

# Les études nationales (*guoxue*) : six perspectives et six définitions

LIU DONG\*

**RÉSUMÉ :** Cet article explore six significations entrecroisées de la notion de *Guoxue* (Études nationales) dans le contexte historique et culturel où elle a été inventée puis a évolué depuis la fin des Qing jusqu'à la période républicaine. Le *Guoxue*, qui se fonde sur le système de valeurs et le savoir traditionnel chinois, est considéré ici comme une force culturelle fondamentale pour défier une modernité dominée par l'occident et réaffirmer l'identité chinoise.

Selon cet article, le *Guoxue* exprime une définition auto-restrictive d'un savoir indigène en situation de devoir reconnaître l'altérité d'un puissant vis-à-vis culturel dans un cadre de domination occidentale oppressante. Dans ce contexte de profondes interactions culturelles, le *Guoxue* a adopté une approche ouverte et critique à l'égard du « savoir occidental » tout en gardant une attitude de sympathie et de respect à l'égard de la tradition culturelle autochtone. C'est cette approche dialectique qui a permis le succès de l'Académie d'Études nationales de Tsinghua. Nous affirmons que le « savoir occidental », une fois introduit en Chine, pourrait être transformé en un nouveau « *Guoxue* ». En appelant à restaurer le caractère exhaustif de la culture traditionnelle et la polyvalence de l'éducation, cet article met aussi en garde contre la segmentation mécanique de la connaissance issue du « savoir occidental » qui a directement conduit au chaos du système de valeurs chinois. Tout en préconisant une ouverture d'esprit à l'égard de toutes les formes d'études académiques sur la Chine, notre article décrit les frontières et les différences qui existent entre le *Guoxue*, la sinologie et les « études chinoises » conçues de l'extérieur.

**MOTS CLÉS :** *Guoxue* (Études nationales), confucianisme, essence chinoise et fonctionnement occidental, *Guogu* (tradition nationale), savoir occidental, sinologie, études chinoises.

## Les études nationales méritent une « telle notoriété »

Examinons d'abord comment le *guoxue* (études nationales) est « apparu » en mentionnant l'observation suivante d'un spécialiste vivant hors de Chine :

*Après quatre décennies au cours desquelles le concept de guoxue avait cessé d'attirer l'attention, il a été, quasiment du jour au lendemain ressuscité en Chine continentale par ce que l'on a appelé la « fièvre du guoxue » des années 1990 [...]. Une grande variété de forums ont fait leur apparition à la télévision, plusieurs universités prestigieuses ont ouvert des cours de formation en guoxue dans le but d'alimenter les « ressources spirituelles » chez le personnel dirigeant; certains gouvernements locaux ont même organisé un mouvement de lecture des « Quatre livres » et des « Cinq classiques » pour les élèves d'écoles primaires<sup>(1)</sup>.*

Des éloges et des dénonciations de la « fièvre du *guoxue* » se font entendre partout autour de nous dans des débats enflammés. Deux décennies auparavant, en pleine « période froide » pour le *guoxue*, j'avais fait remarquer que « même ceux qui ne connaissent pas grand-chose à la tradition affirment que la crise culturelle que traverse actuellement la Chine peut être attribuée à la tradition ou à sa disparition<sup>(2)</sup> ». C'est dans ce contexte de débats académiques que j'ai invité un vieil ami, Arif Dirlík, à venir donner une série de

conférences à l'Académie des études nationales de Tsinghua (*Tsinghua guoxue yanjiu yuan*) en tant que professeur invité du Mémorial de Liang Qichao. Au sein du cadre général de la modernité globale, Dirlík a exposé une des thèses de son article intitulé « Confucius in the Borderlands : Globalization, The Developmental State and the Resurrection of a Confucian Identity ». Dirlík y soutient que le confucianisme a été considéré comme responsable autant du succès que de l'échec de la modernité chinoise<sup>(3)</sup>. Bien que je sois en accord avec l'argument de Dirlík sur la complexité de la relation qu'entretiennent le renouveau des valeurs culturelles et le décollage de l'économie, je pense qu'il n'y a pas de relation de causalité entre la promotion du discours confucianiste et la floraison d'activités lucratives en Chine. Par contraste avec Xiong Shili (熊十力), Liang Shuming (梁漱溟), Feng Youlan (馮友蘭), Mou Zongsan (牟宗三), Tang Junyi (唐君毅) et leurs progénitures intellectuelles, la tradition confucéenne a réellement fourni des valeurs morales normatives permettant de défier la modernité venue de l'Occident.

Dans les faits, alors que la Chine s'apprête à accomplir les promesses matérialistes des « Quatre modernisations », les aspects négatifs de la mo-

\* Liu Dong est professeur d'esthétique, de littérature comparée et de sinologie à l'Université Tsinghua. Il est également vice-doyen de l'Académie de *Guoxue* de cette même université.

1. Yu Yingshi, « Le concept de "guoxue" et les humanités chinoises », discours principal de la 28e réunion des académiciens de l'Academia Sinica, 1er juillet 2008, in He Jun (éd.), *Yu Yingshi xueshu sixiang wenxuan* (Collection d'articles sur la pensée académique de Yu Yingshi), 2010, p. 433.

2. Liu Dong, « Huidao zhouxin shidai » (Revenir à l'âge de l'Axe), in Liu Dong (éd.), *Zhonghua wenming duben* (Manuel de civilisation chinoise), Nankin, Yilin chubanshe, 2009, p. 1.

3. Arif Dirlík, « Chinese Culture and History during the Reform Period, Course Introduction », The National Learning Institute of Tsinghua University.

dernisation deviennent apparents et s'accompagnent d'une prise de conscience que nous ne pouvons pas simplement accuser la tradition d'être à l'origine de tous nos problèmes. Il est donc impératif d'établir une distinction entre la vieille « fièvre culturelle » (文化熱, *wenhua re*) et la nouvelle « fièvre du *guoxue* ». Alors que la première a exprimé, il y a deux décennies, un profond désir de modernité en Chine, la seconde, qui a suscité un regain d'attention envers la tradition, a émergé d'une lucide réflexion sur la modernité.

En désaccord avec la remarque de Dirlik, je souhaite également souligner la nature populaire et spontanée de la nouvelle « fièvre du *guoxue* ». Contrairement aux précédents courants de « fièvres », ce mouvement culturel n'a pas été promu du haut vers le bas, mais du bas vers le haut. Il y a eu de fortes demandes culturelles de la part du public pour le *guoxue*. C'est là une caractéristique fondamentale de cette nouvelle tendance des études nationales.

Bien que le point de vue de Dirlik sur la relation entre le confucianisme et la montée en puissance économique de l'Asie ne soit pas parfaitement équilibré, il a cependant perçu avec sagacité comment le marché s'est associé au déploiement des doctrines confucéennes en tant que moyen de faire du profit. En effet, en Chine, depuis les universités jusqu'aux temples de Confucius, en passant des librairies aux écoles privées, ou de la rédaction de livres aux cours académiques, tout se retrouve contaminé par l'argent.

Cependant, j'insiste sur le fait que, même dans ces circonstances, la destruction continue de la tradition, en particulier de la tradition confucéenne, n'aidera en rien à surmonter l'anomie morale de la Chine. Sans la contrainte du confucianisme, la philosophie égoïste de Yang Zhu (楊朱)<sup>(4)</sup> pourrait être réactivée par l'individualisme occidental et célébrée en tant que « théorie avancée » (先進學說, *xianjin xueshuo*)<sup>(5)</sup>. C'est pourquoi, bien que la « fièvre du *guoxue* » ne puisse pas, à l'actuel stade initial auquel nous nous trouvons, empêcher des activités à but lucratif, j'ai encore confiance dans le fait que le système de valeurs inhérent à la culture chinoise demeure le plus vital et le plus efficace moyen pour réguler la vie morale publique et enrichir l'expérience historique chinoise. C'est la raison pour laquelle je crois en l'impact unique et positif de la « fièvre des études nationales » sur l'avenir de la Chine.

En me fondant sur cette croyance, je n'ai aucune hésitation à affirmer que si la civilisation chinoise doit survivre, la tradition chinoise mérite d'être popularisée et les études nationales traditionnelles, en particulier les études confucianistes, doivent atteindre des publics encore plus larges. Bien sûr, je n'ai pas l'intention d'ignorer les nombreux problèmes urgents actuels. D'une part, nous débattons toujours des relations complexes au sein de la « culture », de la « tradition », des « études nationales » et des « études confucéennes » (*ruxue*). Nous devons même clarifier de quoi il est question dans la fièvre des études nationales. D'autre part, j'ai connu beaucoup de courants de « fièvres » dans ma vie, comme la « fièvre esthétique » (美學熱, *meixue re*) dans les années 1980 et plus tard la « fièvre culturelle ». Je suis très circonspect face à l'aliénation et au désespoir découlant de mouvements de fièvres provisoires manquant d'enracinement rationnel.

Face à ces incertitudes, nous devrions réfléchir tout particulièrement sur la validité du concept d'études nationales. Ma Yifu (馬一浮) observe :

*De nos jours, les gens utilisent ce concept – guoxue [...]. Habituellement, guoxue renvoie aux universités nationales (guoli daxue). Aujourd'hui, les gens l'utilisent pour se référer aux savoirs proprement*

*chinois par opposition aux savoirs venus de l'étranger [...]. Cette désignation est trop large, ce qui fait que les gens se demandent à quels savoirs il est fait référence spécifiquement*<sup>(6)</sup>.

Comme l'a indiqué Cai Shangsi (蔡尚思) en 1932, la signification du *guoxue* varie selon qu'on se base sur des interprétations différentes.

*Chez les spécialistes, certains pensent que le guoxue se réfère à l'essence de la pensée chinoise (曹聚仁, Cao Juren), certains pensent que le guoxue est l'étude linguistique de la langue chinoise (吳文祺, Wu Wenqi), d'autres font appel à une perspective historique pour le comprendre (comme Zhang Xuecheng 章學誠 et Zhang Taiyan 章太炎) et beaucoup de personnes le confondent même avec l'écriture chinoise (guowen)*<sup>(7)</sup>.

En un siècle de (re)réflexion, le sens de *guoxue* s'est transformé et a évolué selon les changements des problèmes qu'il était censé résoudre ou les préoccupations qui poussaient à faire appel à lui. L'objectif de cet article est d'explorer les diverses significations qui ont été inventées et injectées dans ces deux caractères qui forment le mot *guoxue*. Le volume d'encre qui a coulé au sujet du « *guoxue* » de la fin des Qing jusqu'à la République nous fournit plus de matière qu'il n'en faut pour justifier la discussion qui va suivre.

### **La restriction de soi face à l'Autre culturel**

Le professeur Li Ling (李零) a tourné en ridicule le *guoxue* : « Bien que le *guoxue* cherche à se distinguer du savoir occidental, il constitue justement le savoir qui va provoquer la chute de notre nation (國將不國之學, *guo jiang buguo zhi xue*)<sup>(8)</sup> ». La littérature portant sur les études nationales est pleine de ce genre d'inquiétude. En 1935, dix professeurs, dont Wang Xinming (王新命), affirmaient :

*La Chine a culturellement disparu parce que la Chine a perdu les caractéristiques [traditionnelles] de son système politique, de son organisation sociale, et de sa substance intellectuelle. Le peuple qui est engendré par cette politique, cette société et cet esprit sans caractère devient progressivement non chinois. Dans une perspective culturelle, nous pouvons affirmer qu'il n'y a pas de place pour la Chine dans le monde moderne. Au sein du territoire chinois, il n'y a presque pas de [vrais] Chinois*<sup>(9)</sup>.

4. Yang Zhu, philosophe chinois de la période des Royaumes combattants (475-221 av. JC), prônait la primauté de l'auto-préservation. Son énoncé célèbre, « L'humanité ne doit certainement pas être aidée au prix d'un seul cheveu » (*Ba yi mao er li tianxia, bu wei ye*), est considéré comme de l'égoïsme extrême.
5. Voir Liu Dong, « Shiqu rujia zhiheng de "gerenzhuoyi" : Zhou Zuoren anli yanjiu » (« Individualisme » sans restrictions confucéennes : une étude de cas sur Zhou Zuoren), in Liu Dong, *Lilun yu xinshi* (La théorie et l'esprit), Nankin, Jiangsu renmin chubanshe, 2001, p. 88-114.
6. Ma Yifu, « Taihe huiyu » (Conversations à Taihe), in Ma Yifu, *Ma Yifu ji* (Œuvres de Ma Yifu), Hangzhou, Zhejiang guji et Zhejiang jiaoyu chubanshe, 1996, p. 9.
7. Cai Shangsi, « Guoxue zhi dingyi ji fenlei » (Définitions et catégories du *guoxue*), in Cai Shangsi, *Zhongguo xueshu dagang* (Les grandes lignes de l'érudition chinoise), Shanghai, Shanghai qizhi shuju, 1932, p. 5.
8. Li Ling, « Chuantong weishenme zheyang hong : ershinian mudu zhi guaixianzhuang » (Pourquoi la tradition est-elle si populaire : des affaires étranges vues sur vingt ans), in Li Ling, *Fanghu guishan* (Laissez le tigre retourner dans la montagne), Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe, 2008, p. 227.
9. Wang Xinming, « Zhongguo benwei de wenhua jianshe xuanyan » (Le manifeste de la construction culturelle aux racines chinoises), *Wenhua jianshe* (Construction culturelle), vol. 1, n° 4, 10 janvier 1935.

L'affirmation de Wang introduit ma première perspective sur le *guoxue*. Celui-ci est apparu au sein d'une situation critique alors que la nation était en grand péril. Le néologisme de *guoxue*, ou études nationales, a été importé du Japon, mais la problématique associée à ce terme était tout à fait indigène. Il exprimait une définition auto-restrictive des connaissances indigènes dans la reconnaissance forcée d'un Autre culturel puissant au sein d'un contexte d'oppression occidentale.

Pour les lettrés et les savants de la fin des Qing, les études nationales en tant que stratégie défensive ont d'abord impliqué l'idée d'autodénigrement car ils ont été forcés de rabaisser les vieilles valeurs universelles chinoises au rang de savoir régional ou national. Par conséquent, le caractère de *guo* dans *guoxue* ne faisait désormais plus référence à un empire somptueux et séduisant, mais au mieux renvoyait à un État-nation en concurrence avec d'autres et tombé dans la structure générale du monde moderne. À partir de ce principe, certaines personnes ont avancé l'argument du « caractère national » (*guoxing*) pour soutenir le *guoxue*. Par exemple, au début de l'année 1916, Zhou Jiebi (周介弼) avait déjà utilisé le concept d'État-nation pour désigner la nature d'une certaine culture. Le concept de Zhou différait en grande partie de celui d'Arthur Henderson Smith et de Lu Xun (魯迅), qui ont défini et popularisé l'idée que le « caractère national » (*guominxing*) était la « mauvaise racine » (*liegen xing*) de l'État-nation. Comme l'a affirmé Zhou :

*Chaque nation compte sur le caractère national pour s'établir. Le caractère national est l'esprit national. Sa manifestation dans l'histoire, la politique et la religion, le folklore, les coutumes et le langage de la nation est appelé guoxue*<sup>(10)</sup>.

D'une semblable façon, Gu Shi (顧實) a énuméré les néologismes comme « l'écriture nationale » (國文, *guowen*), la « langue nationale » (國語, *guoyu*), la « musique nationale » (國樂, *guoyue*), les « compétences nationales » (國技, *guoji*), « l'essence nationale » (國粹, *guocui*), la « tradition nationale » (國故, *guogu*) et les « produits nationaux » (國貨, *guohuo*) et les a considérés comme des moyens pour résister à l'invasion de la civilisation étrangère matérialiste. Dans ce contexte, « le *guoxue* est donc né »<sup>(11)</sup>.

Les débats de la fin des Qing sur la véritable signification du *guoxue* ne niaient ni ne rejetaient le savoir occidental. Ce sur quoi ils ne pouvaient pas se mettre d'accord était la reconnaissance de l'universalité du savoir occidental et le degré approprié de son introduction en Chine. Les études nationales ont été considérées par beaucoup comme indésirables parce que la conservation et la promotion d'une tradition de savoir limiteraient et s'opposeraient inévitablement à « l'occidentalisation complète ». En 1908, un article intitulé « S'opposer » (反, *fan*) est paru dans un journal publié par des étudiants chinois à Paris. Attaquant « l'essence nationale » en raison de son caractère inutile, cet article proposait de « placer l'essence nationale au musée ». L'auteur y faisait remarquer :

*Si nous continuons à louer l'ancien et à accuser le présent, à nous honorer nous-mêmes et à dénoncer les autres, et à nous distinguer des autres, cela pourrait conduire à la confirmation rigide des frontières nationales et à causer finalement la dégénérescence des gens. La science est au-delà des frontières nationales. La connaissance réside dans toutes les nations. Le savoir ne fait aucune distinction entre l'Est et l'Ouest ou entre la race blanche et la race jaune*<sup>(12)</sup>.

Ce point de vue nous rappelle l'argument plus tardif de Joseph Levenson à propos du « musée ». Ce type de nihilisme culturel ne peut probablement provenir que de ceux qui ont vécu à l'étranger au cours de la fin des Qing, lorsque les musées étaient encore étrangers en Chine.

Cette position de radicalisme culturel a été aussi tenue dans la pensée de Zhou Zuoren (周作人). Comme l'affirmait Zhou :

*Je crois que seule l'essence nationale bonne et encore existante vaille la peine d'être préservée et puisse être préservée... De mon point de vue, à l'exception de la restauration de l'ancien et du rejet de l'étranger (復古排外, *fugu paiwai*), le caractère national chinois n'a rien qui mérite d'être préservé*<sup>(13)</sup>

Bien qu'experts en *guoxue*, les frères Zhou ont diffamé la culture traditionnelle et du fond de leurs cœurs ne pouvaient trouver aucune raison de préserver la culture chinoise. Plus grave encore, cette sorte de radicalisme culturel s'est non seulement manifestée dans les cercles littéraires, mais s'est aussi étendue aux cercles politiques. Comme Chen Duxiu le déclarait en 1918 dans le journal *Nouvelle jeunesse* :

*Le savoir chinois qui florissait sous les Zhou orientaux était quasiment comparable à celui de la Grèce antique en Europe. Cependant, tandis que le savoir européen a progressé depuis le temps des Grecs, celui de la Chine a régressé depuis les Zhou orientaux. Bien sûr, nous pouvons chercher l'or du savoir antique dans le sable de la Chine, mais le savoir européen contemporain a également prospéré et a dépassé de loin ses réalisations de l'époque antique. Si nous cherchons l'or, pourquoi devrions-nous retourner au lointain passé chinois quand le savoir européen est encore plus proche*<sup>(14)</sup>?

Notons que cet article a été écrit seulement trois ans avant la création du Parti communiste chinois.

De plus, de tels points de vue n'ont pas seulement été l'apanage des communistes. Les nationalistes chinois ont partagé avec les communistes une semblable perspective visant à transformer les « conflits Est-Ouest » (中西之爭, *zhongxi zhi zheng*) en « différences antiquité-présent » (古今之別, *gujin zhibie*). Comme Wu Zhihui le faisait remarquer :

*Qu'est-ce que la tradition nationale ? Ce n'est qu'une antiquité qui doit être préservée. Les lettres de l'Égypte et de Babylone, l'érudition de la Grèce et de Rome, les sutras bouddhistes et les études de la Chine des Zhou, des Qin, des Han et des Wei sont toutes des choses que le public doit préserver dans le monde. Des instituts nationaux de différents pays devraient choisir leurs meilleurs savants pour étudier et organiser ces antiquités. Mais comment pouvons-nous, dans le monde contemporain, les employer pour instruire notre jeunesse*<sup>(15)</sup>?

10. Zhou Jiebi, « Xuesheng yi zunzhong guoxue » (Les étudiants doivent respecter le savoir national), *Xuesheng zazhi*, n° 3, 1916.
11. Gu Shi, Préface à *Guoxue yanjiuhui yanjianglu xu* (Recueil de lectures à la Société d'études sur le savoir national), Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1923, p. 4.
12. « Fan » (S'opposer), *Xinshiji*, n° 44, Paris, 25 avril 1908.
13. Zhou Zuoren, « Luosu yu guocui » (Russell et l'essence nationale), *Chenbao fukan* (Supplément des Nouvelles du matin), 19 octobre 1920.
14. Chen Duxiu, « Suiganlu » (Au fil de mes pensées), *Xinqingnian*, n° 4, avril 1918.
15. Wu Zhihui, « Zhen yangbagu hua zhi lixue » (Essai sur la science des dissertations en huit parties à l'occidentale), *Chenbao fukan*, 27 mars 1923.

En fait, ce concept autolimité de *guoxue*, avancé en référence à un Autre culturel puissant, visait à atteindre un certain équilibre entre la Chine et le monde extérieur. Les spécialistes contemporains ont utilisé les notions de « conscience auxiliaire » ou de « tension essentielle » pour conceptualiser les problèmes auxquels la Chine était confrontée. Les intellectuels comme Liang Qichao (梁啟超), chef du mouvement de la réforme, se sont apparemment rendu compte que si une identité centripète et une fierté de la culture chinoise ne pouvaient pas être maintenues et que l'on permettait à l'identité chinoise de décroître petit à petit, il n'y aurait aucun besoin de parler du « salut de notre pays et de la préservation de notre race » (救亡保種, *jiuwang baozhong*). C'est la raison pour laquelle, si l'histoire ne peut pas revenir à « l'âge de pierre » pour amorcer un nouveau départ, nous devons faire aujourd'hui tout notre possible pour nous battre contre le déclin de la collectivité sociale en maintenant une interaction positive et une dialectique critique entre la « transformation du nouveau » (革新, *gexin*) et la « conservation de l'ancien » (守舊, *shoujiu*).

Le sentiment d'une nécessité de préserver l'identité chinoise ne s'est pas limité à la personne de Liang Qichao, mais fut partagé par ceux qui préconisèrent les études nationales, dont des hauts fonctionnaires des Qing, des érudits du Tongmenghui et de nombreuses autres figures connues et inconnues. Par exemple, Zhang Shizhao (章士釗) écrivait en 1906 :

*Le guoxue constitue la ressource originale pour édifier notre pays. Dans un monde en compétition, je n'ai pas entendu parler d'une édification d'un pays sans la floraison d'études nationales, mais j'ai entendu parler de la conservation de celles-ci après la chute d'un pays*<sup>(16)</sup>.

Dans un mémorial de 1907, Zhang Zhidong (張之洞) a écrit :

*L'écriture nationale comprend notre écriture et notre langue nationales, et les livres qui nous sont transmis depuis l'antiquité. Nous devons les préserver et les transmettre [...]. Nous devons chérir notre savoir, nos compétences et notre éthos spécifiques. Nous les appelons l'essence nationale. Ils forment les fondements des grandes puissances occidentales et orientales. Nous ne pouvons pas les ignorer*<sup>(17)</sup>.

Plus fondamentalement, nous devons remplacer le concept d'« ancien et de nouveau » ancré dans la téléologie temporelle par le concept spatial, changeant et accidentel de « Chine et Occident ». Par cela, nous pouvons surmonter le principe darwinien de « survie du plus apte » au sein d'une histoire mondiale dominée par le vent de l'Ouest. Cela a non seulement offert la possibilité d'un ajustement et d'un compromis culturel à la fin de la dynastie Qing, mais a également créé un fondement intellectuel pour la sélection et la transplantation culturelles contemporaines.

## Une réplique active au savoir étranger

Commençons par la déclaration célèbre de Zhang Zhidong – « Le savoir chinois pour l'essentiel et le savoir occidental pour le fonctionnel » (以中為體/以西為用, *yi zhong wei ti / yi xi wei yong*). Voilà longtemps que je réfléchis à la question suivante : que peut-il bien y avoir de faux dans cette idée ? Dans une conversation récente avec un journaliste, j'ai émis ces quelques remarques :

*Ce qu'on appelle « civilisation occidentale » désigne en soi une réalité hétérogène et même éclatée. Semblable et complémentaire à la civilisation chinoise, la civilisation grecque était non seulement rationnelle et critique, mais aussi pratique, esthétique, séculaire et positive. C'est seulement pour certaines raisons fortuites que la culture scientifique et les institutions démocratiques se sont développées à partir de la civilisation grecque. C'est pourquoi, j'ai songé à réinterpréter et à réactiver le concept du « savoir chinois pour l'essentiel et du savoir occidental pour le fonctionnel ». Si notre communauté collective peut s'établir sur une intersubjectivité entre « la civilisation chinoise et la civilisation grecque », alors nous pouvons préserver la richesse de nos ressources culturelles traditionnelles, maintenir la moralité et l'esprit individuels, et adopter en même temps les institutions démocratiques introduites par la Grèce pour ajuster nos relations sociales. Quelle perspective harmonieuse et vivifiante*<sup>(18)</sup>!

Après une longue réflexion, je suis progressivement arrivé à la conclusion que, depuis longtemps, les gens ont mal compris l'idée d'« essence chinoise et de fonctionnement occidental » (*zhongti xiyong*). En fait, ce credo culturel a été la clé du succès des débuts de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua !

Dans une perspective historique, « l'essence chinoise et le fonctionnement occidental », qui place « la Chine et l'Occident » sur un plan égal, a représenté en effet une attitude très ouverte à cette époque. Comme Wang Guowei (王國維) l'a affirmé en 1911, « dans le monde actuel, je crois que le savoir chinois ne pourrait pas s'épanouir sans le savoir occidental et que le savoir occidental ne pourrait pas s'épanouir sans le savoir chinois »<sup>(19)</sup>. En 1920, Lu Dajie (陸達節) a avancé une notion similaire :

*À cette époque d'interaction mondiale, le monde fusionnera pour ne faire plus qu'un [...]. Il sera impossible de conduire une étude sans une perspective globale... Cette vision mondiale ravivera notre guoxue*<sup>(20)</sup>.

Sous l'influence de cette attitude ouverte, le savoir occidental a été peu à peu accepté parmi les savants chinois, ouvrant la voie au succès de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua.

Il est significatif que les quatre mentors (Liang Qichao, Wang Guowei, Chen Yinke 陳寅恪, alias Chen Yinqu, et Zhao Yuanren 趙元任, ou les cinq mentors si l'on inclut Li Ji 李濟) de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua avaient tous une formation en études étrangères. C'étaient des érudits chinois qui étaient versés dans la science occidentale. Leur vision globale leur a fourni une nouvelle perspective pour penser la science et la culture indigènes<sup>(21)</sup>.

16. Zhang Shizhao, « Guoxue jiangxihui xu » (Préface aux séminaires de la Société d'études nationales), *Minbao*, n° 7, septembre 1906.

17. Zhang Zhidong, « Chuangli cunqu xuetang zhe » (Mémorial sur la fondation de l'école de préservation de l'ancien), in *Zhang Zhidong quanji* (Les œuvres complètes de Zhang Zhidong), Shijiazhuang, Hebei renmin chubanshe, vol. III, p. 1762.

18. Liu Dong, « Guanyu dangdai jingshen kunjing de dawen » (Entretien sur la détresse spirituelle contemporaine), *Xinzhoukan*, 15 août 2010, p. 62-63.

19. Wang Guowei, « Guoxue congkan xu » (Préface à la collection des études nationales), in Wang Guowei, *Wang Guowei yishu*, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1940.

20. Lu Dajie, « Lun jinri zhiguo xuezhe suo ying gailiang zhi shida fangzhen » (Sur les dix principes visant à améliorer les savants d'aujourd'hui), *Weishi*, n° 2, mai 1920.

21. Liu Dong, Préface à *Qinghua daxue guoxue yanjiuyuan sida daoshi nianpu changbian xilie* (Recueil de chronologies biographiques des quatre mentors de l'Institut d'études nationales de Tsinghua), Pékin, Zhonghua shuju, 2010, p. 1.

Suite aux recommandations de ces pionniers, les professeurs et les élèves de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua et d'autres savants issus de ce cercle ont maintenu une attitude positive et active à l'égard du savoir étranger, bien qu'ils aient précisé que leur spécialité était le *guoxue*. Quand l'Institut a été créé, Wu Mi (吳宓) a suggéré un principe synthétique pour diriger les études nationales :

*Ce que l'on nomme guoxue se réfère à la totalité des savoirs de la Chine et de sa culture. Ses approches analytiques doivent s'appuyer sur des moyens corrects et précis (ce que l'on nomme les moyens scientifiques)<sup>(22)</sup>.*

D'une façon similaire, Zheng Zhenduo (鄭振鐸) écrivait : « Quand nous examinons les livres anciens et la philosophie ancienne, la littérature du Moyen Âge et l'histoire moderne, nous devons avoir un peu de connaissance étrangère de base et consulter les livres écrits en langues étrangères<sup>(23)</sup> ».

Tandis que la faculté des premières années de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua et d'autres personnes dans le même état d'esprit soulignaient que la science occidentale était la base de la connaissance, ils ne voulaient pas suivre aveuglément ce savoir occidental parce que dans leurs cœurs existaient des ressources traditionnelles dont ils tiraient leur force intellectuelle. Ils croyaient fermement que la condition préalable à une introduction à grande échelle du savoir occidental dans le but de réaliser une hybridation culturelle était la construction d'un corps et d'un esprit chinois forts. Comme Song Shu (宋恕) l'écrivait au début de l'année 1905 : « si notre essence nationale est faible, il sera alors impossible d'introduire d'autres essences étrangères ; si notre essence nationale prospère, il deviendra naturel d'établir des liens entre les essences chinoises et étrangères<sup>(24)</sup> ».

Afin de développer leur capacité à introduire et à accepter le savoir occidental, cet esprit universitaire ouvert représenté par l'Académie d'études chinoises de Tsinghua exigeait inévitablement une attitude accueillante et respectueuse à l'égard de la tradition culturelle indigène. Ils ont cru que leur engagement pour la culture chinoise produirait une vitalité à long terme qui permettrait de faire face à l'invasion des sciences occidentales. Au début de l'année 1904, Liang Qichao était déjà parvenu à une telle conclusion lorsqu'il affirmait :

*Lorsqu'ils voient de nouveaux érudits abandonner le guoxue, quelques pessimistes contemporains redoutent un déclin du guoxue. Pourtant, je n'ai pas peur du tout. Je suis certain que l'introduction de la science étrangère conduira indirectement à la vitalité du guoxue<sup>(25)</sup>.*

Par conséquent, la tendance de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua n'a pas été de « préserver l'ancien », mais s'est plutôt vue impliquée dans une attitude extrêmement active d'« initiation du nouveau » (開新, *kaixin*). Plus important encore, ce credo culturel du « savoir chinois pour l'essentiel et du savoir occidental pour le fonctionnel » a non seulement voulu résumer le système des valeurs indigènes, mais a aussi cherché à déployer les expériences variées de la civilisation chinoise pour réagir activement aux modèles occidentaux nouvellement introduits en Chine et saisir cette occasion comme une opportunité d'accéder à la civilisation moderne.

Il y a une deuxième perspective au sujet des études nationales. Le concept de *guoxue*, qui faisait référence aux savoirs chinois et à la culture

chinoise hérités du passé et synthétisait des milliers d'années d'expérience, était une réponse active aux défis considérables que posaient les sciences occidentales modernes. Dans ce sens, d'un point de vue dialectique, une fois introduite en Chine, la science occidentale pourrait être transformée en « semi-*guoxue* » ou en « *guoxue* » et permettrait ainsi d'abattre la frontière conventionnelle entre les « études nationales » et les « sciences occidentales ».

À travers ces moyens, la tradition chinoise, que certains jugeaient décadente et inutile, a démontré son ouverture à une refonte et une sélection actives. En conséquence, le sens de la tradition est devenu davantage flexible, fluide et inclusif. Cette relation dialectique entre « la rétrospection » (懷舊, *huajiu*) et « l'avenir » (未來, *weilai*) s'élevait ainsi au-delà de l'activisme ou du nihilisme. Comme le faisait remarquer Huang Jie (黃節) à propos de la vitalité et de la flexibilité du *guoxue* : « Si l'essence nationale est quelque chose que nous avons déjà et qui nous convient, certaines autres choses qui proviennent de pays étrangers et sont également applicables à la Chine peuvent être appelées essence nationale également ». En raison de cette attitude, Mao Zishui (毛子水) faisait remarquer que même s'il semble que la « tradition nationale » (國故, *guogu*) était déjà morte, « l'euro-péanisation » (歐化, *ouhua*) représentait le moyen de la développer. Par conséquent, le sort du *guoxue*, d'après le commentaire de Zhang Xuan (張煊) sur Mao Zishui,

*repose sur notre attitude. Si nous l'abandonnons et le considérons comme une chose morte, je crois alors que la tradition nationale est déjà morte. Cependant, si nous allons à la recherche de connaissances inconnues à partir de notre savoir existant, la tradition nationale sera toujours renouvelée et modernisée<sup>(26)</sup>.*

À partir de cette perspective, nous pouvons à présent clarifier quelques malentendus concernant les différents sens du mot *guoxue*. Par exemple, nous entendons souvent dans les conférences des gens débattre du contenu du *guoxue*. Certains soutiennent que le *guoxue* devrait se limiter aux « Six classiques » (六經, *liujing*) ou aux « Six arts » (六藝, *liuyi*), alors que d'autres croient que le *guoxue* devrait inclure également « les cents écoles de pensée » (諸子百家, *zhuzi baijia*). Ce débat peut être résolu à partir de la nouvelle perspective que nous offrons sur le *guoxue*. Les exemples fructueux de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua manifestent que les nouvelles histoires et les nouveaux romans de Liang Qichao, l'esthétique et la littérature comparative de Wang Guowei, les études orientales et les études frontalières de Chen Yinquan, la linguistique de Zhao Yuanren et l'archéologie de Li Ji peuvent tous recevoir l'appellation de nouveau *guoxue* en raison de leur enracinement dans la culture chinoise.

Bien sûr, cette attitude d'ouverture n'implique pas de déconstruire totalement la tradition chinoise. Tant que cette sorte de savoir nouveau restera dans la catégorie de *guoxue*, il exigera une attitude dévote et respectueuse

22. Wu Mi, « Qinghua kaiban yanjiuyuan zhi zhiqiu ji jingguo » (Les objectifs et le processus de la fondation de l'Institut d'études nationales de Tsinghua), *Qinghua zhouban*, n° 351, 18 septembre 1925.

23. Zheng Zhenduo, « Qie mantan suowei guoxue » (Parlons de ce qu'on appelle le *guoxue*), *Xiaoshuo yuebao*, vol. XXI, n° 1, janvier 1929.

24. Song Shu, « Shangdongfu qingzou chuang cuihua xuetang yi » (Mémorial sur la fondation de l'École de Cuihua), in Song Shu, *Song Shu ji*, Pékin, Zhonghua shuju, 1993, p. 373.

25. Liang Qichao, « Lun Zhongguo xueshu sixiang bianqian zhi dashi » (La grande tendance de la transformation du savoir chinois), in Liang Qichao, *Yinbingshi heji wenji*, Pékin, Zhonghua shuju, 2003.

26. Zhang Xuan, « Bo xincho guogu he kexue de jingshen pian » (Contre « l'esprit de la science et du passé nationaux » tiré du Journal de Xinchao), *Guogu*, n° 3, mai 1919.

à l'égard du *Ruxue* en tant que cœur des études chinoises. Faute de quoi, le *guoxue* verrait ses fondements totalement détruits.

### Un terme général pour le savoir et la culture traditionnels

Dans les circonstances de forte influence occidentale et d'écroulement des anciennes valeurs de la civilisation chinoise au début du XX<sup>e</sup> siècle, il est devenu de plus en plus difficile de définir le sens profond de l'expérience historique chinoise. Les oppositions entre les deux bibliographies que je présente ci-dessous mettent en évidence les conflits entre « la littérature » et « l'histoire », entre les expériences « épaisses » (厚, *hou*) et « affinées » (薄, *bo*) du *guoxue*, entre « la recherche académique » (研究, *yanjiu*) et « l'intérêt amateur » (涵泳, *hanyong*), et entre le savoir « interne » et le savoir « externe ».

En 1923, Hu Shi (胡適) était invité à donner une bibliographie basique de *guoxue* aux jeunes étudiants de Tsinghua qui allaient étudier à l'étranger<sup>(27)</sup>. Toutefois, après avoir reçu la bibliographie de Hu Shi, les étudiants de Tsinghua n'étaient pas satisfaits, car la liste de M. Hu se concentrait trop étroitement sur l'histoire littéraire et intellectuelle. Lorsque les élèves se tournèrent vers Liang Qichao, ce dernier leur proposa une autre liste qui comprenait des livres dotés d'une plus grande disposition pour la culture morale, l'histoire intellectuelle, l'histoire politique, la philologie, la phonologie et la grammaire. Liang se moqua de la liste de Hu Shi, la considérant comme « une blague car elle comprenait *Les trois redresseurs de torts et les cinq justiciers* (Sanxia wuyi) et *L'affaire étrange des neufs cas* (Jiuming Qiyuan), mais excluait *Les mémoires historiques* (Shiji), *Le livre des Han* (Hanshu), et le *Miroir général pour aider le gouvernement* (Zizhi Tongjian)<sup>(28)</sup> ». De toute évidence, s'il est vrai que Hu s'est davantage focalisé sur les études « littéraires » et que Liang ait accordé plus d'attention aux études « historiques », la profonde différence entre les deux est que Hu est arrivé aux études nationales par le biais de la « recherche », tandis que Liang a voulu faire de la « recherche » sur les études nationales parce qu'il était déjà dans ce champ disciplinaire du *guoxue*.

Cette différence indique l'existence de conflits fondamentaux entre le savoir « externe » et « interne ». D'aucune façon, Hu Shi ne s'identifiait aux valeurs culturelles chinoises. Comme il l'a affirmé sans faire preuve de la moindre sympathie :

*Le guoxue est une impasse. Je ne trouve aucun trésor dans la tradition nationale*<sup>(29)</sup>.

Pour des érudits versés dans les sciences comme Hu Shi<sup>(30)</sup>, il était naturel d'employer la science comme un pivot de soutien externe pour émettre des jugements négatifs sur la culture chinoise. Comme il l'a argumenté :

*Le point central de la « réorganisation de la tradition nationale » (整理國故, zhengli guogu) est la « réorganisation » [...]. Nous proposons d'utiliser une attitude objective et des moyens scientifiques précis pour chercher les indices des anciennes transformations culturelles afin de constituer, de façon complète ou partielle, une histoire culturelle chinoise*<sup>(31)</sup>.

Hu Shi n'a jamais reconnu l'existence du *guoxue* car, selon lui, le *guoxue* doit être réarrangé par un principe scientifique externe. Le mouvement

pour la « réorganisation de la tradition nationale » devenait ainsi naturellement un mouvement « de mesure de la Chine à partir de l'Occident » (以西革中, *yixi gezhong*), qui a utilisé « la science » de la tradition savante occidentale pour réarranger avec rigidité « les humanités » du savoir chinois.

Les idées de Hu Shi ont été très bien accueillies par le courant académique dominant. Appuyées par une aide institutionnelle et financière, les idées de Hu sont devenues par la suite le paradigme officiel. Le déploiement des « Sept disciplines » pour re-catégoriser les « Quatre trésors » traditionnels et l'intégration du *guoxue* indigène au sein d'un système de connaissance semi-occidental en ont constitué la conséquence historique<sup>(32)</sup>. En agissant de la sorte, l'unité des savoirs traditionnels a été brisée et les catégories antérieures se sont vues rattachées de façon séparée aux branches du système de connaissance semi-occidental. À travers « l'ordre des choses », l'érudition indigène chinoise a été attaquée et transformée par la civilisation dominante occidentale. Dès lors, même les étudiants chinois vivant en Chine ne pouvaient pas recevoir un enseignement authentique en *guoxue* et ont été coupés de leur tradition.

Bien sûr, certains érudits en désaccord avec Hu Shi ont considéré le *guoxue* comme un système cohérent et ont suggéré qu'il soit une alternative au système de connaissance étranger. Par exemple, en 1922, Shen Jianshi (沈兼士) défiait Hu Shi en un face à face dans lequel il soutint que « bien que la division du *guoxue* (國學門, *guoxuemen*) à l'université de Pékin s'opère en littérature, philosophie et histoire chinoises, le périmètre du *guoxue* est beaucoup plus large et ne se limite pas à ces trois départements<sup>(33)</sup> ». Suivant la catégorisation traditionnelle de la connaissance, Hu Pu'an (胡朴安) en 1923 a divisé le savoir chinois en six catégories comprenant « 1) la philosophie, 2) le rituel et la religion, 3) l'histoire et la géographie, 4) la langue et les lettres, 5) l'écriture et 6) les arts<sup>(34)</sup> ». Malheureusement, en ce temps-là, ces opinions étaient très minoritaires et paraissaient « démodées ».

Plus fondamentalement, la différence centrale entre les catégories de la connaissance chinoise et celles de la connaissance occidentale se trouve dans leur attente à l'égard des spécialistes. Alors que le savoir chinois cherche à produire un type culturel qui a la capacité de « diriger le pays et d'établir la paix dans le monde » (治國平天下, *zhiguo pingtianxia*), le savoir occidental, lui, essaye de produire des experts universitaires spécialisés pour accomplir la reproduction et l'innovation de la connaissance. Bien que les deux systèmes catégorisent la connaissance, le système chinois exige l'unité et l'incorporation des classiques, de l'histoire, de la philoso-

27. Hu Shi, « Yige zuidi xiandu de guoxue shumu » (Bibliographie minimum du savoir national), *Dongfang zazhi*, vol. XXIV, n° 4, 25 février 1923.

28. Liang Qichao, « Guoxue rumenshu yaomu jiqi dufa » (Bibliographie introductive au savoir national et à ses méthodes de lecture), *Qinghua zhouban*, n° 281, mai 1923.

29. « Yanjiusuo guoxuemen disci kenqinhui jishi jixuan » (Sélection du Rapport de la quatrième grande réunion du Département d'études nationales de l'Université de Pékin), *Beijing daxue yanjiusuo guoxuemen yuekan*, vol. I, n° 1, octobre 1926.

30. Voir D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*, New Haven, Yale University Publishing Press, 1965.

31. « Yanjiusuo guoxuemen disci kenqinhui jishi jixuan », art. cit.

32. Voir Zuo Yuhe, *Cong sibu zhixue dao qike zhixue: xueshu fenke yu jindai zhongguo zhishi xitong zhi chuangjian* (De l'étude des Quatre trésors aux Sept disciplines : les disciplines académiques et la construction du système de connaissance moderne chinois), Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2004.

33. « Yanjiusuo guoxuemen weiyuanhui diyi huiyi jishi » (Rapport de la première réunion du comité du Département d'études nationales de l'Université de Pékin), *Beijing daxue rikan*, n° 968, 27 février 1922.

34. Hu Pu'an, « Yanjiu guoxue zhi fangfa » (Les méthodes de recherche sur le savoir national), *Minguo ribao*, 13 juin 1923.

phie et des divers recueils. À l'opposé, la catégorisation occidentale insiste sur les frontières disciplinaires. Bien que l'interaction interdisciplinaire soit souvent encouragée, l'accent interdisciplinaire reste principalement du ressort de l'intérêt individuel et prête parfois même le flanc à la moquerie et au reproche de « ne pas s'occuper de ses propres affaires » (不務正業, *buwu zhengye*). D'après les normes de ce système occidental, selon Zheng Zhenduo, le *guoxue* n'était pas même reconnu comme une discipline spécifique<sup>(35)</sup>.

Malheureusement, conformément à ce nouveau critère de spécialisation, l'exigence ingénieuse de la culture traditionnelle pour la polyvalence a été perçue comme la raison même de rejet du *guoxue*. Comme He Bingsong (何炳松) le faisait remarquer en 1929 :

*Le guoxue est contraire à l'esprit scientifique moderne parce qu'il démontre la désinvolture de notre attitude à l'égard du savoir. Nous autres Chinois, nous voulons toujours être exhaustifs, mais nous nous retrouvons en fin de compte à ne rien connaître. À l'opposé, l'esprit scientifique moderne se concentre sur la division du travail et accorde une grande attention à la justesse de l'analyse*<sup>(36)</sup>.

À travers ce processus, nous avons appris une leçon historique amère : nous nous sommes sentis absolument prêts et désireux de réorganiser le système de connaissance chinois à partir du cadre occidental même lorsque les conditions de compréhension de l'Occident étaient limitées. Progressivement, le système chinois d'érudition est devenu encore plus occidental et extrême que le savoir occidental lui-même. Comme je l'écrivais au sujet de ce processus dans un autre article :

*Notre éducation supérieure de premier cycle est devenue très extrême [...]. Si la composition de la connaissance contient généralement 30 % de connaissances spécialisées et 70 % de connaissances générales dans une société traditionnelle, après la révolution industrielle, le pourcentage entre ces deux sortes de connaissance à l'Ouest a baissé pour atteindre la proportion de 50-50 puis atteindre même par la suite celle de 60-40 [...]. En Chine, la situation était encore plus mauvaise. Notre proportion entre les connaissances spécialisées et les connaissances générales a baissé jusqu'à 70-30, 80-20 et même 90-10*<sup>(37)</sup>.

Ironiquement, ce déclin culturel causé par la vénération de l'Occident a ensuite à son tour invoqué la polyvalence comme étant le secret du savoir occidental. Cette idée ignorait au passage le fait que la civilisation chinoise n'a elle-même jamais manqué de souligner la polyvalence. Comme Qian Mu (錢穆) l'indiquait :

*Depuis les temps anciens, la Chine a développé des savoirs spécialisés comme l'astronomie, le calcul et la médecine. Maintenant tous appartiennent aux sciences naturelles modernes. Les gens deviendront facilement absorbés par ces sortes de savoirs sans cultiver leur humanité. Si la tradition antique chinoise semble négliger ces secteurs d'érudition, en réalité, elle aspire à corriger cette tendance erronée en empêchant la segmentation et la division de la connaissance*<sup>(38)</sup>.

Il existe encore une troisième perspective au sujet du *guoxue*. Depuis l'apparition des chocs culturels entre la Chine et l'Ouest, l'idée d'« utiliser

l'Occident pour mesurer la Chine » amena à employer constamment des concepts étrangers pour fragmenter l'héritage de la civilisation chinoise, ce qui a directement conduit au chaos du système de valeurs chinois. En tant que réponse à la division mécanique de la connaissance, le *guoxue* est devenu dans l'usage courant une désignation générale d'un savoir traditionnel chinois disposant d'une vision permettant de restaurer la culture traditionnelle dans son exhaustivité et maintenir la polyvalence du système éducatif.

Avec le recul, si nous n'avions pas, dès le début, suivi aveuglément la science occidentale et nous étions contentés d'une connaissance limitée de l'Occident, nous aurions probablement pu développer une attitude plus prudente et plus équilibrée. Cette leçon douloureuse de l'histoire nous rappelle l'avertissement qu'a émis Lu Maode (陸懋德) en 1942 au sujet du manque de connaissance et de l'emprisonnement intellectuel dans le savoir occidental :

*Depuis l'établissement de la Chine républicaine, des érudits ont soudainement préconisé « la connaissance au nom de la connaissance ». La popularité de cette approche a conduit beaucoup d'entre eux à analyser des choses mais à en ignorer l'essence et la fonction associée [...]. Ce n'est pas la façon orthodoxe de faire du guoxue [...]. Ainsi, 30 ans après, les talents polyvalents (全才, *quancai*) ont disparu*<sup>(39)</sup>.

Par conséquent, indépendamment de notre perspective d'approche du *guoxue*, nous devrions nous rappeler ce conseil de Ma Yifu de 1938 :

*Tout élève souhaitant étudier le guoxue doit avoir bien conscience des points suivants :  
Ce savoir n'est pas disjoint mais contient un système. Ne le considérez pas comme de la quincaillerie.  
Ce savoir n'est ni vieux ni rigide, mais vivant et nouveau. Ne le considérez pas comme antique.  
Ce savoir n'est pas organisé de manière forcée mais est créé naturellement. Ne l'appréhendez pas de façon mécanique.  
Ce savoir n'est pas le résultat de facteurs extérieurs, mais est authentique et inhérent. Ne considérez pas qu'il soit externe*<sup>(40)</sup>.

## La compétition au sein des études chinoises

Les études de *guoxue* se sont développées dans une large mesure à partir de l'inspiration et des défis posés par les études chinoises externes. Cette stimulation culturelle externe, bien que parfois négative, a réellement introduit de nouveaux critères universitaires, fourni des perspectives originales et créé un intérêt de recherche enthousiaste pour les études de

35. Zheng Zhenduo, « Qie mantan suowei *guoxue* », art. cit.

36. He Bingsong, « Lun suowei *guoxue* » (Sur ce que l'on nomme études nationales), *Xiaoshuo yuebao*, vol. XXI, n° 1, janvier 1929.

37. Liu Dong, « Zhushen yu dongshi » (Les dieux et la versatilité), in Liu Dong, *Daoshu yu tianxia*, Pékin, Beijing daxue chubanshe, 2011, p. 402.

38. Qian Mu, Préface à *Zhongguo xueshu tongyi* (Enquête sur le savoir chinois), Taipei, Xuesheng shuju, 1975, p. 5.

39. Lu Maode, « Lun *guoxue* de zhengtong » (Sur l'orthodoxie des études nationales), *Zeshan* (Enquête sur la bonté), vol. II, n° 22, février 1942.

40. Ma Yifu, « Lun zhi *guoxue* xian xu bianming sidian » (Clarification sur quatre points avant d'entreprendre les études nationales), in Ma Yifu, *Taihe Yifu ji*, op. cit., p. 9.

*guoxue*. Par exemple, les études frontalières de Chen Yinke ont été inspirées par l'intérêt international dominant pour les études mongoles de l'époque. Les études dialectales de Zhao Yuanren ont perduré et ont prolongé les rapports des missionnaires sur les langues locales. Le développement des fouilles archéologiques et de la conservation culturelle a été en un sens stimulé par le pillage culturel d'Aurel Stein et de Paul Pelliot.

De plus, au moment où les études de *guoxue* modernes ont pris forme, des interactions entre le *guoxue* et la sinologie (漢學, *hanxue*) s'étaient déjà produites. Par exemple, lorsque Luo Zhenyu (羅振玉) a dressé une liste des érudits qui ont interagi avec Wang Guowei, nous avons découvert avec étonnement que bon nombre d'entre eux venaient de l'Occident ou du Japon.

Je souhaite présenter maintenant la quatrième définition du *guoxue*. Le *guoxue*, en tant que savoir universitaire qui a essayé d'expliquer la culture chinoise de l'intérieur, était déterminé à se distinguer de la « sinologie » externe et plus tard des « études chinoises ». Ensemble, ils ont évolué pour devenir des composants majeurs et des écoles du « savoir chinois » d'aujourd'hui (中學, *zhongxue*). En raison de la conscience de leur existence réciproque, ni le *guoxue* ni la sinologie ne pourraient manipuler la connaissance et le discours sur la Chine.

Cependant, cette situation de coexistence crée aussi un danger potentiel pour les études chinoises en général. Bien que le *guoxue* et la sinologie se réfèrent à un sujet commun, leurs discours définissent leurs frontières et leurs limites respectives en même temps qu'ils remettent en question et déconstruisent l'expertise de leur adversaire. D'un point de vue épistémologique, n'importe quelle déclaration affirmative sur la Chine se voit invalidée. Dans une situation de cette sorte, ce qui est important pour nous n'est pas de nous focaliser sur la manière dont ces deux types de discours sont en désaccord l'un avec l'autre sur tels ou tels détails historiques spécifiques, mais de se rendre compte en observant les choses du point de vue de la production de la connaissance qu'ils ne peuvent jamais produire d'idées cohérentes à propos de la Chine en raison de leurs différences d'objectifs de recherche, d'habitudes de pensée, de problématiques et de tradition universitaire.

Par conséquent, dans ce dialogue constant entre le *guoxue* et la sinologie, la sinitude a été définie comme élastique et variable. En tant que dirigeant dans le monde sinophone le plus grand projet de traduction des œuvres sinologiques, mon travail quotidien est de veiller à ce que s'accomplisse cet équilibre précaire entre le *guoxue* et la sinologie. D'une part, je mets en garde contre l'étroitesse intellectuelle de l'esprit en affirmant que « pour empêcher la sénescence et la rigidité de notre esprit, nous allons devoir ouvrir nos yeux sur toutes les études universitaires au sujet de la Chine (y compris la sinologie) pour embrasser une conception à la fois changeante et vitale de la Chine<sup>(41)</sup> ».

Dans le même temps, je dois indiquer que si nous avons suivi aveuglément la « sinologie » et nous étions conformés à son discours hégémonique, nous aurions perdu de façon catastrophique notre initiative intellectuelle et aurions déformé l'expérience chinoise, ce qui nous conduirait à la cécité et à l'aphasie universitaire. Comme je l'indique dans un de mes articles :

*La sinologie est autant une branche du savoir chinois que du savoir occidental. En comparaison avec le guoxue indigène, elle appartient à un système de discours différent. Bien que la tradition chinoise ait déjà été mise à l'épreuve par des influences occidentales drastiques,*

*cette introduction à grande échelle d'une sinologie systématique créera une nouvelle série de crises en mettant à l'épreuve ou même en détruisant l'autodétermination de la communauté chinoise et ébranlera les dernières fondations de notre identité<sup>(42)</sup>.*

En outre, la tendance dominante des « études chinoises » dans le monde est passée de la sinologie européenne et japonaise aux « études chinoises » américaines. En ce moment, la pénétration de la « sinologie » au sein du *guoxue* indigène a engendré un sentiment d'aliénation bien plus pressant qu'à l'époque de Wang Guowei. Bien que certains spécialistes américains aient mis l'accent sur une approche « sino-centrique »<sup>(43)</sup>, plus leurs efforts sont importants pour « pénétrer dans le savoir chinois », plus ils doivent s'appuyer sur des théories « avancées » et « européennes ». Cela ne peut que démontrer que la sinologie est une branche du « savoir occidental ».

Dans ces circonstances, si nous reconnaissons toujours que la richesse de l'esprit chinois provient de la « doctrine du milieu » des philosophes chinois, et si nous nous rappelons encore aujourd'hui que Liang Qichao aspirait au compromis et à l'équilibre entre « la tradition et la modernité, la conservation et la rénovation, les lumières et la transformation, le *rujia* (儒家) et la liberté, le savoir chinois et le savoir occidental et même entre le savoir chinois et le savoir japonais », l'existence de la sinologie remet en cause fondamentalement nos présupposés et nos motivations concernant la pratique académique. En suggérant une frontière imaginaire au *guoxue*, l'existence d'un « savoir chinois » externe nous fournit une perspective externe contrastant avec la perspective interne du *guoxue* sur un même sujet : la Chine. Comme je l'ai expliqué dans un autre article :

*Si la sinologie est externe, le guoxue est introspectif. Si la sinologie est sans jugement de valeur, le guoxue est compatissant. Si la sinologie est calme ou impartiale, le guoxue est compassionnel. Si la sinologie est expérimentale ou anatomique, le guoxue est dévotionnel<sup>(44)</sup>.*

Afin de maintenir une attitude équilibrée à l'égard des études chinoises, nous devons élargir notre vision et ne jamais rejeter des raisons convaincantes de toutes sortes, même si elles proviennent de nos adversaires. Cependant, nous devons aussi respecter nos propres expériences et notre esprit et ne jamais suivre aveuglément une autorité externe, même au risque de perdre une « réputation internationale » bon marché. Alors, nous pouvons développer le *guoxue* comme une totalité de la culture chinoise. À travers son dialogue avec la « sinologie », le *guoxue* peut être ainsi autant moderne que chinois, mondial qu'indigène, ouvert qu'indépendant. Du néoconfucianisme à la peinture lettrée moderne<sup>(45)</sup>, de la réforme de l'opéra de Pékin de Mei Lanfang (梅蘭芳) à la réinvention de l'opéra Yue par Yuan Xuefen (袁雪芬)<sup>(46)</sup>, ces pratiques fructueuses démontrent que mon

41. Liu Dong, « Xu yuedu zhongguo congshu » (Préface à la collection Lire la Chine), in Liu Dong, *Yong shu pu cheng de lu* (La route pavée de livres), Pékin, Beijing daxue chubanshe, 2010, p. 113.

42. *Ibid.*

43. Voir Paul A. Cohen, *Discovering History in China : American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York, Columbia University Publishing Press, 1984.

44. Liu Dong, « Qinghua guoxue yu yuwai hanxue » (Les études nationales de Tsinghua et la sinologie étrangère), in Liu Dong, *Daoshu yu tianxia*, op. cit., p. 324.

45. Voir Wan Qingli, *Bingfei shuailuo de bainian* (Ce n'est pas un siècle de déclin), Guiyin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2008.

46. Voir He Tian, « Bijiao shiye zhong de yueju wenhua » (La culture de l'opéra Yue dans une perspective comparative), thèse de doctorat, Université de Pékin, 2009.

idée ne représente pas uniquement une perspective théorique, mais aussi une solution pratique.

### ***Le guoxue comme fondement de valeurs indigènes à l'ère de la mondialisation***

Comme je l'ai mentionné plus haut, la pratique qui consiste à utiliser le concept d'État-nation pour désigner étroitement le « savoir et la culture » n'a même pas été acceptée par des savants comme Qian Mu et Ma Yifu qui s'identifiaient fortement avec la culture chinoise, pour ne pas mentionner ceux qui la critiquèrent durement. Par exemple, quand He Bingsong a analysé les raisons pour lesquelles le savoir chinois a été désigné à partir du concept de l'État-nation, il a fait observer :

*Nous savons que l'Allemagne a fait de grandes contributions dans les domaines de la science et de l'histoire, la France dans les domaines de la littérature et de la philosophie, les États-Unis dans ceux des sciences sociales, l'Angleterre dans celui de la littérature, de l'économie et de la science politique, et le Japon dans le domaine de la géographie historique. Cependant, aucun d'eux ne possède de « guoxue ». Si nous disposons de cette chose que l'on nomme guoxue, j'aimerais en connaître ses caractéristiques, ses valeurs et ses contributions au savoir mondial<sup>(47)</sup>.*

En fait, à cette époque-là, ce n'était pas un hasard si tous ces pays sans *guoxue* étaient aussi les plus grandes puissances du monde. Dans un grand élan de confiance, ils s'attendaient à ce que leur culture soit « en avance » et universelle. Pour leur objectif d'expansion nationale, il n'était ainsi pas désirable de désigner une frontière nationale propre à contraindre leur culture. Au contraire, les pays qui ont utilisé l'État-nation pour désigner leur culture faisaient souvent face à la mission urgente qui visait à transformer les confrontations spatiales entre les civilisations en conflits temporels entre « tradition et modernité » dans un objectif de conservation d'un territoire culturel face à une invasion destructrice venant de l'Occident.

Cette question nous conduit à une cinquième perspective sur le *guoxue*. Dans le monde contemporain dominé par les deux forces rivales de la « mondialisation » et du « postcolonialisme », chaque tradition culturelle, peu importe son degré d'archaïsme, est contrainte d'adopter la forme définie par l'État-nation pour obtenir attention et reconnaissance. Dans une perspective mondiale, la production d'un *guoxue* ou « étude d'un État-nation » (民族國家之學, *minzu guojia zhixue*) s'est rattachée à une tendance générale dans le monde non occidental. Autrement dit, les États-nations non occidentaux créeraient autant de *guoxue* que possible pour résister aux défis posés par le savoir occidental.

En fait, le mouvement japonais pour surmonter la modernité, le slavisme russe et le gandhisme indien parmi d'autres étaient tous des réponses diverses à l'invasion de la culture occidentale. De façon similaire au néoconfucianisme chinois, ils ont fait partie du *guoxue* respectif de chaque État-nation. Dans une perspective historique, par le biais de la transformation créative, les différentes sortes de *guoxue* ont non seulement réussi à maintenir leurs caractéristiques nationales distinctives et leur identité culturelle, mais ont aussi construit une ligne de défense collective à travers un dialogue avec la civilisation occidentale. Dans ce sens, le *guoxue* chinois est non seulement historiquement important, mais il est également pratique et indispensable pour le monde contemporain.

Début 1927, Yang Honglie (楊鴻烈), un diplômé de l'Académie d'études chinoises de Tsinghua, avait déjà appréhendé la culture indigène à partir d'une perspective mondiale. Selon Yang :

*Le guoxue appartient à l'une des cinq cultures du monde. La civilisation grecque, la culture hébraïque, la civilisation mahométane et la civilisation indienne sont toutes mortes aujourd'hui. Dans le monde contemporain, seule la Chine préserve la culture mondiale<sup>(48)</sup>.*

En 1935, dans une perspective de culture comparative, Huang Yimin (黃毅民) a souligné que le *guoxue* était l'élément de base pour l'édification de l'État-nation chinois :

*Toutes les nations du monde qui construisent leur État nécessitent le soutien de leurs réalisations spirituelles. C'est la civilisation spirituelle qui distingue tout pays [...]. Seul cet esprit national unique peut promouvoir le développement d'une nation. Ce que l'on nomme guoxue, la sinologie, est cette sorte d'ange<sup>(49)</sup>.*

Un siècle après, bien que cela puisse s'exprimer de manière différente, nous croyons toujours en cette idée.

Vu sous cet angle nouveau, le *guoxue* a des implications différentes. En comparaison avec la sinologie, le *guoxue* n'est qu'une « étude régionale » dans l'ensemble du « savoir occidental » qui correspond à une conscience réflexive de la culture nationale chinoise. Cependant, quand le *guoxue* est appréhendé dans une perspective mondiale, il ne constitue plus une branche spécifique « du savoir occidental », mais s'adresse au système de « savoir occidental » dans son ensemble. Autrement dit, en se hissant au même statut que celui du « savoir occidental » en termes de système de valeurs, le *guoxue* chinois ne va pas rivaliser avec le savoir occidental sur les marges, mais est engagé dans ce que Max Weber a appelé « la guerre des dieux », qui est centrée sur la question de la rationalité des valeurs.

Dans ce cadre structurel, le *guoxue* incarne une défense et un plaidoyer pour la diversité de choix et la richesse de la pensée dans son insistance sur la particularité de la culture chinoise. Cependant, le *guoxue* ne devrait pas se concentrer uniquement sur la particularité, mais devrait aussi manifester sa préoccupation pour les points communs et l'universalité, tout particulièrement au sujet de questions philosophiques relevant de la vie humaine. En ce sens, plutôt que de servir de simple « connaissance régionale » en fournissant un supplément superflu à une culture occidentale universelle, le *guoxue* devrait mettre en avant sa finalité distinctive qui est, ce qui n'est pas sans rappeler Chen Yinke, « d'utiliser ma connaissance pour révéler la Providence » (吾儕所學關天意, *wu ji suo xue guan tianyi*) et de fournir une réponse aux caractéristiques chinoises à cette question en rejetant une solution universelle offerte par la formule occidentale.

Dans les décennies récentes, en fait, des philosophes occidentaux comme Herbert Fingarette et David Hall ont commencé à comprendre la culture chinoise dans la perspective des valeurs chinoises<sup>(50)</sup>. Avec l'influence crois-

47. He Bingsong, « Lun suowei guoxue », *art. cit.*

48. Yang Honglie, « Guoxue zai shijie wenhua de weizhi » (La position des études nationales au sein de la culture mondiale), *Nankan daxue zhoubao*, n° 44 et 45, 16 et 30 novembre 1927.

49. Huang Yimin, Préface à *Guoxue conglun* (Collection sur les études nationales), Pékin, Beijing yanyou xueshe, 1935, p. 1.

50. Voir Herbert Fingarette, *Confucius : The Secular As Sacred*, Long Grove, Waveland Press, 1998 ; David L. Hall et Roger T. Ames, *Thinking through Confucius*, Albany, State University of New York Press, 1987.

sante de la Chine et la popularité de la langue chinoise, des philosophes internationaux de premier plan comme Alasdair MacIntyre et Charles Taylor ont aussi pris l'initiative de dialoguer avec leurs collègues chinois<sup>(51)</sup>.

Seul ce type de « dialogue avec l'autre » (對著講, *dui zhe jiang*) peut élaborer une signification du *guoxue* pour l'humanité dans son appel à une norme plus élevée de la culture mondiale. Par opposition à la notion de « dialogue avec la tradition » (接著講, *jie zhe jiang*), qui présuppose la continuité et la priorité de la tradition et adopte une position essentialiste, le « dialogue avec l'autre » a la possibilité d'établir une construction culturelle affranchie d'une tendance et d'une identité culturelles prédéterminées. De cette manière, ce « dialogue avec l'autre » peut surmonter le déterminisme culturel et offrir plus de choix intellectuel à travers la notion de « dialogue interculturel »<sup>(52)</sup>.

Le « dialogue avec l'autre » se réfère aussi au déploiement d'une attitude éthique et esthétique permettant une re-conception de notre vie moderne de plus en plus occidentalisée. En ce sens, le *guoxue* ne revient pas à « fouiller dans de vieux papiers » (鑽故紙堆, *zuan guzhi dui*), mais exige une réflexion passionnée sur la vie contemporaine, par laquelle il peut être constamment rajeuni.

### **La construction d'une subjectivité active fondée sur l'interculturalité**

Dans le processus de « dialogue avec l'autre », je pense que le *guoxue* peut produire une forme plus élevée de civilisation à travers une longue période de transplantation et d'hybridation, bien que les heurts culturels puissent prendre initialement une tournure destructrice et violente. En 1923, Hu Pu'an affirmait déjà avec assurance que

*si quelques personnes croient que le savoir chinois va bientôt périr, je pense que c'est l'occasion de le faire revivre. L'interaction avec d'autres savoirs peut régénérer un nouveau savoir chinois*<sup>(53)</sup>.

Certaines personnes s'inquiètent de voir l'essor du savoir et de la culture traditionnels provoquer une montée de nationalisme. Ce jugement erroné ignore la complexité et la flexibilité d'une société colonisée, comme l'a souligné Partha Chatterjee dans son étude du nationalisme<sup>(54)</sup>. De plus, ce point de vue néglige également les implications positives du nationalisme pour les groupes minoritaires. Comme le souligne Craig Calhoun :

*Il est impossible de ne pas appartenir à des groupes sociaux, à des relations sociales, à une culture sociale. L'idée que des individus soient suffisamment abstraits pour pouvoir choisir toutes leurs « identifications » est profondément trompeuse. Cette idée est cependant répandue sous plusieurs versions au sein du cosmopolitisme libéral. Celles-ci sont le reflet de l'illusion séduisante d'échapper aux déterminations sociales pour aller vers un royaume de liberté plus grande et d'échapper à une particularité culturelle pour aller vers un universalisme plus grand*<sup>(55)</sup>.

En outre, cette vision fait aussi défaut à ceux qui s'inquiètent du destin contemporain du *guoxue* : à travers le processus d'interpénétration et d'hybridation culturelle, le *guoxue* se régénérera en tant que forme culturelle de l'État postnational en se laissant pétrir par l'expérience contemporaine de la vie et par l'absorption des essences des cultures étrangères. En 1935, Wang

Xinming et d'autres professeurs avaient déjà prédit l'attitude ouverte du *guoxue* :

*La construction culturelle provenant de Chine adopte une attitude critique et une approche scientifique dans l'examen du passé, dans la compréhension du présent et dans la création de l'avenir. Cette attitude n'est pas conservatrice, mais essaye de rejeter les déchets et de préserver l'essence. Cette nouvelle culture ne suit pas aveuglément les autres, mais absorbe les mérites des autres cultures et élimine nos propres défauts [...]. De cette manière, la Chine peut retrouver sa gloire dans le secteur culturel et devenir une force de promotion de l'harmonie mondiale*<sup>(56)</sup>.

Au cours de l'histoire de la communication de la Chine avec les pays étrangers, les Chinois ont déjà introduit par le passé une autre sorte de « savoir occidental » (le bouddhisme indien) dans leur propre domaine intellectuel. Après une période d'assimilation, le bouddhisme s'est finalement transformé pour devenir une partie de la culture chinoise. En anticipant ce type de synthèse comme étant l'avenir de la culture chinoise, Zhang Shuhuang (張樹璜) a réitéré en 1935 le principe célèbre de Zhang Zhidong :

*Le mélange des savoirs chinois et occidentaux créera une nouvelle culture dans dix ans. L'idée de Zhang Zhidong d'une « essence chinoise et d'un fonctionnement occidental » se réalisera dans le futur*<sup>(57)</sup>.

D'un point de vue historique et universitaire, ce type de désir multiculturel manifeste non seulement la « tolérance chinoise » (中國氣派, *zhongguo qipai*) mais révèle aussi sa vision mondiale. Dans le monde d'aujourd'hui, plutôt que de nous focaliser de manière rigide sur les limites de l'énoncé de Zhang Zhidong, nous devrions insuffler un nouvel esprit et une nouvelle énergie intellectuelle dans ce credo culturel et utiliser celui-ci afin de guider notre compréhension du savoir chinois.

Quand la Chine a été contrainte d'ouvrir ses portes, l'idée de Zhang Zhidong d'une « essence chinoise et d'un fonctionnement occidental » a déployé une stratégie protectrice, dans le sens qu'en a donné Imre Lakatos<sup>(58)</sup>, qui a conduit à une dichotomie simpliste entre la « matière occidentale et l'esprit chinois ». Cependant, cette idée, qu'elle ait été inexacte ou pertinente à certains degrés, a suggéré la possibilité d'une expérience active de choix et d'évaluation du savoir occidental.

Dans la complexité du contexte mondial contemporain, peu importe ce que nous voulons choisir du savoir occidental et peu importe ce que « le fonctionnement occidental » signifie pour nous, fondamentalement par-

51. Voir Wan Junren, « Ruja meide lunli jiqi yu maijintai zhi yalishiduode zhuyi de shicha » (La différence entre l'éthique confucéenne et l'aristotélisme de MacIntyre), *Zhongguo xueshu*, n° 6, 2001.

52. Liu Dong, « Cong "duizhejiang" dao "jiezhejiang" » (Du « dialogue avec l'autre » au « dialogue avec la tradition »), in Liu Dong, *Daoshu yu tianxia*, op. cit.

53. Hu Pu'an, « Minguo shi'ernian guoxue zhi qushi » (La tendance des études nationales dans les douze années qui ont suivi la fondation de la République), *Minguo ribao*, 10 octobre 1923.

54. Voir Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

55. Craig Calhoun, « Is it Time to Be Postnational ? », *Zhongguo xueshu*, n° 21, 2005, p. 25.

56. Wang Xinming, « Zhongguo benwei de wenhua jianshe xuanyan », art. cit.

57. Zhang Shuhuang, « Guoxue jinhou zhi qushi » (La tendance à venir des études nationales), *Guoguang zazhi*, n° 12, décembre 1935.

58. Voir Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Londres, Cambridge University Press, 1980.

lant, nous ne pouvons pas rejeter « l'essence chinoise ». Sans « l'essence chinoise », nous perdriions le cœur de notre identité et le fondement de nos valeurs morales. La conséquence en serait la fin de la culture chinoise.

Cependant, cette position ne nous empêche pas de reconnaître que la compréhension initiale de « l'essence chinoise » ou de la « subjectivité de la civilisation chinoise » était très rudimentaire. Par exemple, un article écrit en 1915 affirmait que

*la science est le savoir du matérialisme, mais le guoxue est le savoir du mentalisme. Le guoxue est bon pour préconiser le caractère national et inspirer l'esprit [...]. La science est bonne à l'examen de la moralité et à l'examen de la matière [...]. Les deux sont étroitement associés à la vie et à la société et ne sont pas antagoniques<sup>(59)</sup>.*

Bien que cette idée était encore très simpliste, elle démontrait déjà une position culturelle éclairée et tolérante. Malheureusement, ces idées qui visaient à établir une base solide pour la transformation sociale, étaient souvent considérées à tort comme des « monstres » par ceux qui se fondaient sur la logique du radicalisme culturel.

Dans l'histoire de la communication entre la civilisation chinoise et la civilisation occidentale, le drame du choc culturel a été révélé par la « résistance passive » (被動抗拒, *beidong kangju*) et par la « recherche active » (主動追求, *zhudong zhuiqiu*). D'une part, dans l'histoire de la Chine moderne, la confusion culturelle et le chaos résultaient souvent de l'introduction obligatoire de l'esprit hébreu, tout particulièrement celui du christianisme. D'autre part, la recherche active chinoise de l'héritage grec a constitué le cœur des valeurs chinoises modernes, dont notamment « Monsieur démocratie » et « Monsieur science », qui ont servi d'idéaux rationnels pour critiquer la réalité. C'est pour cette raison que je souhaite proposer une synthèse de la civilisation chinoise et de la civilisation grecque.

Les deux civilisations antiques partagent une diversité de mots clés comme la multiplicité, la sécularité, la sensibilité, l'esthétique, l'optimisme, le scepticisme, le juste milieu, la rationalité, le débat, l'éthique, et ainsi de suite. Des contingences historiques (dont la géographie) les ont conduites à des trajectoires différentes de développement, mais les similitudes offrent la possibilité d'une complémentarité saine et avantageuse. C'est pourquoi l'attraction des philosophes chinois pour les ressources intellectuelles de l'héritage grec les a encouragés à accueillir ce proche parent de la civilisation chinoise comme un moyen de développer des gènes spirituels et institutionnels. C'est l'esprit central de la notion d'« essence chinoise et de fonctionnement occidental ».

C'est en ce sens qu'un principe raisonnable de « l'essence chinoise et du fonctionnement occidental » reconnaîtrait le fait que notre tradition culturelle contient de précieuses graines de philosophie de vie. En même temps, « l'essence chinoise » doit également débattre et interagir avec les civilisations étrangères pour révéler pleinement ses avantages. Comme Zhang Dongsun (張東蓀) le soulignait en 1935 :

*Nous devons d'abord rétablir notre intégrité subjective (主體, zhuti) et ensuite nous pourrions absorber d'autres cultures. Le sujet met l'accent sur le moi intérieur [...]. Sans autodétermination, une nation ne peut pas adopter d'autres civilisations, mais sera conquise par celles-ci<sup>(60)</sup>.*

Ainsi, « nous devrions restaurer notre héritage culturel tout en introduisant la culture occidentale ». Zhang Dongsun poursuivait ainsi :

*Les deux ne sont pas antagoniques, mais complémentaires [...]. Dans beaucoup de secteurs, comme la politique et l'économie, il est nécessaire d'adopter des méthodes européennes. Cependant, en termes de philosophie de vie, la culture chinoise est la plus complexe. Nous devrions préserver son essence<sup>(61)</sup>.*

Quelle perspective offre le « dialogue avec les autres » ? Le processus de dialogue mondial provoquera non seulement le développement du savoir national de nations différentes, mais aboutira également à un type de civilisation mondiale plus élevé. La culture mondiale se développera à partir de discussions de type table ronde, qui permettront à chaque culture de faire des contributions spécifiques en mettant l'accent sur sa particularité. À travers un processus de convergence et d'interaction, un réseau de cultures humaines multiples sera créé par l'interculturalité et ses tensions internes.

À la suite de cette prédiction optimiste, je présenterai la dernière perspective concernant le *guoxue*. La multiplicité des *guoxue* de différentes nations offre à la fois la possibilité de confrontations violentes et la possibilité de coexistence des diverses civilisations. Les dialogues entre les différents *guoxue* peuvent promouvoir leurs vertus respectives et surmonter leurs limites. C'est l'avenir de notre village mondial.

### **Six définitions du guoxue au sens de l'embryologie linguistique**

En considération de la confusion existant autour de la signification du *guoxue*, j'ai choisi dans cet article certains des arguments les plus représentatifs du *guoxue* pour produire une série de « définitions embryologiques » (發生性定義, *fashengxing dingyi*). Sans croire naïvement que cette enquête historique puisse combler le fossé qui existe entre les différentes définitions du *guoxue*, j'ai essayé de montrer les multiples aspects de ce « processus embryologique » par lequel les différentes notions de *guoxue* sont confrontées les unes aux autres.

Dans une perspective post-wittgensteinienne, cet article déploie une nouvelle notion de la définition qui conçoit la langue de tous les jours comme une série de règlements mouvants et changeants. En ce sens, ces définitions considèrent les multiples significations du *guoxue* comme étant les fruits de la concurrence et de l'interaction entre les différentes interprétations du *guoxue*. Ainsi, le concept de *guoxue* n'est pas rigide, singulier et naturel, mais un composé consistant en une série d'explications qui sont intérieurement hétérogènes et oppositionnelles.

À partir de leur contexte historique respectif et de leur point de vue spécifique, les diverses discussions sur le *guoxue* projettent ainsi leurs références spécifiques sur leur signification spécifique. Parallèlement au changement de conditions et de sujet, ces significations révèlent les variations de la notion de *guoxue*.

Cet article a organisé les différentes notions de *guoxue* de la fin des Qing jusqu'à la Chine républicaine en un récit de type hégélien qui accorde la priorité à l'ordre logique sur la chronologie historique. C'est la raison pour laquelle, bien que j'aie essayé de laisser les matériaux historiques parler

59. Xiao Gongbi, « Kexue guoxue bingzhong lun » (Sur l'importance égale de la science et des études nationales), *Xuesheng zazhi* 2, n° 4, avril 1915.

60. Zhang Dongsun, « Xiandai de Zhongguo zhenyang yao Kongzi » (Comment la Chine moderne a besoin de Confucius), *Zhengfeng banyuekan*, vol. 1, n° 2, 1935.

61. *Ibid.*

d'eux-mêmes des différents aspects spécifiques du *guoxue*, ces significations du *guoxue* ont été filtrées par ma propre compréhension du sujet.

Bien que l'objectivité ne soit pas ici le but de mon travail, j'espère néanmoins que cet article réalisera au moins deux consensus. Premièrement, à travers la grande quantité de matériaux que je cite dans cet article, nous découvrons que certains des arguments les plus sensés des spécialistes contemporains ont déjà été mis en lumière par les érudits du passé. Bien que nous apprécions profondément cette continuité de la pensée, nous regrettons aussi de ne pas pouvoir éviter les remontrances de ces pionniers. Deuxièmement, bien que beaucoup d'arguments nous paraissent aujourd'hui extrêmes, ils sont toujours dignes de notre attention car chacun

d'eux saisit en profondeur un aspect raisonnable des problèmes du *guoxue*. Ainsi, c'est la re-conception perpétuelle de ces problèmes qui engendre un niveau intellectuel plus élevé. Dans de nombreux cas, nous n'arrivons même pas à retracer les identités se trouvant derrière les noms qui ont proposé ces idées profondes. Cet article est ainsi consacré à ces savants modernes qui ont insisté sur la liberté de pensée en recherchant l'authentique signification du *guoxue*.

■ Édité du chinois en anglais par Li Guannan  
et traduit par Jérôme Bonnin