprise entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début des années 1940. Si l'existence d'une pensée et d'un mouvement de caractère conservateur en Chine est admise de façon générale dans la littérature existante, le politologue Liu Junning met en cause cette supposition, professant que la Chine n'a jamais « bénéficié » du conservatisme. Selon lui, les forces opposées au libéralisme et au radicalisme de l'époque constituent un courant traditionaliste ou réactionnaire, refusant la moindre réforme au profit de la préservation d'une tradition qui cautionne peu de liberté<sup>1</sup>. Le conservatisme, pour Liu Junning, se singularise par la conservation de la liberté et diffère par nature de l'immobilisme, de l'autoritarisme politique, de l'antilibéralisme, ainsi que de l'oppression de la liberté individuelle, de la démocratie et des droits de l'homme<sup>2</sup>. En effet, signataire de la Charte 08, Liu Junning est l'une des voix libérales les plus captivantes au sein de l'univers intellectuel de la Chine d'aujourd'hui.

Néanmoins, le conservatisme ne se borne pas au conservatisme libéral. En fait, même au sein de la tradition anglo-saxonne, les conservateurs américains et anglais problématisent différemment la question de liberté. Nous avons montré que les réflexions des conservateurs de l'époque républicaine, qui s'étalent sur une période d'une quarantaine d'années, s'articulent autour du même principe directeur, malgré les variations, voire des discordances, que nous pouvons y constater. La cohérence de cette disposition d'esprit et d'action se manifeste dans le dévouement commun à la défense de l'idéal du nationalisme qui insiste sur l'intégration de la nation politique et

---

<sup>1</sup> LIU Junning 劉軍寧, *Baoshou zhuyi* 保守主義 (*Conservatisme*), Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1998, p. 262.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 262-263.

de la nation culturelle, théorisé, problématisé et concrétisé par l'École d'essence nationale et la Société du Sud à la fin des Qing pour alimenter leur entreprise révolutionnaire, et hérité par le groupe CR à l'époque républicaine.

Les quatre types de conservatisme de l'époque républicaine que nous avons analysés partagent, plus précisément, la même volonté d'instaurer l'ordre pour modeler une nation républicaine, composée de citoyens disciplinés et d'intégrer la nation culturelle et la nation politique ; ils diffèrent en ce qui concerne les systèmes politiques et économiques à adopter, faisant en sorte que le sens que l'essence nationale évoque varie en fonction de la sensibilité politique de chacun. Structurées autour de cet axe qui les fédère en une « catégorie universelle », les appréciations variées des conservateurs sur le libéralisme, l'étatisme, le capitalisme, l'industrialisation, la nature humaine, la démocratie, l'égalité, la hiérarchie sociale, l'élitisme et l'occidentalisation, rend le conservatisme chinois polysémique.

## **I — DU NATIONALISME AU CONSERVATISME**

---

Notre thèse part du constat que la théorie largement répandue de conservatisme culturel de Benjamin Schwartz, selon lequel les intellectuels, souvent catégorisés sous cette étiquette, ne s'intéressent qu'à la préservation de la culture, à une époque de l'occidentalisation accélérée, ne permet pas de saisir la complexité du conservatisme chinois, sous lequel se regroupent les intellectuels des sensibilités politiques diverses. La popularité encore vive de cette théorie témoigne de l'influence sensible du « paradigme de la modernité » de l'historiographie de la Chine moderne, sous l'emprise duquel, toute tentative de défendre la culture traditionnelle est réduite au conservatisme, sous forme de résistance à la dissémination de la culture occidentale. Notre étude remet en cause cette vision réductrice sur les intellectuels conservateurs, pour situer l'origine et retracer la typologie des courants du conservatisme chinois de l'époque républicaine qui se varient en fonction des convictions des intellectuels, réagissant à différentes situations socio-politiques concrètes.

### **1. Nationalisme**

La première partie de notre thèse a voulu mettre en avant le cadre de référence qui oriente les activités intellectuelles et les engagements socio-politiques des trois

associations ici en question. Ce cadre de référence n'est autre que le nationalisme. À la différence des idées reçues, nous avons montré que l'engagement politique et le travail intellectuel de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans le contexte révolutionnaire des années 1900 repose, non sur le conservatisme, mais sur le nationalisme. La confusion entre le nationalisme et le conservatisme, dont font preuve les études qui nous sont parvenues jusqu'ici, relève de l'influence encore sensible du paradigme de la modernité de l'historiographie de la Chine moderne, qui considère toute tentative de préserver la tradition chinoise comme conservatrice. En effet, si l'essence nationale, façonnée par les éléments de la culture traditionnelle, a été mise en avant à cette période d'occidentalisation accélérée, l'usage politique de l'essence nationale n'est pas univoque. Bien évidemment, le concept d'essence nationale a été avancée, par les lettrés-fonctionnaires, les réformateurs, ou encore les traditionalistes, pour défendre la Cour ou pour contester la modernisation pendant le déploiement de la Nouvelle politique, lancée par les Qing en 1901. Or, l'essence nationale, telle que la théorisent l'École d'essence nationale et la Société du Sud à la même période, se détache du conformisme, de l'immobilisme et de la loyauté envers la Cour et tend vers l'objectif du modelage d'une Chine républicaine, dont la nouvelle organisation socio-politique tire sa légitimité dans les sources traditionnelles, réinterprétées pour correspondre à la politique moderne de l'Occident.

Le nationalisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, structuré autour de cette version progressiste d'essence nationale, se décline en deux volets. Au niveau sociétal, la liberté individuelle, que les deux associations s'efforcent de favoriser par un désagrègement de l'ordre politique traditionnel et des contraintes familiales, se conquiert à travers la participation de chacun dans les communautés et les institutions sociales dans lesquelles il s'enchaîne. Par le biais de ces dernières, les aspirations nationalistes, mais aussi les insatisfactions des individus vis-à-vis du gouvernement mandchou se concrétisent. Ainsi, les mouvements nationalistes importants de la fin des Qing, dont notamment le Mouvement antirusse en 1903 et le Mouvement pour la protection des chemins de fer vers la fin des années 1900, sont tous marqués par la propagande de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, qui exhortent la population aux mouvements sociaux protestataires. Par ailleurs, l'auto-gouvernance locale, un des projets de la Nouvelle politique des Qing, qui souhaitent en profiter pour consolider leur contrôle à travers la coopération des

notables locaux, est mené par les deux associations révolutionnaires dans une voie complètement à l'opposé de l'objectif de la Cour. Pour eux, l'auto-gouvernance locale et les associations intermédiaires, telles que celles des intellectuels et des commerçants, constituent le front de la résistance de la société contre l'État sous la main des Mandchous.

Ces sentiments nationalistes ne se traduisent pas seulement par une animosité contre la Cour, accusée d'être coupable d'exploiter le peuple chinois en mettant la main sur le territoire qui n'est pas le sien, mais aussi par la demande des droits politiques, privés par la dictature monarchique. Le mouvement des lumières sociales, qui vise à illuminer la mentalité du peuple, considéré comme intoxiqué par le code familial et l'ordre politique traditionnels, qui l'opprime et le rendent indifférent et soumis, est lancé par les intellectuels progressistes dont ceux l'École d'essence nationale et la Société du Sud. Dans ce contexte, les membres de l'École d'essence nationale ont activement popularisé la langue vernaculaire, publié des manuels scolaires, et promu l'abolition des pratiques familiales oppressives, telles que le mariage arrangé et les pieds bandés. La libération des femmes a retenu l'attention particulière des deux associations, à l'instigation desquelles, plusieurs écoles féminines et sociétés contre les pieds bandés ont été créées dans les années 1900. Sur un plan philosophique, le projet de l'édifice de la société est encadré par les théories sociales multiples, telles que l'organicisme, le contrat social et l'évolutionnisme, dont l'appropriation et la contradiction dans le contexte idéologique chinois ont été examinées. En un mot, la liberté, élément fondamental du nationalisme républicain, dont l'École d'essence nationale et la Société du Sud assument un rôle clé de théoricien et de praticien, implique une dimension communautaire et institutionnelle et le bien commun de la nation. Comment tenir en équilibre la liberté individuelle et la liberté institutionnelle pour que l'autorité de la collectivité ne devienne pas autoritaire constitue une question épineuse que les nationalistes progressistes ne peuvent pas esquiver.

La liberté, telle que l'entendent les progressistes de la fin des Qing, débouche également sur le souhait de construire un régime moins dictatorial pour la Chine après l'écroulement de la monarchie. L'École d'essence nationale et la Société du Sud ambitionnent de fonder ce régime sur le parlementarisme, la Constitution, la

séparation des pouvoirs, le fédéralisme et la démocratie. L'esprit, le rôle et la fonction de ces institutions sont présentés au public chinois, par les deux associations, en faisant recours au concept d'essence nationale, tradition sélectionnée et délibérément réinterprétée, et ce pour prouver que ces mesures de modernisation politique, à l'aune de l'expérience occidentale, ne sont pas à l'encontre de la culture politique traditionnelle de la Chine. De cette manière, la nation politique et la nation culturelle deviennent une seule entité, et ce pour favoriser l'implantation de la politique moderne de l'Occident sur le sol chinois. L'analogie que les deux associations établissent entre l'essence nationale et la culture politique occidentale pourrait parfois paraître superficielle et peu convaincante. Cette faiblesse au niveau théorique se perpétue chez les conservateurs libéraux, héritiers les plus fidèles du nationalisme républicain et libéral de la fin des Qing.

Bien évidemment, même si le nationalisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud avant la fondation de la République en 1912 n'est pas à confondre avec le nationalisme conservateur des réformateurs, qui insiste sur l'élaboration de la nation chinoise dans le cadre du maintien de la monarchie, un certain nombre d'éléments constitutifs du conservatisme de ces deux associations à l'époque du 4 Mai proviennent de leur pensée nationaliste avant 1912. « La bonne mère et la sage épouse » en est un exemple révélateur. Or, il serait anachronique de qualifier ces idées comme conservatrices d'un point de vue du 4 Mai, puisque dans le contexte historique où se sont développées ces idées, ces dernières représentent le progrès le plus évident dans la lutte contre l'oppression sociale et politique traditionnelle.

## **2. Conservatisme**

La deuxième partie de notre enquête voulait d'abord restituer le contexte historique, où cet idéal de nationalisme fait l'objet de contestations nombreuses et toute tentative de le ressusciter est présumée conservatrice. L'époque du 4 Mai est caractérisée par une hostilité à la pensée conservatrice, qui peine à convaincre de l'utilité de l'essence nationale dans la fabrication de la morale et dans l'élaboration du système sociopolitique de la nation. L'essence nationale, dont surtout l'enseignement confucéen, se voit associée à la passivité de la population, à l'oppression du code traditionnel, à la corruption de la politique, mais aussi aux multiples tentatives de restauration, portant en elles une volonté manifeste de réinscrire la Chine dans son

ordre politico-culturel traditionnel, dédaigné par la nouvelle génération des progressistes comme corrompu. Tous ces facteurs, mobilisés par la génération du 4 Mai, que nous pourrions qualifier vaguement comme iconoclaste, pour dénoncer la persistance toujours néfaste de l'essence nationale, ne sont guère étrangers aux intellectuels de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, puisque c'est eux qui, dans les années 1900, mettent en avant l'essence nationale pour tacler ces défis associés à la tradition : il s'agit d'une tradition vénérée comme authentique contre une tradition dégradante et dérivante.

Si la tradition ne fait pas l'objet d'un abandon définitif et total, la génération du 4 Mai se hâte de l'envoyer au musée, dans le sens où l'héritage du passé peut s'exhiber, mais ne peut jamais être une ressource qui oriente l'avenir de la Chine, si ce n'est pour montrer au public le chemin, pavé par la tradition, vers la décadence de la nation, qu'il faut veiller à ne pas répéter. Alors que les partisans de la nouvelle culture s'apprêtent, eux aussi, à institutionnaliser un régime libéral, l'essence nationale, qui façonne en partie la construction de la politique libérale de la fin des Qing, en est venu à être considérée comme un obstacle à sa réalisation. Non seulement les conservateurs, qui continuent de parrainer le régime libéral, s'indignent d'une telle diabolisation de l'essence nationale, mais ils refusent de contourner la tradition et de s'inspirer directement de l'expérience occidentale de la modernisation politique pour parvenir à l'instauration du régime libéral de la nouvelle République. Les conservateurs sont pragmatiques, mais non utilitaristes. Cette attitude ne constitue bien évidemment pas une lacune en soi. Or, sans expliciter, de façon satisfaisante, dans quelle mesure l'essence nationale pourrait raviver un régime libéral, les conservateurs libéraux se trouvent dans une position très embarrassante sur l'échiquier intellectuel.

Tous les conservateurs ne sont pas libéraux à proprement parler. Contrairement aux conservateurs libéraux, qui demeurent fidèles aux substances du nationalisme, conceptualisé par l'École d'essence nationale et la Société du Sud à la fin de la monarchie, le sens qu'évoque l'essence nationale élargit et englobe désormais plus que les éléments culturels correspondants à la politique libérale de l'Occident, dont l'applicabilité et la valeur même sont remises en cause suite à l'éclatement de la Première Guerre mondiale et à la faille de l'expérimentation de la modernisation



politique de la nouvelle République. Aux côtés des conservateurs libéraux, surgissent aussi les conservateurs antimodernes et les conservateurs philosophiques, qui ont des vues diverses quant à la démocratie, au parlement, à l'industrialisation et au capitalisme. L'émergence du conservatisme autoritaire dans les années 1930 est comparable à l'essor du « fascisme chinois », qui radicalise et pervertit certains fondements du conservatisme, combinés avec d'autres formes de pensée et sentiments. Le conservatisme autoritaire s'avère bien et bel l'enfant terrible de l'idéal du nationalisme de la fin des Qing, mais relève aussi d'un dilemme de ce dernier, qui confronte à la difficulté de tenir en équilibre la liberté individuelle et l'autorité de la collectivité, dans un pays qui manque d'une institution protégeant la liberté, dont la nécessité de l'instauration s'éclipse par l'urgence de la solidarité et de l'obéissance du peuple, affrontant la guerre qui s'approche.

Il y a lieu de constater que le conservatisme, théorisé de cette manière, n'est pas la seule orientation qui pilote l'engagement socio-politique des intellectuels catégorisés sous cette étiquette. Le parcours politique de Zhang Taiyan durant les premières années républicaines montrent clairement la distinction que certains conservateurs ont su faire entre un idéal difficile à concrétiser et la réalité qu'il faut privilégier.

## II — UN CONSERVATISME IMPOSSIBLE ?

---

« Les choses idéales que j'admire sont toutes éliminées par le courant du temps et ne peuvent que s'avérer retardataires<sup>3</sup> ». Wu Mi inscrit cette phrase dans la collection des poèmes de 1928 qu'il intitule *Luohua* 落花 (*Fleurs qui tombent*), métaphore parlante de ses poursuites intellectuelles, écartées par le courant dominant. La marginalisation des conservateurs dans l'univers intellectuel chinois après le Mouvement du 4 Mai est évidente. Edmund Fung fait observer que le conservatisme de l'époque républicaine n'est ni faible ni négatif, mais constitue une force non négligeable, lancée dans la sphère intellectuelle avec sa propre vision de modernité<sup>4</sup>. Or, l'existence continuelle et permanente de ce courant de pensée ne signifie pas

---

<sup>3</sup> WU Mi, « Luohua shi 落花詩 » (Poèmes de fleurs qui tombent), 1928, cité dans WU Xuezhao, *Wu Mi yu Chen Yinke*, p. 69.

<sup>4</sup> FUNG Edmund, *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity*, pp. 21-22.

nécessairement que celui-ci ait exercé une influence réelle sur la scène intellectuelle et la prise de décisions politiques. Lorsque la politique étatique favorise la ligne conservatrice, comme pendant la décennie de Nankin, c'est toujours le conservatisme autoritaire, mobilisant la culture à des fins autocratiques, qui est favorisé. Un tel usage de la culture ne peut que donner une image extrêmement négative aux intellectuels conservateurs, dont un grand nombre refuse de s'incliner à ce type de conservatisme. Néanmoins, ces derniers ont également failli à rendre matérielles et effectives leurs propres visions politiques, intégrées dans l'essence nationale qu'ils interprètent via la culture traditionnelle et qui se voit contrainte de se retirer progressivement de la sphère publique et de se réfugier derrière la sphère privée, jusqu'à ce qu'elle perde sa vigueur politique. Le dépérissement de la Société du Sud illustre parfaitement la situation malaisée à laquelle se confrontent les conservateurs. Leur opportunité de se faire publier dans les journaux et les revues « sérieuses » diminue avec la progression du projet du 4 Mai, au cours de laquelle beaucoup de périodiques où ils rédigeaient recrutent désormais des rédacteurs de la nouvelle culture. L'expression culturelle de la Société du Sud se limite souvent aux poèmes, aux proses et à la recherche sur les études nationales sans incidence politique. Les écrits les plus populaires de la Société, que sont les romans de l'École des canards mandarins et des papillons, sont « réputés » démoralisants. Le même constat peut s'appliquer au groupe CR, qui continue inlassablement de plaider en faveur de la réhabilitation de la langue classique à la fin des années 1920, alors que la victoire de la langue vernaculaire semble déjà incontournable, après la codification de la langue vernaculaire comme la langue nationale. Bien que notre thèse parte d'une remise en cause de la théorie de conservatisme culturel que nous estimons réductrice, force est de constater que les conservateurs culturels existent : lorsque les objectifs politiques assignés à la culture perdent leur légitimité, l'enjeu du mouvement conservateur est réduit à prouver la valeur de la culture. Autrement dit, comme l'a noté Yves Chevrier, la reconstruction de la tradition culturelle n'arrive plus à se politiser<sup>5</sup>.

Or, la domination des partisans de la nouvelle culture ne constitue pas le seul obstacle qui a contrarié le succès du mouvement conservateur de l'époque républicaine. En effet, si les fondements philosophiques relatifs aux diverses formes

---

<sup>5</sup> CHEVRIER Yves, « La démocratie introuvable (1915-1937) », in DELMAS-MARTY Mireille et WILL Pierre-Étienne, *La Chine et la démocratie*, pp. 474-481.

de la pensée conservatrice se nourrissent de grandes orientations et de grands principes, propres aux différentes formes de pensée et expériences politiques chinoises et occidentales, il paraît que peu de conservateurs, à l'exception des conservateurs autoritaires, ont réussi à élaborer un plan réellement exécutable. Les conservateurs philosophiques ne s'intéressent même pas à endosser cette tâche. Les arguments qu'avancent les conservateurs libéraux peinent à démontrer dans quelle mesure le passé contribue efficacement à la constitution du temps présent et la composition du libéralisme chinois. Alors que les conservateurs antimodernes se félicitent de la présence, en Chine, de terres vierges, intactes de l'industrialisation et du capitalisme, ils doivent accepter le fait que leur expérimentation socio-politique ne peut que se borner à des endroits restreints et éloignés : désormais, ce ne sont plus les élites culturelles qui pilotent l'opinion et qui façonnent les valeurs, la culture et la politique à suivre.

Bien évidemment, les conservateurs ne sont pas les seuls mis en marge de la scène politique et ce processus est entamé lors de l'abolition des Examens impériaux en 1905, qui fait en sorte que les élites culturelles sont privées de l'opportunité d'entrer dans la bureaucratie de l'État simplement grâce à leurs niveaux d'éducation classique. La plupart des membres des trois associations optent pour une carrière dans la publication, la presse et l'enseignement. Ces domaines fournissent non seulement une voie alternative pour influencer sur la société, mais aussi une ressource financière. Mais le succès n'y est jamais garanti. Prenons l'École d'essence nationale pour exemple. L'Académie d'essence nationale créée par l'association à Shanghai en 1904 fut dissoute en raison du nombre restreint d'étudiants ; les manuels scolaires édités pour répondre à la réforme d'éducation furent un échec face à la publication des manuels scolaires du Commercial Press<sup>6</sup>. Quant au groupe CR, les membres jouissaient de la réputation de l'université du Sud-Est. En effet, l'université du Sud-Est et l'université de Pékin étaient à l'époque les meilleurs établissements d'enseignement supérieur en Chine, la première étant considérée comme conservatrice, et l'autre, progressiste. Mais l'université du Sud-Est a vite perdu son excellence académique suite à la progression de l'expédition du Nord. Le contrôle idéologique du Kuomintang à partir de 1927 a incité un grand nombre de professeurs à démissionner et le groupe CR s'est désintégré. Si les membres du groupe ont su

---

<sup>6</sup> HON Tze-ki, *Revolution as Restoration*, p. 115.

maintenir une relation de coopération avec d'autres conservateurs, ils n'ont jamais réussi à former une force intellectuelle puissante. Souffrant de la réduction de l'espace public en faveur de la publication des partisans de la nouvelle culture, le réseau conservateur devint de plus en plus un réseau culturel et littéraire, sans incidence réelle sur la politique ou la société<sup>7</sup>.

L'échec du mouvement conservateur s'explique aussi par la radicalisation de la sphère intellectuelle. Selon Yü Ying-shi, la marginalisation des élites culturelles dans le monde politique qu'elles monopolisaient jadis a pour conséquence la radicalisation de l'intelligentsia chinoise de la fin de la monarchie jusqu'à la veille de la victoire communiste. Ironiquement, les écrivains de l'École d'essence nationale et la Société du Sud, conservateurs mis à l'écart par les intellectuels de la nouvelle culture, représentent, dans les années 1900, la force radicale qui l'emportera sur la Chine pendant une quarantaine d'année. Dans cette thèse, nous nous intéressons au conservatisme de l'époque républicaine, dont beaucoup de figures, malgré la non-filiation avec les trois associations que nous étudions, se placent dans la même ligne d'idée que celles-ci. Notre discussion sur les activités et les propagandes nationalistes et révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud dans les années 1900 a touché à l'opposition des réformateurs qui contestent et dénoncent le radicalisme des révolutionnaires. Quelques mots sur les réformateurs constitutionnalistes sont pertinents pour saisir le début du radicalisme, radicalisme dévorant plus tard le conservatisme de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud, deux associations qui sont pourtant initiatrices d'un tel mouvement politico-intellectuel.

Notre étude a envisagé que l'orientation conservatrice, au sens propre et moderne du terme, est née en Chine avec l'essor des révolutionnaires, qui ne voient pas l'intérêt du maintien de la structure politique à travers les réformes progressives des constitutionnalistes. Pour les radicaux, la Cour mandchoue n'a ni capacité, ni détermination, ni légitimité de lancer la rédaction d'une Constitution et la formation d'un parlement pour la nation chinoise, dont les Mandchous sont accusés de

---

<sup>7</sup> LIU Lihong 劉黎紅, « "Wusi" wenhua baoshou zhuyi daibiao renwu wenhua huodong wangluo pouxu 『五四』文化保守主義代表人物文化活動網絡剖析 » (Analyse sur le réseau culturel des conservateurs culturels de l'époque 4 Mai), *Qingdao daxue shifan xueyuan xuebao* 青島大學師範學院學報 (*Journal de l'École normale de l'université de Qingdao*), vol. 23, n°1, 2006, pp. 37-44.

s'emparer. Cependant, si la Nouvelle politique de 1901 enclenchée par la Cour et ses fonctionnaires constitue aux yeux des révolutionnaires un geste conservateur et souverainiste, de nombreux résultats concrets, dans l'auto-gouvernance locale, l'économie, le système judiciaire, l'industrie et l'armée, ont effectivement été produits sur une période limitée<sup>8</sup>. Évidemment, il n'est nullement nécessaire d'exagérer la résolution de la Cour dans cette entreprise, qu'elle ne peut mener que de manière à ne pas défier son règne, et dont les Mandchous sont au centre. Le premier Cabinet des Qing, qui ne connaît qu'une existence éphémère d'environ six mois à cause des oppositions nombreuses, consiste en treize membres, dont neuf sont d'origine mandchoue, appartenant majoritairement au clan de la famille royale. Ce n'est qu'à la suite de multiples protestations de la Société pour la préparation de l'établissement de la Constitution (預備立憲公會 Yubei lixian gonghui), association aussi conservatrice en raison de sa conviction dans le maintien de la monarchie, que la Cour a fait des concessions et a décidé d'accélérer le pas vers une monarchie constitutionnelle<sup>9</sup>. Il était prévu que le Parlement soit créé en 1913 et les partis politiques étaient autorisés à opérer librement. Or, cet effort arrive trop tard. La Nouvelle politique est interrompue avec l'abdication du dernier empereur au profit de la République. Cela est à peine une victoire pour les révolutionnaires, puisque la prédiction de Liang Qichao, selon lequel la révolution n'amène que du chaos, devient la réalité. Mais que serait-il advenu si l'empereur n'avait pas abdicé et si la réforme politique conservatrice avait pu se poursuivre ? La démocratisation de la Chine aurait-elle pu aboutir ?

Dans sa recherche sur le rôle que jouent les partis conservateurs dans le processus de démocratisation, Daniel Ziblatt met en avant deux parcours de démocratisation qu'il distingue à partir des conséquences différentes qu'apportent la révolution démocratique dans plusieurs pays européens. La Grande-Bretagne, la Belgique, les Pays-Bas, la Norvège, la Suède et le Danemark ont réussi à suivre la voie d'une « démocratisation réglée », alors que l'Espagne, le Portugal, l'Italie, l'Allemagne et la France avant 1879 souffrent d'une « démocratisation troublée », qui

---

<sup>8</sup> Pour les réalisations de la Nouvelle politique et l'effort d'apprendre de l'étranger, se référer à REYNOLDS Douglas, *China, 1898–1912 : The Xinzheng Revolution and Japan*, Cambridge, Mass : 2001.

<sup>9</sup> CHING Chih-jen 荆知仁, *Zhongguo lixianshi 中國立憲史 (Histoire sur l'établissement de la Constitution en Chine)*, Taipei : Linking, 1984, pp. 128-130.

amène à ces nations les perturbations, les révoltes et les restaurations continuelles<sup>10</sup>. D'après ses constatations, le facteur qui prend le rôle clé sur le succès de l'installation de la démocratie ne se trouve pas dans le changement socio-économique, la demande de la classe moyenne et de la bourgeoisie urbaine, ou le mouvement des classes ouvrières<sup>11</sup>. En revanche, le sort de la démocratie repose entre les mains des élites conservatrice, soucieuses de leurs fortunes, leurs statuts sociaux et leurs pouvoirs :

« Les institutions politiques, telles que la chambre haute non élue, les conseils non élus, ou même le féodalisme et une armée isolée, "hors de la portée de la majorité", sont considérées comme mécanismes critiques pour apaiser les élites et les rassurer sur leur contrôle. Donc, une transition démocratique peut être "fabriquée" par les agents de démocratisation, à condition qu'ils soient capables d'obtenir le soutien des élites et, ce faisant, limitent la démocratie égalitaire. Le choix auquel les deux groupes font face est soit l'accommodation, soit l'effondrement de la démocratie. [...] Les défenseurs partisans des intérêts de l'ancien régime, bien organisés et hautement institutionnalisés, fournissent un moyen de "réduire le coût de tolérance" et rendent donc la démocratie sans danger pour les segments clés des élites de l'ancien régime. Au contraire, l'absence d'un parti bien organisé et hautement institutionnalisé, créé pour défendre efficacement les intérêts les plus récalcitrants de l'ancien régime rend la démocratie plus difficile à construire et moins stable et durable. »<sup>12</sup>

L'évocation de cette thèse de Ziblatt n'a pas pour ambition d'adopter un schéma historique européen comme la seule explication de l'échec de la démocratisation chinoise. Néanmoins, cette théorie nous invite, d'un côté, à poser plus de questions sur les réformateurs conservateurs de la fin de la monarchie. Derrière la prétention culturelle, qui lie le maintien de la monarchie à la préservation de l'ordre culturel des royalistes, se cache-t-il aussi la crainte de perdre leurs anciens statuts, privilèges et fortunes ? En ce qui concerne les élites et les nobles locaux qui résistent à la révolution, quels sont leurs motifs ? Pour continuer la recherche sur le conservatisme chinois, après les enquêtes entamées par cette thèse, il serait utile d'approfondir la réflexion sur ces questions, qui apporteront davantage d'éclairage sur les dimensions variées du conservatisme chinois.

Quelle que soit la motivation des constitutionnalistes, les réformes progressives destinées à mener la Chine à une monarchie constitutionnelle furent écourtées par la révolution radicale. La démocratie, qui figure dans les Trois principes du peuple des

---

<sup>10</sup> ZIBLATT Daniel, *Conservative Parties and the Birth of Democracy*, New York : Cambridge University Press, 2017, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 18-21.

révolutionnaires, est juxtaposé au socialisme et au nationalisme. Le radicalisme de la fin des Qing, articulé autour du nationalisme, empêche les révolutionnaires de l'École d'essence nationale et de la Société du Sud de se raccrocher aux réformes de la Cour, qui s'avèrent plus sincères et plus audacieuses à la veille de la Révolution de 1911. Mais ils ne s'attendaient pas à ce que la tendance radicale à laquelle ils ont contribué l'emporte, après la fondation de la République, sur leur nationalisme reformulé, qui devient désormais conservateur.

Par ailleurs, cette marginalisation des intellectuels résulte également de la disparité entre leurs attentes vis-à-vis de l'avenir politique de la République et la réalité sur laquelle ils n'ont plus de contrôle. En effet, la lutte entre les révolutionnaires et les réformateurs se poursuit après la victoire de la Révolution de 1911. Alors que les révolutionnaires cautionnent, en général, le Kuomintang encore radical, les réformateurs forment la force conservatrice, fédérée autour du Parti progressiste (進步黨 Jinbu dang), issu de la fusion entre le Parti républicain de Li Yuanhong, le Parti démocrate de Liang Qichao et le Parti de l'Unité de Zhang Jian. Ce fusionnement est arrangé par Yuan Shikai, après la première élection du Parlement de la République de Chine en 1913, lors de laquelle le Kuomintang a remporté une grande victoire. Par ce moyen, Yuan Shikai souhaite consolider le poids des conservateurs pour les aider à affronter le Kuomintang<sup>13</sup>. Néanmoins, Yuan Shikai n'est guère intéressé par la politique partisane. Après la purge qu'il lance à la fin de 1913 à l'encontre du Kuomintang, le Parti progressiste fait l'objet d'un abandon<sup>14</sup>. Le public, y compris les intellectuels, a, par conséquent, perdu confiance dans la capacité du Parlement d'apporter la stabilité politique à la République<sup>15</sup>. Liang Qichao et Zhang Taiyan qui avaient choisi de collaborer avec Yuan Shikai lors de la fondation de la République sont rapidement devenus des opposants fervents à ce dernier. Après 1914, lorsque les conservateurs entament une coopération avec les détenteurs du pouvoir, c'est souvent pour mener la Chine vers un avenir moins libéral, que ce soit pendant la restauration de Yuan Shikai, ou la décennie de Nankin. D'un autre côté, les intellectuels, qui souhaitent encore garder leur autonomie critique et leur indépendance vis-à-vis du champ politique, se réorientent vers la société, et non plus

---

<sup>13</sup> CHANG Peng-yuan, *Minguo chunian de zhengdang* 民國初年的政黨 (*Les partis politiques des premières années républicaines*), Changsha : Qiulu shushe, 2004, pp. 444-446.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 451.

l'État, pour renouveler la nation. Mais, pour les raisons susmentionnées, les conservateurs ont échoué à rivaliser avec les progressistes de la nouvelle culture et à s'imposer comme dirigeants et planificateurs de la société. Le groupe CR est complètement absent de la sphère politique. Deng Shi, fondateur de la Société pour la préservation des études nationales et intellectuel activement engagé, devient un simple commerçant d'art dans les années 1920. Le sort de Deng Shi, déçu par la situation politique de la République et son incapacité de remettre en lumière l'usage politique de la culture, reflète parfaitement les circonstances embarrassantes où se débattent les intellectuels conservateurs à l'époque républicaine.

Face à la fermeté des intellectuels de la nouvelle culture, à la faible faisabilité des plans politiques, au courant radical et à la métamorphose dénaturée de la pensée conservatrice pendant le Mouvement de la nouvelle vie, qui décrédibilise les autres courants conservateurs, il s'avère impossible de réhabiliter le conservatisme à la fin des années 1940, qui a perdu toute chance de s'imposer. Plus exactement, il n'est peut-être pas exagéré d'affirmer que les conservateurs ne jouissaient jamais de l'occasion de jouer un rôle prépondérant. Les conservateurs ne manquent pas d'idées. En effet, à partir de leur conviction commune dans le rétablissement de l'idéal de nationalisme révolutionnaire des Qing, se livre un ensemble d'idées qui ne sont pas moins diversifiées et complexes que celles des libéraux et des socialistes. Or, les idées, émises par les conservateurs, constituent probablement l'une des choses les moins appréciables, aux yeux des détenteurs du pouvoir. Il y a lieu de constater que le malheur des intellectuels conservateurs hante également les intellectuels d'autres sensibilités politiques et culturelles. La suspension de la revue *Guancha* 觀察 (soustitré : *The Observer*), journal hebdomadaire libéral le plus signifiant après la Seconde Guerre sino-japonaise, deux ans après sa création à Shanghai en 1946, symbolise la fin du siècle de la mouvance que guident les intellectuels libéraux. Quant au communisme, qui triomphe finalement du libéralisme et du conservatisme, il suffit de dire que sa victoire n'équivaut absolument pas au succès des intellectuels communistes : la purge des intellectuels qui se revendiquent comme de vrais communistes par le parti auquel ils adhèrent n'est pas une tragédie qui se produit seulement en Union soviétique. Il y a un prix à payer pour demeurer à la fois spirituellement indépendant et politiquement engagé.



Pour toutes ces raisons, dès l'origine, le conservatisme chinois semble impossible. Le contexte historique qui l'environne conditionne que les idées conservatrices, malgré la diversité et le pluralisme, échouent à influencer sur les décisions politique et la façon de faire la société. Les conservateurs ne sont pas satisfaits de la réduction de leurs idées à une simple disposition d'esprit ou à une formulation purement culturelle. Mais comment pourrait-il en être autrement ?

En effet, le conservatisme, que ce soit en Chine ou en Occident, bénéficie d'un soutien populaire très large. L'attitude des conservateurs en Europe et aux États-Unis envers la démocratie, par exemple, commence à s'assouplir dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en raison de la prise de conscience de la popularité qu'ils sont susceptibles de gagner. Convaincus que la majorité s'identifie aux réformes progressistes et à leur vision politique, des partis et des hommes politiques conservateurs au Royaume-Uni et aux États-Unis se montrent de plus en plus disposés à étendre le droit électoral<sup>16</sup>. Ce phénomène s'est produit également en France : « Nous n'avons *jamais* songé à supprimer le suffrage universel, écrit Charles Maurras, car ce suffrage, entre bien des vertus ou bien des vices, possède une propriété fondamentale, inhérente à son être même : *le suffrage universel est conservateur*<sup>17</sup> ». En Chine aussi, malgré les réformes de l'institution familiale et de l'éducation menées pendant plusieurs décennies, la République de Chine est, en principe, un pays traditionnel. Au moins pendant les premières années républicaines, la famille se compose toujours de la façon traditionnelle et la structure sociale demeure intacte<sup>18</sup>. Également, la plupart des élus du premier Parlement de la République sont d'anciens détenteurs de « rang d'honneur » d'orientation conservatrice<sup>19</sup>. Force est de constater, pourtant, que les partis politiques, y compris les politiques conservateurs, ne s'intéressent pas au soutien de la masse, dont ils ne procèdent non plus<sup>20</sup>. Après tout, seulement 10% de la

---

<sup>16</sup> AUGHEY Arthur *et al.*, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, pp. 129-130.

<sup>17</sup> MAURRAS Charles, *Mes idées politiques*, 1937, cité dans TRÉBULLE François-Guy, « Démocratie », in ROUVILLOIS Frédéric *et al.* (dir), *Le dictionnaire du conservatisme*, p. 294.

<sup>18</sup> CHANG Peng-yuan, « Cong Minguo chuqi guohui kan zhengzhi canyu – jianlun tuibian zhong de zhengzhi youyi fenzi 從民國初期國會看政治參與——兼論蛻變中的政治優異份子 » (La participation politique à travers le Parlement des premières années républicaine, avec un regard sur les élites politiques en transformation), *Guoli Taiwan shifan daxue lishi xuebao* 國立台灣師範大學歷史學報 (*Journal d'histoire de l'université normale de Taïwan*), p. 366.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 386-387.

<sup>20</sup> LI Jiannong 李劍農, *Zhongguo jinbainian zhengzhishi (1840-1926)* 中國近百年政治史 (*L'histoire politique d'environ cent an de la Chine*), Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2002 [1948], p. 328.

population pouvait voter et le taux de participation se situait entre 50% à 70%, en fonction des endroits<sup>21</sup>. Par ailleurs, il faut distinguer entre le conservatisme partisan et le conservatisme intellectuel qui est l'intérêt de cette thèse. Les intellectuels conservateurs ont peine à participer à la politique partisane qui, quant à elle, n'a qu'un rôle restreint sur la scène politique de la République. Le conservatisme intellectuel, quant à lui, se détache également de la population, étant donné le caractère élitiste de sa prétention culturelle. Contrairement à certains pays européens, où les conservateurs ont pu retenir le soutien de la partie de la population frustrée d'être défavorisée par la modernisation économique<sup>22</sup>, les intellectuels antimodernes et philosophiques chinois, qui se montrent hostiles à l'industrialisation et au capitalisme, sont rarement porte-paroles de la population défavorisée dans le processus de transformation sociale et économique du pays, sans parler de former une force politique, représentant et appelant aux peuples. En principe, le conservatisme intellectuel, tout comme le conservatisme partisan, s'avère un courant élitiste. Cela est probablement aussi une raison expliquant l'échec du conservatisme de l'époque républicaine.

### III — LE CONSERVATISME D'AUJOURD'HUI

---

Le conservatisme, ou cet esprit conservateur, qui veut une réintégration de la nation culturelle et de la nation politique, serait-il enterré après les années 1940 ? Ce retour à l'histoire du conservatisme d'hier nous invite à analyser ce qu'est le conservatisme chinois d'aujourd'hui. Après le repliement du gouvernement de la République de Chine à Taïwan, suite à l'échec du Kuomintang dans la guerre civile contre le Parti communiste, le courant de pensée du nouveau confucianisme (新儒家 *Xin rujia*), dont la genèse remonte au début des années 1920, continue de se développer. Avec ses créateurs quittant la Chine continentale, désormais sous le régime communiste, ce mouvement du renouveau confucéen s'est épanoui, pendant des décennies, à Hong Kong, à Taïwan et aux États-Unis. En 1958, l'année qui marque le début de la mise en œuvre de la politique économique du Grand Bond en avant (大躍進 *Dayuejin*) en Chine, quatre intellectuels de ce mouvement confucéen,

---

<sup>21</sup> CHANG Peng-yuan, « Cong Minguo chuqi guohui kan zhengzhi canyu – jianlun tuibian zhong de zhengzhi youyi fenzi », p. 373.

<sup>22</sup> Voir ALTERMATT Urs, « Conservatism in Switzerland : A Study in Antimodernism », p. 586 ; VOLKOV Shulamit, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany : The Urban Master Artisans, 1873-1896*.

Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), Mou Zongsan, Xu Fuguan 徐復觀 (1904-1982) et Zhang Junmai, cosignent un manifeste, publié dans le *Minzhu pinglun* 民主評論 (*Commentaires démocratiques*) à Taïwan. Nous nous apercevons, dans ce manifeste, des principes culturels et politiques du nouveau confucianisme, théorisé dans les périphériques de la Chine.

À l'exception de Zhang Junmai, les trois autres penseurs sont tous grands pendant l'époque du 4 Mai. Dans ce manifeste, ils font valoir que l'avenir de la Chine dépend de sa capacité à implanter la démocratie et à généraliser la science. Ils admettent que l'histoire de la Chine démontre clairement que la Chine ne possède pas de régime démocratique ou d'esprit scientifique nécessaire à l'industrialisation. Néanmoins, ils refusent de soutenir que la Chine manque de semences démocratique et scientifique. Afin que les semences puissent croître et porter leurs fruits, il faut que la Chine apprenne et profite des technologies scientifiques et des institutions du régime démocratique qui prospèrent dans l'Occident moderne. Or, cet apprentissage ne peut se déclencher que dans le cadre de ce qu'ils appellent « études spirituelles » (心性之學 *xinxing zhi xue*) :

« Par le développement d'un idéal culturel suivant la nature de la culture chinoise, nous voulons que les Chinois, à travers les études spirituelles, non seulement se transforment en sujets de la pratique morale, mais aussi en sujets politiques [...] et sujets de connaissance et des activités des technologies utilitaires. Autrement dit, la Chine a besoin de se fonder sur la démocratie, mais aussi sur la science et les technologies utilitaires ; la culture chinoise doit accepter la culture occidentale et la culture mondiale. [...] (Ainsi,) la qualité morale des Chinois peut se réaliser sur un niveau plus haut et la vie spirituelle objectif de la nation chinoise peut se développer (aussi) sur un niveau plus haut. »<sup>23</sup>

Ce paragraphe fait penser au slogan de « *zhixing heyi* » de Wang Yangming, mais aussi à l'usage de la religion de Jing Changji et de Zhang Taiyan, débattus dans le dernier chapitre<sup>24</sup>. Plus particulièrement, il s'agit d'une insistance sur la volonté

---

<sup>23</sup> TANG Junyi 唐君毅 *et al.*, « Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan – women dui zhongguo xueshu yanjiu ji zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi 為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識 » (*Déclaration respectueuse au monde sur la culture chinoise – notre compréhension commune sur la recherche du savoir chinois et sur l'avenir de la culture chinoise et de la culture mondiale*), 1958, réimprimé dans ZHANG Junmai, *Xinrujia sixiangshi* 新儒家思想史 (*Histoire de la pensée du néo-confucianisme*), Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2006, p. 576.

<sup>24</sup> Le nouveau confucianisme de cette période constitue un système de pensée beaucoup plus compliqué. La philosophie de Kant, par exemple, a exercé une influence non négligeable sur la philosophie de

morale de chaque individu de devenir acteur actif de l'industrialisation et de la démocratisation, l'achèvement de cette dernière ne pouvant dépendre uniquement de la législation et de la mise en place des institutions.

La philosophie du nouveau confucianisme répond au besoin du Kuomintang, qui cherche à faire reconnaître sa gouvernance comme culturellement fondée, après son repli à Taïwan. Malgré le fait que des nouveaux confucéens, tels que Xu Fuguan et Mou Zongsan, se montrent critiques envers l'autoritarisme du règne du Kuomintang à Taïwan, le Kuomintang se hâte de s'emparer d'une doctrine idéologique ou philosophique, qui lui permet de confirmer sa légitimité et de se différencier du marxisme, idéologie étatique de la Chine communiste. Dans la politique anticommuniste que le Parti accentue pendant le Mouvement de la nouvelle vie et déploie plus tard à Taïwan, si le nouveau confucianisme peine à influencer sur la sphère politique de Taïwan, cette philosophie offre au Kuomintang une possibilité de poursuivre à Taïwan sa politique d'orientation conservatrice du Mouvement de la nouvelle vie, qui rejette « l'occidentalisation intégrale » des radicaux du 4 Mai. De plus, n'oublions pas que le nouveau confucianisme, en dépit de son ouverture à la science et à la démocratie, se fonde toujours sur un nationalisme que le Kuomintang estime utile pour fédérer le peuple d'une île, depuis longtemps colonisée par les Japonais, mais aussi pour résister, dans la mesure du raisonnable, à l'entrée des capitaux étrangers<sup>25</sup>.

Pendant que le nouveau confucianisme fleurit à Hong Kong et à Taïwan, la Chine embrasse la critique marxiste de la tradition, dont notamment le confucianisme. Par rapport à l'époque du 4 Mai, la Révolution culturelle se présente comme une attaque encore plus véhémente contre le confucianisme, accablé comme élitiste et « féodal ». Ce n'est qu'à la période post-maoïste que des intellectuels chinois rejoignent le mouvement du renouvellement du confucianisme des périphéries de la Chine. Or, le nouveau confucianisme de la Chine, qui commence à se structurer dans

---

Mou Zongsan. Voir BILLIoud Sébastien, *Thinking Through Confucian Modernity : A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Leyde et Boston : Brill, 2012, *passim*.

<sup>25</sup> CHAN Yao-chi 詹曜齊, « Qishi niandai de "xiandai" lailu : jizhang sumiao 七十年代的『現代』來路：幾張素描 » (L'origine de la modernité des années 1970 : quelques esquisses), *Sixiang* 4, 2007, pp. 129-133.

les années 1990, engage une critique ferme contre le nouveau confucianisme de Hong Kong et de Taïwan. Pour les nouveaux confucéens chinois, le confucianisme spirituel réduit l'implication politique du confucianisme à néant. La démocratie libérale que prônent le nouveau confucianisme de Hong Kong et de Taïwan symbolise, à leurs yeux, une soumission au système politique occidental, qui ne possède aucune légitimité, une fois quitté le terreau culturel et religieux où il s'enracine : les valeurs sont relatives. Dans la même rhétorique, le marxisme doit aussi céder sa place en Chine au confucianisme, dont ils escomptent une repolitisation. Cela étant, leur attitude envers le Parti communiste s'avère ambiguë. Par exemple, Kang Xiaoguang, qui, comme un certain nombre de nouveaux confucéens, accepte volontairement l'étiquette de conservateur, prétend lors d'une conférence à l'Académie chinoise des sciences sociales en 2004 :

« (Il faut) substituer le marxisme et le léninisme par les enseignements de Confucius et de Mencius. Les Écoles du Parti communiste doivent être préservées, mais les contenus pédagogiques doivent être changés. Les Quatre livres et les Cinq classiques (四書五經 *sishu wujing*) doivent être enseignements obligatoires. La promotion des fonctionnaires passe par une épreuve (de ces cursus). Le concours de recrutement des fonctionnaires doit examiner la connaissance sur le confucianisme. Il faut établir, consciemment, la relation institutionnelle et monopolisée entre la tradition du savoir confucéen et la légitimité politique. Un jour, quand le confucianisme remplacera le marxisme et que le Parti communiste deviendra une communauté de confucéens, on pourra considérer la politique de bienveillance comme réalisée. »<sup>26</sup>

Selon Kang Xiaoguang, le fondement de la démocratie libérale est de nature mauvaise. Non seulement celle-ci dégrade la morale et déstructure la société par l'incitation à un libéralisme individualiste extrême, mais la démocratie relève d'un dilemme de la bourgeoisie, qui souhaite à la fois prouver la légitimité de sa domination à travers la démocratie et priver la majorité du droit démocratique : l'histoire du suffrage universel est écrite par le sang et le combat des pauvres, des femmes et de la minorité de couleur. Pour régler ce dilemme, la bourgeoisie a mis en

---

<sup>26</sup> KANG Xiaoguang 康曉光, « Wo weishenme zhuzhang “ruhua” – guanyu Zhongguo weilai zhengzhi fazhan de baozhou zhuyi sikao 我為什麼主張『儒化』——關於中國未來政制發展的保守思考 » (Pourquoi je soutiens la « confucianisation » – réflexion conservatrice sur le développement du régime politique chinois), communication à l'Académie chinoise des sciences sociales au 24 novembre 2011, imprimée sous le titre de « Wo weishenme zhuzhang “ruhua” » dans JIANG Qing 蔣慶 *et al.*, *Zhongguo bixu zairuhua – « dalu xinrujia » xinzhuzhang 中國必須再儒化——「大陸新儒家」新主張 (La Chine doit être absolument confucianisée à nouveau – les nouvelles prétentions du nouveau confucéen de la Chine continentale)*, Singapour : Global Publishing, 2016, p. 164.

avant le régime constitutionnel, une conspiration pour faire perturber « l'oligarchie » et l'hégémonie économique de la bourgeoisie qui contrôle les médias, l'école et la société civile<sup>27</sup>. Alors que Kang Xiaoguang considère la réponse marxiste au capitalisme comme utopiste<sup>28</sup>, sa critique contre la démocratie et le régime constitutionnel fait pourtant allusion au langage marxiste d'opresseur et d'opprimé.

Étant donné l'opposition très vive à la démocratie libérale, certains chercheurs voient, dans le nouveau confucianisme chinois, le dévouement à une sorte de confucianisme fondamentaliste<sup>29</sup>. Effectivement, non seulement les nouveaux confucéens chinois ont conçu des systèmes socio-politiques qu'ils prétendent être proprement confucéens, mais ils visent également à ressusciter l'ordre cosmologique que vénère la philosophie politique confucéenne. Un exemple typique est Jiang Qing, leader du nouveau confucianisme chinois. Son dessein politique, publié en 2003, débute par une remise en cause de l'affirmation de Yü Ying-shih, selon lequel le confucianisme n'assume désormais plus la fonction de moteur politique<sup>30</sup>. À la différence du confucianisme spirituel, Jiang Qing appelle à l'avènement du « confucianisme politique » (政治儒學 *zhengzhi ruxue*), qui rénove le confucianisme par une insistance sur la nature malsaine de l'homme, d'où l'importance de l'éducation et de l'instruction<sup>31</sup>. Mais tout comme le groupe CR, il refuse de restreindre l'incidence de ce mal inné dans la politique à travers la législation et l'arrangement politique occidentaux. Jiang Qing fait observer que les mesures des réformes, apparemment traditionalistes, de la fin des Qing, ne contribuent, en réalité, qu'à la désintégration de la culture chinoise<sup>32</sup>. Aussi, le vrai nationalisme n'a jamais vu le jour en Chine, puisque la nation, modelée seulement en tant qu'instrument pour rationaliser et stimuler la solidarité du peuple pendant la Révolution de 1911 et les guerres, est déracinée de la culture qui devait orienter et informer la mise en œuvre

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>29</sup> LEE Ming-huei 李明輝, « Dangdai xinrujia “ruxue kaichu minzhu lun” de lilun yihan yu xianshi yiyi 當代新儒家『儒學開出民主論』的理論意涵與現實意義 » (Le sens théorique et la signification pragmatique du « développement de la démocratie à partir du confucianisme » du nouveau confucianisme contemporain), *Asian Studies*, vol. 2, n° 1, 2014, p. 15.

<sup>30</sup> JIANG Qing, *Zhengzhi ruxue – dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhi yu fazhan* 政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展 (*Confucianisme politique – la transition, la particularité et le développement du confucianisme contemporain*), Pékin : Sanlian shudian, 2003, p. 7.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 454.

des institutions politiques<sup>33</sup>. Selon lui, le confucianisme politique et le conservatisme occidental partagent beaucoup en commun en termes de points de vue sur l'histoire, la révolution, la nature humaine, la société civile, l'individu, les mœurs et la tradition. Mais, par rapport au conservatisme, qu'il estime trop pragmatiste, le confucianisme politique a ceci de supérieur qu'il juge et façonne le système séculaire à partir de l'idéal transcendant, en tant que source de celui-ci : « sans cette capacité critique transcendante, le conservatisme tend à être aliéné et à devenir outil pour défendre les intéressés<sup>34</sup> ». La légitimité du régime qui gouverne la Chine provient de trois niveaux : le Ciel (*tian*), le consentement du peuple et la culture<sup>35</sup>. Mise en examen dans la tradition politique du confucianisme, sa théorisation de ces trois types de légitimité n'a rien d'innovateur. Refusant la démocratie, il veut que le consentement du peuple soit obtenu par la morale des dirigeants, qui sont censés se comporter selon la volonté du Ciel et créer des institutions conformes aux expériences politiques confucéennes<sup>36</sup>. Mais comment la volonté du Ciel et du peuple se fait ressentir ? Faut-il avoir recours à la croyance ancienne selon laquelle la pluie ou le séisme sont des châtements du Ciel qui réagit à une telle ou telle faute du souverain ?

Jiang Qing a réitéré cette théorie de légitimité de trois niveaux en 2016, sans fournir une réponse satisfaisante à ces questions. Selon lui, pour appréhender la volonté du Ciel, il faut non seulement un arrangement adapté du système politique, mais aussi le caractère moral des hommes politiques, qu'il exhorte à prendre conscience de la responsabilité envers le peuple et à assumer la tâche de faire perpétuer la Voie du Ciel et la culture historique<sup>37</sup>. Cette confiance en la perfectibilité éventuelle des hommes politiques semble quelque peu contradictoire avec sa croyance que le mal est inné en l'homme. En ce qui concerne la légitimité culturelle du régime, Jiang Qing appelle à un retour aux études de *Gongyang*, excavées par Kang Youwei pendant la Réforme des cent jours pour rationaliser, plus d'un siècle avant, le régime parlementaire<sup>38</sup>. Ici, son attitude envers la démocratie paraît assouplie. Il suggère l'établissement de trois Chambres dans le Parlement : Chambre des confucéens (通儒

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 202-210.

<sup>37</sup> JIANG Qing, « Wangdao zhengzhi shi rujiao xianzheng de yili juchu 王道政治是儒教憲政的義理基礎 » (La politique de la Voie royale est le fondement de la politique constitutionnelle de la religion confucéenne), in JIANG Qing *et al.*, *Zhongguo bixu zairuhua*, p. 18.

<sup>38</sup> JIANG Qing, *Zhengzhi ruxue*, pp. 48-55.

院 Tongru yuan), symbolisant la légitimité transcendante du régime, Chambre des communes (庶民院 Shumin yuan), dont les membres sont élus pour représenter le peuple et Chambre du corps national (國體院 Guoti yuan), défendant la légitimité culturelle de la nation. La Chambre des confucéens se composera de membres sélectionnés parmi « les sages confucéens » de la société ou les étudiants de l'Académie confucéenne qui sera aussi créée. Le président de la Chambre du corps national sera un statut héréditaire d'un descendant de Confucius, qui nomme les parlementaires parmi les descendants des sages, des martyrs, des lettrés et des empereurs anciens, ainsi que les professeurs universitaires d'histoire nationale, les fonctionnaires retraités, les personnages de la société et de la sphère religieuse<sup>39</sup>.

Un autre nouveau confucéen chinois, Yao Zhongqiu, se montre méfiant envers le plan minutieux de Jiang Qing, car ce système parlementaire, malgré son caractère chinois, n'existe pas dans les classiques confucéens<sup>40</sup>. Mais il se montre convaincu que l'histoire et les classiques confucéennes attestent de l'existence, dans l'expérience chinoise de la politique, de la conscience constitutionnelle, de la décentralisation, de l'égalité, du régime républicain, de l'auto-gouvernance sociale et de l'économie libre. Si ces éléments doivent être concrétisés dans une Chine restructurée par le confucianisme à l'avenir, Yao Zhongqiu avoue qu'il n'a pas une idée claire en ce qui concerne le mécanisme et la disposition d'une République confucéenne<sup>41</sup>. Deux choses sont pourtant certaines. D'abord, le suffrage démocratique n'est pas à imposer comme la seule voie d'élire un gouvernement, puisque le résultat des élections ne reflète pas nécessairement la morale des candidats retenus. La formation ponctuelle d'un nouveau gouvernement fait stagner l'avancement politique, d'autant plus que « si le pouvoir que retient un gouvernement est suffisamment légitime, il n'est pas nécessaire de convoquer des élections régulièrement pour prouver sa légitimité<sup>42</sup> ». En deuxième lieu, comme la légitimité du pouvoir provient aussi de la culture, le gouvernement doit assumer la responsabilité d'un héritier culturel de la première ligne. À cet égard, il se félicite des efforts du Parti communiste dans la préservation de la culture chinoise après l'époque maoïste. Dans la Constitution de 1982, le Parti

---

<sup>39</sup> JIANG Qing, « Wangdao zhengzhi shi rujiao xianzheng de yili juchu », pp. 21-22.

<sup>40</sup> YAO Zhongqiu 姚中秋, *Rujia xianzheng lun* 儒家憲政論 (*Sur le régime constitutionnel du confucianisme*), Hong Kong : City University of Hong Kong Press, 2016, p. 247.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 49.



communiste, qu'il accuse d'avoir vulgarisé la langue chinoise au profit d'un langage révolutionnaire pendant des décennies, affirme finalement que la nation politique chinoise est, par nature, une entité culturelle. Cette réintégration de la nation politique et de la nation culturelle signale, à ses yeux, la première étape vers un régime constitutionnel confucéen.

Néanmoins, il est très curieux que Yao Zhongqiu n'ait pas débattu des raisons pour lesquelles le confucianisme reprend une place dans le vocabulaire communiste, après l'expression destructrice qu'il a laissé sur cette forme de pensée. Yuan Shikai et Tchang Kaï-chek se sont tous deux emparé du confucianisme pour légitimer leur autoritarisme. Il paraît difficile de croire que l'appropriation du confucianisme chez le Parti communiste n'est pas une autre stratégie rhétorique pour consolider la dictature, après que la lutte de classe et le marxisme n'éveillent plus beaucoup de résonances parmi la population.

Si le nouveau confucianisme chinois s'est présenté comme le contraire du marxisme dans les années 1990, certains intellectuels appartenant à ce mouvement ont commencé à réconcilier le renouveau du confucianisme avec la politique du régime communiste contemporain. Chen Ming, le président du Centre de recherche sur le confucianisme de l'Université normale de la capitale, tente d'explicitier, dans le cadre des études *Gongyang*, le slogan de « rêve chinois »<sup>43</sup>, lancé en 2012 par Xi Jinping, décrit par certains comme un « confucéen rouge<sup>44</sup> ». Ce type de conservatisme politico-culturel, derrière la bannière du nouveau confucianisme, renforce ainsi le conservatisme antilibéral du Parti communiste, dénoncé il y a vingt-deux ans par Liu Xiaobo 劉曉波 (1955-2017), pour lequel la libération économique n'est qu'un moyen pour le Parti communiste de consolider sa dictature et son conservatisme politique<sup>45</sup>. En effet, il semble qu'aujourd'hui la Chine s'éloigne de plus en plus de la liberté politique, malgré l'instauration d'une économie plus libre et moins planifiée. En effet,

---

<sup>43</sup> CHEN Ming 陳明, « Chao zuoyou, tong santong, xin dangguo 超左右、通三通、新黨國 » (Dépasser le clivage gauche-droite, unifier les héritages politiques, créer un nouvel État-Parti), in JIANG Qing 蔣慶 *et al.*, *Zhongguo bixu zairuhua*, pp. 73-76.

<sup>44</sup> MA Haoliang 馬浩亮, « Hongse xinrujia Xi Jinping 紅色新儒家习近平 » (Le confucéen rouge Xi Jinping), *Ming Pao* 明報, le 20 mai 2014, réimprimé dans JIANG Q. *et al.*, *ibid.*, pp. 323-325.

<sup>45</sup> LIU Xiaobo 劉曉波, « Jiushi niandai Zhongguo de zhengzhi baoshou zhuyi 九十年代中國的政治保守主義 » (Le conservatisme politique de la Chine des années 1990), *Beijing zhichun* 北京之春 (sous-titre : *Beijing Spring*), n° 43, 1996. [URL] : <http://bjzc.org/bjs/bc/43/55> (consulté le 25 février 2018).

pour le nouvel autoritarisme (新權威主義 *xin quanwei zhuyi*), apparu dans les années 1980, l'avancée de la liberté économique ne débouche pas nécessairement sur une démocratie consistante. La dictature n'est plus considérée comme faisant obstacle à la liberté économique, mais, au contraire, sa garantie<sup>46</sup>.

Les diverses formes de conservatisme de l'époque républicaine n'ont presque pas de postériorité aujourd'hui, mis à part chez les nouveaux confucéens et dans le conservatisme autoritaire de l'État-Parti. À la différence du conservatisme anglo-saxon, il n'y a pas de société civile, de liberté, ou de droits de l'homme que les conservateurs chinois souhaitent sauver de la destruction : on ne peut pas conserver ce qui n'a jamais existé. Par rapport aux conservateurs de la période républicaine, les conservateurs chinois d'aujourd'hui sont au courant des doctrines de leurs pendants occidentaux et adoptent, très souvent, volontairement l'étiquette de conservateur. Le nouvel autoritarisme signale l'émergence d'un nouveau type de conservatisme en Chine, dont les credos renferment des doctrines provenant du conservatisme occidental, avec peu de regard sur la tradition chinoise. À partir des années 1980, la critique contre le romantisme politique, symbolisé par la Révolution française et la Révolution de 1911, par exemple, se répète constamment dans le langage du conservatisme occidental chez le nouvel autoritarisme, comme le professe Xiao Gongqin :

« Rien n'est parfait dans ce monde, le néo-conservatisme chinois, en tant qu'un choix de valeur intellectuelle, ne fait pas exception. Il [...] ne vise pas à promettre aux citoyens quelque chose de "parfait", croyant que les gens s'identifieront à l'idéal qu'il recommande et se dirigeront vers la perfection. Durant les cent ans précédents, notre nation a déjà vécu trop de "perfections". Une nation, qui mûrit à travers une histoire de détresses nombreuses, comprend profondément qu'une perspective relativement bonne ne peut être réalisée que si elle réfléchit sur la réalité et l'imperfection. »<sup>47</sup>

Le contraste entre la méfiance envers la perfection et l'optimisme confucéen qui ne cesse de façonner la mentalité d'un grand nombre de conservateurs et d'intellectuels chinois de l'époque républicaine et du nouveau confucianisme d'aujourd'hui est manifeste dans ce propos. Or, cette méfiance envers la perfectibilité

---

<sup>46</sup> YANG Jianli 楊建利 et He Xiaochuan 何小川, « Zhongguo de minzhu hua yu xin quanweizhuyi 中國的民主化與新權威主義 », *Modern China Studies*, n° 5, 1994. [URL] : <http://www.modernchinastudies.org/us/issues/past-issues/50-mcs-1994-issue-5/325-2011-12-29-11-30-39.html> (consulté le 15 février 2018).

<sup>47</sup> XIAO Gongqin, « Dangdai Zhongguo xinbaoshouzhuyi de sixiang yuanyuan », p. 135.

ne débouche pas sur la conscience d'établir un ordre politique, capable de sanctionner la perversion du pouvoir. Le remède que Xiao Gongqin propose, en termes simples, n'est que la libération économique sous contrôle de l'État et le rejet de la démocratie libérale, considérée comme non conforme, voire attentatoire, à la réalité de la société chinoise. Mais quel effet aurait ce genre de conservatisme dans un État communiste dictatorial ?

Liu Junning regrette que la Chine n'ait jamais « bénéficié » du conservatisme burkien. Il serait probablement plus précis de dire que peu de conservateurs chinois d'aujourd'hui s'intéressent à cette branche du conservatisme occidental. En revanche, dans les dernières années, le conservatisme de Carl Schmitt commence à faire l'objet d'un recyclage soutenu chez un nombre croissant d'intellectuels chinois<sup>48</sup>. Mais comme le souligne Xu Ben, la Chine d'aujourd'hui et la République de Weimar se trouvent dans des situations tellement différentes, que l'exagération de la crise de la démocratie parlementaire et du libéralisme, dans un pays qui n'a ni l'un ni l'autre, n'amène que la légitimation de la dictature<sup>49</sup>. Le conservatisme, tel qu'il se développe maintenant en Chine, n'est peut-être pas une vue adéquate pour le pays. Le conservateur anglais John Kekes reconnaît que le conservatisme est effectivement inapproprié, lorsque « les conditions existantes sont tellement malheureuses, [lorsque] la jouissance de la vie est limitée à une proportion restreinte du peuple et [que] la perspective d'un meilleur futur est tellement faible qu'il faut un changement drastique [...] comme en Allemagne nazie et en Russie staliniste<sup>50</sup> ». Mais si l'histoire est une indication de ce qui nous attend, un résultat positif à la suite d'un changement drastique ne peut jamais être garanti, ou, au moins, ne peut se concrétiser qu'après une longue période de turbulences, voire de « terreur ».

---

<sup>48</sup> Voir par exemple MARCHAL Kai et SHAW Carl K. Y. (eds.), *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-Speaking World*, Lanham : Lexington Books, 2017 ; ZHENG Qi, *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*, Londres : Palgrave Macmillan, 2015 ; ZHENG Q., « Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Issue of Political Legitimacy in China », *American Foreign Policy Interests*, n° 35, 2013, pp. 254-264 ; GAO Quanxi 高全喜, « Zhongguo yujing xia de Shimite wenti 中國語境下的施密特問題 » (La question Schmitt dans le contexte chinois), *Twenty-First Century*, n° 95, 2006, pp. 119-132 ; XU Ben 徐賁, « Zhongguo buxuyao zheyang de “zhengzhi” he “zhuquanzhe jueduan” – “Shimite re” he guojiazhu yi 中國不需要這樣的『政治』和『主權者決斷』——『施密特熱』和國家主義 » (La Chine n'a pas besoin de ce type de « politique » et de « volonté des détenteurs du pouvoir » – « la vague de Schmitt » et l'étatisme), *Twenty-First Century*, n° 94, 2005, pp. 26-39.

<sup>49</sup> XU Ben, *ibidem*.

<sup>50</sup> KEKES John, *A Case for Conservatism*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, 1998, p. 9.

En somme, une soixante-dizaine d'années après le Mouvement de la nouvelle vie, l'histoire veut encore que les conservateurs chinois se divisent en deux camps. Tout comme à l'époque républicaine, alors que l'un revendique des idées apparemment difficiles, sinon illusoires, à concrétiser, l'autre cautionne et rationalise le conservatisme autoritaire de l'État-Parti. À cet égard, le conservatisme chinois, mené par des intellectuels d'esprit indépendant, semble toujours impossible.

## BIBLIOGRAPHIE

### Source

- Chenbao* 晨報 (*Journal du matin*)  
*Dongfang zazhi* 東方雜誌 (sous-titre : *The Eastern Miscellany*)  
*Ershishiji dawutai* 二十世紀大舞臺 (*Grande scène du XX<sup>e</sup> siècle*)  
*Ershishiji zhi zhina* 二十世紀之支那 (*La Chine du XX<sup>e</sup> siècle*)  
*Fubao* 復報 (*Journal de restauration*)  
*Guocui xuebao* 國粹學報 (*Journal d'essence nationale*), 16 vol., Yangzhou: Édition de Guangling shushe, 2006.  
*Guofeng banyuekan* 國風半月刊 (*Journal bimensuel de l'âme nationale*)  
*Guogu yuekan* 國故月刊 (*Journal mensuel d'héritage national*)  
*Guominbao* 國民報 (*Journal de la nation*)  
*Guomin riribao* 國民日日報 (*Quotidien de la nation*)  
*Guomin zazhi* 國民雜誌 (*Revue de la nation*)  
*Guxue huikan* 古學彙刊 (*Journal des études anciennes*)  
*Heng Bao* 衡報 (*The Chinese Anarchist News. EQUITY*)  
*Jiangsu* 江蘇  
*Jiayin* 甲寅 (sous-titre : *Tiger*)  
*Jingzhong ribao* 警鐘日報 (*Quotidien de l'alarme*)  
*Minbao* 民報 (*Peuple*)  
*Minguo ribao* 民國日報 (*Quotidien de la République*)  
*Minquan bao* 民權報 (*Journal des droits du peuple*)  
*Minquansu* 民權素 (*Essence des droits du peuple*)  
*Nanshe congke* 南社叢刻 (*Collection de la Société du Sud*)  
*Nihonjin* 日本人 (*Les Japonais*), 34 vol., Tokyo : Nihon tosho senta, 1984.  
*New York Times*  
*Qingyi bao* 清議報 (sous-titre : *The China Discussion*)  
*Shenbao* 申報 (*Shanghai News*)  
*Shibao* 時報 (sous-titre : *Eastern Times*)  
*Shidi xuebao* 史地學報 (sous-titre : *Journal of Historical and Geographical Society*)  
*Shiwubao* 時務報 (sous-titre : *The Chinese Progress*)  
*Subao* 蘇報 (*Journal de Jiangsu*)  
*Wenzhe xuebao* 文哲學報 (*Journal académique de littérature et de philosophie*)

*Xiangyan zazhi* 香豔雜誌  
*Xingshi* 醒獅 (*Lion réveillé*)  
*Xinmin congbao* 新民叢報 (*Journal du nouveau peuple*)  
*Xinqingnian* 新青年 (sous-titre : *La Jeunesse*)  
*Xuanbao* 選報 (*Reportages sélectionnés*)  
*Xueheng* 學衡 (sous-titre : *Critical Review*)  
*Zhejiang chao* 浙江潮 (*Vague de Zhejiang*)  
*Zhengyi congshu* 政藝叢書 (*Collection des articles du Journal de politique et de science*)  
*Zhiyan banyuekan* 制言半月刊 (*Journal bimensuel des règles et des mots*)  
*Zhongguo baihuabao* 中國白話報 (*Journal vernaculaire chinois*)  
*Zhonghua xinbao* 中華新報 (*Nouveau journal de la Chine*)

CAI Shangsi 蔡尚思 (eds.), *Zhongguo xiandai sixiangshi ziliao jianbian* 中國現代思想史資料簡編 (*Sources succinctes de l'histoire intellectuelle chinoise moderne*), 5 vol., Hangzhou : Zhejiang renmin chubanshe, 1982.

CAI Shangsi et FANG Xing 方行 (eds.), *Tan Sitong quanji* 譚嗣同全集 (*Œuvres complètes de Tan Sitong*), Pékin : Zhonghua shuju, 1981.

CHEN Duxiu 陳獨秀, *Chen Duxiu wenzhang xuanbian* 陳獨秀文章選編 (*Œuvres sélectionnées de Chen Duxiu*), 3 vol., Pékin : Sanlian shudian, 1984.

CHEN Yinke 陳寅恪, *Chen Yinke xiansheng quanji* 陳寅恪先生全集 (*Œuvres complètes de Monsieur Chen Yinke*), 2 vol. Taipei : Liren, 1979.

CHEN Yinke, *Chen Yinke shuxinji* 陳寅恪書信集 (*Lettres de Chen Yinke*), Pékin : Sanlian shudian, 2001.

CHIN Hsiao-yi 秦孝儀 (eds.), *Xian Zongtong Jiangong sixiang yanlun zongji* 先總統蔣公思想言論總集 (*Recueil des articles et des discours de l'ex-président Monsieur Tschang*), 40 vol., Taipei : Zhongyang dangshi weiyuanhui, 1984.

CHIN Hsiao-yi (eds.), *Guofu quanji* 國父全集 (*Les œuvres complètes de Sun Yat-sen*), 10 vol. Taipei : Guofu quanji bianji weiyuanhui, 1989.

DE BARY Theodore et LUFRANO Richard (eds.), *Sources of Chinese Tradition*, vol 2, New York : Columbia University Press, 2000.

DING Xiaoping 丁曉萍 et WEN Rumin 溫儒敏 (eds.), *Shidai zhi bo – Zhanguoce pai wenhua lunzhu jiyao* 時代之波——戰國策派文化論著輯要 (*L'onde de l'ère – les sélections des critiques culturelles du groupe de Zhanguoce*), Pékin : Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995.

DUAN Huaiqing 段懷清 (eds.), *Chuantong yu xiandaixing : Sixiang yu shidai wenxuan* 傳統與現代性：《思想與時代》文選 (*La tradition et la modernité :*

- articles sélectionnés de La pensée et l'époque*), Hangzhou : Zhejiang daxue chubanshe, 2007.
- FENG Yuxiang 馮玉祥, *Wode shenghuo* 我的生活 (*Ma vie*), Shanghai : Jiaoyu shudian, 1947.
- FUKUZAWA Yukichi 福沢諭吉, *Minjō isshin* 民情一新 (*Renouveau de la mentalité du peuple*), Tokyo : Keio gijokushubansha, 1879.
- GAO Xian *et al.*, (eds.), *Gao Xie ji* 高燮集 (*Œuvres de Gao Xie*), Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1999.
- GAO Xian 高銛 et GU Wenjuan 谷文娟 (eds.), *Juemin yuekan zhengli chongpai ben* 《覺民》月刊整理重拍本 (*Rédition de la revue mensuelle Juemin*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 1996.
- GE Maochun 葛懋春, *et al.* (eds.), *Wuzhengfuzhuyi Sixiang Ziliao Xuan* 無政府主義思想資料選 (*Collection des textes de la pensée anarchiste*), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 1984.
- GUO Changhai 郭長海 et JIN Juzhen 金菊貞 (eds.), *Gao Xu ji* 高旭集 (*Œuvres de Gao Xu*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2003.
- GUO Lanfang 郭蘭芳 et SUN Shangyang 孫尚揚 (eds.), *Guogu xinzhilun : Xuehengpai wenhua lunzhu jiyao* 國故新知論：學衡派文化論著輯要 (*L'héritage national et la nouvelle culture : critiques culturelles sélectives du groupe CR*), Pékin : Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995.
- Guojia tushuguan fenguan wenxian kaifa zhongxin 國家圖書館分館文獻開發中心, *Qingdai baokan tuhua jicheng* 清代報刊圖畫集成 (*Collection des illustrations des journaux des Qing*), 13 vol., Pékin : Quanguo tushuguan wenxian suowei fuzhi zhongxin, 2001.
- HSIAO Chi-tsung 蕭繼宗 (eds.), *Xinshenghuo yundong shiliao* 新生活運動史料 (*Sources du Mouvement de la nouvelle vie*), Taipei : Zhongguo Guomindang zhongyang weiyuanhui dangshi weiyuanhui, 1975.
- HU Shi 胡適, *Hu Shi wencun* 胡適文存 (*Œuvres de Hu Shi*), Hefei : Anhui jiaoyu chubanshe, 2003.
- HUXLEY T. H., *Tianyan Lun* 天演論 (*Sur l'évolution*), traduit de l'anglais par YAN Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1898].
- JENKS Edward, *Shehui tongquan* 社會通詮 (*Interprétation générale de la société*), traduit de l'anglais par Yan Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1903].

- JIANG Yihua 姜義華 et ZHANG Ronghua 張榮華 (eds.), *Kang Youwei quanji* 康有為全集 (*Œuvres complètes de Kang Youwei*), 12 vol., Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2007.
- KANG Youwei, *Datong shu* 大同書 (*Grande unité*), Liaoyang : Liangning renmin chubanshe, 1994 [1901].
- LIANG Qichao 梁啟超, *Yinbingshi zhuanji zh iershisan* 飲冰室專集之二十三 (*Les œuvres de Liang Qichao, vol. 23*), Shanghai : Zhonghua shuju, 1936.
- LIANG Shuming 梁漱溟, *Dongxi wenhua jiqi zhexue* 東西文化及其哲學 (*Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*), Pékin : Shangwu yinshuguan, 1997 [1921].
- LIANG Shuming, *Zhongguo wenhua yaoyi* 中國文化要義 (*Principes de la culture chinoise*), Shanghai : Shiji chuban jituan, 2005 [1949].
- LIU Dingsheng 柳定生 et LIU Zengfu 柳曾符 (eds.), *Liu Yizheng shixue lunwenji* 柳詒徵史學論文集 (*Articles de recherche historique de Liu Yizheng*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1991.
- LIU Dingsheng et LIU Zengfu (eds.), *Liu Yizheng shixue lunwen xuji* 柳詒徵史學論文續集 (*Articles de recherche historique de Liu Yizheng – suite*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 1991.
- LIU Dingsheng et LIU Zengfu (eds.), *Liu Yizheng Qutang tiba* 柳詒徵劬堂題跋 (*Inscriptions et postfaces de Liu Yizheng*), Taipei : Huashi, 1996.
- LIU Lydia H. 劉禾 et WAN Shiguo 萬世國 (eds.), *Tianyi•Hengbao* 天義•衡報 (*Natural Justice & Equity*), 2 vol., Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2016.
- LIU Shipai 劉師培, *Liu Shenshu xiansheng yishu* 劉申叔先生遺書 (*Œuvres de Monsieur Liu Shenshu*), Édition de Ningwu Nanshi, 1936.
- LIU Sifen 劉斯奮 (eds.), *Huang Jie shixuan* 黃節詩選 (*Poèmes sélectionnés de Huang Jie*), Canton : Guangdong renmin chubanshe, 1993.
- LIN Wenguang 林文光 (eds.), *Liang Qichao wenxuan* 梁啟超文選 (*Œuvres sélectionnées de Liang Qichao*), Chengdu : Sichuan wenyi chubanshe, 2009.
- LIU Wu-chi 柳無忌 et LIU Wufei 柳無非 (eds.), *Zizhuan•Nianpu•Riji* 自傳•年譜•日記 (*Autobiographie•Chronologie•Journal personnel*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1986.
- LIU Wu-chi et LIU Wufei (eds.), *Liu Yazi wenji* 柳亞子文集 (*Œuvres de Liu Yazi*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1986.



- LIU Yazhi 柳亞子 (eds.), *Nanshe congke diershisianji diershisiji weikangao* 南社叢刻第二十三集第二十四集未刊稿 (*Les textes inédits du numéro 23 et du numéro 24 de la Collection de la Société du Sud*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 1994.
- LIU Yizheng 柳詒徵, *Zhongguo wenhuashi* 中國文化史 (*Histoire de la culture chinoise*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2001 [1919].
- LÜ Xiaozu 呂效祖 (eds.), *Wu Mi shi ji qi shihua* 吳宓詩及其詩話 (*Poèmes et critiques littéraires de Wu Mi*), Xi'an : Shanxi renmin chubanshe, 1992.
- LU Xun 魯迅, *Lu Xun quanji* 魯迅全集 (*Œuvres complètes de Lu Xun*), 18 vol., Pékin : Renmin wenxue chubanshe, 2005.
- LUO Gang 羅崗 et CHEN Chunyan 陳春豔 (eds.), *Mei Guangdi wenlu* 梅光迪文錄 (*Œuvres de Mei Guangdi*), Shenyang : Liaoning jiaoyu chubanshe, 2001.
- MA Hongmo 馬鴻謨 (eds.), *Minhu, Minyu, Minlibao xuanji* 民呼、民籲、民立報選輯 (*Articles sélectionnés des journaux Minhu, Minyu et Minli*), Zhengzhou: Henan renmin chubanshe, 1982.
- MA Xulun 馬敘倫, *Wo zai liushisui yiqian* 我在六十歲以前 (*Ma vie avant 60 ans*), Chongqing, Hong Kong et Singapour : Shenghuo, 1947.
- MIYAKE Setsurei 三宅雪嶺, *Jiden / Jibun wo kataru* 自伝／自分を語る (*Mémoire / narration de ma vie*), Tokyo : Nihontoshosenta, 1997.
- MO Shixiang 莫世祥 (eds.), *Ma Junwu ji* 馬君武集 (*Œuvres de Ma Junwu*) : Wuhan : Huazhong shifandaxue chubanshe, 1991.
- MONTESQUIEU, *Fayi* 法意 (*De l'esprit des lois*), traduit par Yan Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1909].
- NAITŌ Konan 内藤湖南, *Enzan sosui* 燕山楚水 (*Les Monts Yan et les rivières de Hunan*), traduit du japonais par WU Weifeng 吳衛豐, Pékin : Zhonghua shuju, 2007 [1899].
- OUYANG Zhesheng 歐陽哲生 (eds.), *Hushi wenji* 胡適文集 (*Œuvres de Hu Shi*), 12 vol., 1998, Pékin : Beijing daxue chubanshe, 1998.
- QIAN Mu 錢穆, *Bashi yi shuangqin shiyou zaji* 八十憶雙親 師友雜記 (*Mémoire de mes parents à l'âge de 80 ans, essais sur mes professeurs et mes amis*), Pékin : Sanlian shudian, 2005.
- QIAN Suoqiao 錢鎖橋 (eds.), *Lin Yutang yuwenji* 林語堂語文集 (*Essais choisis de Lin Yutang*), Hong Kong : The Chinese University Press, 2010.

- RUI Heshi 芮和師 *et al.*, *Yuanyang hudie pai wenxue ziliao* 鴛鴦蝴蝶派文學資料 (*Sources littéraires de l'École des canards mandarins et des papillons*), Fuzhou : Fujian renmin chubanshe, 1984.
- Shangwu yinshuguan : *Shanghai zhinan* 上海指南 (*Guide de Shanghai*), 7<sup>ème</sup> Éd., Shanghai : Shangwu yinshuguan, 1912.
- Shanghai renmin chubanshe (eds.), *Zhang Taiyan quanji* 章太炎全集 (*Œuvres complètes de Zhang Taiyan*), 6 vol., Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1994.
- SMITH Adam, *Yuanfu* 原富 (*L'origine de la richesse*), traduit de l'anglais par YAN Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1902].
- SPENCER Herbert, *Qunxue siyan* 群學肆言 (*Étude de sociologie*), traduit de l'anglais par Yan Fu, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1903].
- STOWE Harriet Beecher, *Heimu yutian lu* 黑奴籲天錄 (*La Case de l'oncle Tom*), traduit de l'anglais par LIN Shu 林紓, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1981 [1901].
- Taiping tianguo lishi bowuguan 太平天國歷史博物館 (*Musée de Royaume céleste de grande paix*) *Taiping tianguo ziliao huibian* 太平天國資料彙編 (*Collection des sources du Royaume céleste de grande paix*), Pékin : Zhonghua shuju, 1980.
- TAN Sitong 譚嗣同, *Tan Sitong quanji* 譚嗣同全集 (*Œuvres complètes de Tan Sitong*), Pékin : Sanlian shudian, 1954.
- TANG Wenquan 唐文權 *et al.* (eds.), *Dai Jitao ji* 戴季陶集 (*Œuvres de Dai Jitao*), Wuhan : Huazhong shifandaxue chubanshe, 1990.
- TANG Yongtong 湯用彤, *Tang Yongtong quanji* 湯用彤全集 (*Œuvres complètes de Tang Yongtong*), Shijiazhuang : Hebei renmin chubanshe, 2000.
- TANG Zhijun 湯志鈞 (eds.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji* 章太炎政論選集 (*Commentaires politiques sélectionnées de Zhang Taiyan*), 2 vol., Pékin : Zhonghua shuju, 1977.
- TANG Zhijun (eds.), *Kang Youwei zhenglunji* 康有為政論集 (*Critiques politiques de Kang Youwei*), 2 vol., Pékin : Zhonghua shuju, 1981.
- TOMITA Noboru 富田昇, « Shakai shugi kōshūkai oyobi Ashū washin kai kanren shiryō 社會主義講習會及び亞洲和親會関連資料 » (*Sources concernant de la Société de lectures et de l'Association humanitaire de fraternité asiatique*), in HOSOYA Yoshio 細谷良夫, *Chūgoku bunka to sono shūhen* 中國文化とその周辺 (*La culture chinoise et ses périphéries*), Sendai : Tōhoku gakuin daigaku chūgokugaku kenkyūkai, 1992, pp. 111-149.

- WANG Shi 王栻 (eds.), *Yan Fu ji* 嚴復集 (*Œuvres de Yan Fu*), Pékin : Zhonghua shuju, 1986.
- WEI Shaochang 魏紹昌 (eds.), *Yuanyang hudiepai yanjiu ziliao shiliao bufen* 鴛鴦蝴蝶派研究資料史料部分 (*Sources de la recherche sur l'École des canards mandarins et des papillons*), Shanghai : Shanghai wenyi chubanshe, 1962.
- WU Guoyi 鄔國義 et WU Xiuyi 吳修藝 (eds.), *Liu Shipai shixue lunzhu xuanji* 劉師培史學論著選集 (*Articles de la recherche historique sélectionnés de Liu Shipai*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2006.
- WU Mi 吳宓, *Wenxue yu rensheng* 文學與人生 (*La littérature et la vie*), traduit de l'anglais par WANG Minyuan 王岷源, Pékin : Qinghua daxue chubanshe, 1996.
- WU Mi, *Wu Mi zibian nianpu : 1894-1925* 吳宓自編年譜 (*Auto-biographie de Wu Mi*), Pékin : Sanlian shudian, 1998 [1<sup>er</sup> Éd. 1995].
- WU Mi, *Wu Mi riji* 吳宓日記 (*Journal personnel de Wu Mi*), Pékin : Sanlian shudian, 1998.
- WU Mi, *Wu Mi shihua* 吳宓詩話 (*Critiques poétiques de Wu Mi*), Pékin : Shangwu yinshuguan, 2007.
- WU Xuezhao (eds.), *Wu Mi shuxinji* 吳宓書信集 (*Recueil des lettres de Wu Mi*), Pékin : Sanlian shudian, 2011.
- XU Jingbo 徐靜波 (eds.), *Liang Shiqiu piping wenji* 梁實秋批評文集 (*Anthologie des critiques de Liang Shih-chiu*), Zhuhai : Zhuhai chubanshe, 1998.
- YAO Kunqun 姚昆群 et al., *Yao Guang quanji* 姚光全集 (*Œuvres complètes de Yao Guang*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2007.
- ZHANG Dawei 張大為 et al. (eds.), *Hu Xiansu wencun* 胡先驕文存 (*Œuvres de Hu Xiansu*), 2 vol., Nanchang : Zhongzheng daxue xiaoyouhui, 1996.
- ZHANG Jinglu 張靜廬 (eds.), *Zhongguo chubanshiliao bubian* 中國出版史料補編 (*Supplément des sources de l'histoire de la publication de la Chine*), Shanghai : Zhonghua shuju, 1957.
- ZHANG Junmai 張君勱. et al., *Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀 (*La science et la conception de la vie*), Ji'nan : Shandong renmin chubanshe, 1997.
- ZHANG Mingguang 張明觀, *Liu Yazhi shiliao zaji* 柳亞子史料繫記 (*Notes sur les sources historiques de Liu Yazhi*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2008.
- ZHANG Pinxing 張品興 et al. (eds.), *Liang Qichao quanji* 梁啟超全集 (*Œuvres complètes de Liang Qichao*), 10 vol., Pékin : Beijing chubanshe, 1999.

- ZHANG Shizhao 章士釗, *Zhang Shizhao quanji* 章士釗全集 (*Œuvres complètes de Zhang Shizhao*), 10 vol., Shanghai : Wenhui chubanshe, 2000.
- ZHANG Taiyan, *Guogu lunheng* 國故論衡 (*Sur l'héritage de la nation*), Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2003 [1910].
- ZHANG Yi 張夷 (eds.), *Chen Qubing quanji* 陳去病全集 (*Œuvres complètes de Chen Qubing*), 6 vol., Shanghai : Shanghai guji chubanshe, 2009.
- ZHANG Zhan 張枬 et WANG Renzhi 王忍之 (eds.), *Xinhai geming qianshinianjian shilun xuanji* 辛亥革命前十年間時論選集 (*Critiques politiques au cours des dix ans avant la Révolution de 1911*), 3 vol., Pékin : Sanlian shudian, 1960.
- ZHANG Zhidong 張之洞, *Quanxue pian* 勸學篇 (*L'appel à l'étude*), Zhengzhou : Zhongzhou guji chubanshe, 1998 [1895].
- ZHENG Dahua 鄭大華 (eds.), *Hu Shi quanji* 胡適全集 (*L'œuvre complet de Hu Shi*), Hefei : Anhui jiaoyu chubanshe, 2003.
- ZHI Zhi 鄧志 (eds.), *Meng huitou : Chen Tianhua Zou Rong ji* 猛回頭：陳天華鄒容集 (*Brusque volte-face : œuvres de Chen Tianhua et de Zou Rong*), Shenyang : Liaoning renmin chubanshe, 1994.
- Zhongguo dier lishi dang'anguan 中國第二歷史檔案館編 (eds.) : *Zhonghua minguo shi dang'an shiliao huibian•disanji•jiaoyu* 中華民國史檔案史料匯編•第三輯•教育 (*Archives et sources de l'histoire de la République de Chine•vol. 3•éducation*), Nankin : Jiangsu guji chubanshe, 1991.
- Zhongguo renmin zhengzhi xieshanghuiyi Quanguo weiyuanhui Wenshiziliao weiyuanhui 中國人民政治協商會議全國委員會文史資料委員會 *Wenshiziliao cungao xuanbian : jiaoyu* 文史資料存稿選編：教育 (*Sources littéraires et historiques sélectionnées : l'éducation*), Pékin : Zhongguo wenshi chubanshe, 2002.
- Zhongshan daxue lishixi Sun Zhongshan yanjiushi 中山大學歷史系孫中山研究室 et al. (eds.), *Sun Zhongshan quanji* 孫中山全集 (*Œuvres complètes de Sun Yat-sen*), vol. 5, Pékin : Zhonghua shuju, 1985.
- Zhongyang yanjiuyuan 中央研究院, *Jindai Zhongguo dui xifang ji lieqiang renshi ziliao huibian* 近代中國對西方及列強認識資料彙編 (*Collection des sources sur la connaissance de la Chine sur l'Occident et les Puissances*), Taipei : Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, 1990.
- ZOU Rong 鄒容, *Gemingjun* 革命軍 (*L'armée révolutionnaire*), Pékin : Huaxia chubanshe, 2002 [1903].

*Jiading xianzhi* 嘉定縣誌 (*Annales de Jiading*), 1992. [URL] : <http://www.shtong.gov.cn/node2/node4/node2250/node4424/node13466/index.html> (consulté le 5 septembre 2017).

*Jiading tucheng jilue* 嘉定屠城紀略 (*Récit succinct du massacre de la ville de Jiading*), 1835. [URL] : <http://ctext.org/library.pl?if=gb&res=87341&remap=gb> (consulté le 5 septembre 2017).

*Jinshan xianzhi* 金山縣誌 (*Annales de Jinshan*), 1990. [URL] : <http://www.shtong.gov.cn/node2/node4/node2250/node3937/node6027/node62217/node63576/userobject1ai51278.html> (consulté le 8 septembre 2017).

*Wujiang wenshiziliao dishisiji* 吳江文史資料第十四輯 (*Sources historiques de Wujiang, volume 14*). [URL] : <http://www.wjzx.gov.cn/2012-03-29/140577.html> (consulté le 2 novembre 2017).

## Référence

ALDRIDGE A. Owen, « Irving Babbitt in and about China », *Modern Age*, vol. 35, n° 4, 1993, pp. 332-339.

ALITTO Guy, *Zuihou de rujia – Liang Shuming yu Zhongguo xiandaihua de liangnan* 最後的儒家——梁漱溟與中國現代化的兩難 (*Le dernier Confucéen – Liang Shuming et le dilemme de la modernité chinoise*), traduit de l'anglais par WANG Zongyu 王宗昱 et JI Jianzhong 冀建中, Nankin : Jiangsu renmin chubanshe, 1996.

ALITTO Guy 艾愷, *Shijie fanwei nei de fanxiandaihua sichao – lun wenhua shoucheng zhuyi* 世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義 (*Le courant antimoderne mondial – sur le conservatisme culturel*), Guiyang : Guizhou renmin chubanshe, 1999.

ALTERMATT Urs, « Conservatism in Switzerland : A Study in Antimodernism », *Journal of Contemporary History*, vol. 14, n° 4, pp. 581-610.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres : Verso, 1991.

ANZAI Shinichi, « Unmediated Nationalism : Science and Art in Shigetaka Shiga's *The Japanese Landscape* (1894) », *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics*, vol. 34, 2009, pp. 65-81.

ARNOLD Matthew, *Essays in Criticism*, Londres : Macmillan and Co., Ltd., 1896.

ARNOLD Matthew, *Culture and Anarchy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1932 [1869].

- ASAI Sachiko 朝井佐智子, *Nisshin sensō kaisen zenya no Tōhō Kyōkai* 日清戦争開戦前夜の東邦協会 (*La Tōhō Kyōkai avant le déclenchement de la Première guerre sino-japonaise*), l'université Shukutoku d'Aichi, thèse de doctorat soutenue en 2013.
- AUGHEY Arthur *et al.*, *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*, Rutherford, N.J. : Fairleigh Dickinson Univ Press, 1992.
- BABBITT Irving, *Literature and American College : Essays in Defense of the Humanities*, Houghton Mifflin Company, 1908.
- BABBITT Irving, *The New Laokoon : an Essay of the Confusion of the Arts*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1910.
- BABBITT Irving, *The Masters of Modern French Criticism*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1912.
- BABBITT Irving, *Rousseau and Romanticism*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1919.
- BABBITT Irving, *On Being Creative, and Other Essays*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1932.
- BABBITT Irving, *Democracy and Leadership*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1934 [1924].
- BABBITT Irving., *Spanish Character and Other Essays*, Boston et New York : Houghton Mifflin Company, 1940.
- BACKHAUS Jürgen Georg, *Handbook of the History of Economic Thought : Insights on the Founders of Modern Economics*, New York : Springer, 2011.
- BAKOUNINE Michel, *Œuvres*, tome I, Paris : P. V. Stock, 1895.
- BAUMAN Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca : Cornell University Press, 2001.
- BEEGHLEY Leonard, « Spencer's Theory of Kinship Evolution and the Status of Women : Some Neglected Considerations », *Sociological Perspectives*, vol. 26, n° 3, 1983, pp. 299-322.
- BEFU Harumi (eds.), *Cultural Nationalism in East Asia : Representation and Identity*, Berkeley : Institute of East Asia Studies University of California, 1993.
- Beijing tushuguan *Wenxian* congkan bianjibu 北京圖書館《文獻》叢刊編輯部 et Jilin sheng tushuguan xuehui huikan bianjibu 吉林省圖書館學會會刊編輯部 (eds.), *Zhongguo dangdai shehuikexuejia* 中國當代社會科學家 (*Les chercheurs des sciences sociales de la Chine contemporaine*), vol. 1, Pékin : Shumu wenxian chubanshe, 1982.

- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris : Les Presses universitaires de France, 1959 [1907].
- BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, traduit de l'anglais par Jacqueline CARNAUD et Jacqueline LAHANA, Paris : Calmann-Lévy, 1988.
- BERTHEZÈNE Clarisse et VINEL Jean-Christian (dir.), *Conservatismes en mouvement : une approche transnationale au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Édition de l'EHESS, 2016.
- BIAN Donglei 卞冬磊, « Gudian xinling de xianshi zhuanxiang : Shanghai xinwenzhi yu Zhongguo xiandaixing de fasheng 古典心靈的現實轉向：上海新聞紙與中國現代性的發生 » (L'orientation de la mentalité classique vers l'actualité pragmatique : les nouveaux journaux shanghaiens et la naissance de la modernité chinoise), *Twenty-First Century*, n° 143, 2013, pp. 68-81.
- BIANCO Lucien, *Les origines de la révolution chinoise 1915-1949*, Paris : Gallimard, 2007 [1967].
- BILLIoud Sébastien, *Thinking Through Confucian Modernity : A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Leyde et Boston : Brill, 2012.
- BLANCKAERT Claude, *La nature de la société : organicisme et sciences sociales au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris : L'Harmattan, 2004.
- BONNER Stephan Eric (eds.), *Twentieth Century Political Theory : A Reader*, New York : Routledge, 2006.
- BROWN Stuart, *Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, Bristol : Thoemmes Continuum, 2005.
- BURKE Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris : A. Égron, 1823.
- BUTLER Eammon et PIRIE Madsen (eds), *Hayek - On the Fabric of Human Society*, Londres : Adam Smith Institute, 1987.
- CALHOUN Craig, « Nationalism and Civil society : Democracy, Diversity and Self-determination », *International Sociology*, vol. 8, n° 4, 1993, pp. 387-411.
- CALHOUN Craig, *Nations Matter : Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, Londres et New York : Routledge, 2007.
- CALINESCU Matei, in *Five Faces of Modernity : Modernism, Avant-garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham : Duke University Press, 1987.
- CAO Litie 曹力鐵, « Guomindang zai Wusa yundong zhong de zuoyong 國民黨在五卅運動中的作用 » (Le rôle du Kuomintang dans le Mouvement du 30-Mai), *Jindaishi yanjiu*, vol. 51, n° 3, 1989 pp. 269-275.

- CHALOUPEK Günther, « Long-term economic perspectives compared: Joseph Schumpeter and Werner Sombart », *The European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 2, n° 1, pp. 127-149.
- CHAN Yao-chi 詹曜齊, « Qishi niandai de “xiandai” lailu : jizhang sumiao 七十年代的『現代』來路：幾張素描 » (L’origine de la modernité des années 1970 : quelques esquisses), *Sixiang 思想 (Pensée)* 4, 2007, pp. 115-140.
- CHANG Chuan-chung 張桓忠, « Qingmo minchu Shanghai shangyezuzhi duoyuanhua qushi 清末民初上海商業組織多元化趨勢 » (La diversification des organisations commerciales de Shanghai à la fin des Qing et au début de l’époque républicaine), *Xingda lishi xuebao 興大歷史學報 (Journal académique de l’université nationale de Chung Hsing)*, n° 14, 2003, pp. 133-153.
- CHANG Hao 張灝, *Liang Qichao yu Zhongguo sixiang de guodu (1890-1907) 梁啟超與中國思想的過渡 (Liang Qichao et la transition intellectuelle en Chine)*, traduit de l’anglais par CUI Zhihai 崔志海 et GE Fuping 葛夫平, Nankin : Jiangsu renmin chubanshe, 1995.
- CHANG Hao, *Youan yishi yu minzhu chuantong 幽暗意識與民主傳統 (La conscience sombre et la tradition démocratique)*, Pékin : Xinxing chubanshe, 2010.
- CHANG Peng-yuan 張朋元, *Liang Qichao yu qingji geming 梁啟超與清季革命 (Liang Qichao et la révolution de la fin des Qing)*, Taipei : Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo, 1972 [1964].
- CHANG Peng-yuan, *Minguo chunian de zhengdang 民國初年的政黨 (Les partis politiques des premières années républicaines)*, Changsha : Qiulu shushe, 2004.
- CHANG Peng-yuan, « Cong Minguo chuqi guohui kan zhengzhi canyu – jianlun tuibian zhong de zhengzhi youyi fenzi 從民國初期國會看政治參與——兼論蛻變中的政治優異份子 » (La participation politique à travers le Parlement des premières années républicaine, avec un regard sur les élites politiques en transformation), *Guoli Taiwan shifan daxue lishi xuebao 國立台灣師範大學歷史學報 (Journal d’histoire de l’université normale de Taïwan)*, n° 7, 1979, pp. 363-447.
- CHANG Yu-fa 張玉法, *Qingji de geming tuanti 清季的革命團體 (Associations révolutionnaires de la fin des Qing)*, Taipei : Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo, 1982.
- CHEUNG Chiu-yee 張鈞貽, « Lu Xun yu Nicaifan “xiandaixing” de qihe 魯迅與尼采反『現代性』的契合 » (L’accord antimoderne entre Lu Xun et Nietzsche), *Twenty-First Century*, n° 29, 1995, pp. 91-96.



- CHEN Baoliang 陳寶良, *Zhongguo de she yu hui* 中國的社與會 (*Le she et le hui en Chine*), Hangzhou : Zhejiang renmin chubanshe, 1996.
- CHEN Baoyun 陳寶雲, « Liu Yizheng yu Xueheng 柳詒徵與《學衡》 » (Liu Yizheng et Xueheng), *Ainhuidaxue xuebao (zhexue yu shehui kexue)* 安徽大學學報 (哲學社會科學版) *Journal de l'université d'Anhui (Philosophie et sciences sociales)*, vol. 32, n° 5, 2008, pp. 111-116.
- CHEN Chin-kuo 陳欽國, *Hufa yundong : junzhengfu shiqi zhi junzheng yanjiu, 1917-1921*, 護法運動：軍政府時期之軍政研究，1917-1921 (*Le mouvement de la protection de la constitution : le gouvernement et l'administration militaires, 1917-1921*), Taipei : Academia Sinica, 1984.
- CHEN Chun-chi 陳俊啟, « Wu Mi yu Xinwenhua yundong 吳宓與新文化運動 » (Wu Mi et le Mouvement de la nouvelle culture), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 56, 2007, pp. 45-89.
- CHEN Chunxiang 陳春香, *Nanshe wenren yu Riben* 南社文人與日本 (*Lettrés de la Société du Sud et le Japon*), Pékin : Shangwu yinshuguan, 2013.
- CHEN Jianhua 陳建華, « Minguo chuqi Zhou Shoujuan de xinli xiaoshuo - jianlun "Libailiu pai" yu "Yuanyang hudie pai" zhi bie 民國初期周瘦鵑的心理小說——兼論『禮拜六派』與『鴛鴦蝴蝶派』之別 » (Le roman psychologique de Zhou Shoujuan du début de l'époque républicaine - avec une discussion supplémentaire sur la différence entre « l'École du Samedi » et de l'École des canards mandarins et des papillons), *Xiandai zhongwen xuekan* 現代中文學刊 (*Journal académique du chinois moderne*), n° 11, 2011, pp. 37-49.
- CHEN Jianhua, « Minguo chuqi xiaoxian zazhi yu nüxing huayü de zhuanxing 民國初期消閒雜誌與女性話語的轉型 » (Les revues de loisir du début de l'époque républicaine et la transformation du discours sur la femme), *Zhongzheng hanxue yanjiu* 中正漢學研究 (*Études chinoise de l'université nationale de Chung Cheng*), n° 2, 2013, pp. 355-386.
- CHEN Pingyuan 陳平原, *Chumo lishi yu jinru Wusi* 觸摸歷史與進入五四 (*Touchez d'histoires, entrée dans le 4 Mai*), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2005.
- CHEN Pingyuan, *Zuotuyoushi yu xixue dongjian - wanqing huabao yanjiu* 左圖右史與西學東漸——晚晴畫報研究 (*La tradition d' « illustration à gauche et histoire à droite » et l'expansion des études occidentales à l'Orient - recherche sur les journaux des illustrations de la fin des Qing*), Hong Kong : Joint Publishing, 2008.
- CHEN Qi 陳奇, *Liu Shipai nianpu changbian* 劉師培年譜長編 (*Chronologie de Liu Shipai*), Guiyang : Guizhou renmin chubanshe, 2007.

- CHEN San-ching 陳三井, *Luou jiaoyu yundong : Minchu ronghe shijie xueshu de lixiang* 旅歐教育運動：民初融合世界學術的理想 (*Le mouvement pour l'éducation en Europe : l'idéal de fusionner la civilisation mondiale au début de l'ère républicaine*), Taipei : Showwe, 2013.
- CHEN Tsai-Min 陳再民, *Riben lun* 日本論 (Sur le Japon), Taipei : Yuanliu, 1994.
- CHEN Xulu 陳旭麓, « Wuxu shiqi weixinpai de shehuiguan – qunxue 戊戌時期維新派的社會觀——群學 » (Le concept de société chez les réformateurs de l'époque Wuxu – qunxue), *Jindaishi yanjiu* 近代史研究 (*Recherche d'histoire moderne*), n° 2, 1984, pp. 161-175.
- CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris : Seuil, 1997.
- CHEVRIER Yves, « Post-scriptum : La servante-maîtresse : condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel chinois », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 9, 1987, pp. 119-144.
- CHEVRIER Yves, « Antitradition et démocratie dans la Chine du premier XX<sup>e</sup> siècle : la culture moderne et la crise d'État-nation », in DELMAS-Marty Mireille et WILL Pierre-Étienne (dir.), *La démocratie et la Chine*, Paris : Fayard, 2007, pp. 369-430.
- CHEVRIER Yves, « La démocratie introuvable (1915-1937) », in DELMAS-Marty Mireille et WILL Pierre-Étienne (dir.), *La démocratie et la Chine*, pp. 431-491.
- CHING Chih-jen 荊知仁, *Zhongguo lixianshi* 中國立憲史 (*Histoire sur l'établissement de la Constitution en Chine*), Taipei : Linking, 1984.
- CHING May Bo 程美寶, « You aixiang er aiguo : Qingmo Guangdong xiangtu jiaocai de guojiahuayu 由愛鄉而愛國：清末廣東鄉土教材的國家話語 » (Aimer le pays natal et aimer le pays : le discours national dans les manuels scolaires d'éducation locale à Guangdong), *Lishi yanjiu*, n° 4, 2003, pp.68-84.
- CHO Se-Hyun 曹世鉉, *Qingmo minchu wuzhengfupai de wenhua sixiang* 清末民初無政府派的文化思想 (La pensée culturelle des anarchistes de la fin des Qing et du début de l'ère républicaine), Pékin : Kexue wenxian chubanshe, 2003.
- CHOU Shu-mei 周淑媚, « Lun Xuehengpai de sixiangziyuan - Anode de wenhualun yu Baibide de renwen zhuyi 論學衡派的思想資源—阿諾德的文化論與白璧德的人文主義 » (Sur les ressources intellectuelles du groupe CR - la critique culturelle d'Arnold et l'humanisme de Babbitt), *Donghai zhongwen xuebao* 東海中文學報 (*Journal chinois de l'université de Tunghai*), n° 21, 2009, pp. 149-178.
- CHOW Kai-wing et al. (eds.), *Constructing Nationhood in Modern East Asia*, University of Michigan, 2001.

- CHOW Kai-wing *et al.* (eds.), *Beyond the May Fourth Paradigm : in Search of Chinese Modernity*, Lanham : Lexington Books, 2008.
- CHUANG Joscha, « Wanqing “shijiejuchang” de lilun yu shijian – yi xiaoshuo *Heinu yütianlu* de gaibian yanchu weili 晚清『世界劇場』的理論與實踐—以小說《黑奴籲天錄》的改編演出為例 » (La théorie et la pratique du « monde théâtral » de la fin des Qing – le cas de l’adaptation scénique de *La case de l’oncle Tom*), *Zhongyang yanjiu yuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 74, 2011, pp. 83-131.
- CLAYPOOL Lisa, « Ways of Seeing the Nation : Chinese Painting in the National Essence Journal (19–5-1911) and Exhibition Culture », *Positions*, vol. 19, n° 1, 2011, pp. 55-82.
- COHEN G. A., *Finding Oneself in the Other*, Princeton : Princeton University Press, 2013.
- COHEN Paul A., *Discovering History in China : American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York : Columbia University Press, 1984.
- COHEN Paul A. et GOLDMAN Merle (eds.), *Ideas Across Cultures : Essays on Chinese Thoughts in Honor of Benjamin I. Schwartz*, Cambridge, Mass. : Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990.
- COHEN Paul A. et SCHRECKER John E. (eds.), *Reform in 19th Century China*, Cambridge : East Asian Research Center, Harvard University, 1976.
- COMPAGNON Antoine, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris : Gallimard, 2005.
- CONFINO Michaël, « Révolte juvénile et contre-culture : les nihilistes russes des “années 60” », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. 31, n° 4, 1990, pp. 489-537.
- CUI Zhihai 崔志海, « Meiguo yu Qinghua daxue de chuangan 美國與清華大學的創辦 » (Les États-Unis et la création de l’université Tsinghua), *Twenty-First Century*, n° 94, 2006, pp. 125-130.
- DARNTON Robert, *The Business of Enlightenment : a Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge Mass. et Londres : The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.
- DARUVALA Susan, *Zhou Zuoren and An Alternative Chinese Response to Modernity*, Cambridge, Mass : Harvard University Asia Center, 2000.
- DE TOCQUEVILLE Alexis, *L’ancien régime et la révolution*, Paris : Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1856.
- DIECKHOFF Alain et JAFFRELOT Christophe (dir.), *Repenser le nationalisme : théories et pratiques*, Paris : Sciences Po Les Presses, 2006.

- DING Weizhi 丁偉志 et CHEN Song 陳崧, *Zhongti xiyong zhijian 中體西用之間 (Entre la substance chinoise et l'application occidentale)*, Pékin : Zhongguo kexue chubanshe, 1995.
- DING Wenjiang 丁文江 et ZHAO Fengtian 趙豐田, *Liang Qichao nianpu changbian 梁啟超年譜長編 (Chronologie de Liang Qichao)*, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1983.
- DIRLIK Arif, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley, Los Angeles et Londres : University of California Press, 1991.
- DISRAELI Benjamin, *Vindication of the English Constitution*, Londres : Saunders and Otley, 1835.
- DOAK Kevin M., *A History of Nationalism in Modern Japan*, Leyde et Boston : Brill, 2007.
- DOLEZELOVA-VELINGEROVA Milena et KRAL Oldřich (eds.), *The Appropriation of Cultural Capital : China's May Fourth Project*, Cambridge : Harvard University Press, 2002.
- DUAN Lian 段煉, *Shisu shidai de yiyi tanxun – Wusi qimeng sixiang zhong de xindaodeguan yanjiu 世俗時代的意義探詢——五四啟蒙思想中的新道德觀研究 (La recherche du sens de l'époque séculaire – enquête sur la conception de la nouvelle morale de la pensée des Lumières du 4 Mai)*, Taipei : Showwe, 2012.
- DUAN Yunzhang 段雲章, *Zhongshan xiansheng de shijieguan 中山先生的世界觀 (La vision du monde de Monsieur Sun Yat-sen)*, Taipei : Showwe, 2009.
- DUARA Prasenjit, « *Mingguo de zhongyang jiquanzhuyi he lianbangzhuyi 民國的中央集權主義和聯邦主義 (Le centralisme et le fédéralisme de la République)* », traduit de l'anglais par LIN Liwei 林立偉, *Twenty-First Century*, n° 25, 1994, pp. 27-42.
- DUARA Prasenjit, « *The regime of authenticity : timelessness, gender, and national history in modern China* », *History and Theory*, vol. 37, n° 3, 1998, pp. 287-308.
- DUPEUX Louis (dir.), *La « révolution conservatrice » dans l'Allemagne de Weimar*, Paris : Édition Kimé, 1992.
- EASTMAN Lloyd E., *The Abortive Revolution : China under Nationalist Rule, 1927-1937*, Cambridge, Mass. : Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre KAMNITZER, Paris : Calmann-Lévy, 2015.

- ELMAN Benjamin A., « Xuehai Tang yu jinwen jingxue zai Guangzhou de xingqi 學海堂與今文經學在廣州的興起 » (L'École de Xuehai et l'émergence du nouveau texte à Guangzhou), traduit de l'anglais par CHE Xingjian 車行健, *Huanan daxue xuebao (shehui kexueban) 湖南大學學報 (社會科學版)* (*Journal académique de l'université de Hunan, sciences sociales*), vol. 20, n° 2, 2006, pp. 13-20.
- ELWICK James, « Herbert Spencer and the Disunity of the Social Organism », *History of Science*, vol. 41, n° 1, 2003, pp. 35-72.
- FAN Guangxin 范廣欣, « Lusuo “geming guan” zhi dongchuan : Zhongjiang Zhaomin hanyi *Minyue lun ji qi* Shanghai chongyinben de jiedu 盧梭『革命觀』之東傳：中江兆民漢譯《民約論》及其上海重印本的解讀 » (La « révolution » de Rousseau en Asie : la traduction chinoise du *Contrat social* de Nakae Chōmin et sa reproduction à Shanghai), *Sixiang shi* 思想史 (*Histoire intellectuelle*), n° 3, 2014, pp. 67-104.
- FANG Weigui 方維規, « Lun jindai sixiangshi shang de “minzu”, “nation” yu “Zhongguo” 論近代思想史上的『民族』、『Nation』與『中國』 » (Sur le « minzu », le « nation » et le « Zhongguo » dans l'histoire intellectuelle moderne), *Twenty-First century*, n° 70, 2002, pp. 33-43.
- FENG Minzhu 馮明珠 (eds.), *Shengqing shehui yu Yangzhou yanjiu* 盛清社會與揚州研究 (*La société des Qing de l'ère prospère et la recherche sur Yangzhou*), Taipei : Yuan-liou, 2011.
- FENG Youlan 馮友蘭, *Zhongguo zhexueshi* 中國哲學史 (*L'histoire de la philosophie chinoise*), Pékin : Zhonghua shuju, 1961 [1<sup>e</sup> éd. 1947].
- FENG Ziyou 馮自由, *Geming yishi* 革命逸史 (*Histoire non officielle de la Révolution*), Pékin : Zhonghua shuju, 1981.
- FOGEL Joshua A. et ZARROW Peter G. (eds.), *Imagining the People, Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, Armonk : M.E. Sharpe, Inc., 1997.
- FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Rosny : Bréal, 2004.
- FROHNEN Bruce, *Virtue and the Promise of Conservatism : the Legacy of Burke and Tocqueville*, Lawrence : University Press of Kansas, 1993.
- FUNG Edmund S. K., « The Idea of Freedom in Modern China Revisited : Plural Conceptions and Dual Responsibilities », *Modern China*, vol. 32, n° 4, 2006, pp. 453-482.
- FUNG Edmund S. K., *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity : Cultural and Political Thought in the Republican Era*, New York : Columbia University Press, 2010.

- FUNG Siu Kee 馮兆基, « Zhongguo minzuzhuyi, baoshouzhuyi yu xiandaixing 中國民族主義、保守主義與現代性 » (Le nationalisme, le conservatisme et la modernité en Chine), in ZHENG Dahua 鄭大華 et ZOU Xiaozhan 鄒小站, *Zhongguo jindaishi shang de minzuzhuyi 中國近代史上的民族主義 (Le nationalisme dans l'histoire chinoise moderne)*, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2007, pp. 42-59.
- FURTH Charlotte (eds.), *The Limits of Change : Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1976.
- GAO Hengwen 高恆文, « Xiaoyuan wenhua yu xiandai wenxue – “Xueheng pai” yu 20 niandai de guoxue yanjiu 校園文化與現代文學——『學衡派』與 20 年代的國學研究 » (La culture du campus et la littérature moderne – le groupe CR et la recherche sur les études nationales des années 1920), *Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan 中國現代文學研究叢刊 (Bulletin de la recherche sur la littérature chinoise contemporaine)*, n° 3, 2001, pp. 145-160.
- GAO Lao 高勞, *Xinhaigemingshi 辛亥革命史 (Histoire de la Révolution Xinhai)*, Taipei : Wenhai chubanshe, 1971.
- GAO Like 高力克, « Chen Duxiu wannian de minzhu guan 陳獨秀晚年的民主觀 » (La pensée de Chen Duxiu sur la démocratie durant les dernières années de sa vie), *Twenty-First Century*, n° 65, 2001, pp. 33-41.
- GAO Like, « Xianzheng yu minzhu : Liang Qichao de zhengti yu guoti 憲政與民主 : 梁啟超的政體與國體 » (Constitution et démocratie : la théorie du régime et le système étatique de Liang Qichao), *Twenty-First Century*, n° 142, 2014, pp. 42-54.
- GAO Quanxi 高全喜, « Zhongguo yujing xia de Shimite wenti 中國語境下的施密特問題 » (La question Schmitt dans le contexte chinois), *Twenty-First Century*, n° 95, 2006, pp. 119-132.
- GE Gongzhen 戈公振, *Zhongguo baoxueshi 中國報學史 (Histoire des journaux chinois)*, Shanghai : Shanghai shudian, 1990 [1927].
- GELLNER Ernest, *Nation and Nationalism*, Oxford : Basil Blackwell, 1983.
- GERNET Jacques, *La vie quotidienne en Chine : à la veille de l'invasion mongole (1250-1276)*, Paris : Hachette, 1978 [1959].
- GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford : Stanford University Press, 1990.
- GOELDEL Denis et MERLIO Gibert, « La “Révolution conservatrice” sous la République de Weimar à travers *La revue d'Allemagne* », *Revue d'Allemagne et des Pays de la langue allemande*, tome 41, n° 4, 2009, pp. 529-549.

- GOLDMAN Merlan et LEE Leo Ou-fan (eds.), *An Intellectual History of Modern China*, Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
- GOLDMAN Merle et PERRY Elisabeth J. (eds.), *Changing Meanings of Citizenship in Modern China*, Londres et Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2002.
- GRAY T. S., « Herbert Spencer : Individualist or Organicist ? », *Political Studies*, n° XXXIII, 1985, pp. 236-253.
- GREENFELD Liah, *Nationalism : Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1992.
- GREENFELD Liah, « Nationalism and Modernity », *Social Research*, vol. 63, n° 1, 1996, pp. 3-40.
- GUO Ruoping 郭若平, « Guo Gong hezuo yu Feijidujiao yundong de lishi kaocha 國共合作與非基督教運動的歷史考察 » (Le Front uni chinois et le Mouvement antichrétien), *Zhonggong dangshi yanjiu 中共黨史研究 (Recherche sur l'histoire du Parti communiste chinois)*, n° 2, 2008, pp. 49-57.
- GUO Shuyu 郭書愚, « Qingji zhongyangzhengfu dui baocun guocui xuetang de taidu yanbian 清季中央政府對保存國粹學堂的態度演變 » (Le changement d'attitude du gouvernement central envers l'établissement des écoles pour la préservation de l'essence nationale à la fin des Qing), *Nanjing daxuexuebao : zhexue, renwenkexue, shehuikexue 南京大學學報：哲學·人文科學·社會科學 (Journal académique de l'université de Nankin : philosophie, sciences humaines, sciences sociales)*, n° 2, 2013, pp. 117-160.
- GUO Zhonghua 郭忠華, « Limin yu liguo : Zhongguo xiandaiguojia jiangou zhong de huayu xuanze 立民與立國：中國現代國家建構中的話語選擇 » (Construire la citoyenneté et construire la nation : le choix de mot dans la construction de la nation chinoise moderne), *Wuhan daxue xuebao (zhexue shehuikexue ban) 武漢大學學報 (哲學社會科學版) (Journal académique de l'université de Wuhan : philosophie et sciences sociales)*, vol. 67, n° 3, 2014, pp. 56-62.
- HABERMAS Jürgen, « The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship », *Ratio Juris*, vol. 19, n° 2, 1996, pp. 125-137.
- HALL Catherine, « Gender, Nationalisms and National Identities », *Feminist Review*, n° 44, 1993, pp. 97-103.
- HALL Stuart (eds.), *Formations of Modernity*, Cambridge : Polity Press, 1992.
- HAN Xiutao 韓秀桃, *Sifa duli yu jindai Zhongguo 司法獨立與近代中國 (L'indépendance de la justice et la Chine moderne)*, Pékin : Qinghua daxue chubanshe, 2003.

- HAO Shiyuan 郝時遠, « Zhongwen “minzu” yici yuanliu kaobian 中文『民族』一詞源流考辨 » (Sur l'origine du mot « minzu » dans la langue chinoise), *Minzu yanjiu* 民族研究 (*La recherche sur la question de nation*), n° 6, 2004, pp. 60-69.
- HARDACRE Helen et KERN Adam L. (eds.), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Leyde et New York : Brill, 1997.
- HAYEK F. A., *Individualism and Economic Order*, Chicago : The University of Chicago Press, 1948.
- HAYEK F. A., *The Constitution of Liberty*, Chicago : The University of Chicago Press, 2011.
- HAZAMA Naoki 狹間直樹, *Liang Qichao • Mingzhi Riben • xifang* 梁啟超•明治日本•西方 (*Liang Qichao • Japon de Meiji • Occident*), traduit du japonais par SUN Luyi 孫路易 *et al.*, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2001.
- HE Shu 何蜀, *Wei Mao zhuxi erzhan – wenge Chongqing dawudou shilu* 為毛主席而戰——文革重慶大武鬥實錄 (*Lutter pour le Président Mao – récit sur le conflit armé populaire à Tchongking pendant la révolution culturelle*), Hong Kong : Joint Publishing, 2010.
- HE Fangyu 何方昱, *Kexue shidai de renwen zhuyi : Sixiang yu shidai yuekan (1941-1948) yanjiu* 科學時代的人文主義：《思想與時代》月刊（1941-1948）研究 (*L'humanisme de l'ère de science : recherche sur la revue mensuelle La pensée et l'époque*), Shanghai : Shanghai shudian shubanshe, 2008.
- HE Xiaoming 何曉明, *Fanben yu kaixin – jindai Zhongguo wenhua baoshou zhuyi xinlun* 返本與開新——近代中國文化保守主義新論 (*Reconstruction et rénovation - nouvel argument sur le conservatisme culturel de la Chine moderne*), Pékin : Shangwu yinshuguan, 2006.
- HELD David *et al.* (eds.), *States & Societies*, Oxford : Basil Blackwell et The Open University, 1989 [1983].
- HENRY Michael, « The Heritage of Gerhart Niemeyer », *The Intercollegiate Review*, vol. 33, n° 1, pp. 3-9.
- HERF Jeffery, *Reactionary Modernism : Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- HINDUS Milton, *Irving Babbitt, Literature, and the Democratic Culture*, New Brunswick et Londres : Transaction Publishers, 1994.
- HISKES Richard P., « Spencer and the Liberal Idea of Community », *The Review of Politics*, vol. 45, n° 4, 1983, pp. 595-609.



- HOCKX Michel (eds.), *The Literary Field of Twentieth-Century China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 1999.
- HON Tze-Ki, « Cultural Identity and Local Self-government : A Study of Liu Yizheng's "History of Chinese Culture" », *Modern China*, vol. 30, n° 4, 2004, pp. 506-542.
- HON Tze-ki, *Revolution as Restauration : Guocui xuebao and China's Path to Modernity, 1905-1911*, Leyde et Boston : Brill, 2013.
- HSÜ Immanuel C. Y., *The Rise of Modern China*, New York : Oxford University Press, 1970.
- HU Fengxiang 胡逢祥, *Shehui biange yu wenhua chuantong : Zhongguo jindai wenhua baoshouzhuyi sichao yanjiu 社會變革與文化傳統：中國近代文化保守主義思潮研究 (L'évolution sociale et la tradition culturelle : recherche sur le conservatisme chinois de la Chine moderne)*, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2000.
- HU Shi et al., *Huainian Fu Sinian 懷念傅斯年 (À la mémoire de Fu Sinian)*, Taipei : Showwe, 2014.
- HU Zonggang 胡宗剛, *Bugai yiwang de Hu Xiansu 不該遺忘的胡先驕 (Le Hu Xiansu qui ne doit pas être oublié)*, Wuhan : Changjiang wenyi chubanshe, 2005.
- HUANG Hua 黃華, « Baihuawen weihe zai wusi shiqi "huo" qilaile ? 白話文為何在五卅時期『活』起來了 ? » (Pourquoi la langue vernaculaire devient populaire à l'époque du 4-Mai ?), *Twenty-First century*, n° 143, 2013, pp. 55-67.
- HUANG Ko-wu 黃克武, « Yan Fu dui Yuehan Mier Ziyou sixiang de renshi – yi Yan yi *Qunji quanjie lun wei zhongxin zhi fenxi 嚴復對約翰彌爾自由思想的認識——以嚴譯《群己權界論》為中心之分析》 (La compréhension de Yan Fu sur la philosophie de liberté de John Stuart Mill – analyse sur la traduction de Yan Fu de *De la liberté*), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 24, 1996, pp. 83-148.*
- HUANG Ko-wu, « Jiang Jieshi yu He Lin 蔣介石與賀麟 » (Tchang Kai-chek et He Lin), *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 67, 2000, pp. 17-58.
- HUANG Ko-wu et HAN Cheng-hua 韓承樞, « Wanqing shehuixue de fanyi jiqi yingxiang : yi Yan Fu yu Zhang Binglin de Yizuo weili 晚清社會學的翻譯及其影響：以嚴復與章炳麟的譯作為例 » (La traduction et l'influence de la sociologie de la fin des Qing : autour des traductions de Yan Fu et de Zhang Binglin), in *Jindai Zhongguo xinzhishi de jiangou 近代中國新知識的建構*, Acte de la 4<sup>e</sup> Conférence internationale de la sociologie, Taipei : Academia Sinica, 2013, pp. 111-178.

- HUANG Xingtao 黃興濤, « “Minzu” yici jiujing heshi zai zhongwen li chuxian ? 『民族』一詞究竟何時在中文裡出現 ? » (Depuis quand le mot de « *minzu* » est-il apparu dans la langue chinoise ?), *Zhejiang xuekan* 浙江學刊 (*Journal académique de Zhejiang*), n° 1, 2002, pp. 168-170.
- HUGUENIN François, *Le conservatisme impossible. Libéralisme et réaction en France depuis 1789*, Paris : La Table Ronde, 2006.
- HUTCHINSON John, *The Dynamics of Cultural Nationalism : The Gaelic Revival and The Creation of The Irish Nation State*, Londres : Allen & Unwin, 1987.
- HUTCHINSON John et SMITH Anthony D. (eds.), *Nationalism*, Oxford : Oxford University Press, 1994.
- HUTERS Theodore, *Bringing Home the World : Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2005.
- HWANG Jinlin 黃金麟, « Jindai Zhongguo de junshi shenti jian'gou, 1895-1949 近代中國的軍事身體建構 » (La construction du corps militaire de la Chine moderne), *Zhongyang yanjiu yuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 43, 2004, pp. 173-221.
- IRIYE Akira (eds.), *The Chinese and the Japanese*, Princeton : Princeton University Press, 1980.
- ISHIKAWA Yoshihiro 石川禎浩, « Ershi shiji chunian Zhongguo liuri xuesheng “huangdi” zhi zaizao – paiman, xiaoxiang, xifang qi yuan lun 20 世紀初年中國留日學生『黃帝』之再造——排滿、肖像、西方起源論 » (La récréation de l'Empereur Jaune chez les étudiants chinois au Japon au début du XX<sup>e</sup> siècle – l'antimandchou, le portrait et l'origine occidentale de la nation chinoise), *Qingshi yanjiu* 清史研究 (*Recherche sur l'histoire des Qing*), n° 4, 2005, pp. 51-62.
- IZUHARA MASAO 出原政雄, « Kōtoku Shūsui no seiji shisō – Nakae Chōmin to no kanren wo shūshin ni 幸徳秋水の政治思想—中江兆民との関連を中心に— » (La pensée politique de Kōtoku Shūsui – discussion axée autour de sa relation avec Nakae Chōmin), *Dōshisha hōgaku* 同志社法学 (*Journal de droit de l'université de Dōshisha*), vol. 3, n° 1, 1979, pp. 1-39.
- JANG Daw-Yih 張道義 et HSU Kuo-Ching 徐國慶, « Guojia shenghuo yu shehui shenghuo – Liang Qichao de guojia lilun 國家生活與社會生活——梁啟超的國家理論 » (La vie dans l'État et la vie dans la société – la théorie de Liang Qichao sur l'État), *Zhongshan renwen shehui kexue qikan* 中山人文社會科學期刊 (*Journal de la science sociale et humaine de l'université nationale de Sun Yat-sen*), vol. 15, n° 2, 2008, pp. 75-120.

- JEANS Roger B., Jr., *Democracy and Socialism in Republican China : the Politics of Zhang Junmai (Carsun Chang), 1906-1941*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.
- JI Xiao-bin, *Politics and Conservatism in Northern Song China : The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)*, Hong Kong : The Chinese University Press, 2005.
- JIANG Guo 姜國, *Nanshe xiaoshuo yanjiu chutan 南社小說研究初探 (Recherche préliminaire sur les romans de la Société du Sud)*, Changchun : Jilin daxue chubanshe, 2012.
- JIANG Pei 江沛, *Zhanguo ce pai sichao yanjiu 戰國策派思潮研究 (Recherche sur la pensée du Zhanguo)*, Tianjin : Tianjin renmin chubanshe, 2001.
- JIANG Qing 蔣慶, *Zhengzhi ruxue – dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhi yu fazhan 政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展 (Confucianisme politique – la transition, la particularité et le développement du confucianisme contemporain)*, Pékin : Sanlian shudian, 2003.
- JIANG Qing et al., *Zhongguo bixu zairuhua – « dalu xinrujia » xinzhuozhang 中國必須再儒化——「大陸新儒家」新主張 (La Chine doit être absolument confucianisée à nouveau – les nouvelles prétentions du nouveau confucéen de la Chine continentale)*, Singapour : Global Publishing, 2016.
- JIANG Yihua 姜義華, *Shehui zhuyi xueshuo zai Zhongguo de chuqi chuanbo 社會主義學說在中國的初期傳播 (Diffusion initiale de la doctrine de socialisme en Chine)*, Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 1984.
- JENCO Leigh K., « Weiji zhuangtai de “liguo” : chonglun Zhang Shizhao ji Jiayin 危機狀態的『立國』：重論章士釗及《甲寅》 », traduit de l'anglais par ZHANG Chuntian et WEN Jing 溫靜, *Hangzhou shifan daxue xuebao 杭州師範大學學報 (Journal de l'université normale de Hangzhou)*, n° 3, 2016, pp. 73-79.
- JIN Guantao 金觀濤 et LIU Qingfeng 劉青峰, « Cong “qun” dao “shehui”, “shehuizhuyi” – Zhongguo jindai gonggong lingyu bianqian de sixiangshi yanjiu 從『群』到『社會』、『社會主義』——中國近代公共領域變遷的思想史研究 » (De “qun” à “shehui” et “shehuizhuyi” – histoire intellectuelle sur l'évolution de l'espace public de la Chine moderne), *Zhongyangyanjiuyuan jindaishiyanyusuo jikan*, n° 35, 2001, pp. 1-66.
- JIN Guantao et LIU Qingfeng, « Zhongguo geren guannian de qi yuan, yanbian jiqi xingtai chutan 中國個人觀念的起源、演變及其形態初探 » (Enquête sur l'origine, l'évolution et la forme du concept de l'individu en Chine), *Twenty-First Century*, n° 84, 2004, pp. 52-66.
- JIN Guantao et LIU Qingfeng, « Cong “tianxia”, “wanguo” dao “shijie” – wanqing minzuzhuyi xingcheng de zhongjian huanjie 從『天下』、『萬國』到『世

- 界』——晚清民族主義形成的中間環節» (Du « tout sous le ciel », au « toutes les nations » et au « monde » - le terrain intermédiaire de la formation du nationalisme de la fin des Qing), *Twenty-First Century*, n° 94, 2005, pp. 40-53.
- JIN Guantao et LIU Qingfeng, *Xingsheng yu weiji : Lun Zhongguo shehui de chaowending jiegou* 興盛與危機：論中國社會超穩定結構 (*Croissance et crise : sur la structure ultrastable de la société chinoise*), Pékin : Falü chubanshe, 2011.
- JUDGE Joan, « Talent, Virtue, And the Nation : Chinese Nationalisms And Female Subjectivities in the Early Twenty Century », *The American Historical Review*, vol. 106, n° 3, 2001, 765-803.
- KALBERG Stephan, « Max Weber's Types of Rationality : Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History », *The American Journal of Sociology*, vol. 85, n° 5, 1980, pp. 1145-1179.
- KAWAMURA Norio 川村規夫, « Rizhihui de geming huodong 日知會的革命活動 » (Les activités révolutionnaires de la Rizhihui), *Jindaishi yanjiu*, n° 4, 1994, pp. 108-126.
- KEDOURIE Elie, *Nationalism*, Oxford : Blackwell Publishers, 1993.
- KEKES John, *A Case for Conservatism*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2001.
- KIM Kwang-ki, *Order and Agency in Modernity : Talcott Parsons, Erving Goffman, and Harold Garfinkel*, Albany : State University of New York Press, 2003.
- KIRK Russell, *The Conservative Mind : from Burke to Eliot*, Washington D.C. : Regnery Books, 2001.
- KOLOZI Peter, *Conservatives Against Capitalism : From the Industrial Revolution to Globalization*, New York : Columbia University Press, 2017.
- KUANG Xinnian 曠新年, « Xuehengpai dui xiandaixing de fansi 學衡派對現代性的反思 » (La réflexion du groupe CR sur la modernité), *Twenty-First Century*, n° 22, 1994, pp. 46-55.
- KURTZ Joachim, « Disciplining the National Essence : Liu Shipai and the Reinvention of Ancient China's Intellectual History », in TSU Jing et ELMAN Benjamin A. (eds.), *Science and Technology in Modern China, 1880s-1940s*, Leyde et Boston : Brill, 2014, pp. 67-91.
- KWOK D. W. Y., *Scientism in Chinese Thought 1900-1950*, New York : Biblo and Tannen, 1971.

- LAI Honkei 黎漢基, *Shehui shifan yu daode shijian – Wu Mi yu Wu Fangji* 社會失範與道德實踐——吳宓與吳芳吉 (*La perte de la norme sociale et la pratique de la morale – Wu Mi et Wu Fangji*), Chengdu : Bashu chubanshe, 2006.
- LEE Ming-huei 李明輝, « Dangdai xinrujia “ruxue kaichu minzhu lun” de lilun yihan yu xianshi yiyi 當代新儒家『儒學開出民主論』的理論意涵與現實意義 » (Le sens théorique et la signification pragmatique du « développement de la démocratie à partir du confucianisme » du nouveau confucianisme contemporain), *Asian Studies*, vol. 2, n° 1, 2014, pp. 7-18.
- LEE Ou-fan 李歐梵, *Zhongguo xiandai wenxue yu xiandaixing shijiang* 中國現代文學與現代性十講 (*Dix discours sur la littérature moderne chinoise et sur la modernité*), Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2008.
- LEI Sean Hsiang-li, « Xiguan cheng siwei : Xinshenghuo yundong yu feijiehe fangzhi zhongde lunli, jiating yu shenti 習慣成四維：新生活運動與肺結核防治中的倫理、家庭與身體 » (Habituation les quatre vertus : l'éthique, la famille et le corps dans la campagne anti-tuberculose et le Mouvement de la nouvelle vie), *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 74, 2011, pp. 133-177.
- LEVENSON Joseph, *Confucian China and Its Modern Fate : A Trilogy*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1968.
- LI Changli 李長莉, *Zhongguo jindai shehui shenghuo shi* 中國近代社會生活史 (*L'histoire de la vie sociale de la Chine moderne*), Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2015.
- LI Chun 鄺純, *Taiping tianguo zhidu chutan* 太平天國制度初探 (*Enquête préliminaire sur le système sociopolitique du Royaume céleste*), Pékin : Zhonghua shuju, 1989.
- LI Feng, « “Feudalism” and Western Zhou China : A Criticism », *Havard Journal of Asiatic Studies*, vol. 63, n° 1, 2003, pp. 115-144.
- LI Funing 李賦寧 *et al.* (eds.), *Diyiji Wu Mi xueshu taolunhui lunwen xuanji* 第一屆吳宓學術討論會論文選集 (*Acte du premier colloque sur Wu Mi*), Xi'an : Shanxi renmin jiaoyu chubanshe, 1990.
- LI Funing *et al.* (eds.), *Dierji Wu Mi xueshu taolunhui lunwen xuanji* 第二屆吳宓學術討論會論文選集 (*Acte du deuxième colloque sur Wu Mi*), Xi'an : Shanxi renmin jiaoyu chubanshe, 1994.
- LI Hongtu 李宏圖, « Yuehan•Mier Lun ziyou zhongwenban fanyizhong de wudu : yi Ma Junwu yiben wei gean de fenxi 約翰•密爾《論自由》中文版翻譯中的誤讀：以馬君武譯本為個案的分析 » (Une lecture erronée de *De la liberté* de John Stuart Mill en version chinoise : analyse du cas de la traduction de Ma Junwu), communication dans la colloque internationale « Déplacements et créations sémantiques Chine – France – Europe » à l'ENS Paris, le 19 janvier 2017.

- LI Hsiao-jung 李曉蓉, « Zhongguo jindai nüquan tese zhi fenxi (wanqing zhi wusi) 中國近代女權特色之分析 (晚晴至五四) » (Les caractéristiques du droit des femmes en Chine (de la fin des Qing à l'époque du 4-Mai), *Gaoxiong shida xuebao* 高雄師大學報 (*Journal académique de l'université normale de Kaohsiung*), n° 33, 2012, pp. 43-59.
- LI Hsiao-t'i 李孝悌, *Qingmo de xiacengshehui qimeng yundong* 清末的下層社會啟蒙運動 (*Le mouvement de l'éveil spirituel de la société inférieure à la fin des Qing*), 1998.
- LI Jiannong 李劍農, *Zhongguo jinbainian zhengzhishi (1840-1926)* 中國近百年政治史 (*L'histoire politique d'environ cent an de la Chine*), Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2002 [1948].
- LI Jikai 李繼凱 et LIU Ruichun 劉瑞春 (eds.), *Jiexi Wu Mi* 解析吳宓 (*Interprétations sur Wu Mi*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2001.
- LI Jing 李靜, *Xin Qingnian Zazhi huayu yanjiu* 《新青年》雜誌話語研究 (*Enquête sur le discours de La Jeunesse*), Tianjin : Tianjin daxue chubanshe, 2010.
- LI Nan 李楠, *Wanqing, Minguo shiqi Shanghai xiaobao yanjiu* 晚清、民國時期上海小報研究 (*Recherche sur les tabloïds de Shanghai de la fin des Qing et de l'époque républicaine*), Pékin : Renmin wenxue chubanshe, 2005
- LI Xiangying 李向英, « Seikyōsha no tai shinninshiki : zasshi Nihonjin wo chūshin ni 政教社の対清認識：雑誌「日本人」を中心に » (La perception des Qing de la Seikyōsha), *Nihon kenkyū* 日本研究 (*Recherche sur le Japon*), n° 18, 2015, pp. 92-101.
- LI Xizhu 李細珠, *Wanqing baoshou sixiang de yuanyang : Woren yanjiu* 晚清保守思想的：倭仁研究 (*L'archétype du conservatisme de la fin des Qing : Woren*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000.
- LI Zehou 李澤厚, *Zhongguo xiandai sixiangshilun* 中國現代思想史論 (*Essais sur l'histoire intellectuelle de Chine moderne*), Pékin : Dongfang chubanshe, 1987.
- LIANG Shu'an 梁淑安, *Nanshe xijuzhi* 南社戲劇誌 (*Les pièces de théâtre de la Société du Sud*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008.
- LIN Chih-hung 林志宏, « Cong Nanshe dao Xin Nanshe : Liu Yazhi de minzu he shehui geming (1909-1929) 從南社到新南社：柳亞子的民族和社會革命 (1909-1929) » (De la Société du Sud à la Nouvelle Société du Sud : la révolution nationaliste et sociale de Liu Yazhi (1909-1929)), *Jindai zhongguo sixiang yu zhidu xueshu yantaohui lunwenji* 近代中國思想與制度學術研討會論文集 (*Essais du séminaire sur la pensée et le système de la Chine moderne*), Taipei : Université nationale Chengchi, 2005, pp. 389-418.

- LIN Chih-hung, *Minguo nai diguo ye : zhengzhi wenhua zhuanxingxia de qing yimin* 民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民 (*La République est l'État ennemi : les sujets restants des Qing sous la transformation politico-culturelle*), Taipei : Linking, 2009.
- LIN Chun-hung 林俊宏, *Wanqing geming sichao yu minjian wenxue chuanbo zhi yanjiu* 晚清革命思潮與民間文學傳播之研究 (*Le rapport entre le courant révolutionnaire de la fin des Qing et la diffusion de la littérature populaire*), Taipei : Taiwan xuesheng shuju, 2006.
- LIN Hongming 林紅明 et XU Jian'gang 許建剛, « Zhang Junmai de minzhu zhengzhi he zhongjianluxian sixiang pouxi 張君勱的民主政治和中間路線思想剖析 » (*La politique démocratique et la voie centraliste de Zhang Junmai*), *Tianzhong xuekan* 天中學刊 (*Journal de Tianzhong*), vol. 22, n° 1, 2007, pp. 99-101.
- LIN Min-te 林明德, *Wanqing xiaoshuo yanjiu* 晚清小說研究 (*Recherche sur le roman de la fin des Qing*), Taipei : Linking, 1988.
- LIN Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness : Radical Antitraditionalism in the May Fourth era*, Madison : University of Wisconsin Press, 1979.
- LIN Yü-sheng 林毓生, *Zhongguo yishi de weiwei – « wusi » shiqi jilie de fanchuantong zhuyi* 中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義 (*La crise de la conscience chinoise – l'iconoclasme radical de l'époque du 4 Mai*), traduit de l'anglais par MU Shanpei 穆善培, Guiyang : Guizhou renmin chubanshe, 1986.
- LINK Perry, *Mandarin Ducks and Butterflies : Popular Fiction in Early Twentieth Century Chinese Cities*, Berkeley : University of California Press, 1991.
- LIU Dong 劉東 et Wen Tao 文韜, *Shenwen yu mingbian : wanqing minguo de « guoxue » lunzheng* 審問與明辨：晚清民國的「國學」論爭 (*Interrogation et appréhension : la question des « études nationales » à la fin des Qing et à l'ère républicaine*), 2 vol., Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2012.
- LIU Junning 劉軍寧, *Baoshou zhuyi* 保守主義 (*Conservatisme*), Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1998.
- LIU Lihong 劉黎紅, « “Wusi” wenhua baoshou zhuyi daibiao renwu wenhua huodong wangluo pouxi 『五四』文化保守主義代表人物文化活動網絡剖析 » (*Analyse sur le réseau culturel des conservateurs culturels de l'époque 4 Mai*), *Qingdao daxue shifan xueyuan xuebao* 青島大學師範學院學報 (*Journal de l'École normale de l'université de Qingdao*), vol. 23, n°1, 2006, pp. 37-44.
- LIU Lydia H., *Translingual Practice : Literature, National Culture, and Translated Modernity – China : 1900-1937*, Stanford : Stanford University Press, 1995.

- LIU Qingfeng (eds.), *Minzuzhuyi yu Zhongguo xiandaihua* 民族主義與中國現代化 (*Le nationalisme et la modernisation chinoise*), Hong Kong : The Chinese University Press, 1994.
- LIU Tong 劉統, *Tangdai jimifuzhou yanjiu* 唐代羈縻府州研究 (*Enquête sur le système de jimi sous les Tang*), Xi'an : Xibei daxue chubanshe, 1998.
- LIU Tsang-long 劉滄龍, « Kuawenhua zhangli zhong de rujiazhengzhisixiang 跨文化張力中的儒家政治思想 » (*La pensée politique confucéenne sous la tension transculturelle*), *Sixian* 28, n° 28, 2015, pp. 69-92.
- LIU Wu-chi (eds.), *Nanshe jüie* 南社紀略 (*Histoire de la Société du Sud*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1983.
- LIU Wu-chi et Yin Anru 殷安如 (eds.), *Nanshe renwuzhuan* 南社人物傳 (*Les biographies de membres de la Société du Sud*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2002.
- LOTI Pierre, *Japoneries d'automne*, Paris : Calmann Lévy, 1889.
- LUAN Meijian 欒梅健, *Minjian de wenren yaji : Nanshe yanjiu* 民間的文人雅集 : 南社研究 (*L'Assemblée élégante des littéraires : recherche sur la Société du Sud*), Shanghai : Dongfang chuban zhongxin, 2006.
- LUO Huijin 羅惠縉, *Wanqing "wenhua yimin" yanjiu* 民初「文化遺民」研究 (*Les loyalistes culturels des premières années de l'ère républicaine*), Wuchang : Wuhan daxue chubanshe, 2011.
- LUO Zhitian 羅志田, *Minzu zhuyi yu jindai Zhongguo sixiang* 民族主義與近代中國思想 (*Nationalisme et la pensée chinoise moderne*), Taipei : Dongda, 1998.
- LUO Zhitian, *Quanshi zhunyi : jindai zhongguo de sixiang, shehui yu xueshu* 權勢轉移 : 近代中國的思想、社會與學術 (*La transfert du pouvoir : la pensée, la société et l'académie de la Chine moderne*), Wuhan : Hubei renmin chubanshe, 1999.
- LUO Zhitian, « Qingji baocunguocui de chaoye nuli jiqi guannian yitong 清季保存國粹的朝野努力及其觀念異同 » (*Les efforts de la préservation de l'essence nationale du gouvernement et de la société et les différences et les similitudes entre eux*), *Jindaishi yanjiu*, n° 2, 2001, pp. 28-100.
- LUO Zhitian, *Guojia yu xueshu : Qingji minchu guanyu «guoxue» de sixiang lunzheng* 國家與學術 : 清季民初關於「國學」的思想論證 (*Nation et études : débats autour des « études nationales » de la fin des Qing au début de l'époque républicaine*), Pékin : Sanlian shudian, 2003.
- LUO Zhitian, *Liebian zhong de chuancheng : 20 shiji qianqi de Zhongguo wenhua yu xueshu* 裂變中的傳承 : 20 世紀前期的中國文化與學術 (*L'héritage dans la*



- rupture : la culture et le savoir chinois des premières années du XX<sup>e</sup> siècle*), Pékin : Zhonghua shuju, 2003.
- MA Fei 馬飛, « Geming wenhua yu minchu xianzheng de bengkui 革命文化與民初憲政的崩潰 » (La culture révolutionnaire et la ruine du constitutionalisme dans les premières années républicaines), *Twenty-First Century*, n° 137, 2012, pp. 44-61.
- MANABE Masayuki 真辺将之, « Gikai kaisetsu goni okeru Hoshutō chūseiha no genron katsudō 議会開設後における保守党中正派の言論活動 » (Les activités et les discours du Parti conservateur impartial après l'ouverture de la Diète), *Shikan* 史観 (*Revue historique*), n° 144, 2001, pp. 122-123.
- MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris : Gallimard, 2012 [1<sup>er</sup> Éd. 1982].
- MANNHEIM Karl, *Essays on Sociology and Social Psychology*, Londres : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1952.
- MANNHEIM Karl, *Conservatism : Contribution to the Sociology of Knowledge*, traduit de l'allemand par David KETTLER et Volker MEJA, Londres : Routledge, 1997.
- MANNHEIM Karl, *La pensée conservatrice*, traduit de l'allemand par Jean-Luc EVARD, Paris : Édition de la revue Conférence, 2009.
- MARCHAL Kai et SHAW Carl K. Y. (eds.), *Carl Schmitt and Leo Strauss in the Chinese-Speaking World*, Lanham : Lexington Books, 2017.
- MARX Karl, *Revolution and Counter-Revolution*, Chicago : Charles H. Kerr & Company, 1907.
- MASPERO Henri, « Les origines de la civilisation chinoise », *Annales de géographie*, tome 35, n° 194, 1926, 135-154.
- MCCARTHY Susan, *Communist Multiculturalism : Ethnic Revival in Southwest China*, Seattle et Londres : University of Washington Press, 2009.
- MCCLELLAND J.S. (eds.), *The French Right from de Maistre to Maurass*, New York, Evanston, San Francisco et Londres : Harper Torchbooks, 1970.
- MEINECKE Friedrich, *Cosmopolitanism and the Nation State*, Princeton : Princeton University Press, 1970.
- MEIBNER Werner, *China zwischen nationalem "Sonderweg" und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China*, Munich : W. Fink, 1994.

- MERCIER Louis J.-A., « L'humanisme positiviste d'Irving Babbitt », *La revue hebdomadaire et son supplément illustré*, n° 29, 1921, pp. 249-267.
- MERLIO Gilbert, « Y a-t-il une “Révolution conservatrice” sous la République de Weimar ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, vol. 1, n° 17, 2003, pp. 123-141.
- MESURE Sylvie, « Durkheim et Tönnies : regards croisés sur la société et sur sa connaissance », *Sociologie*, vol. 4, n° 2, 2013, pp. 201-211.
- METZGER Thomas, *Escape From Predicament : Neo-confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York : Columbia University Press, 1977.
- METZGER Thomas, « Wutuobang zhuyi yu Kongzi sixiang de jingshen jiazhi 烏托邦主義與孔子思想的精神價值 » (L'utopie et la valeur spirituelle de la pensée confucéenne), *Huadong shifan daxue xuebao 華東師範大學學報 (Journal académique de l'Université normale de Huangdong)*, vol. 2, 2000, pp. 18-23.
- MILL John Stuart, *De la liberté*, traduit de l'anglais par Laurent LENGLET, Paris : Gallimard, 1990.
- MILNER Jean-Claude, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse : Éditions Verdier, 2003.
- MÜLLER Jan-Werner, « Comprehending Conservatism : A New Framework for Analysis », *Journal of Political Ideologies*, vol. 11, n° 3, 2006, pp. 359-365.
- MURTHY Viren, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan*, Leyde et Boston : Brill, 2011.
- MURTHY Viren et SCHNEIDER Axel (eds.), *The Challenge of Linear Time : Nationhood and the Politics of History in East Asia*, Leyde et Boston : Brill, 2014.
- NAGAI Kazumi 永井算巳, « Iwayuru Shinkoku ryūgakusei torishimari kisoku jiken no seikaku 所謂清国留学生取締規則事件の性格 » (La nature de l'affaire de « régulation en vue du contrôle des étudiants des Qing »), *Shinshū daigaku kiyō 信州大学紀要 (Journal de l'université Shinshū)*, n° 2, 1952, pp. 11-34.
- NAKANOME Tōru 中野目徹, *Meiji no seinen to nashonnarizumu : Seikyōsha • Nippon shinbunsha no gunzō 明治の青年とナシオンアリズム : 政教社・日本新聞社の群像 (Les jeunes de l'ère Meiji et le nationalisme : les groupes de la Seikyōsha et la Société du quotidien du Japon)*, Tokyo : Yoshikawa kōbunkan, 2014.
- NAQUET Alfred, *La république radicale*, Paris : Librairie Germer-Baillière, 1873.
- NASH George H., *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, Wilmington : ISI Books, 2006.

- NEVIN Thomas R., *Irving Babbitt : an Intellectual Study*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1984.
- NG Yu-Kwan 吳汝鈞, *Fojiao sixiang dacidian* 佛教思想大辭典 (*Dictionnaire du bouddhisme*), Taipei : Tai'wan shangwu yinshuguan, 1992.
- NIU Ming-shi 牛銘實, « Wanqing difang zizhi yundong de fansi 晚晴地方自治運動的反思 » (Réflexion sur le mouvement de gouvernement autonome local de la fin des Qing », *Twenty-First Century*, n° 98, 2006, pp. 40-47.
- OAKES Guy, « Max Weber on Value Rationality and Value Spheres », *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, n° 1, 2003, pp. 27-45.
- OFFER John (eds.), *Herbert Spencer : Critical Assessments of Leading Sociologists*, Londres & New York : Routledge, 2000.
- OGIWARA Takashi 萩原隆, « Shiga Shigetaka ni okeru kokusuishugi no kannen 志賀重昂における国粹主義の観念 » (Le concept d'essence nationale chez Shiga Shigetaka), Nagoya gakuindaigaku ronshū 名古屋学院大学論集 (*Compliation d'essais de l'université de Nagoya Gakuin*), vol. 45, n° 2, 2008, p. 23-37.
- ONO Yasunori 小野泰教, « Guo Songtao yu Liu Xihong zhengzhisixiang de bijiao yanjiu – yi shidafuguan he Yingguo zhengzhiguan wei zhongxin 郭嵩燾與劉錫鴻政治思想的比較研究——以士大夫觀和英國政治觀為中心 » (Une comparaison entre la pensée politique de Guo Songtao et de Liu Xihong – discussion autour de leurs avis sur les lettrés et la politique anglaise), *Qingshi yanjiu*, n° 1, 2009.
- PASCAL Blaise, *Les pensées de Pascal*, Paris : P. Lethielleux, 1896.
- PASQUA Hervé, « L'Être comme πολλά chez Platon. Les enseignements du "Parménide" et du "Sophiste" », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 94, n° 1, 1996. pp. 7-18.
- PERRIN Robert G., « Durkheim's Misrepresentation of Spencer : a Reply to Jone's "Durkheim's Response to Spencer" », *The Sociological Quarterly*, n° 16, 1975, pp. 544-550.
- PETERSON Glen et al. (eds.), *Education, Culture and Identity in Twentieth-Century China*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2001.
- POEWE Karia O., *New Religions and the Nazis*, New York & Londres : Routledge, 2006.
- PUHLE Hans-Jürgen, « Conservatism in Modern German History », *Journal of Contemporary History*, vol. 13, 1978, pp. 689-720.

- PYE Lucian, « Zhongguo minzuzhuyi yu xiandaihua 中國民族主義與現代化 » (Le nationalisme chinois et la modernisation), *Twenty-First Century*, n° 9, 1991.
- PYLE Kenneth B., *The New Generation in Meiji Japan : Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford : Stanford University Press, 1969.
- QIAN Liqun 錢理群 *et al.*, *Zhongguo xiandai wenxue sanshinian 中國現代文學三十年 (Trente ans de la littérature chinoise)*, Taipei : Wunan, 2002.
- QIAN Mu, *Guoshi dagang 國史大綱 (Histoire générale de la nation)*, Pékin : Shangwu yinshuguan, 1991.
- QIAN Zhonglian 錢仲聯 (eds.), *Gu Yanwu wenji 顧炎武文集 (Œuvres de Gu Yanwu)*, Suzhou : Suzhou daxue chubanshe, 2001.
- QIN Hui 秦暉, « Liangci qimeng de qiehuan yu “ribenshi ziyoushuyi” de yingxiang 兩次啟蒙的切換與『日本式自由主義』的影響 » (La transition entre les deux lumières sociales et l'influence du « libéralisme à la japonaise »), *Twenty-First Century*, n° 151, 2015, pp. 32-50.
- QIN Hui, *Zouchu dizhi : cong Wanqing dao Minguo de lishi huiwang 走出帝制：從晚清到民國的歷史回望 (Adieu à la monarchie : le parcours historique de la fin des Qing à la République)*, Pékin : Qunyan chubanshe, 2015.
- QU Jun 瞿駿, « Geming yu shengyi – yi Xinhai geming shiqi de Shanghai weili 革命與生意——以辛亥革命時期的上海為例 » (La révolution en tant que commerce – le cas de Shanghai à la période de la révolution Xinhai), *Shilin 史林 (Histoire)*, n° 3, 2008, pp. 137-150.
- RAMET Sabrina P. *Le projet libéral et la transformation de la démocratie, le cas de l'Europe centrale et orientale*, traduit d'anglais par Anne-Hélène Kerbiriou, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2008.
- RAWLS Anne Warfield, « Durkheim's theory of modernity : Self-regulating practices as constitutive orders of social and moral facts », *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, n° 3-4, pp. 479-512.
- RÉMOND René, *Les trois droites en France*, Paris : Aubiers, 2014 [1982].
- REN Jianshu 任建樹 *et* ZHANG Quan 張銓, *Wusa yundong jianshi 五卅運動簡史 (Une histoire succincte du Mouvement du 30-Mai)*, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1985.
- REYNOLDS Douglas, *China, 1898–1912 : The Xinzheng Revolution and Japan*, Cambridge, Mass : 2001.

- ROHKRÄMER Thomas, « Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism. Technocratic Tendencies in Germany, 1890-1945 », *Contemporary European History*, vol. 8, n° 1, 1999, pp. 29-50.
- ROSANVALLON Pierre, *Le modèle politique française : la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris : Édition du Seuil, 2004.
- ROSEN Richard Berry, *The National Heritage Opposition to the New Culture and Literary Movements of China in the 1920's*, thèse de doctorat à l'université de Californie à Berkeley, 1969.
- ROUVILLOIS Frédéric *et al.* (dir), *Le dictionnaire du conservatisme*, Paris : Les Édition du Cerf, 2017.
- RUTT Richard, *Zhouyi : A New Translation with Commentary of the Book of Change*, Abingdon et New York : Routledge, 2013.
- RWASKI Evelyn Sakakida, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor : The university of Michigan Press, 1979.
- RYN Claes G., *Will, Imagination and Reason*, Washington, D.C. : Regnery Books, 1986.
- SAALER Sven et SZPILMAN W. A. (eds.), *Pan-Asianism : A Documentary History, Volume 1: 1850-1920*, Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, 2011.
- SADAHIRA Motoshiro 定平元四良, « Shiga Shigetaka, hito to shisō 志賀重昂人と思想 » (Shiga Shigetaka, sa vie et sa pensée), *Kwanseigakuindaigaku shakaigakubu kiyō 関西学院大学社会学部紀要 (Bulletin du département de sociologie de l'université de KwanseiGakuin)*, n° 24, 1972, pp. 33-38.
- Sanmu 散木, *Xiandai xueren mi'an 現代學人謎案 (L'énigme des intellectuels modernes)*, Taipei : Showwe, 2011.
- SAPIRO Gisèle, « Les professions intellectuelles entre l'État, l'entrepreneuriat et l'industrie », *Le mouvement sociale*, n° 214, 2016, pp. 3-18.
- SATŌ Shin'ichi 佐藤慎一, *Jindai Zhongguo de zhishifenzi yu wenming 近代中國的知識分子與文明 (Les intellectuels et la civilisation de la Chine moderne)*, traduit du japonais par LIU Yuebing 劉岳兵, Nankin : Jiangsu renmin chubanshe, 2006.
- SCHERRER Amandine, « Appadurai et Bauman : deux regards sur la modernité, sa globalisation et ses violences », *Cultures & Conflits*, n° 69, 2008, 183-188.
- SCHMITT Carl, « The Legal World Revolution », *Telos*, n° 72, 1987, pp. 73-89.

- SCHNEIDER Axel, « Between Dao and History : Two Chinese Historians in Search of a Modern Identity for China », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, 1996, pp. 54-73.
- SCHNEIDER Axel, *Zhenli yu lishi : Fu Sinian, Chen Yinke de shixue sixiang yu minzu rentong* 真理與歷史：傅斯年、陳寅恪的史學思想與民族認同 (*La vérité et l'histoire : la pensée historique et l'identité nationale de Fu Sinian et de Chen Yinke*), traduit de l'allemand par GUAN Shan 關山 et LI Maohua 李貌華, Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2008.
- SCHOPPA R. Keith, « Local Self-Government in Zhejiang, 1909-1927 », *Modern China*, vol. 2, n° 4, 1976, pp. 503-530.
- SCHULMAN Stephen, « Challenging the Civic/Ethnic and West/East Dichotomies in the Study of Nationalism », *Comparative Political Studies*, vol. 35, n° 5, 2002, pp. 554-585.
- SCHWARTZ Benjamin, *In Search of Wealth and Power : Yan Fu and the West*, Cambridge, Mass. et Londres : The Belknap Press of Harvard University Press, 1983.
- SCHWARTZ Benjamin, « History in Chinese Culture : Some Comparative Reflections », *History and Theory*, vol. 35, n° 4, 1996, pp. 23-33.
- SCHWARTZ Vera, *The Chinese Enlightenment : Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley : University of California Press, 1986.
- SCOTT John T. (eds.), *Jean-Jacques Rousseau : paradoxes and interpretations*, Londres et New York : Routledge, 2006.
- SCRUTON Roger, *Fools, Frauds and Firebrands : Thinkers of the New Left*, Londres et New York : Bloomsbury Continuum, 2015.
- SCRUTON Roger, *Conservatism : Ideas in Profile*, Londres : Profils Books, 2017.
- SELIGMAN Adam, *The Idea of Civil Society*, New York : The Free Press, 1992.
- SHIMADA Kenji, *Pioneer of the Chinese Revolution : Zhang Binglin and Confucianism*, traduit du japonais par Joshua A. Fogel, Stanford : Stanford University Press, 1990.
- SHEN Sung-chiao 沈松僑, *Xueheng pai yu wusishiqi de fanxinwenhua yundong* 學衡派與五四時期的反新文化運動 (*Le groupe CR et l'anti-Mouvement de la nouvelle culture à l'époque du 4 Mai*), Taipei : Guoli Taiwan daxue wenshi congkan, 1984.
- SHEN Weiwei 沈衛威, *Qingseng kuxing : Wu Mi zhuan* 情僧苦行：吳宓傳 (*L'ascèse d'un moine amoureux : la biographie de Wu Mi*), Shanghai : Dongfang chubanshe, 2000.

- SHEN Weiwei, *Xueheng pai puxi* 學衡派譜系 (*Généalogie du groupe CR*), Nanchang : Jiangxi jiaoyu chubanshe, 2007.
- SIMON Walter M. « Herbert Spencer and the “Social Organism” », *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, n° 2, 1960, pp. 294-299.
- SMILIE Kipton Dale, *Irving Babbitt's New Humanism : an Outsiders's Perspective on Curricular Debates at the Turn of the 20th Century*, thèse de l'université de Kansas, 2010.
- SMITH Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford et Cambridge, Mass. : Blackwell Publishers, 1986.
- SPENCER Herbert, *Social Statics, or, The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, Londres : John Chapman, 1851.
- SPENCER Herbert, *The Principles of Sociology*, 2 vol., New York : D. Appleton and Company, 1898.
- SPENCER Herbert, *The Principles of Ethics*, New York : D. Appleton and Company, 1908 [1898].
- STARRS Roy (eds.), *Asian Nationalism in an Age of Globalization*, New York : Routledge, 2013.
- STENNER Karen, « Three kinds of ‘Conservatism’ », *Psychological Inquiry*, n° 20, 2009, pp. 142-159.
- STRUVE Lynn A., *Voices from the Ming-Qing Cataclysm : China in Tigers' Jaws*, New Heaven et Londres : Yale University Press, 1993.
- SUN Kuang-Teh 孫廣德, *Wanqing chuantong yu xihua de zhenglun* 晚清傳統與西化的爭論 (*Débats autour de la tradition et de l'occidentalisation à la fin des Qing*), Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, 1995.
- SUN Kuang-te, *Qingmo minchu de minzhu sixiang lunji* 清末民初的民主思想論集 (*La pensée démocratique de la fin des Qing au début de l'époque républicaine*), Taipei : Eslite, 1999.
- SUN Yingying, *Cultivation Through Classical Poetry : the Poetry and Poetic Studies of Huang Jie (1973-1935)*, l'université de Hongkong, thèse soutenue en 2013.
- SUN Zhimei 孫之梅, *Nanshe yanjiu* 南社研究 (*Recherche sur la Société du Sud*), Pékin : Renmin wenzue chubanshe, 2003.
- SUVANTO Pekka, *Conservatism From the French Revolution to the 1990s*, traduit du finlandais par Roderick FLETCHER, New York : St. Martin's Press, 1997.

- SUZUKI Sadami 鈴木貞美 et LIU Jianhui 劉建輝 (eds.), *Higashi Ajia ni okeru kindai shogainen no seiritsu 東アジアにおける近代諸概念の成立 (La formation des concepts modernes en Asie de l'Est)*, Kyoto : International Research Center for Japanese Studies, 2012.
- TANG Zhijun, *Zhang Taiyan nianpu changbian 章太炎年譜長編 (Chronologie longue de Zhang Taiyan)*, Pékin : Zhonghua shuju, 1979.
- TANG Zhijun, *Kang Youweizhuan 康有為傳 (Biographie de Kang Youwei)*, Taipei : Taiwan shangwuyinshuguan, 1997.
- TAO Ying-hui 陶英惠, *Cai Yuanpei nianpu 蔡元培年譜 (Chronologie de Cai Yuanpei)*, vol. 1, Taipei : Institute of Modern History, Academia Sinica, 2015 [1<sup>er</sup> Éd. 1977].
- TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western Origin of the Early Chinese Civilisation, from 2,300 B.C. to 200 A.D.*, Londres : Asher & Co., 1894.
- THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales : Europe XVIII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions du Seuil, 1999.
- TOWNSEND James, « Chinese Nationalism », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, n° 27, 1992, pp. 97-130.
- TSUI Brian Kai Hin, *China's Forgotten Revolution : Radical Conservatism in Action, 1927-1949*, l'université Columbia, thèse de doctorat soutenue en 2013.
- TU Ching-I (eds.), *Interpretation and Intellectual Change : Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*, New Brunswick & Londres : Transaction Publishers, 2004.
- VAN DEN STOCK Ady, *The Horizon of Modernity : Subjectivity and Social Structure in New Confucian Philosophy*, Leide et Boston : Brill, 2016.
- VAN TIEGHEM Paul, *L'ère romantique : le romantisme dans la littérature européenne*, Paris : Édition Albin Michel, 1948.
- VEG Sebastian, « Lu Xun and Zhang Binglin : New Culture, Conservatism and Local Tradition », *Sixiangshi* 6, 2016, pp. 151-193.
- VINCENT Jean-Philippe, *Qu'est-ce que le conservatisme ? Histoire intellectuelle d'une idée politique*, Paris : Les Belles Lettres, 2016.
- VOLKOV Shulamit, *The Rise of Popular Antimodernism in Germany : The Urban Master Artisans, 1873-1896*, Princeton : Princeton University Press, 1978.
- WAKEMAN Frederic Jr., « A Revisionist View of the Nanjing Decade : Confucian Fascism », *The China Quarterly*, n° 150, 1997, pp. 395-432.



- WALL Steven (eds.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge : Cambridge University Press, 2015.
- WALKER Merle G., « The One and Many in Plato's Parmenides », *The Philosophical Review*, vol. 47, n° 5, 1938, pp. 488-516.
- WANG Cheng-bon 王震邦, *Duli yu ziyou : Chen Yinke lunxue 獨立與自由：陳寅恪論學 (L'indépendance et la liberté : la pensée de Chen Yinke)*, Taipei : Linking, 2011.
- WANG David Der-wei, *Fin-de-Siecle Splendor : Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911*, Stanford : Stanford University Press, 1997.
- WANG David Der-wei., *The Making of The Modern, The Making of a Literature : New Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Chinese Fiction*, Taipei : Maitian chuban, 2008.
- WANG Di 王笛, « 清末新政與近代學堂的興起 » (La Nouvelle politique de la fin des Qing et l'émergence de nouvelles écoles), *Jindaishi yanjiu*, n° 3, 1987, pp. 245-270.
- WANG Di, « 20 shijichu chaguan yu Zhongguo chengshi shehui shenghuo 20 世紀初茶館與中國城市社會生活 » (Les salons de thé du début du XX<sup>e</sup> siècle et la vie sociale urbaine de la Chine), *Lishi yanjiu 歷史研究 (Recherche historique)*, n° 5, 2001, pp. 41-53.
- WANG Dongjie 王東傑, « “Shengru xintong” : Qingmo qieyinzi yundong he “guoyu tongyi” sichao de jiujiu 『聲入心通』：清末切音字運動和『國語統一』思潮的糾結 » (La langue et le sentiment national : le paradoxe du mouvement de la transcription et de l'unification de la langue nationale à la fin des Qing), in *Jindaishi yanjiu*, n° 5, 2010, pp. 82-106.
- WANG Fan-sen 王汎森, *Zhang Taiyan de sixiang (1868-1919) jiqi dui ruxue chuantong de chongji 章太炎的思想 (1868-1919) 及其對儒學傳統的衝擊 (La pensée de Zhang Taiyan et ses impacts sur le confucianisme)*, Taipei : Shibao, 1985.
- WANG Fan-sen., *Zhongguo jindai sixiang yu xueshu de xipu 中國近代思想與學術的系譜 (La généalogie de la pensée et de la recherche académique de la Chine moderne)*, Taipei : Linking, 2003.
- WANG Fan-sen. *Jindai Zhongguo de shijia yu shixue 近代中國的史家與史學 (Les historiens et l'historiographie de la Chine moderne)*, Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 2010.
- WANG Fan-sen, *Quanli de maoxiguan zuoyong : Qingdai de sixiang, xueshu yu xintai 權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態 (La capillarité du pouvoir : la pensée, le savoir et la mentalité des Qing)*, Taipei : Linking, 2013.

- WANG Fan-sen., *Sikao shi shenghuo de yizhong fangshi : Zhongguo jindai sixiangshi de zaisikao* 思考是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考 (*La pensée est un mode de vie : reconsidérations sur l'histoire intellectuelle de la Chine moderne*), Taipei : Lianjing, 2017.
- WANG Fan-sen *et al.*, *Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai* 中國近代思想史的轉型時代 (*L'ère transitoire de l'histoire de la pensée chinoise*), Taipei : Linking, 2007.
- WANG Hui 汪暉, *Wang Hui zixuanji* 汪暉自選集 (*L'anthologie personnelle de Wang Hui*), Guangxi : Guangxi shifandaxue chubanshe, 1997.
- WANG Hui, *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* 現代中國思想的興起 (*L'émergence de la pensée chinoise moderne*), 2 vol., Pékin : Sanlian shudian, 2008.
- WANG Junying 王俊英, « Jianlun Sanzhai Xueling guocuzhuyi sixiang de tezhi 簡論三宅雪嶺國粹思想的特質 » (*Les caractères de la pensée de Miyake Setsurei sur l'essence nationale*), *Riben xuekan* 日本學刊 (*Journal académique de Japon*), vol. 5, 2011, pp. 122-137.
- WANG Ke 王柯, « “Minzu” : yige laizi Riben de wuhui 『民族』：一個來自日本的誤會 » (« Nation » : un malentendu provenant du Japon), *Twenty-first Century*, n° 77, 2003, pp. 73-83.
- WANG Qingjia 王晴佳, « Baibide yu xuehengpai – Yige xueshu wenhuashi de bijiao yanjiu 白璧德與學衡派——一個學術文化史的比較研究 » (*Babbitt et le groupe CR – Une recherche comparative de l'histoire culturelle et académique*), 中央研究院近代史研究所集刊 *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan* (*Bulletin de l'Institut de l'histoire moderne, Académie Sinica*), n° 37, 2002, pp. 41-91.
- WANG Qisheng 王奇生, *Geming yu fangeming – shehui wenhua shiye xia de Minguo zhengzhi* 革命與反革命——社會文化視野下的民國政治 (*Révolution et contre-révolution, la politique républicaine dans une perspective socio-culturelle*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2010.
- WANG Xianming 王憲明, *Yuyan, fanyi yu zhengzhi – Yan Fu yi Shehui tongquan yanjiu* 語言、翻譯與政治——嚴復譯《社會通詮》研究 (*Lange, traduction et la politique – sur la traduction de Yan Fu de l'ouvrage A history of politics*), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2005.
- WANG Xiaoling 王曉苓, « Lusuo “pubian yizhi” gainian zai Zhongguo de yinjie jiqi lishi zuoyong 盧梭『普遍意志』概念在中國的引介及其歷史作用 » (*L'introduction du concept de « volonté générale » en Chine et son fonction historique*), *Sixiang shi*, n° 3, 2014, pp. 1-66.

- WANG Xiaoling, « Liu Shipei et son concept de *contrat social chinois* », *Études chinoises*, vol. XVII, n° 1-2, 1998, pp. 155-190.
- WANG Xintian 王新田, « Liu Yizheng xiansheng nianpu jianbian 柳詒徵先生年譜簡編 » (Biographie succincte de Monsieur Liu Yizheng), *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun* 中國文哲研究通訊 (*Bulletin de la recherche chinoise de la littérature et de la philosophie*), vol. 9, n° 4, 1999.
- WANG Yangwen 王仰文, « Ziyou yu quanli zhijian – Zhang Junmai xianzheng sixiang de yanbian 自由與權利之間——張君勱憲政思想的演變 » (Entre la liberté et le pouvoir – l'évolution de la pensée constitutionnelle de Zhang Junmai), *Lanzhou xuekan* 蘭州學刊 (*Journal académique de Lanzhou*), n° 11, 2007, pp. 111-115.
- WEBER Eugen, « Ambiguous Victories », *Journal of Contemporary History*, vol. 13, 1978, pp. 819-827.
- WEISS John, *Conservatism in Europe 1770-1945 : Traditionalism, Reaction and Counter-revolution*, New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
- WESTON Timothy B., *The Power of Position : Beijing University, Intellectuals, and Chinese Political Culture, 1898-1929*, Berkeley, Los Angeles et Londres : University of California Press, 2004.
- WONG Young-tsu, *Search For Modern Nationalism : Zhang Binglin and Revolutionary China 1860-1936*, Hong Kong : Oxford University Press, 1989.
- WONG Young-tsu 汪榮祖, *Cong chuantong zhong qiubian – wanqing sixiangshi yanjiu* 從傳統中求變——晚清思想史研究 (*À la recherche du changement à travers la tradition – recherche sur l'histoire des idées de la fin des Qing*), Nanchang : Baihuazhou wenyi chubanshe, 2002.
- WONG Young-tsu, « Zhang Taiyan dui xiandaixing de yingju yu wenhua duoyuan sixiang de biao shu 章太炎對現代性的迎拒與文化多元思想的表述 » (La critique de la modernité et le pluralisme culturel de Zhang Taiyan), *Zhongyang yanjiuyuan Jindaishi yanjiusuo jikan*, n° 41, 2003, pp. 145-214.
- WRIGHT Mary C., *The Last Stand of Chinese Conservatism : the T'ung-Chih Restoration, 1862-1874*, Stanford : Stanford University Press, 1962.
- WU Xuezhao, *Wu Mi yu Chen Yinke* 吳宓與陳寅恪, Pékin : Qinghua daxue chubanshe, 1996 [1<sup>er</sup> Ed. 1992].
- WU Zhongliang 吳忠良, « Deng Shi shixue sixiang lunxi 鄧實史學思想論析 » (Interprétation sur la pensée historique de Deng Shi), *Dongfang luntan* 東方論壇 (*Forum oriental*), n° 2, 2003, pp. 111-116.

- XIA Renhu 夏仁虎, *Xuanwuhu zhi* 玄武湖志 (*Annales du lac Xuanwu*), Taipei : Guangwen shuju, 1970 [1932].
- XIA Xiaohong 夏曉虹, *Wanqing baihuawen yu qimengduwu* 晚晴白話文與啟蒙讀物 (*La langue vernaculaire de la fin des Qing et la publication d'instruction*), Hong Kong : Joint Publishing, 2015.
- XIAO Gongqin 蕭功秦, « Dangdai Zhongguo xin baoshouzhuyi de sixiang yuanyuan 當代中國新保守主義的思想淵源 » (L'origine de la pensée du néo-conservatisme de la Chine contemporaine), *Twenty-First Century*, n° 40, 1997, pp. 126-135.
- XIAO Yanzhong 蕭延中, « Zhongguo feibian zhuyi de sixiang yichan 中國費邊主義的思想遺產 » (L'héritage intellectuel du fabianisme chinois), *Twenty-First Century*, n° 108, 2008, pp. 38-49.
- XIE Yong 謝泳, « Xinan lianda zhishi fenziqun de xingcheng yu shuailuo 西南聯大知識分子的形成與衰落 » (La formation et la disparition des intellectuels à l'université associée nationale du sud-ouest), *Twenty-First Century*, n° 38, 1996, pp. 55-66.
- XIONG Yuezhi 熊月之, *Xixue dongjian yu wanqing shehui* 西學東漸與晚清社會 (*L'apparition des études occidentales en Orient et la société de la fin des Qing*), Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 1995.
- XIONG Yuezhi, « Zhangyuan : Wanqing Shanghai yige gonggong kongjian yanjiu 張園：晚清上海一個公共空間研究 » (Le Jardin de Zhang : enquête sur un espace public de Shanghai de la fin des Qing), *Dangan yu shixue* 檔案與史學 (*Documentation et historiographie*), n° 6, 1996, pp. 31-42.
- XIONG Yuezhi, « Lue lun wanqing Shanghai xinxing wenhuaren de chansheng yu huiju 略論晚清上海新型文化人的產生與匯聚 » (Discussion brève sur l'émergence et la convergence des intellectuels nouveaux de Shanghai de la fin des Qing), *Jindaishi yanjiu*, n° 4, 1997, pp. 257-271.
- XU Ben 徐賁, « Zhongguo buxuyao zheyang de “zhengzhi” he “zhuquanzhe jueguan” – “Shimite re” he guojiazhuyi 中國不需要這樣的『政治』和『主權者決斷』——『施米特熱』和國家主義 » (La Chine n'a pas besoin de ce type de « politique » et de « volonté des détenteurs du pouvoir » – « la vague de Schmitt » et l'étatisme), *Twenty-First Century*, n° 94, 2005, pp. 26-39.
- XU Guoqi, *China and The Great War : China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*, Cambridge : Cambridge University Press. 2005.
- XU Jianping 徐建平, « Zhili difangguan yu Qingmo xianzheng gaige 直隸地方官與清末憲政改革 » (Les officiels locaux de Zhili et la réforme constitutionnelle à la

- fin des Qing », *Henan shifandaxue xuebao* 河南師範大學學報 (*Journal de l'Université normale de Henan*), vol. 30, n° 1, 2007, pp. 132-137.
- XU Jilin 許紀霖, *Jingshen de lianyu : wenhua bianqian zhong de zhongguo zhishifenzi* 精神的煉獄：文化變遷中的中國知識份子 (*La prison de l'esprit : les intellectuels chinois dans la transformation de la culture*), Taipei : Shulin, 1994.
- XU Jilin, *Wuqiong de kunhuo : Huang Yanpei, Zhang Junmai yu xiandai zhongguo* 無窮的困惑：黃炎培、張君勱與現代中國 (*Le confus infini : Huang Yanpei, Zhang Junmai et la Chine moderne*), Shanghai : Shanghai sanlian shudian, 1999.
- XU Jilin, « Gonghe aiguo zhuyi yu wenhua minzuzhuyi – xiandai Zhongguo liangzhong minzu guojia rentongguan 共和愛國主義與文化民族主義——現代中國兩種民族國家認同觀 » (Patriotisme républicain et Nationalisme culturel – deux identités de l'État nation chinois), *Huadong shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 華東師範大學學報(哲學社會科學版) (*Journal de l'université normale de l'Est de Chine (Philosophie et sciences sociales)*), vol. 38, n° 4, 2006, pp. 1-13.
- XU Jilin, « Geren zhuyi de qiyuan – “Wusi” shiqi de ziwoguan yanjiu », *Tianjin shehui kexue* 天津社會科學 (*Journal de l'Académie de sciences sociales de Tianjin*), n° 6, 2008, p. 113-124.
- XU Xiaoqun, *Chinese Professionals and the Republican State : the Rise of Professional Associations in Shanghai, 1927-1937*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- XU Zhimin 徐志民, « Cong hezuo dao duikang : Zhongguoren yanzhongde “Dongfang wenhua shiye” 從合作到對抗：中國人眼中的『東方文化事業』 » (De la collaboration à l'antagonisme : « l'Entreprise culturelle de l'Orient » aux yeux des Chinois), *Shehuixue yanjiu* 社會學研究 (*Recherche sociologique*), n° 4, 2017, pp. 142-152.
- YAN Wenyu 嚴文郁, *Qingru luezhuan* 清儒略傳 (*Biographies succinctes des confucéens des Qing*), Taipei : Taiwan Shangwu yinshuguan, 1990.
- YANG Chen-te 楊貞德, « Ziyou yu zizhi – Liang Qichao zhengzhi sixiang zhong de “geren” 自由與自治——梁啟超政治思想中的『個人』 » (La liberté et l'auto-gouvernance – le concept d'individu dans la pensée politique de Liang Qichao), *Twenty-First Century*, n° 84, 2004, pp. 26-39.
- YANG Chih-ping 楊治平, « Songdai lixue “li jishi li” guannian de xingcheng beijing 宋代理學『理即是禮』觀念的形成背景 » (La formation du concept du « principe étant le même que le rituel » dans l'Étude du principe des Song), *Taida wenshi zhexue bao* 臺大文史哲學報 (*Journal de l'histoire et de la philosophie de l'université de Taïwan*), 2015, n° 82, pp. 43-82.

- YANG Tae-Keun 梁台根, *Liang Qichao daode zhuyi sixiang yanjiu* 梁啟超道德主義思想研究 (*Recherche sur la pensée de moralisme de Liang Qichao*), Nouveau Taipei : Huamulan wenhua chubanshe, 2012.
- YANG Tianshi 楊天石 et WANG Xuezhuan 王學莊, *Nansheshi changbian* 南社史長編 (*Chronologie de la Société du Sud*), Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 1995.
- YANG Zhiqiang 楊志強, « Cong “Miao” dao “Miaozu” – lun jindai minzu jituan xingcheng de “tazhexing” wenti 從『苗』到『苗族』——論近代民族集團形成的『他者性』問題 » (De « Miao » à la « nation des Miao » - sur la question d'autrui dans la formation de la nation moderne), *Xinan minzu daxue xuebao* 西南民族大學學報 (*Journal académique de l'université des nationalités du Sud-ouest*), n° 6, 2010, pp. 1-7.
- YAO Dianzhong 姚奠中 et DONG Guoyan 董國炎, *Zhang Taiyan xueshu nianpu* 章太炎學術年譜 (*Chronologie des activités intellectuelles de Zhang Taiyan*), Taiyuan : Jiangxi guji chubanshe, 1996.
- YAO Zhongqiu 姚中秋, *Rujia xianzheng lun* 儒家憲政論 (*Sur le régime constitutionnel du confucianisme*), Hong Kong : City University of Hong Kong Press, 2016.
- YE Weili, *Seeking Modernity in China's Name : Chinese Students in the United States, 1900-1927*, Stanford : Stanford University Press, 2001.
- YEUNG Yuk Fung 楊玉峰, *Nanshe zhuyi xulu* 南社著譯敘錄 (*Introduction des ouvrages et des traductions de la Société du Sud*), Hong Kong : Zhonghua shuju, 2012.
- YU Dahua 喻大華, *Wanqing wenhua baoshou sichao yanjiu* 晚清文化保守思潮研究 (*Le courant conservateur culturel de la fin des Qing*), Pékin : Renmin chubanshe, 2001.
- YÜ Ying-shi 余英時, « Zhongguo zhishifenzi de bianyuanhua 中國知識份子的邊緣化 » (La marginalisation des intellectuels chinois), *Twenty-First Century*, n° 57, 1991, pp. 18-22.
- YÜ Ying-shi, *Xiandai ruxue de huigu yu zhanwang* 現代儒學的回顧與展望 (*Récapitulation et futur du confucianisme moderne*), Pékin : Sanlian, 2004.
- YÜ Ying-shi, *Xiandai weiji yu sixiangrenwu* 現代危機與思想人物 (*La crise de la modernité et les intellectuels*), Pékin : Sanlian shudian, 2005.
- YU Zidao 余子道 et XU Youwei 徐有為, « Lixingshe shulun 力行社述論 » (Sur le Lixingshe), *Jindaishi yanjiu*, vol. 54, n° 6, 1989, pp. 217-237.

- ZARROW Peter, *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York : Columbia University Press, 1990.
- ZARROW Peter, « Historical Trauma : Anti-Manchuism and Memories of Atrocity in Late Qing China », *History and Memory*, vol. 16, n° 2, 2004, pp. 67-107.
- ZARROW Peter, *China in War and Revolution, 1895-1949*, London et New York : Routledge, 2005.
- ZHANG Chuntian 張春田, *Geming yu shuqing : Nanshe de wenhua zhengzhi yu Zhongguo xiandaixing (1903-1923) 革命與抒情：南社的文化政治與中國現代性 (1903-1923) (Révolution et lyrisme : la politique culturelle de la Société du Sud et la modernité chinoise, 1903-1923)*, Shanghai : Shanghai renmin chubanshe, 2015.
- ZHANG Hong 張宏, « Wu Mi : Lixiang de shizhe 吳宓：理想的使者 » (*Wu Mi : envoyé de l'idéal*), Pékin : Wenjin chubanshe, 2005.
- ZHANG Hui 張輝, « Zhu Xi “Shiji zhuanxu” lunshuo 朱熹『詩經傳序』論說 » (Commentaires sur *L'interprétation sur Shiji* de Zhu Xi), *Wenxue yanjiu lilun 文學研究理論 (Théorie de la recherche littéraire)*, n° 2, 2013, pp. 51-56.
- ZHANG Junmai, *Xinrujia sixiangshi 新儒家思想史 (Histoire de la pensée du néo-confucianisme)*, Pékin : Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2006.
- ZHAO Xifang 趙稀方, *Fanyi xiandaixing 翻譯現代性 (Traduire la modernité)*, Taipei : Showee, 2012.
- ZHENG Qi, « Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Issue of Political Legitimacy in China », *American Foreign Policy Interests*, n° 35, 2013, pp. 254-264.
- ZHENG Qi, *Carl Schmitt, Mao Zedong and the Politics of Transition*, Londres : Palgrave Macmillan, 2015.
- ZHANG Taofu 張濤甫, *Baozhi fukan yu Zhongguo zhishifenzi de zhuanxing 報紙副刊與中國知識分子的轉型 (Le supplément et la transformation des intellectuels chinois)*, Guilin : Guangxi shifan daxue chubanshe, 2007.
- ZHANG Weibo 張衛波, *Minguo chuqi zunkong sichao yanjiu 民國初期尊孔思潮研究 (Enquête sur le courant pro-confucéen au début de l'époque républicaine)*, Pékin : Renmin chubanshe, 2006.
- ZHANG Yinde, *Le roman chinois moderne 1918-1949*, Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- ZHANG Yongjiu 張永久, *Yuanyang hudie pai wenren 鴛鴦蝴蝶派文人 (Les littéraires de l'École des canards mandarins et des papillons)*, Taipei : Showwe, 2011.

- ZHANG Yuan 張源, *Cong renwenzhuyi dao baoshouzhuyi – Xueheng zhongdeBaibide* 從「人文主義」到「保守主義」—《學衡》中的白璧德 (*De l'humanisme au conservatisme - Babbitt dans le CR*), Pékin : Sanlian shudian, 2009.
- ZHANG Zhen'guo 張振國, « Hu Shi yu Zhang Junmai de xianzheng sixiang 胡適與張君勱的憲政思想 » (Les pensées sur la politique constitutionnelle de Hu Shi et Zhang Junmai), 西北政法大學學報 *Xibeizhengfa xueyuan xuebao (Journal académique de Université de politique et de droit du Nord-ouest)*, n° 5, 2007, pp. 32-41.
- ZHANG Zhongliang 張中良, *Wusi wenxue : xin yu jiu* 五四文學：新與舊 (*La littérature du 4 Mai : nouveauté et ancienneté*), Taipei : Showwe, 2010.
- ZHENG Dahua 鄭大華 et ZOU Xiaozhan 鄒小站 (eds.), *Zhongguo jindaishi shang de jijin yu baoshou* 中國近代史上的激進與保守 (*Le radicalisme et le conservatisme dans l'histoire chinoise moderne*), Pékin : Shehui kexue wenxian chubanshe, 2011.
- ZHENG Kuangming 鄭匡民, *Liang Qichao qimeng sixiang zhong de dongxue beijing* 梁啟超啟蒙思想中的東學背景 (*Les sources japonaises dans la pensée de Liang Qichao*), Shanghai : Shanghai shudian chubanshe, 2003.
- ZHENG Shiqu 鄭師渠, *Wanqing guocuipei : wenhua sixiang yanjiu* 晚清國粹派：文化思想研究 (*L'École d'essence nationale de la fin des Qing : enquête sur la culture et la pensée*), Pékin : Beijing shifan daxue chubanshe, 1997.
- ZHENG Yimei 鄭逸梅, *Nanshe congtan* 南社叢談 (*Discussion sur la Société du Sud*), Shanghai : Shanghai renmin chuabanshe, 1981.
- Zhongguo Guomindang geming weiyuanhui zhongyang weiyuanhui 中國國民黨革命委員會中央委員會 (La Commission central du Comité révolutionnaire du Parti Kuomintang de Chine) et Zhongguo geming bowuguan 中國革命博物館 (La Musée de la révolution de Chine) (eds.), *Liu Yazhi jinian wenji* 柳亞子紀念文集 (*Recueil des articles commémoratifs de Liu Yazhi*), Pékin : Zhongguo wenshi chubanshe, 2016.
- Zhongguo wenhua fuxing weiyuanhui 中國文化復興委員會 (Comité pour la restauration de la culture chinoise) (eds.), *Zhongguo jindaixiandai shi lunji* 中國近代現代史論集 (*Recueil des essais sur l'histoire moderne et contemporaine de la Chine*), Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, 1985.
- ZHOU Huimei 周慧梅, *Minzhong jiaoyuguan yu Zhongguo shehui bianqian* 民眾教育館與中國社會變遷 (*Les lieux d'éducation populaire et le changement de la société chinoise*), Taipei : Showwe, 2013.



- ZHU Fuhuang 朱芾煌, *Faxiang cidian* 法相辭典 (*Dictionnaire du bouddhisme*), Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan, 1972.
- ZHU Shoutong 朱壽桐, *Xinrenwenzhuyi de Zhongguo yingji* 新人文主義的中國影跡 (*La trace du néo-humanisme en Chine*), Pékin : Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2009.
- ZHU Weizheng 朱維錚 (eds.), *Liang Qichao lun qingxueshi liangzhong* 梁啟超論清學史兩種 (*Deux ouvrages de Liang Qichao sur l'histoire du savoir des Qing*), Shanghai : Fudan daxue chubanshe, 1985.
- ZHU Xi 朱熹, *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集註 (*Commentaires des Quatre Livres*), Pékin : Zhonghua shuju, 1983.
- ZHU Ying 朱英, « Qingmo xinxing shangren ji minjian shehui 清末新興商人及民間社會 » (*Les nouveaux commerçant de la fin des Qing et la société civile*), *Twenty-First century*, n° 3, 1990, pp. 37-44.
- ZIBLATT Daniel, *Conservative Parties and the Birth of Democracy*, New York : Cambridge University Press, 2017.

## Références en ligne

- CHAVANNES Édouard, *De quelques idées morales des Chinois*, 1917. [URL] : [https://www.chineancienne.fr/app/download/5955961162/chavannes\\_ideesmorales.pdf?t=1425322254](https://www.chineancienne.fr/app/download/5955961162/chavannes_ideesmorales.pdf?t=1425322254) (consulté le 20 décembre 2017).
- COX Judy, « An Introduction to Marx's Theory of Alienation », *International Socialism, Quarterly Journal of the Socialist Workers Party (Britain)*, n° 79, 1998. [URL] : <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj79/cox.htm> (consulté le 8 février 2018).
- GAVIN Masako, *Shiga Shigetaka (1863-1927) : the Forgotten Enlightener*, 1999. [URL] : [http://epublications.bond.edu.au/hss\\_pubs/235/](http://epublications.bond.edu.au/hss_pubs/235/) (consulté le 14 août 2015).
- HO Hsin-chuan 何信全, « Rujia zhengzhi zhaxue de chuangaoping zhuanhua – cong “renzhi” dao “fazhi” 儒家政治哲學的創造性轉化：從『人治』到『法治』 » (*La transformation créative de la philosophie politique confucéenne : du « règne de l'homme » à au « gouvernement par la loi »*), [URL] : <https://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/51921> (consulté le 28 mai 2017).
- HUANG Zongxi 黃宗羲, *Mingyi daifang lu* 明夷待訪錄 (*L'attente pour l'aube*), 1662. [URL] : <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=841369> (consulté le 21 février 2016).

- KELLNER Douglas, *Modernity and Its Discontents : Nietzsche's Critique*. [URL] : <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/FNmod.htm> (consulté le 24 octobre 2016).
- LÉNIN V., *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, 1916. [URL] : <http://marxiste.fr/lenine/imp.pdf> (consulté le 21 octobre 2017).
- LIU Xiaobo 劉曉波, « Jiushi niandai Zhongguo de zhengzhi baoshou zhuyi 九十年代中國的政治保守主義 » (Le conservatisme politique de la Chine des années 1990), *Beijing zhichun* 北京之春 (sous-titre : *Beijing Spring*), n° 43, 1996. [URL] : <http://bjzc.org/bjs/bc/43/55> (consulté le 25 février 2018).
- LIU Zongyuan 柳宗元, *Fengjian lun* 封建論 (*Sur le fengjian*). [URL] : <https://zh.wikisource.org/zh-hant/%E5%B0%81%E5%BB%BA%E8%AB%96> (consulté le 2 février 2016).
- NIU Ming-shi 牛銘實, « Cong fengjian, junxian dao zizhi : Zhongguo difangzhidu de yanbian 从封建、郡县到自治：中国地方制度的演变 » (De *fengjian, junxian* à l'autonomie, l'évolution de la politique régionale de la Chine), *Kaifang shidai* 開放時代 (*L'époque de l'ouverture*), n° 6, 2004. [URL] : <http://www.opentimes.cn/becandy.php?fid=92&aid=1490> (consulté le 2 février 2016).
- YANG Jianli 楊建利 et He Xiaochuan 何小川, « Zhongguo de minzhu hua yu xin quanweizhuyi 中國的民主化與新權威主義 », *Modern China Studies*, n° 5, 1994. [URL] : <http://www.modernchinastudies.org/us/issues/past-issues/50-mcs-1994-issue-5/325-2011-12-29-11-30-39.html> (consulté le 15 février 2018).
- ZUO Qiuming 左丘明, *Chunqiu zuozhuan* 春秋左傳 (*Commentaire des Annales de printemps et des automnes de Zuo Qiuming*). [URL] : <http://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/cheng-gong-jiu-nian/zhs> (consulté le 1 novembre 2017).

## ANNEXE 1

Les tableaux suivants visent à présenter les avis divergents des traditionalistes, des réactionnaires et des quatre types de conservateurs que nous avons distingués sur un ensemble d'idées politiques et culturelles précédemment discutées.

Les signes signifient :

- O : pour ;
- X : contre ;
- O/X : pour, mais sous conditions ;
- V : avis variés ;
- : non pertinent/indiscuté

*Tableau 1 : sur l'organisation de la société*

	<b>Traditionalistes</b>	<b>Réactionnaires</b>	<b>Conservateurs antimodernes</b>	<b>Conservateurs libéraux</b>	<b>Conservateurs philosophiques</b>	<b>Conservateurs autoritaires</b>
<i>Agrarianisme</i>	O	—	O	X	X	X
<i>Capitalisme</i>	X	—	X	O	X	X
<i>Égalité des résultats</i>	X	X	X	X	X	X
<i>Élitisme</i>	O	O	V	O	O	O
<i>Famille</i>	O	O	O	O	O	O
<i>Hiérarchie sociale</i>	O	O	V	O	O	O
<i>Industrialisation</i>	—	V	X	O	X	O
<i>Liberté</i>	O	V	O	O	O	X
<i>Propriété privée</i>	O/X	O/X	O	O	O	O

*Tableau 2 : sur l'organisation politique*

	Traditionalistes	Réactionnaires	Conservateurs antimodernes	Conservateurs libéraux	Conservateurs philosophiques	Conservateurs autoritaires
<i>Centralisation</i>	O	V	X	V	—	O
<i>Communisme</i>	—	—	X	X	X	X
<i>Démocratie</i>	X	X	O/X	O	—	X
<i>Égalité devant la loi</i>	X	X	O	O	O	—
<i>État de droit</i>	X	V	O	O	O	—
<i>Étatisme</i>	—	O	X	X	X	O
<i>Gouvernement par l'éthique</i>	O	O	O	O	O	O
<i>Monarchie</i>	O	O	X	X	X	X
<i>Nation et nationalisme</i>	X	V	O	O	O	O
<i>Parlement</i>	X	V	V	O	—	X
<i>Primauté du chef</i>	O	O	X	X	X	O
<i>République</i>	X	X	O	O	O	O

	<b>Traditionalistes</b>	<b>Réactionnaires</b>	<b>Conservateurs antimodernes</b>	<b>Conservateurs libéraux</b>	<b>Conservateurs philosophiques</b>	<b>Conservateurs autoritaires</b>
<i>Révolution de 1911</i>	X	X	O	O	O	O
<i>Socialisme</i>	—	—	X	O/X	X	X
<i>Associations intermédiaires</i>	—	—	O	O	—	X

*Tableau 3 : sur la question culturelle*

	<b>Traditionalistes</b>	<b>Réactionnaires</b>	<b>Conservateurs antimodernes</b>	<b>Conservateurs libéraux</b>	<b>Conservateurs philosophiques</b>	<b>Conservateurs autoritaires</b>
<i>Mal inné</i>	X	X	X	X	V	—
<i>Occidentalisation</i>	X	V	O/X	O/X	O/X	O/X
<i>Religion</i>	X	V	X	V	O	X
<i>Religion confucéenne</i>	X	V	X	X	V	X
<i>Universalité de la culture chinoise</i>	O	O	V	V	V	—

## ANNEXE 2

### Chronologie sommaire du contexte socio-politique (vers 1890-1940)

#### 1894

1<sup>er</sup> août : L'éclatement de la Première Guerre sino-japonaise

#### 1895

17 avril : L'échec de la Chine dans la Première Guerre sino-japonaise Signature du traité de Shimonoseki

26 octobre : L'éclatement du Premier Soulèvement de Guangzhou

#### 1898

11 juin : La Réforme des cent jours, lancée par l'empereur Guangxu

21 septembre : Coup d'État de l'impératrice douairière Cixi et massacre des partisans de la Réforme des cent jours

#### 1899

29 janvier : Naissance de Qu Qiubai

Fin de l'année : Révolte des Boxers

#### 1900

À partir du 31 mai : L'Alliance des huit nations (Autriche-Hongrie, France, Allemagne, Italie, Japon, Russie, Royaume-Uni et États-Unis) entra en Chine pour écraser la Révolte des Boxers.

16 juin : L'impératrice douairière Cixi ordonna la dissolution des Boxers.

14 août : L'Alliance des huit nations entra à Pékin.

15 août : La famille impériale se réfugia à Xi'an.

#### 1901

Mai : Création de la Société de la nation

7 septembre : Signature du protocole de paix Boxer

7 novembre : Mort de Li Hongzhang  
Après la fin de la Révolte des Boxers : La Cour lança la Nouvelle politique.

### 1902

8 janvier : La famille impériale retourna à Pékin.  
1<sup>er</sup> février : La Cour autorisa le mariage entre les Mandchous et les Hans.  
8 février : Liang Qichao fonda le *Xinmin congbao* à Yokohama.  
22 février : Création du *Zhengyi tongbao*  
8 avril : La Chine signa avec la Russie un traité à l'égard du retrait de l'armée russe du Nord-Est du territoire chinois.

### 1903

Avril : L'éclatement du Mouvement antirusse  
Mai : Création de l'Association d'éducation de la nation militaire des étudiants chinois séjournant au Japon  
Novembre : Création de la Société pour réveiller le peuple

### 1904

8 février : La Guerre russo-japonaise s'éclata en Corée et en Mandchourie.  
21 mai : L'Affaire du *Subao*. Zhang Taiyan et Zou Rong furent condamnés respectivement à 3 ans et 2 ans de prison ferme.

### 1905

Début de l'année : Création de la Société pour la préservation des études nationales  
3 avril : Zou Rong mourut dans la prison.  
Juillet : Sun Yat-sen prépara la création du Tongmenghui à Tokyo  
26 août : Création du *Minbao*  
2 septembre : Les Examens impériaux furent abolis.  
24 septembre : Les cinq fonctionnaires de la Cour furent visés par un attentat-suicide, réalisé par Wu Yue, dans une gare à Pékin.  
8 décembre : Chen Tianhua se suicida au Japon.  
Entre 1905-1906 : Éclatement du Mouvement de boycott des marchandises américaines

### 1906

29 juin : libération de Zhang Taiyan  
Fin de l'année : Création de la Société du saule de printemps à Tokyo  
12 octobre : Ouverture de la bibliothèque de la Société pour la préservation des études nationales à Shanghai

### 1907

Avril : Fondation de l'Association humanitaire de fraternité asiatique à Tokyo  
Juin: Fondation de la Société de lectures socialistes à Tokyo  
15 juillet : L'exécution de Qiu Jin  
Août : Inauguration de l'Assemblée représentative de Tianjin



## 1908

Octobre : Le *Minbao* et le *Tianyi bao* furent censurés par le gouvernement japonais

14 novembre : Mort de l'empereur Guangxu

15 novembre : Mort de l'impératrice douairière Cixi

Vers la fin de l'année : Trahison de Liu Shiwei

## 1909

4 octobre : Mort de Zhang Zhidong

26 octobre : Itō Hirobumi fut assassiné par An Jung-geun à la gare de Harbin.

13 novembre : Création de la Société du Sud

## 1910

12 février : L'éclatement du Deuxième Soulèvement de Guangzhou

16 février : Sun Yat-sen et Zhang Taiyan se séparèrent à la suite d'un litige au sein du Tongmenghui.

Décembre : L'autorisation de couper la natte fut adoptée par le Conseil consultatif.

## 1911

30 mars : La fondation de l'École Tsinghua

27 avril : L'éclatement du Troisième Soulèvement de Guangzhou (Le Soulèvement de Huanghuagang)

8 mai : Le premier cabinet fut fondé dans le cadre de la réforme de monarchie constitutionnelle.

9 mai : La Cour ordonna la nationalisation des chemins de fer.

11 juin : Le Mouvement pour la protection des chemins de fer fut lancé pour exhorter le gouvernement à faire avorter son projet de nationalisation des chemins de fer.

12 septembre : Publication du dernière numéro du *Guocui xuebao*

10 octobre : Le Soulèvement de Wuchang, événement qui marque le début de la Révolution de 1911

30 octobre : La Cour amnistia les détenus politiques et autorisa la création des partis politiques.

1<sup>er</sup> novembre : La Cour dissout le Cabinet.

27 novembre : Mort de Duanfang

29 décembre : Sun Yat-sen fut élu Président provisoire de la République de Chine à Nankin.

## 1912

1<sup>er</sup> janvier : Sun Yat-sen proclama la fondation de la République de Chine à Nankin.

Janvier et février : En échange du poste de Président de la République, Yuan Shikai négociait, avec l'impératrice douairière Longyu, l'abdication de l'empereur enfant Xuantong.

12 février : L'empereur Xuantong abdiqua.

- 15 février : Yuan Shikai fut élu Président provisoire de la République par le Sénat provisoire.
- 8 mars : Le Sénat provisoire à Nankin promulgua la Constitution provisoire de la République de Chine.
- 10 mars : Yuan Shikai prêta le serment et la capitale de la République fut transférée à Pékin.
- 25 août 1912 : Six organisations révolutionnaires, dont le Tongmenghui, furent fusionnées et fondent le Kuomintang à Canton.

### **1913**

- Début décembre de 1912 au mars 1913 : La première élection parlementaire de la République de Chine. Le Kuomintang gagna la majorité des sièges.
- 20 mars : Song Jiaoren fut assassiné dans une gare à Shanghai.
- 22 mars : Song Jiaoren mourut à Shanghai.
- 12 juillet : La Deuxième Révolution fut menée par les révolutionnaires contre le gouvernement de Beiyang, sous l'autorité de Yuan Shikai. Plusieurs provinces et villes proclamèrent l'indépendance.
- Septembre : L'échec de la Deuxième Révolution. Les révolutionnaires se réfugièrent au Japon.
- 6 octobre : Les députés furent contraints d'élire Yuan Shikai comme Président de la République.
- 31 octobre : Rédaction de la Constitution du Temple du Ciel
- Novembre : Yuan Shikai lança la purge contre le Kuomintang.

### **1914**

- 10 janvier : Yuan Shikai dissout le parlement.
- 1<sup>er</sup> mai : La Constitution de la République de Chine, en faveur du règne de Yuan Shikai, fut mise en place.
- 14 août : Création du Chouanhui, dont Liu Shipei fait partie
- 23 août : L'occupation de Qingdao par l'armée japonaise.

### **1915**

- 18 janvier : Le Japon adressa à la Chine les Vingt et une demandes, visant à étendre l'influence et le contrôle du Japon sur la Chine.
- 5 mai : Yuan Shikai accepta la version abrégée des Vingt et une demandes.
- 15 septembre : La revue *Jeunesse* fut créée à Shanghai.
- 11 décembre : Restauration impériale de Yuan Shikai.
- 25 décembre : Début de la Guerre de protection de la nation, déclenchée pour contester la restauration de Yuan Shikai et pour défendre la République.

### **1916**

- 22 mars : Yuan Shikai renonça à son titre impérial.
- 6 juin : Mort subite de Yuan Shikai.
- 29 juin : Le nouveau Président de la République, Li Yuanhong, remit en place la Constitution provisoire de la République de Chine et le parlement.
- Juillet : Fin de la Guerre de protection de la nation.

Août : Fondation de l'Association pour la recherche sur la langue nationale

### 1917

- 1<sup>er</sup> janvier : Publication du *Wenxue gailiang chuyi* de Hu Shi dans la *Jeunesse*.
- 11 mars : La rupture de la relation diplomatique avec l'Allemagne fut validée par le parlement.
- 14 mars : La Chine rompit la relation diplomatique avec l'Allemagne.
- 1<sup>er</sup> juillet : Restauration de Zhang Xun
- 6 juillet : Feng Guozhang devint Président intérimaire de la République.
- 12 juillet : Fin de la Restauration de Zhang Xun
- 14 août : Le gouvernement de Beiyang déclara guerre à l'Allemagne et à l'Autriche-Hongrie.
- 1<sup>er</sup> septembre : Sun Yat-sen créa à Canton le gouvernement militaire de la République de Chine pour contester le gouvernement de Beiyang.

### 1918

- 4 septembre : Xu Shichang fut élu Président de la République par le parlement du gouvernement de Beiyang.

### 1919

- Fin février-mai : La négociation entre le gouvernement de Beiyang et le gouvernement militaire de Canton se tint à Shanghai.
- 21 avril : Fondation de la Commission préparatoire pour l'unification de la langue nationale
- 4 Mai : Le Mouvement du 4 Mai, mouvement des étudiants protestant contre le traité de Versailles, qui attribue les territoires chinois occupés par l'Allemagne au Japon, s'éclata à Peking.
- 28 juin : La Chine refusa de signer le traité de Versailles.
- Septembre : Liang Qichao initia l'appel pour l'union fédérale sur l'autonomie provinciale

### 1920

- 13 mai : Fondation de la Société pour la recherche de la géographie et de l'histoire de l'École normale supérieure de Nankin
- Juillet : Fondation du Parti communiste chinois et le 1<sup>er</sup> congrès national du Parti communiste chinois à Shanghai.
- 14 juillet : La guerre Zhili-Anhui, conflit entre la clique des Seigneurs de la guerre du Zhili et la clique de l'Anhui pour la domination du gouvernement de Beiyang.
- 23 juillet : La clique du Zhili gagna la guerre. Le parlement fut dissolu.

### 1921

- 5 mai : Sun Yat-sen fut élu Président « extraordinaire » de la République par le parlement du gouvernement militaire à Canton.
- 27 octobre : Mort de Yan Fu
- Octobre : Création du Groupe CR

## 1922

- 4 avril : La 11<sup>e</sup> assemblée de World's Student Christian Federation se tint à l'Université Tsinghua
- 10 avril-18 juin : La Première Guerre Zhili-Fengtian. La clique du Zhili gagna la guerre. Xu Shichang se démissionna et Li Yuanhong reprit la fonction de Président de la République du gouvernement de Beiyang.
- 16 juin : Contre l'expédition du Nord voulue par Sun Yat-sen, Chen Jiongming, un fédéraliste, révolta en envoyant une troupe de 4000 personnes pour attaquer le palais du président à Guangzhou. Sun Yat-sen se fut à Shanghai.
- 16-23 juin : Le 2<sup>e</sup> congrès national du Parti communiste chinois dans la Concession internationale de Shanghai.
- Entre 1922-1927 : Déploiement du Mouvement antichrétien

## 1923

- 2 janvier : Promulgation de la Constitution du Kuomintang qui accentue les Trois principes du peuple et la séparation des cinq pouvoirs.
- 4 janvier : Avec l'aide des Seigneurs de la guerre de Yunnan, de Guangxi et de Canton, l'armée de Sun Yat-sen lança une contre-attaque. Chen Jiongming se retira de Guangzhou.
- 26 janvier : Sun Yat-sen rencontra Adolf Abramovich Joffe, marquant la première étape vers sa politique ultérieure de « s'allier avec la Russie et tolérer les communistes » et le Premier Front uni chinois.
- 23 février : Sun Yat-sen rentra à Guangzhou.
- Mai : Dissolution de la Société du Sud et création de la Nouvelle Société du Sud
- 12 juin : Le 3<sup>e</sup> congrès national du Parti communiste chinois à Guangzhou.
- Septembre : Tchang Kai-shek rendit une visite à l'Union soviétique.
- 6 octobre : Cao Kun fut élu Président de la République en soudoyant les députés parlementaires du gouvernement de Beiyang.
- 10 octobre : Promulgation de la Constitution de Cao Kun.

## 1924

- 20-30 janvier : Le 1<sup>er</sup> congrès national du Kuomintang à Guangzhou.
- 16 juin : L'École militaire Whampoa ouvrit sa porte à Guangzhou.
- 15 septembre-3 novembre : La Deuxième Guerre du Zhili-Fengtian. La clique du Fengtian, soutenue par des cliques du Sud et Sun Yat-sen, gagna la guerre, réussissant à disputer le contrôle du gouvernement central à Pékin, dominé par la clique du Zhili.
- 23 octobre : Coup de Pékin, guidé par Feng Yuxiang. L'ancienne famille impériale fut expulsée de la Cité interdite. Le Président Cao Kun fut gardé en captivité.
- Novembre : Dissolution de l'ancien parlement. Établissement d'un nouveau gouvernement provisoire, avec Duan Qirui à sa tête.
- 31 décembre : Sous l'invitation de Feng Yuxiang, Sun Yat-sen arriva à Pékin.

## 1925

Début de l'année : Création de l'Institut de recherche sur les études nationales par Wu Mi à l'université Tsinghua  
11-22 janvier : Le 4<sup>e</sup> congrès national du Parti communiste chinois à Shanghai.  
12 mars : Sun Yat-sen mourut à Pékin.  
18 août : Création de l'Armée nationale révolutionnaire du Kuomintang  
20 novembre : Éclatement de la Troisième Guerre du Zhili-Fengtian. La clique du Fengtian gagna la guerre.

## **1926**

Entre 1926 et 1941 : Mouvement de critiques sur l'histoire ancienne  
1<sup>er</sup>-19 janvier : Le 2<sup>e</sup> congrès national du Kuomintang à Guangzhou.  
15-22 mai : La 2<sup>e</sup> assemblée générale du 2<sup>e</sup> congrès du Comité central du Kuomintang à Guangzhou  
9 juillet : L'expédition du Nord

## **1927**

Dissolution de l'Institut de recherche sur les études nationales  
2 avril : Réunion du Comité de la supervision du Kuomintang à Shanghai. Il fut décidé de lancer une purge contre le Parti communiste chinois.  
12 avril : Massacre de Shanghai, événement qui marque la fin du Premier Front uni et le début de la Première Guerre civile chinoise.  
18 avril : Un gouvernement nationaliste sous l'autorité de Tchang Kai-check fut créé à Nankin.  
1<sup>er</sup> août : Soulèvement de Nanchang. Contre-attaque du Parti communiste, en réponse à la rupture du Premier Front uni  
9 septembre : Soulèvement de la récolte d'automne du Parti communiste  
Octobre-novembre : Guerre entre le gouvernement nationaliste de Wuhan et le gouvernement nationaliste de Nankin. Nankin gagna la guerre.  
11 décembre : Commune de Canton

## **1928**

28 avril : L'armée nationale révolutionnaire entra à Jinan  
3 mai : Incident de Jinan  
1<sup>er</sup> juin : L'armée nationale révolutionnaire entra à Pékin  
15 juin : Le gouvernement nationaliste de Nankin déclara la victoire de l'expédition du Nord et l'unification de la nation.  
7 juillet : Le gouvernement nationaliste de Nankin déclara la suspension de tous les traités inégaux avec les puissances étrangères.  
8 octobre : Tchang Kai-check devint Président du gouvernement nationaliste de Nankin.

## **1929**

19 janvier : Mort de Liang Qichao

## **1930**

2 mars : Fondation de la Ligue des écrivains de gauche à Shanghai  
5 novembre : Tchang Kai-chek lança la première campagne d'encerclement contre le Soviet du Jiangxi.

### 1931

Avril-mai : La deuxième campagne d'encerclement contre le Soviet du Jiangxi  
1 juin : Le gouvernement nationaliste mit en vigueur la Constitution de la République de Chine pendant la période de tutelle politique.  
Juillet-septembre : La troisième campagne d'encerclement contre le Soviet du Jiangxi  
18 septembre : Incident de Moukden. Troupes japonaises occupèrent la Mandchourie.  
7 novembre : Fondation de la République soviétique chinoise à Ruijin

### 1932

28 janvier : Guerre de Shanghai. Troupes japonaises envahirent Shanghai.  
18 février : Création du Mandchoukouo en Manchourie, État indépendant du gouvernement chinois et contrôlé par le Japon. Puyi fut trôné l'empereur.  
5 mai : Signature de l'accord de cessez-le-feu de Shanghai  
Septembre : Publication du *Guofeng banyuekan*

### 1933

1<sup>er</sup> janvier-31 mai : Défense de la Grande Muraille. Le Japon s'empara du Rehe.  
Juillet : Publication du dernier numéro du *CR*  
22 novembre : Formation du Gouvernement du peuple de Fujian, gouvernement éphémère anti-Kuomintang

### 1934

13 janvier : Le Gouvernement du peuple de Fujian fut écrasé par l'armée nationale révolutionnaire.  
Février : Début du Mouvement de la nouvelle vie  
16 octobre : Début de la Longue Marche de l'Armée rouge pour échapper à l'Armée du Kuomintang

### 1935

Zhang Taiyan créa à Suzhou le Séminaire des études nationales  
15-17 janvier : Conférence de Zunyi, lors de laquelle Mao devint le chef du Parti communiste chinois  
24 janvier : Mort de Huang Jie  
18 juin : Exécution de Qu Qiubai par le gouvernement  
1 août : Déclaration du 1<sup>er</sup> août, faite par le Parti communiste chinois, appelant à la formation d'un front uni national contre l'invasion du Japon  
9 décembre : Mouvement du 9 Décembre, conduit par les étudiants à Pékin, exhortant le gouvernement à s'engager activement dans le combat contre le Japon

### 1936

- 5 mai : Le gouvernement nationaliste édicta l'Esquisse de la Constitution de la République de Chine.
- 14 juin : Mort de Zhang Taiyan
- 19 octobre : Mort de Lu Xun
- 2 novembre : Mort de Duan Qirui
- 12 décembre : L'incident de Xi'an. Tchang Kaï-check fut détenu par Zhang Xueliang, le forçant de s'engager dans la résistance à l'armée japonaise et donnant lieu au deuxième Front uni entre le Kuomintang et le Parti communiste chinois.

### **1937**

- 7 juillet : Incident du pont Marco-Polo. Le Japon et la Chine entraient officiellement en guerre (Deuxième Guerre sino-japonaise).
- 29 juillet : Troupes japonaises entrèrent à Pékin.
- 13 août : Bataille de Shanghai. Le Japon gagna la bataille le 26 novembre.
- 23 septembre : Tchang Kaï-check reconnut la légalité du Parti communiste chinois. Formation du Deuxième Front uni, dans le but de combattre l'invasion japonaise.
- 13 octobre : Création de la Nouvelle Quatrième armée, commandées par le Parti communiste chinois, collaborant avec l'Armée nationale révolutionnaire du Kuomintang
- 11 novembre : L'armée japonaise occupa Shanghai
- 20 novembre : La capitale de la République fut transférée à Chongqing.
- 13 décembre : L'armée japonaise occupa la capitale Nankin.
- 13 décembre-février 1938 : Massacre de Nankin
- 14 décembre : Création du gouvernement provisoire de la République de Chine, gouvernement fantoche du Japon, à Pékin

### **1938**

- 28 mars : Création du gouvernement réformateur de la République de Chine, gouvernement fantoche du Japon, à Nankin
- Mars-avril : Bataille de Taierzhuang. La Chine gagna la bataille.
- Juin-octobre : Bataille de Wuhan. La Chine gagna la bataille.

### **1939**

- 1 septembre : Création du gouvernement autonome uni du Mengjiang, état fantoche du Japon, à Zhangjiakou
- Novembre-février 1940 : Bataille du sud du Guangxi. L'armée japonaise occupa Nanning, capitale du Guangxi

### **1940**

- Avril : Publication du *Zhanguo ce*
- 5 mars : Mort de Cai Yuanpei
- 30 mars : Création du Gouvernement national réorganisé de la République de Chine, régime dirigé par Wang Jingwei et collaborateur du Japon, à Nankin
- Août-octobre : Offensive des cent régiments dans le Nord de la Chine. Victoire des troupes du Parti communiste chinois.

## 1941

4-14 janvier : L'incident de la Nouvelle Quatrième armée, marquant la fin du Deuxième Front uni. L'armée nationale révolutionnaire gagna le conflit contre l'armée du Parti communiste chinois.

30 janvier-1<sup>er</sup> mars : Bataille du sud de Henan. Victoire chinoise.

Août : Création du *Sixiang yu shidai*

7 décembre : L'éclatement de la guerre du Pacifique. L'armée japonaise entra dans la Concession internationale de Shanghai.

9 décembre : Le gouvernement nationaliste déclara guerre à l'axe Rome-Berlin-Tokyo.

25 décembre : Occupation japonaise de Hong Kong

## 1942

Vu l'Accord de défense collective du Yunnan et du Myanmar de la Chine et du Royaume-Uni, signé par les deux pays le 23 décembre 1941, le gouvernement nationaliste envoya la Force expéditionnaire chinoise au Myanmar et en Inde pour combattre l'armée japonaise.

1<sup>er</sup> janvier : La République de Chine signa la Déclaration des Nations unies.

27 mai : Mort de Chen Duxiu

## 1943

9 janvier : Le gouvernement collaborateur de Wang Jingwei déclara guerre au Royaume-Uni et aux États-Unis.

11 janvier : Le Royaume-Uni et les États-Unis renoncèrent à l'extraterritorialité et à d'autres prérogatives en Chine.

20 mars : Mao devint Président du Bureau politique et du Secrétariat général du Parti communiste chinois.

Mai-août : Le gouvernement collaborateur de Wang Jingwei récupéra plusieurs concessions étrangères dans les villes chinoises.

5 novembre : Wang Jingwei participa à la Conférence de la grande Asie orientale à Tokyo.

23 novembre : Tchang Kai-chek participa à la Conférence du Caire.

1<sup>er</sup> décembre : Tchang Kai-chek signa la Déclaration du Daire

## 1944

18 juin : L'armée japonaise occupa Changsha.

22 juin-8 août : Défense de Hengyang. Victoire japonaise. L'armée japonaise occupa Hengyang.

14 octobre : Mort de Wang Jingwei

## 1945

7-13 juin : La République de Chine signa la Charte des Nations unies et devint membre permanente du Conseil de Sécurité.

26 juillet : Tchang Kai-chek signa la Déclaration de Potsdam.



14 août : Signature du Traité d'amitié et d'alliance sino-soviétique. La Chine accepta l'indépendance de la Mongolie à condition qu'un référendum ait lieu après la fin de la Seconde Guerre sino-japonaise.

2 septembre 1945 : Capitulation du Japon

18 août : Le Mandchoukouo étant écrasé par l'armée de l'Union soviétique, Puyi abdiqua.

19 août : Puyi fut arrêté par l'armée rouge soviétique et emmené en Union soviétique.

10 octobre : Signature à Chongqing de l'Accord du 10 octobre entre le Kuomintang et le Parti communiste chinois, suite duquel le Parti communiste chinois reconnaît la légitimité du gouvernement nationaliste et le Kuomintang reconnaît la légalité du Parti communiste chinois, et ce pour établir un régime constitutionnel dans le cadre du Principe des trois peuples

27 décembre : Mort de Mei Guangdi

### **1946**

10 janvier : Cessez-le-feu du Janvier. Un ordre de cessez-le-feu fut négocié et accepté par le Kuomintang et le Parti communiste.

Novembre-décembre : L'Assemblée nationale pour l'établissement de la Constitution se tint à Nankin. Le Parti communiste refusa d'y participer.

25 décembre : La Constitution de la République de Chine fut validée par l'Assemblée nationale.

### **1947**

28 février : L'Incident du 28 février. Le Kuomintang réprima violemment la révolte populaire contre le gouvernement à Taïwan.

25 décembre : La mise en vigueur de la Constitution de la République de Chine

### **1948**

18 mai : La première assemblée du Yuan législatif se tint à Nankin.

20 mai : Tchang Kai-chek devint Président de la République. Le gouvernement nationaliste se dissout et se restructura en gouvernement de la République de Chine.

Mai-octobre : Siège de Changchun. Le Parti communiste occupa Changchun.

Septembre-novembre : Bataille de Liaoshen. Le Parti communiste occupa la Mandchourie.

Octobre-avril 1949 : Bataille de Taiyuan. Victoire communiste.

Novembre-janvier 1949 : Bataille de Huaihai. Victoire communiste.

Novembre-janvier 1949 : Bataille de Pinjin. L'armée populaire de libération du Parti communiste entra à Pékin et à Tianjin.

### **1949**

21 janvier : Tchang Kai-chek démissionna de la présidence.

23 avril : L'armée populaire de libération occupa Nankin, capitale de la République. Guangzhou devint la nouvelle capitale.

27 mai : L'armée populaire de libération occupa Shanghai.

Juillet : L'armée nationale de la République de Chine commença à se retirer à Taïwan.

1<sup>er</sup> octobre : Fondation de la République populaire de Chine à Pékin  
12 octobre : Chongqing devint la nouvelle capitale de la République de Chine.  
14 octobre : L'armée populaire de libération occupa Guangzhou.  
28 novembre : Chengdu devint la nouvelle capitale de la République de Chine.  
7 décembre : Le gouvernement de la République de Chine se transféra à Taipei.

## INDEX GÉNÉRAL

- Academia sinica, 474  
 Académie chinoise des sciences, 478, 612  
 Académie d'essence nationale, 79, 308, 602  
 académie militaire de Whampoa, 570  
 Aisin Gioro, 278  
*Ajia*, 233  
 Alfred Fouillée, 176  
 Allemagne, 58, 211, 220, 318, 332, 334, 344, 350, 455, 482, 575, 586, 587, 604  
     Allemagne nazie, 568, 618  
     nation culturelle, 343  
     Première Guerre mondiale, 395  
 Alliance anglo-japonaise, 223  
 Alliance des étudiants antichrétiens, 543  
 Alliance des huit nations, 69, 471, 472  
 An Jung-geun, 92  
 anarchisme, 206, 213, 352, 420, 505, 543  
     anarchistes chinois à Paris, 219  
     anarchistes chinois à Tokyo, 152, 207–19  
 Ancien Régime, 316, 418, 511  
 Angleterre, 33, 220, 223, 237, 291, 476, 482  
 antilibéralisme, 362  
 antimoderne, 385–97, 552, 565  
 antimodernisme, 7, 10  
 Antisthène, 306  
 aristocratie, 20, 368, 375, 511, 512, 527, 532, 534, 553  
 Aristote, 20, 167, 196, 307, 514  
 Arnold, Matthew, 368, 485, 488, 497  
 Arsenal de Jiangnan, 68, 392  
 asianisme, 219–25, 506  
 Assemblée représentative de Tianjin, 172  
 Association culturelle de Mandchourie et de Mongolie, 492  
 Association d'éducation de la nation militaire, 85  
 Association d'éducation pour l'auto-gouvernance, 89  
 Association de l'éducation de la nation militaire, 187  
     Les corps des volontaires antirusse, 186  
 Association humanitaire de fraternité asiatique, 80, 219, 223, 224  
 Association pour la recherche et la discussion sur les études nationales, 377  
 Association pour la recherche sur la langue nationale, 380  
*Atarashiki-mura undō*, 389  
 Australie, 66, 234  
 Autodafé des livres et l'enterrement des lettrés confucéens, 272, 306  
 auto-gouvernance locale, 50, 108, 109, 170–74, 175, 226, 289, 329, 343, 403, 428, 432, 436, 573, 584, 597, 604  
 auto-gouvernance villageoise, 584  
 autonomie rurale, 412, 413, 415, 468  
 autoritarisme, 25, 51, 119, 573, 576, 577, 594, 616  
 Babbitt, Irving, 19, 52, 474, 475, 489, 490, 491, 496, 518, 519, 525, 526, 529, 531, 532, 534, 535, 538, 539, 546, 548, 550, 551, 554, 557, 559, 562  
     biographie, 498–507  
     sur l'humanitarisme, 500–507  
     sur le néo-humanisme, 507–18  
 Bacon, Francis, 550  
*bahsian*, 450  
*Bai hu tong*, 146  
 Bakounine, Mikhaïl, 213, 214  
*banglian*, 337  
 Bao Duxing, 431  
 Bao Tianxiao, 86, 91, 126, 448, 449, 451  
 Barthes, Roland, 388  
 Belgique, 482, 604  
 belle âme, 505  
 Bergson, Henri, 396, 508, 540, 554  
 Bing Xin, 425  
 Bingzhi, 478, 581  
 Bluntschli, Johann Casper, 163, 166, 288  
 bonne épouse, sage mère, 156, 422  
 bouddhisme, 212, 226, 236, 248, 307, 312, 399, 400, 407, 435, 473, 488, 546, 547, 548, 549, 557, 559  
 Boyi, 271  
 Burke, Edmund, 4, 5, 20, 56, 416, 497  
 bushido, 548, 570  
 Cabet, Étienne, 320  
 Cai Yuanpei, 78, 85, 436, 530  
 Cai Zhefu, 92  
 Cao Juren, 372

- Cao Kun, 414, 415, 445  
 capital culturel, 56, 93, 444  
 capitalisme, 10, 53, 204, 386, 551–56, 552, 595, 609  
 Carlyle, Thomas, 507  
 Cent écoles de pensée, 67, 195, 305, 306, 307, 309, 310, 314, 320, 322, 467  
 champ intellectuel, 52, 440, 441, 442, 445, 464, 465, 484, 488  
 Chang Chi-yun, 480, 496, 528, 554, 584  
 Chang Chi-yun, 589  
 Chang Hsin-hai, 494  
 Chao Yuen Ren, 475, 482  
 Chateaubriand, 388, 504  
 Chavannes, Édouard, 516  
 Chen Baozhen, 475  
 Chen Bolan, 471  
 Chen Bulei, 589  
 Chen Diexian, 448  
 Chen Duxiu, 223, 354, 355, 372, 455, 457, 458, 564  
   sur la nation, 348, 350  
   sur la religion, 543  
   sur la révolution familiale, 423, 424, 429  
   sur la révolution littéraire, 454, 533  
   sur la science et la métaphysique, 437  
   sur le fédéralisme, 337  
   sur le théâtre civilisé, 140  
 Chen Fan, 75  
 Chen Huanzhang, 346  
 Chen Jinghan, 451  
 Chen Qimei, 83, 93, 431  
 Chen Quan, 586  
 Chen Qubing, 3, 82, 83, 93, 258, 281, 445  
   biographie, 84–87  
   sur l'histoire nationale, 283, 286  
   sur l'origine occidentale de la civilisation chinoise, 262  
   sur la langue vernaculaire, 124  
   sur le théâtre civilisé, 138, 139  
   sur les mouvements sociaux, 206  
 Chen Sanli, 475  
 Chen Tianhua, 90, 162, 281, 321, 322  
 Chen Wangdao, 84  
 Chen Xu, 378  
 Chen Xunci, 480, 577, 589  
 Chen Yinke, 482, 483, 495, 498, 539, 560, 587  
   biographie, 475–77  
   conservatisme philosophique, 557, 558, 559  
 Chen Yunshen, 84  
 Chen Zhong, 306  
 Chen Zhongfan, 484  
 Chen Zifan, 213  
*Chenbao*, 461, 543  
 Cheng Shewo, 462  
 Chinese Empire Reform Association, 33, 365  
 Chongzhen, 72, 75, 81  
 Chouanhui, 364, 444, 527  
 christianisme, 285, 435, 488, 489, 508, 525, 538, 542, 547, 548, 549  
*Chu ci*, 263  
 Chung Hwa Book Company, 477, 494, 495  
*chunhua*, 299  
*Chunqiu*, 178, 180, 181, 325  
 Cinq empereurs, 324  
 citoyen, 51, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 153, 154, 157, 160, 161, 162, 171, 173, 204, 231, 246, 293, 317, 343, 348, 350, 371, 404, 419, 421, 432, 521, 522, 536, 552, 567, 568, 569, 579, 595, 617  
 citoyenneté, 429  
 Cixi, 33, 65, 73, 139, 164, 392  
*cizhang*, 128  
 classicisme, 504, 509  
 Coleridge, Taylor, 368  
 Collège de France, 499, 517  
 Comité central de l'Entreprise culturelle de l'Orient, 492  
 Comité pour l'uniformisation de la prononciation, 380  
 Commémoration de la 242<sup>e</sup> année de l'écoulement de la nation chinoise, 74, 268  
 Commercial Press, 59, 246, 380, 454, 458, 459, 495, 602  
 Commission préparatoire pour l'unification de la langue nationale, 380, 460, 486  
 communisme, 23, 53, 349, 571, 607  
 Concession anglaise de Shanghai, 78  
 Concession internationale de Shanghai, 75  
 concessions étrangères à Shanghai, 55, 70, 252  
 conférence de paix de Paris, 395  
 Conférence de participation politique du peuple, 475  
 confucianisme, 6, 236, 270, 272, 306, 364, 374, 418, 426, 435, 436, 469, 517, 548, 549, 562, 568, 574, 578, 586, 598, 612, 613, 616  
   anti-confucianisme, 347, 587, 588  
   optimisme, 326  
 Confucius, 117, 178, 179, 181, 190, 196, 270, 276, 305, 310, 322, 346, 354, 364, 399, 410, 433, 483, 489, 490, 513, 514, 515, 516, 517, 519, 524, 612, 615  
 Conseil consultatif, 122  
 conservatisme, 4, 12, 232, 236, 250, 254, 311, 340, 341, 342, 359, 362, 363, 364, 388, 390, 466, 468, 469, 481, 505, 518, 592, 594, 595, 596, 598–600, 600, 603, 605, 607, 608, 609, 614, 618, 619  
   *baoshou zhuyi*, 27–31  
   conservatisme antimoderne, 52, 53, 342, 384–416, 439, 466, 519  
   conservatisme autoritaire, 469, 564, 577–91, 591, 592, 601, 616, 617  
   conservatisme culturel, 1, 4–6, 7, 9, 10, 13, 26, 39, 44, 52, 304, 342, 367, 384, 438, 439–65, 466, 595, 601  
   conservatisme libéral, 52, 342, 416–38, 439, 466, 469, 519, 552, 572–77, 594, 602  
   conservatisme philosophique, 469, 518–63, 579, 591, 592

- en Occident, 19, 32, 362, 553, 555, 608  
 conservatisme autoritaire, 469  
 Constant, Benjamin, 24, 416  
 Constitution d'Anfu, 414  
 Constitution de Cao Kun, 414  
 Constitution de la République de Chine, 414, 433  
 Constitution provisoire de la République de Chine, 347, 414  
 contrat social, 50, 96, 101, 141, 175, 319  
   en Chine, 160  
 contre-révolution, 362, 388, 455  
 contrôle intérieur, 525  
 Corée, 220, 248, 402  
*Critical Review*, 19, 302, 470, 482, 484, 485, 487, 490, 491, 493, 494, 495, 496, 532, 535, 549, 563, 578, 588  
*Da Dai li*, 146  
*Dagong bao*, 140, 191, 424, 482, 537  
*Dagonghe bao*, 441, 442  
 Dahao, 295  
 Dai Jitao, 83, 337, 348, 393  
 daimyō, 233  
 Danemark, 604  
 Darwin, 181  
 darwinisme social, 182, 296, 310, 373, 584  
*datong*, 180, 200, 201, 217  
*dawo*, 592  
*Daxue*, 108, 521  
 De Bonald, Louis, 362  
 De Maistre, Joseph, 362, 509  
 Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 417  
 démembrement de la Chine, 243  
 démocratie, 9, 10, 51, 52, 66, 141, 318, 361, 505, 518, 520, 528, 564, 592, 594, 595, 600, 608, 610, 612, 613, 614, 617, 618  
   dictature de la majorité, 389  
   Monsieur Démocratie, 357, 564  
 Démocrate, 550  
 Deng Shi, 3, 55, 63, 86, 148, 200, 217, 254, 255, 270, 306, 307, 369, 377, 393, 607  
   biographie, 68–69  
 Deng Xi, 307  
 désintéressement, 331, 397, 442, 465, 485, 487  
 despotisme éclairé, 166, 321  
 Deuxième Internationale, 206  
 Deuxième Révolution, 92, 346, 405, 430, 441, 453  
 Dewey, John, 453, 490, 491  
*di*, 257  
 dictature, 141, 151, 176, 200, 212, 270, 271, 272, 273, 310, 321, 325, 329, 374, 382, 389, 423, 431, 435, 441, 443, 452, 468, 470, 483, 521, 564, 572, 577, 579, 588, 593, 597, 616, 618  
 Ding Wenjiang, 437, 541, 564  
 Disraeli, Benjamin, 417, 418, 553  
 dissertation en huit parties, 64  
 distinction Hua-Yi, 35, 274, 275, 276, 277, 281, 287, 294  
 division sociale du travail, 115, 116, 119, 144, 386, 440, 444  
 dix jours à Yangzhou, 69, 139, 279, 280, 281, 286  
 Doctrine de médiation et d'harmonie, 12, 13, 362  
 doctrine de Monroe, 165  
 Dodo, 279  
 Dong Zhongshu, 111, 271, 275, 306, 325  
*Dongfang zazhi*, 49, 190, 455  
 droits du peuple, 29, 99, 106, 165, 171, 270, 327, 355, 377, 424, 431, 432, 434, 592, 620  
 droits politiques, 50, 95, 107, 111, 175, 218, 227, 229, 230, 231, 299, 303, 350, 421, 425, 522, 597  
 Du Yaquan, 28, 362, 429, 430, 458  
 Duanfang, 67, 80, 226  
 Durkheim, Émile, 115, 385, 386, 387  
 École d'essence nationale, 2, 3, 5, 9, 14, 15–16, 16, 26, 34, 39, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 54–80, 56, 80, 84, 96, 112, 131, 141, 145, 147, 159, 162, 164, 168, 170, 171, 175, 186, 195, 197, 198, 199, 201, 206, 222, 223, 226, 231, 232, 245, 251, 252, 253, 258, 259, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 273, 276, 282, 284, 286, 287, 288, 293, 295, 297, 299, 303, 304, 305, 308, 310, 311, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 326, 327, 329, 339, 341, 342, 343, 347, 351, 352, 353, 356, 358, 359, 360, 364, 369, 370, 371, 374, 377, 378, 382, 384, 385, 402, 415, 433, 444, 467, 468, 469, 492, 519, 561, 574, 595, 596, 597, 599, 602, 603, 606  
 École des canards mandarins et des papillons, 91, 381, 424, 426, 448–62, 537, 601  
 École du Principe, 146, 305, 525  
 École normale supérieure de Nankin, 349, 478, 480  
 École patriotique, 78, 88, 89  
 École patriotique des filles, 79  
 École pour la conservation des études anciennes, 245, 246  
 École pour la popularisation des langues de Shanghai, 68, 392, 574  
 École pratique des hautes études, 498  
 École publique de Jianxing, 89, 91  
 École publique de Nanyang, 79  
 École Qian-Jia, 64  
 École Tongcheng, 487, 492  
 éducation-transformation, 436  
 Edward A. Ross, 353  
 égalité, 10, 209, 316, 321, 323, 404, 520, 526, 528, 595, 615  
 Égypte, 311  
 élan vital, 508, 554  
 Eliot, Charles William, 499, 502, 507  
 Eliot, T. S., 482, 538, 547

élitisme, 53, 469, 512, 516, 518, 519, 528, 532, 539, 557, 562, 591, 595  
 Emmanuel, Kant, 344  
 Empereur Jaune, 188, 224, 260, 261, 263, 265, 371  
 Empire romain, 306  
 Engels, Friedrich, 217  
 Épicure, 306  
*Ershishiji dawutai*, 47, 60, 86, 299  
*Ershishiji zhi zhina*, 91, 187, 188  
 Espagne, 604  
 Espinas, Alfred, 175  
 Esquisse de la Constitution de la République de Chine, 414, 434  
 essence asiatique, 244  
 essence nationale, 3, 9, 14, 42, 51, 52, 78, 231, 245, 310, 311, 339, 347, 371, 402, 456, 468, 484, 519, 596, 598, 599  
   au Japon, 232–43  
   chez l'École d'essence nationale et la Société du Sud, 252–339  
   en Chine, 243–51  
   essence nationale et histoire, 267–303  
   *kokusui*, 36, 37, 38  
   tradition politique, 303–39  
 État de Chu, 81  
 État de droit, 326  
 État de Jin, 81  
 étatisme, 290, 564, 595  
 État-Parti, 398, 573, 617, 619  
 États-Unis, 52, 68, 148, 158, 165, 251, 310, 332, 334, 467, 470, 472, 473, 474, 476, 478, 481, 492, 507, 516, 517, 551, 562, 585, 608, 609  
 études impériales, 267, 270, 271, 272, 273, 279, 287, 302, 304, 318, 329  
 études nationales, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 279, 302, 304, 329, 371, 373, 427, 464, 483, 484, 493, 571, 601  
 études occidentales, 105, 237, 245, 247, 254, 307, 311  
 Eucken, Rudolf, 540, 575, 576  
 évolutionnisme, 50, 66, 96, 101, 176–99, 279, 394, 520  
 Examens impériaux, 5, 55, 56, 64, 68, 72, 78, 88, 93, 245, 247, 270, 271, 272, 284, 368, 392, 440, 472, 479, 513, 574, 602  
 Expédition du Nord, 403, 492, 495, 565, 566, 567, 571, 587, 602  
 extraterritorialité, 70, 93, 275  
 Fan Yanqiao, 91  
*Fanhua shijie*, 451  
 fascisme, 9, 22, 469, 568, 570, 574  
 fédéralisme, 51, 66, 319  
   *fangzhen*, 331, 332, 333, 336  
   fédéralisme et *liansheng zizhi*, 329–38  
   *fengjian*, 329–30  
   frontière provinciale, 335  
   *hezhong*, 334  
   *jiedushi*, 331, 332, 336  
   *lianbang*, 337, 635  
 Fédération nationale d'éducation, 380  
 Fei Gong, 589  
 Feng Guifen, 313  
 Feng Yuxiang, 281, 345  
 Feng Ziyou, 104, 202  
*fengjian*, 337, 404, 467  
 féodalisme, 217, 316, 404, 605  
 Ferguson, Adam, 115  
 Fourier, Charles, 320  
 France, 58, 59, 148, 161, 201, 220, 290, 320, 343, 362  
   idée de civilisation, 99  
 Francis Bacon, 501  
 fraternité, 201, 204, 211, 219, 223, 224, 321, 322, 501, 505, 506, 515  
 frein vital, 508, 554  
 Fu Dun'gen, 464  
 Fu Sinian, 350, 477, 523  
*Fubao*, 47, 89, 141, 147, 187, 268  
 Fukui Junzō, 212, 218  
 Fukuzawa Yukichi, 29, 30, 143, 241, 473  
 Fushe, 81  
 Fuxi, 295  
 Gao Pingzi, 183  
 Gao Taichi, 426  
 Gao Xie, 90, 140, 426, 436  
   sur la frontière entre la sphère privée et la sphère publique, 429  
   sur le confucianisme, 436  
   sur les études nationales, 269  
 Gao Xingya, 345  
 Gao Xu, 3, 63, 82, 86, 89, 90, 125, 145, 146, 285, 328, 426, 444  
   biographie, 89–91  
   sur l'actualisation de l'essence nationale, 309  
   sur l'Esquisse de la Constitution de la République de Chine, 434, 435  
   sur l'occidentalisation, 309  
   sur la langue vernaculaire, 125  
   sur la Révolte de Taiping, 285  
   sur la révolution littéraire des Qing, 443  
   sur le confucianisme, 434  
   sur le darwinisme social, 183  
   sur le moïsme, 322  
   sur le socialisme, 206  
 Gao Yihan, 354, 355  
 Gao Zeng, 90, 322  
*Gemeinschaft*, 387  
*Geming jun*, 75, 162, 323  
 Glorieuse Révolution, 526  
*gong*, 330, 331, 332  
 Gongche shangshu, 471  
*gongde*, 108  
*gonggong*, 127, 335  
*gongli*, 145, 394, 442  
*Gongyang zhuan*, 179, 616  
*gongyi*, 316

gouvernement de Beiyang, 42, 301, 346, 347, 431, 436, 565, 566  
 gouvernement militaire de la République de Chine, 301, 347  
 gouvernement par l'éthique, 326  
 Grand Bond en avant, 609  
 grands noms littéraires, 447, 450, 452, 453  
 grève de Homestead, 507  
 Grève Pullman, 507  
 groupe CR, 3, 14, 18–19, 41, 43, 52, 373, 460, 464, 466, 467–98, 563, 588, 592, 595, 601, 602  
 Gu Hongming, 455, 514  
 Gu Jiegang, 67, 372, 374, 561  
 Gu Lingshi, 394  
 Gu Yanwu, 72, 267, 268, 271, 282, 283, 289, 330, 331, 332  
 Gu Zhenghong, 566  
 Guan Zi, 116, 327  
*Guancha*, 607  
 Guangfuhui, 68, 89  
 Guangxu, 33, 73, 74, 164, 178, 180, 287, 321  
*Guanzi*, 202, 314  
 Guerre de l'opium, 7, 177  
 guerre de Sécession, 335, 555  
 Guerre franco-allemande, 290  
 Guerre russo-japonaise, 220, 248  
*guihua*, 294  
 Guizot, François, 24  
 Guo Binhe, 589  
 Guo Songtao, 315, 392  
*Guocui xuebao*, 16, 46, 58, 67–68, 80, 259, 262, 265, 268, 276, 282, 308, 323, 371, 472, 484  
*Guofeng banyuekan*, 48, 302, 496, 563, 577, 580, 581  
*Guogu jikan*, 371  
*Guogu yuekan*, 382  
*guoji*, 293  
*Guomin*, 461  
*Guomin bao*, 46, 74, 110  
*Guomin riribao*, 46, 91  
*Guoxue bao*, 249  
*Guxue huikan*, 371  
*han*, 233  
 Han Fei, 327  
 Han Gaozu, 290, 329  
 Han Wudi, 208, 270  
 Han Yu, 169  
*Hangzhou baihuabao*, 126  
 Hans, 51, 71, 74, 79, 139, 156, 158, 173, 186, 188, 190, 192, 215, 218, 219, 226, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 326, 335, 337, 365, 402, 404, 408, 452, 480, 561, 571  
*Hanshu*, 314  
*Hanzhi*, 91  
 Harada Sen, 161  
 Hashikawa Tokio, 492  
 Hayashi Gonsuke, 163  
 Hayek, Friedrich, 21, 416  
 He Bingsong, 373  
 He Lin, 589, 590, 640  
 He Xiangning, 84, 147  
 He Xiu, 179, 271  
 He Zhen, 79, 207, 211, 223  
*Heinu yutianlu*, 137  
*Henan*, 333  
*Hengbao*, 79, 155, 215  
 héritage national, 371, 560  
 hiérarchie, 20, 22, 26, 53, 87, 118, 173, 226, 346, 359, 368, 410, 418, 423, 429, 469, 515, 534, 539, 556, 557, 559, 562, 579, 582, 591, 595  
 Hobbes, Thomas, 119, 170  
*Hong Fan*, 408, 409  
 Hong Xiuquan, 284, 285, 286  
 Hoshutō Chūseiha, 29, 238  
 Hu Hanmin, 76, 90, 176, 191, 222, 231, 301  
 Hu Huaichen, 373  
 Hu Jichen, 448  
 Hu Jixian, 557, 585  
 Hu Pu'an, 434, 445  
 Hu Shi, 345, 372, 373, 374, 377, 384, 443, 453, 458, 460, 474, 484, 486, 493, 495, 535, 560, 588, 592  
 le, 530  
 sur l'approche scientifique, 372  
 sur l'héritage national, 371  
 sur la langue vernaculaire, 381, 486, 533  
 sur la libération féminine, 422  
 sur la révolution littéraire, 122, 453  
 sur la science et la métaphysique, 541  
 sur la science et la métaphysique, 542  
 sur le, 328  
 sur le fédéralisme, 337  
 sur le nationalisme, 437  
 Hu Xiansu, 494, 495, 525, 529, 532, 535, 577, 580, 591  
 biographie, 478–79  
 Révolution française, 526  
 sur l'égalité et la liberté, 526  
 sur l'industrialisation et la hiérarchie sociale, 554  
 sur la science, 550, 580  
 sur le romantisme et le réalisme, 536  
 Hu Zhang, 75  
*Huainanzi*, 314  
 Huang Binhong, 86  
 Huang Ernán, 137  
 Huang Jie, 3, 55, 63, 86, 146, 223, 252, 254, 255, 274, 278, 282, 308, 324, 369, 377, 393  
 biographie, 64–68  
 Huang Kan, 77, 213, 383  
 Huang Xing, 76  
 Huang Zongxi, 69, 86, 271, 282, 283, 331, 332  
 Huang Zunxian, 27, 122  
*huawairen*, 275

Huaxinghui, 268  
*Hubei xueshengjie*, 57, 249, 250, 333, 335  
 Hui Shi, 307  
 humanitarisme, 500–507, 562  
 Huo Qubing, 85  
 Huxley, Thomas Henry, 88, 118, 143, 176, 181, 182, 198, 199  
 immobilisme, 1, 5, 21, 23, 30, 250, 518, 594, 596  
 impérialisme, 204, 205, 217, 226, 241, 301, 350, 505  
 Incident de Jinan, 492  
 incident de Mukden, 567, 576  
 incident du pont Marco Polo, 585  
 Inde, 192, 223, 311, 334, 402, 547  
 individualisme, 10, 119, 120, 217  
     *geren*, 351  
 industrialisation, 10, 53, 180, 368, 388, 411, 437, 539, 551–56, 552, 562, 595, 609, 610, 611  
 inégalité, 26, 143, 144, 146, 183, 193, 200, 204, 208, 209, 300, 303, 306, 404, 421, 437, 469, 518, 527, 528  
 Inoue Enryō, 237  
 Inoue Kaoru, 235, 253  
 Institut de France, 259, 498  
 Institut de recherche biologique de Jingsheng, 478  
 Institut de recherche sur les études nationales, 476, 481  
 interventionnisme, 528  
 Inukai Tsuyoshi, 244  
 Isawa Shūji, 245  
 islam, 435  
 Italie, 123, 212, 482, 604  
 Itō Hirobumi, 92, 163  
 Jack, George Jack, 478  
 James, George, 481  
 Japon, 27, 28, 29, 33, 35, 41, 47, 64, 65, 70, 74, 75, 76, 79, 80, 85, 92, 105, 233, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 252, 261, 262, 268, 281, 282, 287, 300, 309, 328, 333, 336, 344, 346, 353, 365, 389, 395, 403, 404, 473, 476, 479, 481, 492, 516, 520, 554, 567, 570, 571, 574, 580, 584, 585, 586  
 jardin de Zhang, 75, 141  
 Jenks, Edward, 105, 183, 184, 191, 197, 199, 401  
     sur les différents types de la société, 184  
 Ji Kangzi, 516  
 Jian Chaoliang, 64, 71  
 Jiang Fangzhen, 28, 30, 106  
 Jiang Guanyun, 70, 78  
 Jiang Qipeng, 251  
*Jiangsu*, 47, 249, 268, 333  
*Jiangxi*, 333  
*Jiayin*, 49  
*jimizhou*, 290, 291, 292  
*Jin cheng*, 249  
 Jin Liang, 366  
 Jin Tianhe, 147, 204  
 Jing Changji, 480, 494, 495, 532, 545, 546, 547, 548, 577, 579, 610  
 Jing Yaoyue, 296  
*Jingbao*, 65, 458  
*jingshi*, 64, 179, 433, 434  
*jingtian*, 202, 208  
*jingxue*, 306  
*Jingye xunbao*, 91  
*Jingzhong ribao*, 45, 79, 91, 263  
 Jishe, 81  
*jiu*, 108, 460  
 Jiuli, 295, 296  
 John Stuart Mill, 143, 150, 167, 575  
*Juemin*, 47, 90, 141  
 Jünger, Ernst, 581  
*junshu*, 208  
*junxian*, 329, 330, 331  
*junzi*, 81, 117  
 Kakei Katsuhiko, 166  
 Kang Youwei, 33, 64, 73, 89, 101, 107, 148, 165, 179, 180, 276, 365, 436, 471, 521, 614  
     sur l'auto-gouvernance locale, 109  
     sur l'évolutionnisme, 178, 182  
     sur la libération féminine, 153  
     sur la religion confucéenne, 346  
     sur le *datong*, 217  
     sur le *qun*, 104, 117  
     sur les textes nouveaux, 73, 178, 391  
 Kant, Emmanuel, 150  
*kaoku*, 307, 376  
*kaozheng*, 72  
 karma, 400, 401  
*keji*, 67, 514, 524  
*Kexue*, 478  
 Kikuchi Kumatarō, 237, 238  
 Kishimoto Nobuta, 105  
 Kokubu Tanenori, 261  
*Kokumin no tomo*, 38, 236, 261  
 Kon Sotosaburō, 237  
*Kongzi gaizhi kao*, 181  
 Konoe Atsumaro, 244  
 Kōtoku Shūsui, 210, 211, 212  
 Kristol, Irving, 556  
 Kropotkine, Pierre, 210, 211, 213  
     entraide, 211, 213  
 Kuga Katsunan, 38, 237  
*Kultur*, 239, 506, 531  
 Kuomintang, 5, 84, 114, 336, 346, 393, 403, 405, 441, 444, 445, 464, 522, 543, 558, 565, 566, 571, 575, 577, 589, 602, 606, 609, 611  
 Kuwabara Jitsuzō, 197  
 l'Empire romain d'Occident, 192  
 l'Empire romain d'Orient, 192  
 l'origine occidentale de la civilisation chinoise, 261, 262, 264, 265, 295, 313, 318  
 l'origine occidentale de la civilisation occidentale, 267–303  
 l'Un-Multiple, 509–10, 534  
*yiduo bingcun*, 534



- la campagne de critique de Lin Biao et de Confucius, 483
- la Cour, 1, 33, 34, 35, 41, 43, 50, 54, 66, 72, 73, 74, 76, 85, 94, 103, 106, 108, 111, 125, 129, 130, 139, 151, 159, 164, 171, 172, 174, 175, 176, 185, 186, 195, 205, 213, 224, 229, 234, 244, 246, 247, 252, 267, 270, 273, 276, 281, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 294, 311, 315, 316, 323, 325, 329, 332, 336, 343, 364, 365, 366, 371, 455, 596, 597, 603, 606
- La Jeunesse*, 49, 341, 344, 354, 380, 389, 393, 423, 424, 430, 453, 458, 533
- la même culture et la même race, 220, 224
- la Sorbonne, 498, 499
- la substance chinoise et l'application occidentale, 256, 313, 339, 558, 582
- Lai Wenguang, 285
- langue classique, 47, 84, 122, 124, 129, 141, 356, 359, 373, 377, 378–84, 379, 453, 454, 457, 459, 460, 461, 463, 464, 486, 487, 491, 533, 578, 587, 601
- langue vernaculaire, 84, 115, 121, 122–27, 129, 131, 137, 139, 141, 175, 356, 361, 370, 378–84, 383, 453, 459, 460, 461, 463, 486, 493, 520, 533, 535, 537, 578, 597, 601
- Lanman, Charles Rockwell, 474, 476, 498
- Lao Naixuan, 366
- Lao Zi, 481
- Laski, Harold, 582
- Le Bon, Gustave, 528
- légisme, 314, 326, 327, 391, 434
- Lei Tieya, 226, 441
- Lénine, 205, 583
- léninisme, 467, 612
- Les Chemises bleues, 570
- les Göktürk, 192
- les Han, 85, 127, 128, 156, 178, 179, 271, 305, 306, 307, 312, 325, 330, 414, 452
- les Hui, 218, 299, 300, 301
- les Lumières, 32, 344, 388, 396, 508, 517, 530
- les lumières sociales, 96, 140, 175, 520, 591, 597
- les Mandchous, 51, 72, 80, 85, 89, 125, 138, 164, 166, 173, 174, 187, 190, 192, 198, 214, 215, 218, 226, 264, 266, 267, 268, 273, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 333, 365, 401, 402, 404, 410, 452, 480, 561, 571, 597, 603, 604
- les Ming, 65, 69, 71, 81, 248, 268, 274, 280, 283, 285, 289, 290, 292, 303
- les Mongols, 192, 218, 294, 299, 300, 301
- les Ottomans, 192
- les Qin, 156, 265, 272, 305, 309, 329, 330, 334
- les Qing, 4, 71, 86, 108, 173, 206, 244, 283, 285, 289, 293, 331, 366, 440, 596, 597, 604
- les Song, 69, 71, 102, 108, 123, 127, 192, 222, 248, 275, 276, 331, 391, 447, 462
- les Sui, 271
- les Tang, 102, 271, 275, 331, 403, 462, 487
- les textes nouveaux et les textes anciens, 73, 178
- les Tibétains, 218, 299, 300, 301
- les Xia, 375, 561
- les Yuan, 123, 128
- les Zhou, 122, 178, 195, 265, 319, 324, 328, 329, 330, 528, 549
- lettrés, 82, 84, 86, 87, 88, 93, 104, 116, 117, 140, 178, 283, 312, 363, 364, 391, 392, 452, 533, 615
- li*, 327, 456, 524, 525, 534, 568
- Li*, 327
- Li Chengdong, 280
- Li Dazhao, 223, 349, 356, 396, 423
- Li Dingyi, 431
- Li Erqu, 271
- Li Hanqiu, 450
- Li Hongzhang, 220, 314
- Li Shucheng, 114
- Li Shutong, 137
- Li Si, 327
- Li Sichun, 477
- Li Yuanhong, 414, 606
- Li Zhuohua, 247
- Li Zicheng, 72
- lian 'E ronggong*, 565
- Liang Cheng, 472
- Liang Qichao, 27, 37, 55, 56, 72, 73, 89, 93, 101, 107, 108, 114, 117, 137, 148, 163, 174, 181, 198, 213, 263, 288, 289, 293, 304, 365, 396, 443, 482, 540, 574, 604, 606
- convertissement à la révolution, 88, 163, 165
- sur l'approche scientifique, 307
- sur l'évolutionnisme, 196
- sur l'histoire de la société, 195
- sur la libération féminine, 422
- sur la liberté, 321
- sur la science et la métaphysique, 396
- sur le contrat social, 166
- sur le despotisme éclairé, 321
- sur le *qun*, 104
- sur le rôle de la presse, 65
- sur révolution poétique, 90
- Liang Shih-chiu, 493
- Liang Shuming, 384, 390, 412, 416, 549, 550
- Libailiu*, 449
- libéralisme, 4, 9, 13, 22, 23, 51, 52, 53, 118, 120, 150, 159, 204, 210, 301, 318, 341, 351–59, 352, 360, 361, 385, 413, 416, 418, 420, 424, 437, 438, 468, 469, 529, 530, 564, 573, 574, 575, 577, 592, 594, 595, 598, 599, 602, 607, 612, 618
- libéralisme occidental, 530
- liberté, 20, 21, 22, 23, 40, 50, 52, 53, 55, 56, 70, 90, 100, 111, 118, 119, 120, 121, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 159, 165, 166, 167, 169, 170, 175, 176, 195, 209,

- 214, 218, 254, 265, 298, 309, 315, 316, 321, 322, 323, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 390, 399, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 424, 425, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 439, 442, 444, 446, 450, 458, 465, 468, 469, 487, 502, 504, 511, 518, 519, 520, 521, 523, 526, 527, 528, 530, 531, 535, 536, 538, 542, 553, 564, 572, 573, 575, 577, 579, 580, 584, 587, 591, 592, 593, 594, 596, 597, 600, 616, 617
- liberté à la fin des Qing, 142–55
- liberté négative, 417
- liberté positive, 417
- Lie Zi*, 262
- Liji*, 156, 514
- lijiao*, 420, 523, 525
- Lin Shu, 379, 394
- Lin Tongji, 585, 586, 587
- Lin Xie, 107, 124, 126, 261, 294
- littérature aristocrate, 487, 533
- littérature de l'aile gauche, 444
- littérature de masse, 463, 487, 533
- Liu Bannong, 142, 454, 460, 486
- Liu Bei, 475
- Liu Boming, 485, 494, 521, 522, 531, 549
- biographie, 481
- Liu Fenglu, 178
- Liu Nianzeng, 87
- Liu Shipai, 3, 47, 55, 63, 67, 85, 111, 155, 171, 190, 195, 254, 258, 262, 271, 272, 292, 323, 325, 326, 364, 383, 444
- biographie, 78–80
- sur l'anarchisme, 207–19
- sur l'asianisme, 219–25
- sur la langue vernaculaire, 122
- sur la nation militaire, 188
- sur le contrat social, 168–70
- Liu Tieleng, 448
- Liu Wenqi, 78
- Liu Xi, 146
- Liu Yazhi, 3, 17, 47, 57, 82, 83, 86, 141, 145, 157, 268, 445, 446, 464
- biographie, 87–89
- convertissement au camps de la, 459
- sur l'histoire nationale, 286
- sur la libération féminine, 145, 157, 158
- sur la Nouvelle Société du Sud, 462–64
- Liu Yizheng, 390, 469, 477, 483, 494, 495, 518, 560, 577, 584
- antimoderne, 407–15
- biographie, 479–81
- conservatisme philosophique, 578
- sur le Mouvement de critiques sur l'histoire ancienne, 376
- Liu Yongji, 532
- Liu Yu, 178
- Liu Zongyuan, 330
- Lixue yibian*, 91
- localisme, 397
- Locke, John, 100, 575
- Longwell, Horace Craig, 481
- Loti, Pierre, 235
- loyaliste, 72, 75, 82, 83, 139, 256, 267, 276, 279, 280, 282, 283, 286, 287, 302, 364, 365, 366, 462, 463, 571
- Lü Bicheng, 84, 147
- Lu Shaoming, 55, 63, 70, 327, 332
- Lu Xun, 77, 87, 192, 257, 347, 350, 389, 390, 452, 456, 458, 493
- Lu Yudao, 581
- Lu Zhonglian, 271
- Ludendorff, Erich, 576
- Lunyu*, 372, 375, 514, 515, 516, 517, 561, 587
- Luo Jialun, 457
- Luo Zhenyu, 71, 245, 365, 366, 367
- Lyssenko, Trofim, 479
- Ma Junwu, 145, 320
- traduction du contrat social, 167
- Ma Xulun, 3, 63, 327, 332, 442
- biographie, 69–70
- sur l'essence nationale, 252
- Madame Roland, 527
- Mahāyāna, 400
- mandarin, 126, 127, 142, 381, 382, 383
- Mandchoukouo, 366, 492
- Mandchourie, 125, 220, 302
- Mao Dun, 84, 487, 493
- Mao Yanwen, 471
- Mao Zedong, 16, 201, 464
- Marx, Karl, 23, 385, 386, 387, 488, 490, 582
- marxisme, 15, 121, 201, 203, 348, 423, 467, 611, 612, 616
- Maspero, Henri, 482
- massacre de Haymarket Square, 507
- matérialisme, 389, 411, 437, 490, 551
- Maurras, Charles, 388, 608
- Mei Guangdi, 477, 487, 494, 523, 533
- biographie, 474–75
- sur l'égalité, 533
- sur le capitalisme, 554
- sur le Mouvement de la nouvelle culture, 489
- sur les études nationales, 484
- Meiyu*, 449, 451
- Mencius, 305, 328, 346, 413, 422, 425, 429, 433, 515, 516, 527, 528, 612
- Menghui tou*, 162
- Miao Fenglin, 480, 485, 494, 495, 560, 563, 577
- Miao Quansun, 71, 479
- militarisme, 469, 574
- Minbao*, 46, 76, 91, 130, 142, 163, 166, 168, 170, 173, 191, 202, 203, 205, 207, 213, 222, 224, 225, 281, 285, 287, 289, 291, 292, 293, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 333, 397, 400, 472, 548
- minben*, 170
- Minguo ribao*, 46, 377, 431, 432, 450, 461, 566
- Minguo xinwen*, 442

- Mingyi daifang lu*, 69, 331  
 Minobe Tatsukichi, 293  
*Minquan bao*, 46  
*Minquanbao*, 431, 442  
*Minquansu*, 377, 431, 446  
*Minsheng ribao*, 442  
 Minyūsha, 38, 235, 236  
 Miyake Setsurei, 236, 237, 238  
 Miyazaki Michimasa, 237  
 Mo Zi, 306, 322, 515  
     *jianai*, 322  
 modernisation, 22, 180, 338, 412, 565, 599  
 modernité, 318, 385–87, 402, 412  
     *xiandai*, 389  
 moïsme, 322, 434  
 Mongolie, 302, 337  
 Montesquieu, 143, 148, 324  
 More, Paul Elmer, 489  
 More, Paul Elmer, 499  
 Morgan, J. P., 165  
 Mou Zongsan, 416, 610, 611  
 Mouvement antichrétien, 542–43, 544, 547, 549  
 Mouvement antirusse, 85, 112, 186, 596  
 Mouvement d'auto-renforcement, 2, 33, 232, 256, 311, 313, 314, 315, 319, 558  
 Mouvement de boycott des marchandises américaines, 68, 109  
 Mouvement de critiques sur l'histoire ancienne, 374–75, 561  
 Mouvement de la nouvelle culture, 18, 41, 52, 91, 122, 193, 307, 344, 378, 382, 423, 443, 470, 475, 484, 488, 489, 523, 611  
 Mouvement de la nouvelle vie, 53, 469, 565–72, 574, 578, 579, 587, 591, 607, 611, 619  
 Mouvement du 30 Mai, 566  
 Mouvement du 4 Mai, 5, 12, 15, 30, 41, 42, 123, 147, 337, 341, 344, 347, 360, 371, 395, 419, 564, 572, 578, 587, 599, 600  
 Mouvement pour la protection des chemins de fer, 110, 112, 205, 596  
 mouvement romantique, 9  
 Mushanokōji Saneatsu, 389  
 Naitō Konan, 57, 221  
 Naka Michiyo, 479  
 Nakae Chōmin, 160, 170, 210  
 Nakamura Masanao, 143, 153, 422  
*Nanshe congke*, 47, 82, 89, 155, 156, 157, 158, 425  
 Napoléon I<sup>er</sup>, 37, 162  
 Naquet, Alfred, 320  
 nation, 50, 148, 341, 343, 348, 350, 369, 573, 581, 591, 613  
     cinq peuples en harmonie, 299  
     citoyenneté, 37, 50, 106, 107, 108, 112, 297, 303, 317, 319, 339, 343  
     grande nation, 98  
     l'assimilation des groupes ethniques non Hans, 297  
     *natio*, 99  
     nation constructive, 97  
     nation culturelle, 98, 347, 369, 419, 564, 572  
     nation militaire, 185, 190, 227  
     nation politique, 98, 572  
     nation-*guomin*, 264, 267, 343, 361  
     nation-*minzu*, 264, 269, 273, 288, 343, 359, 361, 419  
     nation-*minzu* et histoire, 274  
     nation-*minzu* et nation-*guomin*, 303–39  
     nationnation primordiale, 97  
 nationalisme, 8–9, 12, 43, 49, 53, 94, 97–100, 141, 181, 204, 226, 249, 311, 338, 350, 359, 400, 401, 466, 468, 469, 506, 564, 571, 574, 575, 595–98, 599, 606  
     nationalisme culturel, 10, 437, 468  
     nationalisme ouvert, 288  
     nationalisme politico-culturel, 12  
     nationalisme politique, 468  
     nationalisme rétréci, 288, 334  
 nature humaine, 530, 563, 592, 595  
*neisheng waiwang*, 530  
 néoconfucianisme, 108, 146, 391, 421, 436, 467, 470  
 néo-humanisme, 19, 507–18, 519, 531, 536, 562, 592  
     contrôle intérieur, 508, 509, 512, 514, 524, 525, 538, 554  
*New York Times*, 353  
 Ni Kuan, 271  
 Nietzsche, Friedrich, 389, 586  
 nihilisme, 213  
*Nihon fūkeiron*, 240, 242  
*Nihon yobini Nihonjin*, 233  
*Nihonjin*, 36, 233, 236, 238  
 Ning Diaoyuan, 81, 270  
*Nippon*, 38, 237  
*nippon shugi*, 237  
 Nishikawa Kōjirō, 212  
 Norvège, 604  
 nouveau confucianisme, 609, 611, 613, 616  
 nouvel autoritarisme, 617  
 Nouvelle politique, 2, 16, 33, 34, 122, 126, 171, 185, 245, 252, 272, 289, 380, 596, 604  
 Nouvelle politique des Song, 31, 32  
 nouvelle Révolution démocratique, 15  
 Nouvelle-Zélande, 234  
*Nūjie zhong*, 147  
*Nuli zhoubao*, 328, 338  
 Nurhachi, 279, 287, 290, 291  
 Nūwa, 145  
*Nūxue bao*, 127  
 Oakeshott, Michael, 21  
 Ōkuma Shigenobu, 163, 221, 222, 223  
 organicisme, 4, 50, 96, 101, 113–14, 113–22, 143, 176, 319, 384  
 orientalisation, 12  
 Ōsugi Sakae, 212  
 Ou Jujia, 333, 335  
 Ouyang Yuqian, 137

Pan Xuan, 127  
 Pangu, 262  
 paradigme de la modernité, 5, 9, 26, 595, 596  
 Parti communiste chinois, 15, 84, 444, 464,  
 543, 553, 565, 566, 567, 571, 573, 577, 612,  
 615, 616  
 Parti démocrate, 606  
 Parti progressiste, 606  
 Parti républicain, 606  
 paternalisme, 119, 468  
 Pays-Bas, 604  
 péché originel, 388, 502, 529  
 Pelliot, Paul, 482, 532  
 période des Printemps et Automnes et des  
 Royaumes combattants, 127, 195, 305, 309,  
 319, 322, 324, 326, 586  
 piété filiale, 87, 158, 354, 410, 423, 425, 456  
*pingzhun*, 208  
 Platon, 167, 489, 497, 528, 558  
 politique constitutionnelle, 522  
 politique militaire, 567  
 Pologne, 334  
 populisme, 236, 405  
 Portugal, 604  
 pouvoir de l'empereur, 106, 167, 169, 195, 325,  
 327, 433  
 pouvoir de l'État, 106, 418  
 pouvoir du peuple, 106, 111, 315, 322, 336,  
 432, 433, 552  
 Premier Front uni, 566, 567  
 Première Guerre mondiale, 12, 13, 52, 341,  
 349, 350, 355, 360, 385, 395, 396, 411, 412,  
 455, 512, 540, 552, 564, 570, 575, 576, 587,  
 599  
 conférence de paix de Paris, 344  
 le traité de Versailles, 344, 568  
 les Alliés, 344  
 Première Guerre sino-japonaise, 58, 64, 85,  
 177, 220, 242, 243, 244, 248, 250, 301, 392  
 préservation de la Chine, 243  
*Principes de la fondation de la nation du  
 gouvernement nationaliste*, 522  
 progrès, 27, 66, 116, 162, 169, 177, 178, 181,  
 192, 194, 217, 238, 239, 255, 304, 310, 320,  
 338, 361, 375, 388, 394, 395, 396, 397, 399,  
 400, 401, 402, 407, 408, 409, 411, 415, 416,  
 500, 502, 516, 517, 557, 560  
 progressisme, 27, 28, 29, 182  
 prolétariat, 203, 348, 483, 555, 564, 577  
 propriété privée, 20, 183, 204, 284, 528, 553  
*puxue*, 372  
 Puyi, 345, 366  
*qi*, 257  
 Qian Mu, 589  
 Qian Xuantong, 77, 142, 348, 460, 486  
 Qian Zhongshu, 537  
 Qianlong, 277, 283  
 Qin Shi Huang, 178  
 Qin Yuliu, 268  
*Qingyi bao*, 49  
*Qingyibao*, 33, 56, 65, 244  
*qinmin*, 108  
 Qiu Jin, 86, 146, 154, 158  
 Qiu Jun, 116  
*Qiushu*, 74, 75, 89, 262  
 Qu Qiubai, 124, 456  
*Quanxue pian*, 315  
 Quatorze points de Wilson, 395  
*Qunxue siyan*, 104  
 Rabaut Saint-Étienne, Jean-Paul, 417  
 race, 8, 36, 38, 50, 80, 158, 180, 182, 190, 191,  
 207, 210, 211, 218, 223, 239, 242, 253, 262,  
 265, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 287, 289,  
 394, 408, 500  
 radicalisme, 4, 5, 9, 12, 13, 25, 34, 120, 316,  
 512, 518, 528, 594, 603, 606  
 rang d'honneur, 56, 78, 392, 477, 608  
 rationalisme, 508, 588  
 réaction, 362, 364  
 réactionnaire, 346, 374, 388, 436, 455, 456,  
 465, 520, 521, 571, 594  
 réalisme, 486, 503, 504, 535, 536  
 Réforme des cent jours, 2, 33, 35, 56, 65, 73,  
 161, 177, 179, 476, 527, 614  
 réformisme, 85  
 règne de l'homme, 326, 327, 328  
 relation entre l'anarchisme et le nationalisme,  
 214–19  
 religion, 8, 386, 436, 546, 547  
*ren*, 210, 515, 525, 534  
 Renaissance, 304, 311  
 républicanisme, 160, 167, 180, 264, 315, 318,  
 319, 320, 397, 404  
 République de Weimar, 576, 618  
 restauration de 1924, 366  
 Restauration de Meiji, 28, 29, 37, 64, 102, 210,  
 232, 233, 235, 304, 548  
 Révolte de Taiping, 284, 286  
 Révolte des Boxers, 34, 115, 323, 471, 472,  
 492  
 Révolution américaine, 526  
 Révolution conservatrice, 22, 23, 576, 583  
 Révolution culturelle, 470, 477, 483, 611  
 Révolution d'Octobre, 201, 206, 423, 467, 528  
 Révolution de 1911, 2, 15, 42, 335, 336, 361,  
 364, 405, 430, 440, 472, 527, 565, 606, 613,  
 617  
 Révolution démocratique bourgeoise, 15  
 Révolution française, 32, 37, 98, 130, 161, 162,  
 176, 210, 320, 321, 362, 388, 416, 417, 497,  
 505, 506, 507, 526, 527, 528, 529, 617  
 Révolution industrielle, 367  
 révolution poétique, 90  
 Rizhahui, 282  
 Robespierre, Maximilien, 527  
 Rokumeikan, 235  
 romantisme, 471, 486, 503, 504, 535, 536, 617  
 Rome antique, 99  
 Roosevelt, Theodore, 165, 472, 556

- Rousseau, Jean-Jacques, 87, 111, 113, 160, 162, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 210, 324, 467, 471, 490, 501, 502, 504, 508, 527, 554
- royaliste, 1, 25, 30, 364, 365, 605
- Royaume-Uni, 148, 223, 291, 392, 608
- Royce, Joseph, 481
- Ruan Shi, 92
- Ruan Yuan, 64
- Ruskin, John, 368
- Russie, 58, 201, 203, 211, 213, 220, 302, 488
- Russie soviétique, 576, 618
- Saint-Simon, 320
- Sakai Toshihiko, 212
- Sakakibara Takafumi, 280
- Sakamoto Seima, 212
- sangang*, 146, 557, 559
- Sanmiao, 295, 296
- Santayana, George, 481
- Schmitt, Carl, 506, 618
- science, 10, 305, 363, 389, 393, 407, 557, 580, 591, 592, 610
- la science et la métaphysique, 353, 397, 437, 539–51
- Monsieur Science, 357, 542, 564
- scientisme, 542
- scientisme, 396, 490, 542, 543
- Seconde Guerre mondiale, 387, 476
- Seconde Guerre sino-japonaise, 243, 476, 480, 496, 557, 577, 580, 585, 607
- ségrégation raciale, 277, 556
- Seigneurs de la guerre, 42, 336, 337, 347, 397, 431, 445, 520, 565, 566
- geju*, 336
- Seikyōsha, 36, 57, 221, 232, 250, 251, 252, 258, 265
- sur l'asianisme, 242
- sur la politique vers la Chine, 242
- sélection naturelle, 176, 181, 182, 310, 311, 401, 586
- séparation des pouvoirs, 40, 51, 319, 336, 598
- Sept raisons, 153
- Sept sages, 306
- Shangshu*, 375, 561
- shangxia tong*, 66
- Shanghai jing*, 260
- Shanghaijing*, 127
- Shao Lizhi, 84, 431, 441
- Shao Zuping, 477, 494
- Shehui tongquan*, 105, 183, 190, 193
- Shen Congwen, 587
- Shen Houci, 92
- Shen Li, 87
- Shenbao*, 48, 57, 335, 461
- Shenzhou ribao*, 91, 442
- Shi Dakai, 285
- Shi Kefa, 279, 280
- Shi Qiu, 306
- Shibao*, 82, 91, 442
- Shidi xuebao*, 48
- Shiga Shigetaka, 37, 163, 221, 233, 237, 253, 258
- biographie, 233
- sur l'essence nationale, 36, 38, 234, 239–41
- Shiji*, 260
- Shijing*, 67, 156, 375, 561, 578
- Shiming*, 146
- Shimoda Utako, 154
- Shirakawa Jirō, 261
- Shivaji, 223
- Shiwubao*, 72, 73, 89
- shixue*, 128, 209
- shogunat Tokugawa, 247, 304
- Shun, 287, 515
- Shunsu Tong, 271
- Shuowen jiezi*, 146, 376
- shusanmin*, 91
- Minhu ribao*, 46, 91, 129
- Minli bao*, 46, 91, 92, 163
- Minlibao*, 442
- Minyu ribao*, 46, 91
- Shuwubao*, 463
- si*, 331, 332
- side*, 108, 357
- Sima Guang, 31, 32
- Sima Qian, 27
- simin*, 116, 555
- Sixiang yu shidai*, 48, 496, 585, 588
- Smith, Adam, 115, 116, 185, 197
- société, 22, 50, 149, 341, 342, 356, 384, 573, 581
- division sociale du travail, 115–17
- hequn*, 107, 421
- qun*, 117, 226
- qun et shehui*, 101–6
- rapport avec la nation, 100
- shehui*, 226
- socialisme, 13, 96, 101, 199–206, 227, 320, 463, 467, 528, 529, 551, 553, 564, 582, 606
- Société chinoise d'éducation, 78, 85, 88, 89
- Société chinoise de science, 411, 478, 581
- Société d'éducation pour éliminer la honte, 85, 88
- Société d'éducation pour l'auto-gouvernance, 89
- Société d'études du Sud, 117
- Société d'union spirituelle, 86
- Société de création, 486
- Société de Guangnan, 92
- Société de Huainan, 92
- Société de Huang, 86
- Société de la nation, 110
- Société de la restauration, 86
- Société de lectures socialistes, 79, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 219, 226
- Société de Liao, 92
- Société de Qiu, 86
- Société de recherche littéraire, 486
- Société de Yue, 86

Société des peuples, 210, 212  
 Société du saule de printemps, 137  
 Société du Sud, 2, 3, 9, 14, 16–18, 34, 39, 42, 43, 49, 52, 80–84, 92, 112, 131, 137, 141, 145, 147, 158, 159, 163, 164, 168, 170, 171, 175, 186, 201, 206, 213, 231, 245, 251, 252, 253, 259, 264, 265, 266, 268, 270, 273, 276, 282, 284, 286, 287, 288, 293, 295, 297, 299, 303, 304, 305, 310, 311, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 326, 327, 329, 339, 341, 342, 343, 347, 351, 352, 353, 356, 358, 359, 360, 369, 370, 373, 374, 377, 378, 384, 385, 394, 416, 425, 426, 431, 434, 438, 439–65, 445, 467, 468, 469, 478, 492, 519, 561, 571, 574, 595, 596, 597, 599, 601, 603, 606  
     Assemblée des membres de la Société du Sud à Hunan, 464  
     Nouvelle Société du Sud, 462–64  
 Société du vin, 446  
 Société historique et géographique de l'École normale supérieure de Nankin, 560  
 Société intellectuelle pour la régénérescence nationale, 73, 108, 117  
 Société pour l'égalité des peuples, 210  
 Société pour la préparation de l'établissement de la Constitution, 604  
 Société pour la préservation des études nationales, 3, 55, 59, 61, 62, 63, 70, 71, 79, 84, 92, 255, 308, 607  
 Société pour la recherche de la géographie et de l'histoire, 480  
 Société pour la recherche des études nationales, 483  
 Société pour la recherche et l'éducation populaire, 456  
 Société pour la religion de Confucius, 346  
 Société pour les études nationales, 268  
 Société pour passer l'été, 446  
 Société pour passer l'hiver, 446  
 Socrate, 519  
 Sombart, Werner, 583  
 Song Jiang, 447  
 Song Jiaoren, 68, 76, 83, 84, 90, 188, 346, 405  
 Song Shu, 247, 248, 265  
 Song Xing, 306  
 Song Yuren, 366  
 soulèvement de Wuchang, 77, 93, 300, 301, 398  
 Southern Agrarians, 555  
 Spencer, Herbert, 104, 122, 147, 149, 150, 176, 184, 199, 467, 504  
     organicisme, 113  
     sur l'organicisme, 113–22  
     sur la justice sociale et l'équité, 143–45, 143  
     sur les différents types de la société, 149  
 Spengler, Oswald, 503  
 sphère publique, 16, 58, 87, 226, 465  
 Stolypine, Piotr, 130, 134  
 style Tong-Guang, 462, 475, 478, 492  
 Su Manshu, 79, 87  
*Subao*, 46, 57, 75, 78, 91, 138, 141, 142  
     Affaire de *Subao*, 75  
 Suède, 604  
 Sugiura Jūgō, 237  
 Suisse, 297, 482  
 Sun Huanjing, 139  
 Sun Jiansheng, 281  
 Sun Xiaofeng, 271  
 Sun Yat-sen, 68, 74, 76, 84, 202, 206, 208, 243, 301, 337, 345, 347, 433, 440, 442, 565, 566, 567, 574  
 Sun Yirang, 71  
 survie du plus apte, 176, 181, 310  
*Suzhou baihuabao*, 91  
 Sylvain Lévi, 498  
 syncrétisme, 314  
 système tributaire, 274, 290  
 T. S. Eliot, 368  
 tabloïds, 449, 451  
*Taipingyang bao*, 431, 442, 461  
 Tan Sitong, 66, 73, 101, 117, 181  
 Tanahashi Ichirō, 237  
 Tang Caichang, 74  
 Tang Junyi, 610  
 Tang Qunying, 84, 147  
 Tang Yongtong, 476, 482, 498  
     biographie, 473  
 Tao Chengzhang, 76, 292  
 Tao Mu, 92  
 Tao Yahun, 89  
 Tao Yunkui, 586  
 taoïsme, 312, 400, 434, 513, 548  
 Tchang Kaï-chek, 1, 53, 302, 464, 565, 566, 568, 570, 575, 579, 580, 587, 588, 589, 616  
 Teng Jie, 570  
 Terrien de Lacouperie, 40, 188  
     l'origine occidentale de la civilisation chinoise, 259–61, 295  
 Thalès, 550  
 théâtre civilisé, 115, 137–42  
*tian*, 178, 257, 325, 409, 614  
 Tian Beihu, 55, 71, 258  
 Tian Tong, 158, 445  
*Tianduo bao*, 441, 442  
*tianli*, 394  
*tianxia*, 217, 267, 270, 276, 324, 330  
*Tianyan lun*, 69, 182  
*Tianyi*, 79, 155, 211, 215  
 Tibet, 302, 337  
 Tōa Dōbun Shoin, 221  
 Tōa Dōbunkai, 221, 241, 243  
 Tocqueville, 24, 416, 418, 505, 511  
 Tōhō Kyōkai, 220, 221, 222, 241  
 Tokutomi Sohō, 37, 236, 248, 301  
 Tolstoï, Léon, 356, 393, 515  
*tonghua*, 294, 380

Tongmenghui, 68, 76, 82, 86, 89, 90, 92, 137, 139, 203, 206, 207, 296, 398, 400, 403, 412, 473, 481  
*Tongzhi*, 127  
 Tönnies, Ferdinand, 115, 387  
 Torio Koyata, 28, 238  
 traditionalisme, 361, 362, 363, 388  
 traité de Shimonoseki, 58  
 traité de Versailles, 395  
 trois âges, 179  
 Trois Dynasties, 128, 156, 169, 180, 186, 188, 194, 198, 208, 319, 321, 323, 324, 325, 331, 375, 407, 434  
 trois massacres à Jiading, 69, 139, 279, 281, 286  
 Trois obédiences, 153  
 Trois principes du peuple, 76, 200, 202, 207, 225, 433, 444, 463, 605  
 Troisième Reich, 22, 570  
 Troisième soulèvement de Canton, 92  
 Tuo Xiao, 306  
 tutelle politique, 53, 522, 565, 567, 577  
 Union de la République de Chine, 398  
 universalisme, 6, 22, 181, 196, 199, 249, 257, 266, 415, 557  
 université associée du Sud-Ouest, 474, 476, 482, 585  
 université de Paris, 476, 477, 482  
 université de Pékin, 344, 345, 369, 374, 378, 382, 395, 474, 478, 482, 523, 559, 585, 602  
 université de St. John à Shanghai, 472  
 université du Sud-Est, 4, 467, 470, 474, 475, 477, 478, 480, 481, 483, 560, 602  
 université Harvard, 52, 468, 471, 473, 474, 475, 476, 478, 497, 498, 499, 500, 501, 510, 513, 523, 537  
 université Hōsei, 90  
 Université nationale centrale, 480, 563, 577  
 université Soochow, 74  
 université Tsinghua, 345, 472, 476, 481, 482, 532, 537, 560, 563, 585  
 École Tsinghua, 472, 473, 523  
 urbanisation, 10, 562  
 utilitarisme, 370  
 Viêt Nam, 402  
 Vingt et une demandes, 41  
 Voie, 194, 375, 548, 614  
 Voie hégémonique, 433  
 Voie royale, 433  
*völkisch*, 576  
 von Schmoller, Gustave, 576  
 Wagner, Adolph, 576  
 Wang Anshi, 31, 32, 71  
 Wang Chuxiu, 280  
 Wang Dong, 77  
 Wang Dungen, 91, 449, 459  
 Wang Fuzhi, 69, 72, 271, 282, 283  
 Wang Guowei, 71, 482, 558  
 Wang Jingwei, 83, 90, 157, 166, 277, 322, 339  
 sur l'assimilation d'autres groupes ethniques aux Hans, 298, 299  
 sur l'auto-gouvernance locale, 173  
 sur l'essence nationale dans la politique, 319  
 sur la nationalité chinoise, 293, 294  
 sur le contrat social, 167  
 sur le contrat-social, 166  
 sur le nationalisme, 297, 299  
 sur les Mandchous, 278, 291  
 Wang Kangnian, 72  
 Wang Mang, 202  
 Wang Wenru, 426  
 Wang Xiaonong, 140, 299  
 Wang Xuchu, 441  
 Wang Yangming, 548, 610  
*zhixing heyi*, 548  
 Wang Zhongqi, 137  
 Washington, George, 162, 395  
 Weber, Max, 385, 387  
 Wei Mou, 306  
*weiyang dayi*, 178  
*Wenzhe xuebao*, 48  
 Wilson, Woodrow, 512  
 Woren, 9, 362  
 Wu Fangji, 373, 473, 532, 537  
 biographie, 473  
 Wu Mei, 86  
 Wu Mi, 4, 67, 470, 490, 491, 492, 494, 495, 518, 532, 536, 537, 538, 539, 558, 563, 579, 585, 591, 600  
 biographie, 470–83  
 pendant la Seconde Guerre sino-japonaise, 587  
 sur l'origine occidentale de sa pensée, 489  
 sur la langue vernaculaire, 383  
 sur la religion, 546  
 sur la restauration de Yuan Shikai, 522  
 sur le *lijiao* et le contrôle intérieur, 523, 524, 525  
 sur le Mouvement de la nouvelle culture, 488  
 sur le Mouvement de la nouvelle culture, 523  
*yiduo bingcun*, 534  
 Wu Shuangre, 424  
 Wu Tingfang, 93  
 Wu Yanren, 70  
 Wu Yu, 130, 420, 423, 463  
 Wu Yue, 130, 136, 213  
 Wu Zhihui, 71, 88, 357, 543  
 Wu Zhongyao, 202  
*wuxing*, 257  
 xénophobie, 211, 218, 219  
*xiangtuan*, 222  
*Xiangyan zazhi*, 426  
 Xiao Chunjin, 477, 528, 551  
*Xiaoshuo yuebao*, 461  
*xiaowo*, 592  
 Xie Wuliang, 378

- Xie Youwei, 589  
*xin*, 108, 489  
*Xin Guangdong*, 333  
*Xin Hunan*, 333  
*Xinchao*, 345, 354, 523  
*Xingshi*, 47, 309, 328  
*Xingshi huabao*, 129  
Xingzhonghui, 68, 183, 281, 334  
*xinmin*, 107, 108, 174  
*Xinmin congbao*, 49, 57, 65, 76, 88, 166, 202, 287, 471, 574  
*Xinshiji*, 126, 218, 543  
Xiong Xiling, 471  
Xu Fuguan, 610, 611  
Xu Shen, 305  
Xu Shouwei, 310  
Xu Wanlan, 427  
Xu Xue'er, 441  
Xu Zeling, 477  
Xu Zhen'e, 477  
Xu Zhenya, 91, 424, 448, 450, 457  
Xu Zhiheng, 194, 310, 316  
Xu Zihua, 84  
*Xuanbao*, 70  
Xue Zhelong, 257  
Xun Zi, 113, 117, 271, 529  
*xungu*, 257  
Yamakawa Hitoshi, 212  
Yan, 224  
Yan Fu, 7, 69, 88, 101, 116, 120, 149, 150, 185, 191, 194, 397  
    Chouanhui, 364  
    sur l'égalité, 183  
    sur l'égalité et la liberté, 527  
    sur l'évolutionnisme, 178, 182, 184  
    sur l'individualisme, 120  
    sur l'organicisme, 117  
    sur la liberté, 148, 150, 151  
    sur le darwinisme social, 176, 181  
    sur le nationalisme, 190, 401  
    sur le *qun*, 103  
    sur le *qun*, 104  
    sur le *qun*, 113  
    sur le *qun*, 117  
Yan Xizhai, 271  
Yang Jiang, 537  
Yang Manqing, 129, 131  
Yang Tingdong, 161, 171  
Yang Zhaokun, 270  
yangmingisme, 305  
Yao, 287  
Yao Guang, 90, 188, 190, 272, 426, 445  
    sur la libération féminine, 421  
    sur la nation militaire, 187  
    sur la préservation de l'essence nationale, 255, 269  
Yao Hechu, 91  
Yao Rongze, 92  
Yao Yuanchu, 448  
Ye Chucang, 83, 431, 432, 437, 445, 574  
Ye Han, 78  
Ye Yusen, 532  
Yen, James, 416  
Yetts, Walter Perceval, 482  
*yi*, 113, 210, 327, 525, 534, 558, 568  
Yi Baisha, 355  
*Yijing*, 164, 260  
*yili*, 128  
*Yili*, 146  
*Yishu huibian*, 250  
Yogācāra, 400, 402  
*Youxi bao*, 57  
*Youxi zazhi*, 449  
Yu, 375, 561  
Yu Dafu, 486  
Yu Jiadian, 427  
Yu Youren, 92, 129  
Yu Yue, 72, 73, 393  
Yuan Shikai, 1, 42, 67, 93, 336, 346, 350, 365, 430, 436, 438, 441, 444, 445, 454, 456, 470, 565, 606, 616  
    restauration, 345–47, 346, 347, 348, 350, 364, 374, 397, 456, 522, 527, 548, 606  
    sur l'auto-gouvernance locale, 172  
*Yuanfu*, 116  
*Yueduo ribao*, 87  
*Yuejing*, 258  
*Yunnan zazhi*, 333  
Zeng Guofan, 71, 312  
Zeng Jize, 312  
Zeng Yannian, 137  
Zénon, 306  
Zhang Dongsun, 10, 552  
Zhang Esun, 426  
Zhang Guowei, 83  
Zhang Hanying, 84, 147  
Zhang Ji, 76, 79, 207, 211, 212, 214, 223  
Zhang Jian, 451, 606  
Zhang Jiluan, 482, 492  
Zhang Jixu, 250  
Zhang Junmai, 10, 336, 540, 610  
    la science et la métaphysique, 541  
    troisième voie, 572  
Zhang Qin, 366  
Zhang Shewo, 457  
Zhang Shizhao, 390, 412, 496, 531  
    antimoderne, 13  
Zhang Taiyan, 3, 47, 63, 65, 67, 70, 78, 79, 89, 90, 105, 163, 191, 211, 254, 268, 270, 272, 273, 293, 295, 301, 347, 365, 383, 389, 390, 393, 412, 415, 434, 445, 461, 547, 571, 600, 606, 610  
    biographie, 71–77  
    conservatisme antimoderne, 397–406  
    l'affaire de *Subao*, 76  
    sur l'anarchisme, 225  
    sur l'asianisme, 219–25  
    sur l'auto-gouvernance locale, 174  
    sur l'évolutionnisme, 191–94  
    sur la langue vernaculaire, 126, 381



sur la religion, 548  
 sur le communisme, 571  
 sur le fédéralisme, 332–38  
 sur le progrès, 192, 194  
 Zhang Xun, 366, 443  
 Zhang Yinlin, 561, 577  
 Zhang Zhidong, 54, 72, 245, 246, 313, 315, 316  
 Zhang Ziping, 486  
*Zhanguo*, 585, 587  
 Zhao Bingjun, 367  
 Zhao Bizhen, 218  
 Zhao Tiaokuang, 426  
*Zhejiang chao*, 47, 57, 249, 333  
 Zheng Chenggong, 285  
 Zheng Guanying, 314  
 Zheng Kangcheng, 271  
 Zheng Qiao, 127  
 Zheng Sixiao, 276  
 Zheng Wanjun, 478  
 Zheng Xiaoxu, 71  
 Zheng Xuan, 305  
 Zheng Yimei, 17  
 Zheng Zhenduo, 373, 452  
*Zhengyi tongbao*, 46, 65–67, 148, 204, 254, 393  
*Zhiyan banyuekan*, 571  
*zhong*, 158, 456, 586  
 Zhong Guanguang, 78  
 Zhong Yi, 80  
*Zhongguo baihuabao*, 47, 79, 91, 107, 109, 110, 124, 125  
*Zhongguo nübao*, 147  
*Zhongguo qingnian*, 348  
*Zhongguo wenhuashi*, 407, 480  
*Zhonghua xiaoshuo*, 451  
*Zhonghua xinbao*, 46, 377, 431, 442  
*zhongwai tong*, 66  
*zhongyong*, 514  
 Zhou Muwang, 262  
 Zhou Shi, 92, 93, 443  
 Zhou Shoujuan, 91, 448, 449, 450, 456  
 Zhou Wuwang, 433  
 Zhou Xiangjun, 146  
 Zhou Yichun, 474  
 Zhou Zuoren, 77, 347, 356, 389, 390, 455, 460, 486, 543  
*Zhouli*, 202, 314, 325, 435  
 Zhu Ciqi, 64  
 Zhu Jianmang, 378  
 Zhu Kezhen, 479  
 Zhu Xi, 84, 87, 108, 578  
 Zhu Xinglu, 84  
 Zhu Yuanchu, 448, 462  
 Zhu Yuanzhang, 285  
 Zhu Zhixin, 203, 290, 294  
 Zhu Zhiyu, 282  
 Zhu Zuoqin, 71  
 Zhuang Yu, 246  
*Zhuang Zi*, 260, 401  
 Zhuge Liang, 475  
 Zola, 503  
 Zou Hanfei, 426  
 Zou Rong, 75, 89, 90, 162, 168, 268, 277, 279, 323  
 l'affaire de *Subao*, 76  
*Zuo Zhuan*, 64, 78, 80