

# LE CONFUCIANISME

*Léon Vandermeersch*

Dérivé de la latinisation, imaginée au XVII<sup>e</sup> s. par les missionnaires, de l'appellation 孔夫子 Kong Fuzi (Maître Kong), le nom de *confucianisme* n'est pas sans fausser quelque peu le sens du nom chinois qu'il traduit, celui de 儒教 *ru jiao* ou doctrine des Lettrés, qui en effet ne désigne pas à proprement parler une doctrine *construite par Confucius*, mais un système de croyances et d'idées remontant à la haute antiquité chinoise, auxquelles Confucius s'est contenté de donner une base scripturaire assez cohérente et assez solide pour qu'elle devienne le soubassement d'une tradition intellectuelle, politique et sociale restée dominante en Chine jusqu'à la chute de l'ancien régime en 1911. Tout au long d'une aussi longue durée de vie, le confucianisme a évidemment évolué, même si ce fut en maintenant sans changement de la lettre ses canons. Ainsi, du confucianisme ancien se distingue fortement le néoconfucianisme apparu à la veille de l'époque moderne; et chacun de ces deux avatars du système s'est lui-même plus ou moins modifié au cours de son histoire.

## LE CONFUCIANISME ANCIEN

L'ancien confucianisme a connu deux développements successifs, séparés par la discontinuité que marque, dans l'histoire de la doctrine, sa proscription sous 秦始皇帝 Qin Shi Huangdi (qui ordonne en 213 A.C. de « brûler les livres [des bibliothèques privées] et d'enterrer vivants les lettrés [recéleurs d'ouvrages prohibés] » (焚書坑儒 *fen shu keng ru*) : à l'époque 前秦 pré-Qin celui du confucianisme originel, puis à l'époque des 漢 Han celui du confucianisme canonique, prolongé jusque vers la fin de l'époque 六朝 des Six Dynasties.

## LE CONFUCIANISME PRÉ-QIN

L'époque 前秦 pré-Qin est celle de la construction des bases scripturaires du confucianisme. Celle-ci s'est faite par la compilation, largement effectuée par Confucius lui-même (551-479 A.C.), puis achevée par ses successeurs, de tout ce qui, dans l'ensemble des écrits sur os et écailles de tortue divinatoires ou sur bronze et sur fiches de bambou jusque là conservés depuis l'origine de l'écriture, était aux yeux du Maître représentatif de l'esprit de l'antique tradition à la restauration de laquelle il se croyait mandaté par le Ciel. Ainsi fut constitué

un corpus comprenant : des documents d'archives d'État à valeur historiographique, un code de divination (déjà constitué du système des 64 卦 *gua* ou hexagrammes auquel avait abouti la normalisation et la codification des diagrammes divinatoires de la pyro-ostéomancie des 殷 Yin), une anthologie d'hymnes liturgiques, de poèmes courtois et de chants populaires, ainsi que des recueils de prescriptions rituelles et administratives, le tout appelé à former plus tard l'ensemble des canons du confucianisme. Bien sûr Confucius ne s'est pas contenté de recopier servilement des textes. Il en a sélectionné l'essentiel tout en en reformulant la substance, de manière à mettre en évidence les valeurs fondatrices de la vision de l'ordre du monde et de la société dont il découvrait le reflet dans les écrits à l'herméneutique desquels il se livrait; c'est ce qui plus tard a été exalté comme réécriture en 微文大義 *wei wen da yi* ou termes subtilement réduits mais à signification considérable. Il est même possible que subsiste une large part de ses leçons notamment dans les commentaires des hexagrammes divinatoires connus plus tard sous le nom des 十翼 *shi yi* ou dix ailes du système de ces hexagrammes, dont la tradition lui attribue en propre la rédaction. Ce faisant Confucius, tout en affirmant n'avoir été qu'un commentateur et non pas un créateur, n'en a pas moins initié en Chine, après huit siècles d'emploi de l'écriture cantonné à des usages exclusivement administratifs et rituels, la littérature personnelle d'auteur, qui allait très vite proliférer parmi les *cent écoles* de l'époque 戰國 des Royaumes Combattants. Quant à celle qu'il fondait lui-même, l'école confucéenne, la première de toutes, voici les grands traits de sa doctrine :

- Les croyances religieuses, en tant qu'explications de la raison des choses et guides des actions des hommes, sont mises entre parenthèses pour faire place à une rationalité cosmologique, dérivée de la divination explicatrice de l'univers, et à une rationalité ritualiste tirée de celle-ci par conversion symbolique, régulatrice des conduites.
- C'est la raison des choses, expliquées comme rationalité cosmologique, qui fonde les valeurs, et par là la morale. Le confucianisme définit celle-ci non pas comme un ensemble de commandements, mais comme le sens même de l'être, que chacun découvre au plus profond de lui-même, là où la nature (性 *xing*) de sa personne, telle que l'a formée la raison du Ciel (天理 *tian li*, c'est-à-dire la *natura naturans*), exprime la loi du Ciel (天命 *tian ming*, c'est-à-dire la *natura naturata*). Étant le sens même de l'être, le bien ne nécessite aucune révélation divine à laquelle il faudrait se conformer par effort de la volonté; mais sa découverte se fait à l'aide d'une éducation par laquelle chacun apprend à prendre conscience de la voie qui est justement celle de sa nature, prise de conscience à partir de laquelle la bonne conduite devient affaire de spontanéité et non de volonté.
- L'ordre social tout entier est modelé sur celui de la famille, dont la structure – celle de la parenté – est exaltée en tant qu'elle est fondée sur la Loi du Ciel, puisque développée par la nature elle-même suivant les filiations que génèrent les unions rendues conformes aux normes cosmiques par les rites. Ainsi tous les membres du corps social sont-ils inter-reliés par un réseau complet de relations, soit de parenté effective – agnatique et cognatique – soit de quasi-parenté – créée par extrapolation aux rapports entre individus non parents entre eux du modèle des relations familiales, selon les différences de génération, d'âge, de sexe, de proximité. Cette structure est en particulier appliquée à l'ordre féodal de la royauté 周 Zhou, où le roi est le chef de famille des 諸侯 *zhu hou* ou seigneurs féodaux, apparentés à la maison royale les uns par parenté agnatique (celle des seigneurs 同姓 *tong xing* ou de même nom gentilice), les autres par parenté cognatique (celle des seigneurs 異姓 *yi xing* ou de nom gentilice différent, alliés par mariage) –

structure qui ensuite se répète à l'intérieur de chaque maison seigneuriale, puis à l'intérieur de chaque clan de chaque maison seigneuriale. La légitimité de la souveraineté du roi tient au 天命 *tian ming* ou mandat céleste reçu par le fondateur de la dynastie en raison de sa vertu, et hérité de lui par tous ses successeurs restés dignes de leur ancêtre et devenus après lui chacun à son tour 天子 *tian zi*, Fils du Ciel.

- Tout l'ordre social a d'ailleurs pour dynamique 德 *de*, la vertu, qui n'est autre, au plan moral, que ce que sont au plan cosmique les forces du 陰 *yin* et du 陽 *yang*, et des 五行 *wu xing* ou cinq agents qui commandent, dans la nature, tous les mouvements de la *myriade des êtres*. L'aspect essentiel de la vertu confucéenne est 仁 *ren*, l'humanité, graphiquement *homme x 2*, ce qui représente la relation qui unit deux hommes entre eux et signifie ainsi en général les relations interpersonnelles suivant lesquelles chacun des membres du corps social est placé en rapport avec chacun des autres. La vertu d'*humanité* consiste à se conduire vis-à-vis d'autrui exactement comme il le faut, au sens de ce qu'exige idéalement chacune de ces relations telles que les a préétablies la Loi du Ciel. 五倫 *wu lun*, les cinq relations interpersonnelles cardinales sont le paradigme de toutes les autres : celles du souverain et du sujet, du père et du fils, de l'époux et de l'épouse, du frère aîné et du frère cadet, et de deux amis entre eux. De ces cinq relations paradigmatiques, la plus fondamentale est celle du père et du fils, qui commande chez le fils la vertu de piété filiale 孝 (*xiao*), clé de voûte de l'*humanité* confucianiste et de la morale familiale de la doctrine. Elle appelle de la part du père une vertu réciproque de bienveillance (慈 *ci*). Plus généralement, toutes les relations interpersonnelles appellent ainsi, dans chaque cas et dans chaque sens de la relation, à une conduite vertueuse particulière fondée sur un devoir spécifique, déterminé en fonction des positions que chacun occupe vis-à-vis de chacun des autres dans la hiérarchie sociale. L'humanisme confucéen ignore le principe de l'égalité de droit entre tous les hommes car il privilégie le principe d'ordre de la société, hiérarchisée suivant la Loi du Ciel et équilibrée par la réciprocité des devoirs sublimée dans la vertu d'altruisme réciproque (恕 *shu*), plutôt que par l'égalité des droits.
- Les liens sociaux, constitués non de droits mais de devoirs réciproques, sont fortifiés d'une armature qui n'est pas juridique mais rituelle, c'est-à-dire faite de comportements extérieurs prescrits pour être intériorisés en conduite conforme au devoir (au lieu de règles de droit balisant la liberté de chacun d'agir à sa guise dans le cadre de l'ordre social). Les rites, auxquels le confucianisme confère ainsi une fonction sociale primordiale, sont d'abord ceux de la religion, et parmi ceux-ci avant tout ceux du culte des ancêtres, dont le cérémonial est le décalque symbolique de la *structure de la famille* – 宗法 *zong fa* – qu'ils cimentent de façon extraordinairement solide. Mais comme le confucianisme met entre parenthèses le noyau de croyance des rites religieux pour cultiver d'autant mieux le cérémonial dans sa dimension extérieure de solennité stimulant l'affectivité émotive, il a pu tout naturellement étendre l'application des rites à tous les comportements sociaux non proprement religieux. Cette extension a d'ailleurs été facilitée par le fait que la symbolique primitivement religieuse des rites se pénétrait de plus en plus de symbolisme purement cosmologique. Finalement, la systématisation confucéenne des rites a permis la régulation de toutes les activités sociales par le mécanisme complexe d'un ensemble rituel diversifié

en cinq catégories de 經禮 *jing li* ou rites canoniques : les rites sacrificiels, dits 吉禮 *ji li* ou rites fastes, les rites funéraires, dits 凶禮 *xiong li* ou rites néfastes, les 賓禮 *bin li* ou rites de visite et réception, les 軍禮 *jun li* ou rites militaires, et enfin les rites de célébration socio-familiale, dits 嘉禮 *jia li* ou rites joyeux. Ces multiples rites avaient pour fonction de discipliner toutes les conduites au sein de la société, du moins au niveau de l'aristocratie, le *vulgum pecus*, lui, considéré comme trop obtus pour être perméable au sens des rites, étant abandonné à l'emprise de la loi pénale, à laquelle au contraire la soumission aux rites permettait aux aristocrates d'échapper.

Tels sont les principes que Confucius, partant des archives d'État qu'il réécrit, dégage des institutions établies par les fondateurs de la dynastie 周 Zhou, les rois 文 Wen et 武 Wu et le duc 周 Zhou. Ses deux principaux épigones, Mencius, c'est-à-dire 孟子 Meng zi (372-298 A.C.), et 荀子 Xun zi (313-238 A.C.) ont tiré de ces principes chacun leur propre philosophie; le premier, en exaltant la spiritualité du confucianisme en mystique de fusion du cœur, considéré comme fondamentalement bon, avec la dynamique cosmique émanant du Ciel; le second, en approfondissant le ritualisme par une analyse subtile de l'effet correcteur des rites sur les tendances de la nature humaine, considérée par lui comme fondamentalement mauvaise. Mais la Chine de l'époque 戰國 des *Royaumes combattants*, saisie de plus en plus par les appétits de pouvoir et de richesse de ses gouvernants, est entraînée de plus en plus loin des institutions de la royauté féodale par le développement du centralisme bureaucratique, et s'éloigne ainsi du confucianisme, auquel une nouvelle vigueur ne sera rendue qu'après la forte réaction des 漢 Han contre l'étatisme totalitaire des 秦 Qin.

#### LE CONFUCIANISME HAN

Au début des 漢 Han le rejet du légisme a entraîné, après une courte période de vogue du taoïsme, le retour en faveur du confucianisme, qui ne tarde pas à devenir doctrine officielle de l'État. En 136 A.C., 武帝 Wu Di, l'empereur Wu, réinstitue un corps de 博士 *bo shi* ou doctes, mais pour les seuls textes canoniques du confucianisme, alors classés en canons des 易 *Yi* ou *Mutations*, des 書 *Shu* ou *Documents*, des 詩 *Shi* ou *Odes*, des 禮 *Li* ou *Rites* et des 春秋 *Chun Qiu* ou *Printemps et Automnes*. En 126 sont affectés à ces doctes 150 étudiants à instruire des canons, ce qui est l'origine du 太學 *tai xue* ou Grand Collège, sorte d'université du confucianisme pour tout l'empire. La transmission de chaque canon s'est alors diversifiée en plusieurs traditions entre lesquelles s'élèvent des polémiques, surtout pour le 春秋 *Chun Qiu* entre la tradition remontant à 公羊高 Gongyang Gao et la tradition remontant à 穀梁赤 Guliang Chi. Ces polémiques sont d'autant plus vives que la connaissance des textes canoniques est condition de l'accès aux emplois publics; cependant, elles stimulent un travail considérable de collation de textes et de commentaires qui va aboutir à la fixation définitive de la version officielle des canons ci-dessus mentionnés, auxquels viennent s'ajouter le texte du 孝經 *Xiao Jing* ou *Canon de la Piété Filiale*, celui des 論語 *Lun Yu* ou *Entretiens de Confucius* et celui du 孟子 *Meng Zi* ou *Mencius*, ainsi qu'un recueil de gloses classées en vocabulaire de la langue des canons, le 爾雅 *Er Ya*.

Mais certains érudits en viennent à se réclamer d'une famille de textes et de commentaires considérés par eux comme plus fiables car recueillis et développés à partir de documents en graphies anciennes censés avoir été retrouvés les uns cachés dans un mur de l'ancienne maison de Confucius, les autres à la suite de collectes de vieux textes à travers le pays. Dès lors, les controverses se compliquent de disputes entre partisans des 古文經 *Gu Wen Jing* ou *Canons en Caractères Anciens*, les paléocanonistes, et les partisans des 今文經 *Jin Wen Jing* ou

*Canons en Caractères Modernes* (c'est-à-dire rédigés, à partir de traditions orales, en graphies modernes des 漢 Han), les néocanonistes.

Les paléocanonistes finirent par l'emporter en imposant notamment leur commentaire du 春秋 *Chun Qiu*, attribué à 左丘 Zuoqiu, et un canon rituel codifiant 周官 *Zhou Guan* ou *l'Administration [de la Dynastie] des Zhou*. Cependant, dans les feux des controverses le confucianisme se rigidifie : la pratique de la moralité est raidie par le stéréotype des 三綱五常 *san gang wu chang* ou trois disciplines et cinq observances (disciplines de l'autorité du souverain sur le sujet, du père sur le fils et du mari sur la femme, et observances des justes relations interpersonnelles, du devoir, des rites, de la prudence et de la sincérité). En outre, à la faveur des polémiques auxquelles se mêlent maintes vaticinations, a pu proliférer une importante littérature d'apocryphes, composée de 緯書 *Wei Shu* ou *Textes Transversaux [des canons]* et de 讖書 *Chen Shu* ou *Textes de Prédications*, plus tard mis à l'index et finalement entièrement interdits sous les 隋 Sui.

Reste que les 漢 Han ont apporté au confucianisme, outre sa consécration comme idéologie d'État et ses bases scripturaires définitives, la marque des idées de leur époque. D'abord un sens du compromis entre la loi et les rites, hérité de 荀子 Xun zi plus que de 孟子 Meng zi. Ensuite une conception holistique des rapports entre macrocosme et microcosme, que traduisent les formules de 天人合一 *tian ren he yi* ou l'unité du Ciel et de l'homme, et de 天人感應 *tian ren gan ying* ou la résonance réciproque de l'humain et du cosmique, marquant l'identité de la loi morale et des lois qui commandent les mutations de l'univers. Tel est le fond de la pensée de 董仲舒 Dong Zhongshu (179-104 A.C.), dominant le courant du néocanonisme.

Plus tard, à la dérive vaticinante de ce courant se sont opposés les deux autres plus grands penseurs de l'époque 漢 Han, 揚雄 Yang Xiong, dont les 方言 *Fang Yan* ou *Paroles Modèles* imitent les *Entretiens de Confucius*, et 王充 Wang Chong (27-97), dont les critiques des dérives du confucianisme ont été si mordantes qu'on l'a plus tard parfois pris, bien à tort, pour un anticonfucianiste. On doit en outre au confucianisme des 漢 Han la fondation de la science chinoise de l'histoire, avec les 史記 *Shi Ji* ou *Mémoires Historiques* de 司馬遷 Sima Qian (c.145- c.105 A.C.) et le 漢書 *Han Shu* ou *Histoire des Han* de 班固 Ban Gu (32-92), ainsi que celle de la lexicographie chinoise, avec le grand dictionnaire de 說文解字 *Shuo Wen Jie Zi* ou *Didactique des Graphies et Explication des Caractères* de 許慎 Xu Shen (58-147).

Après les 漢 Han, à l'époque 六朝 des Six Dynasties, la diffusion du bouddhisme et le succès que rencontre celui-ci conduisent à de nouveaux questionnements sur l'être et le non-être, auxquels le confucianisme répond, chez 王弼 Wang Bi (226-249) et 郭象 Guo Xiang (253-312) en puisant dans le taoïsme, à tel point qu'il adviendra que l'empereur 文 Wen des 南宋 Song du Sud officialisera, en 438, l'étude du 老子 *Lao Zi* et du 莊子 *Zhuang Zi* sous le nom de 玄學 *xuan xue* ou Étude du mystère, désignation qui sera reprise beaucoup plus tard comme l'une des traductions du nom occidental de la métaphysique. Cette *philosophie du mystère* de l'époque 六朝 des Six Dynasties a pu être qualifiée de néotaoïsme; mais il s'agit d'un néotaoïsme authentiquement confucianiste en ceci qu'il est exploité pour une nouvelle exégèse des *Entretiens de Confucius*, qui à l'époque prennent la première place des canons en supplantant les 春秋 *Chun Qiu* ou *Printemps et Automnes*, et qu'il sert avant tout à fonder la *morale sociale* (le 名教 *ming jiao* ou doctrine des noms, c'est-à-dire la doctrine de la moralité conforme à la *rectification des noms* comme l'entendait Confucius pour rétablir l'ordre social), pour laquelle le taoïsme ancien n'avait au contraire que mépris. 郭象 Guo Xiang représente le mystère de l'univers en termes de rapport 體 / 用 *ti/yong*, c'est-à-dire de rapport entre *structuralité* et *fonctionnalité*, la structuralité étant le *sens* de l'être (le 道 *Dao*), et la fonctionnalité l'*expression* de ce sens dans le cosmos, par production de la *myriade des êtres* suivant le *yin* et le *yang* et les *cinq agents*. Le sens transcende l'expression mais lui est immanent : la conception de la

transcendance dans l'immanence caractérise cette approche chinoise de la métaphysique. De même le sens des choses est ce que révèle la conduite du Saint, laquelle transcende les contingences du monde tout en leur étant immanente.

## LE NÉOCONFUCIANISME

Ce que la sinologie occidentale désigne du nom de néoconfucianisme est ce qui, en Chine, a été appelé 道學 *dao xue* ou École de la Voie, non pas du tout au sens de la Voie Tao du taoïsme, mais au sens de 道統 *dao tong* ou tradition de la voie, telle que, initiée par les Saints empereurs de l'antiquité, elle a été authentifiée par Confucius comme celle du véritable humanisme. Annoncée sous les 唐 Tang justement par une rupture avec le taoïsme et le bouddhisme de la part de certains partisans du retour à la tradition ancienne, l'École de la Voie prend corps en 理學 *li xue* ou École de la raison des choses et 心學 *xin xue* ou École de la raison du cœur, sous les 宋 Song et les 明 Ming. Après une période de relatif dessèchement sous les 清 Qing, ce courant de pensée connaît une certaine renaissance au XX<sup>e</sup> s. avec le 新儒學 *xin ru xue* ou Nouveau Confucianisme, auquel la perte de crédit du marxisme chinois a valu récemment un regain d'actualité.

### LES PRODROMES DU NÉOCONFUCIANISME

Sous les 隋 Sui et les 唐 Tang, la plus belle part de l'histoire des idées, en Chine, est celle du développement du bouddhisme et du taoïsme religieux. Mais le confucianisme reste la base idéologique de l'État impérial, et voit même sur ce plan son influence consolidée par l'institution, à la fin des 隋 Sui, des 科舉考試 *ke ju kao shi* ou examens mandarinaux de recrutement par concours. Pour les étudiants du Grand Collège, l'empereur 太宗 Tai Zong des 唐 Tang ordonne que soit unifiée la multiplicité des commentaires canoniques confucianistes, diversifiés, à l'époque 六朝 des Six Dynasties, entre nombreuses écoles du Sud et du Nord. C'est ce qui est accompli par 孔穎達 Kong Yingda (574-648), dont le 五經正義 *Wu Jing Zheng Yi* ou *La Correcte Exégèse des Cinq Canons*, achevée en 640, est complétée par 賈公顏 Jia Gongyan pour ce qui est du 儀禮 *Yi Li* et du 周禮 *Zhou Li*. Dès lors est définitivement fixée l'interprétation orthodoxe des sept principaux canons du confucianisme. Par la suite, représenté principalement par 韓愈 Han Yu (768-824) et 柳宗元 Liu Zongyuan (773-819), un mouvement de critique novatrice dénonçant la scolastique canonique et prônant le retour à la créativité d'avant les 漢 Han va se prolonger, au début des 宋 Song, par la compilation, sur ordre impérial, de commentaires de quatre autres canons, officialisés à leur tour, dont ceux du 爾雅 *Er Ya* et surtout du 論語 *Lun Yu* et du 孝經 *Xiao Jing*, que 邢昺 Xing Bing (932-1010) collige en privilégiant une exégèse bien plus philosophique que philologique. Quand, à la fin du X<sup>e</sup> s., 黃唐 Huang Tang publiera ces onze compilations en leur adjoignant celle des commentaires du 孟子 *Meng Zi* réalisée par 孫奭 Sun Shi (962-1033) et celles de commentaires des deux traditions du 公羊 Gongyang et de 穀梁 Guliang du 春秋 *Chun Qiu*, reprises de leurs mises au point sous les 唐 Tang respectivement par 徐彥 Xu Yan et par 楊士勳 Yang Shixun, sera dès lors constitué le corpus qui ne sera plus modifié de ce qu'on appelle les 十三經 *Shi San Jing* ou *Treize Canons* du confucianisme.

### LA PENSÉE NÉOCONFUCIANISTE DES SONG AUX MING

Le néoconfucianisme naît de ce mouvement de réinterprétation résolument philosophique du confucianisme ancien, guidé également par une aspiration intégriste au renouveau du sens moral, avec la volonté de combattre le bouddhisme. 邵雍 Shao Yong (1011-1079) et 周敦頤 Zhou Tunyi (1017-1073), en spéculant, à partir du 儀

禮 *Yi Li*, sur le 太極 *tai ji* ou entité suprême qui est à l'origine du *yin* et du *yang* et des *cing agents*, amorcent une profonde conversion du sens des concepts de 形而上 *xing er shang* et de 形而下 *xing er xia*, qui, sans être modifiés dans leur signification littérale de *suprasensible* et *infra-sensible*, voient substituer à leur dimension ancienne purement cosmologique de *dynamisme des forces mystérieuses invisibles* commandant les *mouvements visibles de la myriade des êtres de l'univers*, la dimension métaphysique nouvelle de raison ontologique d'ordre *transphénoménal* de ce qui existe dans l'ordre des *phénomènes*. 張載 *Zhang Zhai* (1020-1077) conçoit l'entité suprême comme 太虛 *tai xu* ou vide primordial, auquel est assimilé un 氣 *qi* ou éther dont les mouvements systoliques *yang* et diastoliques *yin* respectivement génèrent les myriades d'êtres et les ramènent à la disparition. Les frères Cheng – 程顥 *Cheng Hao* (*alias* 明道 *Mingdao*, 1032-1085) et 程頤 *Cheng Yi* (*alias* 伊川 *Yichuan*, 1031-1207) – développent l'analyse ontologique du concept de 理 *li* ou raison, au sens non pas de *logos* noétique, mais de rationalité des choses elles-mêmes imposées à la matière par la raison du Ciel (天理 *tian li*), symétriquement au concept de 氣 *qi* en tant que matière énergétique. La synthèse de ces nouvelles approches métaphysiques de la philosophie confucianiste est magistralement effectuée par 朱熹 *Zhu Xi* (1130-1200), qui parachève la théorisation de la Philosophie de la Raison (理學 *li xue*), désignée aussi en chinois comme 程朱學 *cheng zhu xue* ou Philosophie de Cheng-Zhu. 朱熹 *Zhu Xi* prend un appui privilégié sur quatre textes canoniques devenus plus tard, de ce fait, une sorte de catéchisme du confucianisme tel que l'interprètent les néoconfucianistes : les 四書 *Si Shu* ou *Quatre livres*, qui sont le 論語 *Lun Yu*, le 孟子 *Meng Zi*, et deux parties du 禮記 *Li Ji*, à savoir 大學 *Da Xue* ou *La Grand Étude* (réputée composée par l'un des plus proches disciples de Confucius, 曾子 *Zeng zi* [505-432], à qui le Maître aurait transmis le *Canon de la piété filiale*) et 中庸 *Zhong Yong* ou *L'invariable Milieu* (réputé composé par le petit-fils de Confucius, 孔伋 *Kong Ji*, *alias* 子思 *Zisi* [483-402]). À partir du texte canonique du 大學 *Da Xue* ou *La Grande Étude*, reprenant la formule : 格物致知 *ge wu zhi zhi* ou pénétrer (la raison) des choses pour déployer la conscience, 朱熹 *Zhu Xi* fait du savoir l'instrument de la conscience morale, mais d'un savoir affiné bien moins par une méthodologie scientifique que par une ascèse d'affranchissement des passions élevant l'âme jusqu'à la hauteur où le Saint communie avec la raison du Ciel. Et cependant la philosophie de 朱熹 *Zhu Xi* et de son plus proche prédécesseur, le cadet des frères 程 *Cheng*, n'en reste pas moins encore marquée d'une tare d'excès d'intellectualisme aux yeux d'un 陸九淵 *Lu Jiuyuan* (*alias* 象山 *Xiangshan*, 1130-1193), pour qui il ne saurait y avoir de découverte de la raison du Ciel que par retour introspectif sur l'empreinte que chacun, de par sa 性 *xing* ou nature, en a reçu dans l'intériorité de son 心 *xin* ou cœur. C'est à cette 心學 *xin xue* ou philosophie du cœur que 王守仁 *Wang Shouren* (*alias* 陽明 *Yangming*, 1472-1528) donnera toute sa prégnance en en faisant la démarche par laquelle se déploie à travers l'univers tout entier 良知 *liang zhi* ou la bonne conscience (expression reprise de Mencius), c'est-à-dire, au sens chinois, la conscience qui porte le sujet moral spontanément vers le bien.

#### PRATIQUES INTELLECTUELLES POSITIVISTES ET RIGORISME RITUALISTE SOUS LES 清 *QING*

Le renversement de la dynastie des 明 *Ming* par les conquérants mandchous provoque dans le milieu lettré un choc entraînant la remise en cause des élans métaphysiques de la pensée confucianiste de l'époque précédente : ces élans métaphysiques n'ont-ils pas fait perdre le sens des réalités, et ainsi précipité le désastre national ? C'est ce qui perce entre les lignes du 明儒學案 *Ming Ru Xue An* ou *Doxographie du Confucianisme Ming* de 黃宗羲 *Huang Zongxi* (1610-1695), ouvrage qui renouvelle entièrement l'histoire des idées en Chine. S'en suit un retour à une attention plus utilitaire aux réalités politiques chez un 顧炎武 *Gu Yanwu* (1613-1682), et, chez un 王夫之 *Wang Fuzhi* (1619-1693), la reconnaissance de la primauté de la pratique sur la théorie en philosophie

de la connaissance, de la matière énergétique sur la raison des choses en métaphysique, et du peuple sur le pouvoir en politique. Cette réorientation conduit à la 實學 *shi xue* ou philosophie empirique de 戴震 Dai Zhen (1724-1777), qui rejette toute idée de transphénoménalité, et à un large mouvement 考證 *kao zheng* ou d'exégèse critique faisant retour, par delà les interprétations philosophiques en vogue sous les 宋 Song, à la philologie de l'époque 漢 Han, restituée avec une extraordinaire érudition par 段玉裁 Duan Yucai (1735-1815). Ce retour aux études 漢 Han favorise la restructuration des pratiques du culte des ancêtres suivant les rites décrits dans les textes de mouvance paléocanonique. Les grandes familles aristocratiques y trouvent un surcroît de pouvoir et d'autorité qui renforce l'ordre social sur la base d'un ordre moral rigoriste, pour la plus grande satisfaction du pouvoir mandchou, avec lequel se réconcilient les lettrés chinois. Cette réconciliation va se trouver rompue quand, à la fin du XIX<sup>e</sup> s., l'influence exclusive de la tradition paléocanonique des 漢 Han est remise en cause par 康有為 Kang Youwei (1858-1927) et son disciple 梁啟超 Liang Qichao (1873-1929), qui réexhument les textes de la mouvance néocanoniste, notamment le 公羊傳 *Gong Yang Zhuan*, et y trouvent les bases d'un réformisme faisant d'eux des opposants résolus à l'appareil d'État conservateur de la dynastie déclinante.

#### LE NOUVEAU CONFUCIANISME DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

La dénomination de 新儒學 *xin ru xue* ou nouveau confucianisme (qui en chinois se confond avec la retraduction de la dénomination occidentale de néoconfucianisme) apparaît en 1940 pour désigner rétrospectivement un renouveau de la pensée confucianiste marqué, dans les années 1920, par une réaction aux attaques iconoclastes que dirigeaient contre « la boutique de Confucius » 胡適 Hu Shi (1891-1962) et les zéloteurs du 五四運動 *wu si yun dong* ou Mouvement du 4 Mai 1919. Illusé à l'époque par les essais de 熊十力 Xiong Shili (1885-1968), tentant une confucianisation moderne de l'ancienne doctrine bouddhique de la cognition, de 梁漱溟 Liang Shuming (1893-1988), réévaluant l'humanisme de la culture confucianiste par rapport à la culture indienne négatrice du monde et à la culture occidentale emportée dans une frénésie de progrès matériel déshumanisant, et de 馮友蘭 Feng Youlan (1895-1991), inaugurant l'histoire scientifique de la philosophie chinoise et proposant une 新理學 *xin li xue* ou nouvelle philosophie de la raison, ce renouveau est bientôt submergé par le raz de marée du marxisme chinois (auquel se rallient 馮友蘭 Feng Youlan sans réserve, et 熊十力 Xiong Shili et 梁漱溟 Liang Shuming de façon plus réservée).

Mais le nouveau confucianisme a essaimé à 香港 Hong Kong et 台灣 Taiwan, où ont continué de le promouvoir 錢穆 Qian Mu (1895-1990), historien de la Chine impériale, 徐復觀 Xu Fuguan (1903-1978), historien de la pensée chinoise, et le néokantien 牟宗三 Mou Zongsan (1905-1995). À partir de cette Chine extérieure, depuis les années 1980, à la suite de la perte d'influence du marxisme en Chine continentale et du recours, dans tout l'Extrême-Orient sinisé, aux *valeurs asiatiques* pour une nouvelle contestation de l'Occident dans la quête d'un style de développement qui soit propre aux cultures extrême-orientales, le nouveau confucianisme a été réintroduit dans la Chine populaire elle-même.

À l'occasion de la célébration à 曲阜 Qufu du 2535<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Confucius, en septembre 1984 est créée une 中國孔子基金會 *zhong guo kong zi ji jin hui* ou Fondation Confucius de Chine, dont la présidence d'honneur est confiée à 谷牧 Gu Mu, membre du comité central du Parti communiste chinois. Cette fondation, très active, organise depuis, presque chaque année, de grands congrès internationaux sur divers sujets d'études confucianistes (et notamment l'étude du nouveau confucianisme), avec des centaines de participants, dont beaucoup de Taiwanais, Hongkongais, Singapouriens, Coréens et Japonais, et publie une revue trimestrielle : 孔子研究 *Kong Zi Yan Jiu* ou *Études Confucianistes*.



Les publications sur le confucianisme se sont d'ailleurs multipliées en Chine populaire, où ont paru notamment, de 1990 à 1996, les quatorze volumes d'une collection de textes majeurs des principaux promoteurs du nouveau confucianisme, intitulée 現代儒學著輯要 *Xian Dai Ru Xue Zhu Ji Yao* (sous la direction de 方克立 Fang Keli, aux éditions de la Radio-Télévision chinoise). S'agit-il des derniers feux d'une culture chinoise submergée par la modernité, ou des premières lueurs traversant la modernité d'un renouveau culturel du monde sinisé ? Le XXI<sup>e</sup> s. le révélera.

