

@

**Jean-Baptiste KAO**

**LA PHILOSOPHIE  
SOCIALE ET  
POLITIQUE  
du  
CONFUCIANISME**

## **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

à partir de :

### **LA PHILOSOPHIE SOCIALE ET POLITIQUE DU CONFUCIANISME**

par Jean-Baptiste KAO

Éditions franciscaines, Paris, 1938, 192 pages.

Édition en format texte  
par Pierre Palpant

[www.chineancienne.fr](http://www.chineancienne.fr)  
mai 2013

## **TABLE DES MATIÈRES**

[Préface](#)

[Avant-propos](#)

[Abréviations des ouvrages fréquemment cités](#)

[INTRODUCTION](#) : 1. L'origine du confucianisme. — 2. La vie et les œuvres de Confucius. — 3. L'École de Confucius. Ses disciples immédiats et ses successeurs postérieurs. — 4. Les conditions sociales et politiques de l'époque de Confucius jusqu'à celle de Sun-tse.

[Chapitre I. — L'HOMME.](#)

[PREMIÈRE PARTIE : Sa nature.](#)

Prologue : Histoire du problème

Art. 1. — La théorie de Mentse : La nature humaine est bonne : 1. Les arguments de la bonté de la nature humaine. — 2. L'explication du mal.

Art. 2. — La théorie de Sun-tse : la nature humaine est mauvaise : 1. Les arguments de la malice de la nature humaine. — 2. L'origine du bien. — 3. Les divergences et les points de contact entre les deux théories, et la synthèse de la doctrine confucianiste sur la nature humaine.

[DEUXIÈME PARTIE : Son perfectionnement](#)

1. La nature de la perfection et les moyens de l'acquérir. — 2. Les degrés de la perfection. — 3. L'idéal de l'homme supérieur (Kiung-tse).

[Chapitre II. — LA CONCEPTION CONFUCIANISTE DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE.](#)

1. L'origine de la société humaine. — 2. Le cachet divin. — 3. Le principe d'organisation. — 4. La fin de la société humaine.

[Chapitre III. — LA LOI DE LA VIE SOCIALE.](#)

1. La loi naturelle (Tao). — 2. Les vertus d'humanité (Jen) et d'équité (Y). — 3. Les Rites ou règles d'honnêteté (Li).

[Chapitre IV. — LA FAMILLE.](#)

Prologue : l'importance de la famille.

1. Le mariage. — 2. Les devoirs familiaux. — 3. La piété filiale : 1. son importance, 2. ses degrés, et 3. sa durée.

# **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

## Chapitre V. — L'ÉTAT.

1. La nature du gouvernement. — 2. La forme du gouvernement. — 3. Le Fils du Ciel : sa qualité et règles de son administration. — 4. La transmission de la dignité du Fils du Ciel. — 5. Les deux grandes activités de l'État : assurer au peuple la richesse et l'éducation.

## Chapitre VI. — LA PAIX MONDIALE.

1. L'esprit cosmopolite. — 2. L'antimilitarisme confucianiste. — 3. La Fraternité Universelle (Ta-Tong).

## Chapitre VII. — CONFUCIANISME ET CHRISTIANISME.

Prologue.

1. Dieu = Souverain Seigneur : Chang-Ti. — 2. L'homme : sa nature et sa fin. — 3. La famille. — 4. L'État. — 5. Le pacifisme universel.

## CONCLUSION

### Les livres consultés

# PRÉFACE

@

Au moment où le peuple chinois poursuit et achève, — au prix de combien de souffrances, — l'un des plus grands tournants de son histoire, la publication d'une étude sur la philosophie qui présida aux origines et à toute l'évolution de sa vie culturelle et morale, offre un intérêt d'autant plus grand que cette étude a été faite partie en Chine et partie en Europe et qu'elle est l'œuvre d'un Chinois, prêtre catholique et religieux franciscain, étudiant en droit dans une université catholique d'Europe. Le R. P. Kao Sze-Kien expose au public de langue française la philosophie sociale et politique du confucianisme. Il le fait avec compétence, avec pénétration, avec talent.

Au contraire de tant d'autres livres, qui, induisant en erreur les Européens, décurent les Chinois et les attristèrent, le présent travail offre un caractère de probité intellectuelle auquel le lecteur le moins averti des choses d'Extrême-Orient, peut, à bon droit, se fier. Le mérite est d'autant plus grand qu'il n'est pas fréquent. Le R. P. Kao a su jeter des ponts entre la terminologie chinoise et la terminologie française ; il a su tracer de justes délimitations aux endroits où la confusion des termes avait amené celle des jugements et avait écarté les uns des autres des hommes qui, rien qu'en se comprenant, sont tout près de s'aimer.

Le « mystère de l'âme asiatique », — et il en est de même des expressions de sens analogue, dont la portée est habituellement péjorative, — existe réellement, non point dans l'âme des Chinois ou des Asiatiques, — mais dans la pensée des critiques qui, pressés de juger, — pressés souvent de condamner et de mépriser, — n'ont rien compris des choses et des gens, dont ils ne s'approchaient point, se bornant à dissimuler leur ignorance sous un air de dédain et de supériorité.

Toutes les heures arrivent. Les brouillards qui ont fait croire au « mystère de l'Asie » sont en train de se lever.

La philosophie politique du confucianisme porte en elle-même les traces de sa très haute antiquité.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

En effet, elle applique les principes moraux qui régissent la société familiale aux questions relatives à la vie publique et elle exige, pour le gouvernement de la société, des capacités et des vertus analogues à celles que demande le gouvernement de la famille. Celui qui développerait « pleinement » les vertus familiales, observe le philosophe Mentse, « serait capable de gouverner l'empire » ; celui qui les néglige « n'est même pas capable de remplir ses devoirs envers ses parents ». (L. II, Ch. 1, 6.)

Je laisse au lecteur de suivre le R. P. Kao dans le développement de cette thèse et de toutes celles qui lui sont connexes ; il les a étudiées et approfondies chez les trois grands philosophes Confucius, Mentse et Suntse. Il expose leur conception de l'homme et de la société, étudiant la pensée chinoise primitive sur « la loi de la vie sociale » et sur les applications de cette loi dans la famille, dans l'État et dans la « société universelle », telle que, plusieurs siècles avant Jésus-Christ, le confucianisme a l'ambition de concevoir pareille société. Qu'on ne s'étonne pas de cette disposition d'esprit qui, jusqu'à nos jours, est demeurée très étendue en Chine. L'État chinois constituait, dans son milieu, l'unique « grande puissance », consciente des valeurs culturelles et morales qui étaient son premier trésor, assez forte pour être aisément pacifique et mettant cette force à rechercher et à maintenir l'équilibre et la paix. La famille chinoise fut pénétrée de cet esprit, qui peut donner aux citoyens et aux institutions d'un grand pays un sens habituel de pondération et de magnanimité. Les troubles et les guerres, qui hélas, en Chine comme en Europe, ont été les jalons de l'histoire, n'ont jamais modifié chez nous cette disposition fondamentale de l'esprit et du cœur de notre peuple, de nos familles et de nos populations.

\*

En conclusion de son étude, le R. P. Kao ébauche une comparaison entre le confucianisme et le christianisme. Elle est plus spécialement destinée au lecteur chrétien, pour lui permettre de juger à la mesure des idéaux chrétiens l'idéal et les prescriptions du confucianisme.

Ceci ouvre un très grand problème. Le lecteur non-chrétien, tant

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

d'Europe que d'Asie, peut trouver opportun de ne pas le sous-estimer.

Dans les ouvrages dont Confucius se dit le simple compilateur et qui remontent au deuxième et troisième millénaire avant l'ère chrétienne, nous trouvons, à chaque pas, les traces d'un culte religieux rendu au « Souverain Seigneur de l'Auguste Ciel », dont le temple ne comprit jamais aucune idole, dont l'Empereur était le mandataire, ayant, comme premier devoir, d'offrir des sacrifices au Ciel, au Ciel Maître des événements, Providence, Suprême Justice, Suprême Bonté, Rémunérateur, Père.

De même que, pour le confucianiste, la pratique de la piété filiale au sein de la famille est l'école de la vie sociale, ainsi, à l'origine de nos institutions, la compréhension des rapports de l'homme avec le Ciel et la pratique religieuse qui s'ensuit sont considérées comme ouvrant l'esprit à la compréhension de la vie de la cité et à l'acquisition d'un juste sens gouvernemental. Le Li Ki déclare :

« L'influence des enseignements que les sacrifices comportent pour l'instruction du peuple et la réforme des mœurs atteint les choses dans leur principe. (XXIII, 9.)

Et encore :

« Celui qui connaissait parfaitement l'idée qui préside au sacrifice était un prince véritable ; celui qui savait la mettre en pratique était un vrai ministre d'État.

Quelle sereine grandeur, quelle majestueuse unité dans cette conception synthétique de la vie de l'homme sur la terre !

Or, par un souci vraiment sincère de réalisme, par cette crainte très légitime d'erreur, qui retenait Confucius chaque fois que la question religieuse se posait devant lui, — les commentateurs du Maître ont cru prudent de limiter leurs prescriptions à la morale privée et publique dont la loi naturelle garde le dépôt et ils ont estimé sage de ne pas s'avancer plus loin et de laisser sans réponse la question de l'origine et de la fin de l'homme et celle des rapports de l'homme avec celui que nos anciens sages et philosophes appelaient « avec le plus profond

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

respect » le Souverain Seigneur de l'Auguste Ciel.

Cette discrétion a donné lieu à beaucoup de confusion. Elle a, de plus, ouvert la Chine tout entière au bouddhisme. Car l'homme est un être religieux. Le sens religieux, que nos lettrés craignaient de fausser et se refusaient à développer, dévia dans une direction qui comportait une vive piété, mais en même temps, beaucoup de superstitions et de conséquences fâcheuses. Par son attitude négative, le bouddhisme, basé sur le mépris des choses temporelles, a contribué beaucoup au défaut de sens public des populations qui, malgré les enseignements si formels du confucianisme, ne furent pas en mesure de collaborer, comme il l'aurait fallu, aux progrès du pays et aux développements de l'avenir national.

\*

Que sera, du point de vue des valeurs morales et spirituelles, la Chine de demain ?

Le confucianisme nous apparaît si « humain » que nous ne pouvons le supposer limitativement « chinois ». D'autre part, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, aux yeux d'un de nos hommes d'État les plus distingués, Siu Koang-K'i, le christianisme apparaissait si « divin » qu'il ne pouvait le supposer limitativement « étranger ». Nécessairement, une vraie religion « humanise » les hommes.

Quoi qu'il en soit, de grands problèmes se posent, aujourd'hui, en Chine comme ailleurs, pour tout homme qui a le courage de réfléchir et de penser. L'étude des points de rapprochement entre l'idéal confucianiste et l'idéal chrétien peut éclairer un certain nombre de ces problèmes.

Il faut savoir gré au R. P. Kao d'amener le lecteur à se les poser. Son livre appelle d'autres livres, pour approfondir progressivement les domaines divers sur lesquels, si judicieusement, il attire et retient l'attention.

TSIEN TAI, Ambassadeur de Chine à Bruxelles.

Bruxelles, le 1er juillet 1938.

## AVANT-PROPOS

@

La philosophie Sociale et Politique est « la Grande Science : *Ta-hio* » du confucianisme.

La présente étude en expose les grands principes et les principales applications dans l'enchaînement méthodique que leur a donné l'âge d'or du confucianisme et qui les lie en un système très simple et très complet.

Elle est basée entièrement sur les textes originaux des livres classiques chinois.

Pour la traduction de ces textes, nous avons tenu compte des travaux du père Couvreur, S. J., sur les Quatre Livres, sur le Chou-king et du « Catéchisme de Confucius » de MM. Kou-Hong-Ming et Francis Borrey. Bien souvent cependant, — en général, pour des questions de nuances, — nous avons estimé devoir donner une traduction dont la portée se différencie du sens auquel ces auteurs se sont arrêtés. Quant aux livres de Sun-tse, il n'en existe pas encore de traduction française.

\*

Nous devons ici un hommage de reconnaissance à la Faculté de Droit de l'Université catholique de Lille, à son vénéré Doyen, M. Eugène Duthoit, à M. Maurice Gand, Directeur de l'École des Sciences Sociales et Politiques et, particulièrement, au Révérend Père J. Delos, O. P., professeur à la Faculté de Droit, dont les sages conseils nous ont assuré une aide précieuse.

@

# La philosophie sociale et politique du confucianisme

## ABRÉVIATIONS des ouvrages fréquemment cités

@

Chk = *Chou-king*, Les Annales des Empereurs

Yk = *Y-king*, Livre des Mutations

Lk = *Li-ki*, Mémoires sur les Bienséances et les Cérémonies

Ly = *Lun-yu*, Entretiens de Confucius avec ses disciples

Th = *Ta-hio*, Grande Science

Ty = *Tchoung-young*, Juste Milieu

Mt = *Mentse*, Livres de Mentse

St = *Suntse*, Livres de Suntse.

@

## INTRODUCTION

@

### § 1. — L'ORIGINE DU CONFUCIANISME

p.007 Le confucianisme s'appelle en chinois : *Jou-Kia*, l'école des *Jou*.

Au temps de la Dynastie des Tcheou, (1122 à 255 avant Jésus-Christ) le terme *Jou* désignait, d'une part, les savants, les philosophes et les érudits, et, de l'autre, les maîtres de l'enseignement public chargés par l'État d'enseigner au peuple la législation civile et les doctrines morales des anciens sages. Ces maîtres connaissaient les livres classiques : le *Chou* (Les Annales des Empereurs), le *Cheu* (Les Poèmes), le *Y* (Le Livre des Mutations) et les *Li* (Les Rites et les Lois) et ils possédaient les six arts libéraux, à savoir les rites et la musique, l'escrime et l'art de conduire un char, la calligraphie et l'arithmétique.

À l'époque de Confucius (551-479 avant Jésus-Christ), l'ordre social, basé sur le régime féodal, subissait les premières secousses du bouleversement qui allait le renverser et le système de l'éducation publique, comme beaucoup d'autres institutions sociales, tombait déjà en décadence. Confucius se proposa de rétablir l'ordre dans l'empire en préparant une équipe de fonctionnaires compétents et vertueux, qui sauraient mettre en pratique les principes des anciens sages. De tous côtés, des jeunes gens affluèrent vers lui. Le caractère traditionnel de cet enseignement valut à l'École de Confucius d'être appelée *Jou-Kia* ; ses disciples furent nommés les *Jou*.

La doctrine de l'École des *Jou* est essentiellement la sagesse traditionnelle des anciens rois, sages et vertueux, dont les hautes physionomies ouvrent l'histoire nationale de Chine ; au troisième millénaire avant Jésus-Christ : Yao (vers 2357-2285), Chouen (vers 2285) et Yu (vers 2205) ; au second millénaire : T'ang (vers 1766), Ouen-ouang (vers 1200) et Ou-ouang (vers 1122). Aux noms de ces souverains, il faut joindre ceux de leurs ministres intègres tels que Kao-yo (sous Chouen et Yu), Yyin (sous T'ang) et Tchou-koung (sous Ouen

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

et Ou). Confucius a repris cette tradition glorieuse ; il en a colligé et perfectionné les données en les développant en un système complet et, par l'intermédiaire de ses disciples, il l'a transmise aux générations qui allaient suivre. C'est ainsi qu'il est considéré comme le Maître et le fondateur de l'École des Jou. Il n'est <sup>p.008</sup> pas cependant l'auteur unique et premier de la doctrine qui porte son nom. Lui-même en porte témoignage :

« Je transmets et je commente les enseignements des anciens ; je n'invente rien de neuf. Je donne ma confiance aux anciens et je les aime <sup>1</sup>.

Et dans *Le Juste Milieu (Tchoung-young)*, son petit-fils, Tseu-sée écrit :

« Confucius enseigna la doctrine originelle transmise par les empereurs Yao et Choen et il adopta et perfectionna les lois et les institutions établies par les empereurs Weng et Wou <sup>2</sup>.

Aux yeux de Confucius ces empereurs et ces ministres sont des hommes accomplis en sagesse et en vertu ; il les présente aux princes comme les meilleurs modèles à imiter. Leur pensée et les principes dont elle s'inspire sont recueillis dans le Livre des Annales des empereurs, le *Chouking*, qui de ce chef, est le principal ouvrage canonique dont s'inspire l'École des Jou. L'héritage spirituel que cette École a reçu des anciens peut se résumer en quelques préceptes qui entassent les principaux devoirs d'État des hommes de gouvernement. 1° Aimer le peuple, le renouveler moralement et lui procurer les moyens nécessaires pour l'entretien de sa vie quotidienne. 2° Pour ce motif servir en premier lieu avec un souverain respect Celui qui est le Suprême Dominateur. 3° Cultiver la vertu personnelle et viser sans cesse à la perfection. 4° Dans la vie privée comme dans la vie publique, observer toujours la voie supérieure du « Juste Milieu ». 5° Tenir compte des deux sortes d'inclinations de l'homme : les unes viennent de la chair et sont dangereuses ; les autres appartiennent à la raison et sont très subtiles et

---

<sup>1</sup> [Ly, VII, 1.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 30.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

faciles à perdre. 6° Pratiquer les devoirs des cinq relations sociales. 7° Avoir pour objet final la paix universelle et le bonheur général.

Ces principes sont devenus les idées maîtresses du confucianisme, largement développées dans la suite par les maîtres de l'École.

Parmi les anciens sages dont il était héritier, Confucius portait une affection et une vénération toute particulière au duc Tchou Koung Tang, fils du roi Ouen, frère du roi Ou, et auteur principal de la splendide civilisation de la dynastie des Tchou. Il rêvait d'être le successeur moral de ce grand homme d'État, et se proposait de renouveler les institutions faites par lui et de les remettre en pratique. En effet, les institutions civiles et religieuses qui sous le nom global de rites furent établies sous la direction de Tchou-koung-T'ang étaient plus parfaites que celles des âges p.009 précédents et elles étaient encore partiellement en usage à l'époque de Confucius ; leur restauration rencontrait donc moins de difficultés. <sup>1</sup>

Au titre de continuateur et de restaurateur de la tradition nationale, Confucius eut un rôle très important dans l'histoire de la Chine. Grâce à lui, les plus anciens documents historiques et littéraires du peuple chinois furent sauvés de la disparition à une époque extrêmement critique ; avec ces documents fut aussi sauvée ce que nous pouvons appeler l'âme de la race chinoise. De plus, la fondation de l'École des Jou par Confucius fut le principe de la floraison intellectuelle la plus splendide de Chine que les historiens ont qualifiée « l'époque classique des philosophes ». Pour la maîtrise supérieure qu'il déploya dans la conservation de la doctrine traditionnelle, Confucius est comparé à ces anciens empereurs les plus vertueux et les plus sages dont il sauva la pensée et qui, tant au point de vue matériel qu'au point de vue spirituel, ont si bien mérité du peuple chinois <sup>2</sup>. Les générations postérieures ont appelé Confucius « le Maître des Maîtres », et encore le « Maître de dix mille siècles ». De fait, pendant plus de vingt siècles

---

<sup>1</sup> [Ly, III, 14.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. III, Ch. 2, 9 ; L. V. Ch. II, 1.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

sa doctrine a façonné l'âme du peuple chinois, et aujourd'hui encore, son influence spirituelle s'exerce profondément.

### § 2. — LA VIE ET LES ŒUVRES DE CONFUCIUS

Le nom de Confucius est K'iou ; son surnom Tchoungny.

Le mot Confucius vient d'un groupe de mots chinois : Koug-Fu-Tse qui signifient : le vénéré Maître Koug ; c'était l'appellation quotidiennement en usage parmi les disciples du philosophe ; les missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle ont latinisé ces mots en les réunissant sous le nom de Confucius. Actuellement, en Chine, on appelle communément notre philosophe du nom de Koug-Tse, c'est-à-dire le philosophe Koug ou le maître Koug.

\*

Confucius naquit en l'an 551 avant Jésus-Christ dans le royaume de Lou, actuellement la province du Shantoung. Sa famille était noble et de descendance princière. Son père, Sou Lian Hi était déjà très vieux. Sa mère étant, nous dit-on, en prières sur la colline Gny, obtint cet enfant de la bonté du Ciel. L'enfant était d'un heureux naturel ; il se <sup>p.010</sup> plaisait aux « rites » (li) de ses pères et aimait à s'y exercer. Très tôt il fut privé de son père et grandit sous la tutelle vigilante d'une mère qui a laissé le souvenir d'une grande piété. À quinze ans, il se met à étudier les doctrines des anciens sages, et y fit de tels progrès que sa connaissance des *Rites*, c'est-à-dire des institutions religieuses et civiles, lui valut une réputation précoce attirant de toutes parts des jeunes gens qui venaient à lui comme à un maître. Vers 30 ans, il se rendit dans la ville impériale de Loyan, pour y compléter sa formation intellectuelle ; il y rencontra le célèbre philosophe Lao-tse, père du taoïsme.

De retour dans son pays, il ne put y poursuivre longtemps sa tâche éducatrice qui groupait autour de lui des élèves de plus en plus nombreux. Des troubles publics le contraignirent de gagner le royaume de Ts'i.

Ayant été informé de sa présence, le prince King, souverain de Ts'i, s'enquit auprès de lui du meilleur principe de gouvernement. Confucius

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

lui répondit :

— Le prince doit être véritablement prince, le ministre véritablement ministre, le père véritablement père, le fils véritablement fils.

Cette laconique glorification du devoir d'État plut tellement au prince qu'il voulut retenir Confucius et faire de lui son ministre. Un ministre en charge parvint à empêcher la réalisation de ce projet.

Rentré à Lou, Confucius fut, à plusieurs reprises, chargé de fonctions administratives. De préfet de la ville de Tchoung-tou, il fut élevé à la fonction de ministre de la Justice. L'histoire a gardé le souvenir de ses démêlés avec le puissant préfet Siaotchengmao, qui par les sophismes dont il émaillait ses discours pervers, tenait les esprits en effervescence. Confucius mit un terme à ses agissements et le condamna.

Faisant fonction de premier ministre, il se rencontra, à Kiaku, comme délégué du royaume de Lou avec les ambassadeurs du royaume de Ts'i. Il y déploya une grande habileté diplomatique, il sut abaisser l'orgueil du royaume de Ts'i qui, par la présence de troupes aux abords du congrès, avait cherché à l'intimider, et il réussit à recouvrer pour son pays le territoire antérieurement perdu.

Dans sa politique intérieure, en trois mois de temps, il avait si bien noué la réforme du royaume de Lou que le prince de Ts'i en prit ombrage, et recourut à un stratagème pour faire échouer cette œuvre : il envoya au prince de Lou un chœur de danseuses, dans le dessein de détourner ce souverain de l'accomplissement de ses devoirs. Le prince de Lou tomba dans le piège ; trois jours de suite, il s'abstint de réunir son conseil quotidien et d'offrir le sacrifice rituel. <sup>p.011</sup> Confucius, voyant que ses efforts resteraient infructueux, renonça à poursuivre sa tâche et, accompagné de ses disciples, entreprit un voyage à travers l'empire. Il espérait rencontrer quelque souverain qui lui permettrait de mettre à l'épreuve sa doctrine de réforme, fondée sur les vertus d'humanité et de justice naturelle. Nulle part il ne fut agréé. De passage dans le

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

royaume de Tcheng il fut réduit, huit jours durant, à la plus extrême pauvreté ; dans le royaume de Song, il fut persécuté par le puissant ministre Houang-tei et faillit être massacré.

Après treize ans d'absence, il rentra dans sa patrie ; il avait alors 68 ans. Il renonça à briguer une fonction de ministre et se livra tout entier à l'éducation de la jeunesse et à la rédaction et correction des livres classiques.

À l'âge de 73 ans, en 479 avant Jésus-Christ, Confucius mourut ; il fut enterré à Ciufou, dans le Shangtong.

Son tombeau devint un lieu de pèlerinage qui est demeuré en vénération.

Comme le prouve toute son œuvre, comme l'attestent en particulier ses *Entretiens*, Confucius était doué d'une vie morale des plus hautes, qui aidait considérablement le développement de sa très profonde vie intellectuelle.

Actif, courageux et d'une dignité supérieure, doté d'une perspicacité géniale, d'un sens inné de la psychologie du cœur humain et de la haute perfection à laquelle l'homme est appelé, il déploya toute son inlassable énergie à réaliser en lui-même et, ensuite, à diffuser autour de lui l'idéal de vie dont il détenait le trésor.

Il avait pénétré toute la valeur des institutions sociales dans lesquelles les premiers grands sages de Chine avaient condensé les enseignements de la loi naturelle et il savait, avec un discernement supérieur, se conformer aux rites de lois morales rédigés par lui, et transmis à ces disciples immédiats pour devenir la base de la pensée chinoise jusqu'à nos jours.

Son autorité tient autant à son exemple qu'à son enseignement. Il aimait tous les hommes ; il respectait la parole donnée ; il croyait en Dieu et observait avec la plus sincère et profonde vénération les lois fixées par la Providence. Il fut surtout un infatigable chercheur de la sagesse, un admirable éducateur. Dans l'éclat de ses talents, il fit preuve, en toute circonstance, d'une surprenante modestie.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Vers le déclin de ses jours, le philosophe pourra en toute sincérité décrire ainsi son évolution intellectuelle et morale :

— A l'âge de quinze ans, mon esprit était continuellement adonné à l'étude ; à trente ans, je m'étais arrêté en des principes solides et définitivement établis ; à quarante <sup>p.012</sup> ans, je n'éprouvais plus d'hésitation ; à cinquante ans, je connaissais les lois de la Providence ; à soixante ans, je saisisais facilement les causes des événements ; à soixante-dix ans, mon cœur trouvait la satisfaction de ses désirs dans l'équilibre de la juste mesure. <sup>1</sup>

Ces lignes décrivent le progrès constant du Maître vers la sagesse et la perfection.

L'élévation morale de Confucius a exercé une très profonde influence sur les disciples qui, l'ayant suivi, l'ont admiré de tout leur cœur. Yen-yuan le considéra comme son père <sup>2</sup> ; Tseu-Tchang, l'élève plus haut que Yao et Chouen les deux empereurs les plus parfaits de l'antiquité <sup>3</sup> ; Tseu-Koung compara son rayonnement à celui du soleil et de la lune <sup>4</sup> ; et Yeou-Jo dit : « Depuis qu'il existe des hommes, il n'y a pas eu de plus grand jusqu'à nos jours que Confucius » <sup>5</sup>.

Conservés grâce à Confucius, les anciens livres canoniques de Chine sont le fondement de l'École des Jou ; ils s'érigent tel un monument imposant, qui ouvre l'histoire de la vie, de la pensée et de la littérature chinoises. Ces ouvrages sont au nombre de six : le *Y-king* (le Livre des Mutations), le *Chou-king* (les Annales des empereurs), le *Cheu-king* (le livre des Poèmes), le *Li-king* (les Livres des Rites), le *Tchouen-ts'iou* (le Printemps et l'Automne) et le *Yo-king* (le Livre de la Musique). Confucius en colligea et réunit les éléments et il leur donna la forme définitive dans laquelle il les transmet à ses disciples.

---

<sup>1</sup> [Ly, II, 4.](#)

<sup>2</sup> [Ly, XI, 10.](#)

<sup>3</sup> [Mt, L. II, Ch. 1, 2.](#)

<sup>4</sup> [Ly, XIX, 24.](#)

<sup>5</sup> Mt, L. II, Ch. 1, 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

L'œuvre personnelle de Confucius dépasse de beaucoup ce premier travail et elle se développe dans les enseignements qu'il départit à ses disciples et que ceux-ci consignèrent dans *Les Entretiens* et dans un grand nombre des traités réunis ensuite dans le *Li-king*.

Dans toute cette œuvre de collation, de rédaction et d'éducation, Confucius s'avère grand et magistral par le souci constant d'objectivité qui l'anime. Il avait, en colligeant les ouvrages classiques, décrit avec respect les principes et les manifestations de la foi religieuse des aïeux. Dans son enseignement personnel, on lui trouve, à ce sujet, une prudence sans cesse en éveil ; il craint de franchir les limites du vrai et de tomber en quelque superstition ; c'est pourquoi il se cantonne à l'étude de l'ordre naturel, à la recherche des principes de la loi morale et à leur mise en pratique. Cette disposition intérieure constante ressort particulièrement de la lecture du *Tchouen-ts'iou*.

p.013 Examinons maintenant le contenu des livres classiques chinois tel qu'il est parvenu jusqu'à nous :

1. Le *Y-king* (Livre des Mutations). C'est le plus ancien, il date environ de l'an 3000 avant Jésus-Christ. Il est attribué à quatre sages. Fuhî (vers 2850 avant J.-C.) qui conçut le *Pa-Koua*, autrement dit les huit trigrammes symboliques ; Ouen-ouang (première moitié du douzième siècle avant J.-C.) multiplia ces trigrammes jusqu'à 64 hexagrammes, son fils Tchou-koung T'ang y ajouta des explications imagées ; enfin Confucius en écrivit les commentaires ou gloses. Telle est du moins l'opinion traditionnelle. La critique moderne contredit cette manière de voir et prétend qu'il est impossible de préciser avec certitude quelles sont les parties des gloses ou commentaires écrits par Confucius. On admet généralement cependant que les commentaires furent composés tout au moins par les disciples du Sage. La doctrine morale qui s'y trouve est en effet spécifiquement de l'École de Confucius.

Le Livre des Mutations est unique dans son genre et il est difficile à comprendre. Il traite de l'origine et de la constitution du monde et a

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

pour objet d'ordonner les actions humaines d'après les lois de la nature. C'est à la fois une cosmologie, une psychologie et une morale. Par suite de son caractère mystérieux, le *Y-king* est susceptible de toutes sortes d'interprétations ; il a suscité une foule de commentaires variés et extravagants ; les sinologues missionnaires du XVIII<sup>e</sup> siècle y ont même vu une sorte de prophétie messianique.

2. Le *Chou-king* (Les Annales des empereurs). Il contient l'histoire, la législation et les discours des anciens empereurs. Il se divise en quatre sections :

La première relate les actes des trois grands empereurs Yao, Chouen, Yu ; la seconde rapporte l'histoire de la dynastie des Hia ; la troisième nous parle des faits et gestes de la dynastie des Chang-Yin ; la quatrième, plus longue que les autres, collationne les documents relatifs aux empereurs de la dynastie des Tcheou.

Ce livre fort ancien, — il remonte à quatre mille ans — est une source précieuse pour la doctrine confucianiste : il expose en effet la sagesse des anciens princes que Confucius proposa comme modèles à imiter. Il faut toutefois, s'en servir avec prudence, car de nombreuses pièces falsifiées s'y sont introduites. p.014

3. Le *Cheu-king* (Le Livre des Poèmes). Il contient environ 300 morceaux poétiques qui se divisent en trois catégories :

- a) les mœurs et les coutumes régionales ;
- b) les hauts faits ou les événements illustres ;
- c) les odes religieuses.

Toutes ces poésies contiennent des principes et des exemples destinés à la réforme morale <sup>1</sup>. Confucius disait de cet ouvrage :

---

<sup>1</sup> [Ly, XVII, 9.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« La portée essentielle de ces trois cents poésies consiste uniquement en ceci, à savoir que vos pensées soient bonnes et pures. <sup>1</sup>

4. Le *Tchouen-ts'iou* (Le Printemps et l'Automne). C'est un livre historique qui, en un style concis, rapporte les faits et gestes d'un certain nombre de princes, leurs vices et leurs vertus, les peines et les récompenses qu'ils ont édictées. Ce récit couvre une période de 242 ans (722-480 avant J.-C.). Dans ce livre, Confucius exprime ses vues sur la réforme de l'humanité par la mise en pratique des devoirs sociaux. Il existe trois commentaires de cet ouvrage, le *Tso-tchouan*, le *Koung-yang*, le *Kou-liang*. Tous trois augmentent l'intérêt du récit et en font un modèle du genre.

5. Le *Li-king* (Les Livres des Rites). Le *Li-king* se divise en trois catégories :

a) le *Tcheou-li*. — Rites et Constitutions Civiles de la dynastie des Tchou. Il donne le fondement du code civil de cette époque. Son influence sur la rédaction des codes postérieurs fut très grande.

b) le *Y-li*. — C'est un manuel des cérémonies publiques et privées, sacrées et profanes.

c) le *Li-ki*. — Les Mémoires des Rites. C'est une collection de dissertations et commentaires sur les différents rites et sur les devoirs humains. On y trouve beaucoup de paroles authentiques de Confucius.

Ce livre a été rédigé par les disciples du Maître. Il comporte quarante-six traités. Deux d'entre eux, les plus importants, ont été joints aux Entretiens de Confucius et au Livre de Mentse pour former avec ces derniers la collection dénommée *Les Quatre Livres*. Ce sont : le *Ta-hio* : p.015 la Grande Science, et le *Tchoung-young* : le Juste Milieu. Le premier fut écrit par Tseng-tse, le second par Tseu-sée, petits-fils de Confucius. Le *Ta-hio* expose la méthode de la morale

---

<sup>1</sup> [Ly, II, 2.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

confucéenne ; le *Tchoung-young* fait connaître les fondements métaphysiques du confucianisme.

À ces cinq livres il en faut ajouter deux qui sont de grande importance pour la connaissance parfaite de la véritable doctrine confucianiste :

6. Le *Lun-yu* : Les Entretiens de Confucius, récit très fidèle des paroles et actions de Confucius et des disciples immédiats. Ce livre est l'Évangile de l'École des Jou.

7. Le *Hio-king* : Le livre de la Piété Filiale. C'est une sorte de philosophie des devoirs des enfants envers leurs parents. La tradition attribue ce petit livre à Tseng-tseu, qui, en rapportant l'enseignement du Maître sur la piété filiale, le développe considérablement.

### § 3. — L'ÉCOLE DE CONFUCIUS. SES DISCIPLES IMMÉDIATS ET SES SUCCESSEURS POSTÉRIEURS

Confucius consacra presque toute sa vie à l'enseignement. Il forma tous ceux qui venaient à lui, sans distinction de condition sociale. Le nombre de ses disciples atteignit 3.000 ; 72 d'entre eux connaissaient parfaitement les six arts libéraux et sur ces 72, dix, les plus remarquables, nous sont connus ; leurs noms et le souvenir de leurs qualités sont conservées dans le *Lun-yu* : Yen-yuan, Ming-tse-k'ien, Joen-pei-niou et Tchoung-koung brillèrent par leur vertu ; Tsai-gno et Tseu-koung se distinguaient par leur conversation ; Jan-you et Tseu-lou avaient un sens supérieur de la politique ; Tseu-you et Tseu-hia étaient d'une haute valeur littéraire. <sup>1</sup>

Dans son œuvre éducatrice, Confucius avait pour but de former des hommes accomplis et plus particulièrement des hommes d'État, qui, compétents et vertueux, pourraient aider les princes à réformer leurs administrations et ainsi collaborer à mettre fin au désordre et à relever l'empire. Le Maître n'avait guère l'intention de faire de ses disciples

---

<sup>1</sup> [Ly, XI, 2.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

spécifiquement des philosophes. Après sa mort, ses disciples se dispersèrent à travers toute la Chine ; ils devinrent ministres de différents royaumes, précepteurs et consultants des princes, vulgarisateurs de la doctrine de leur <sup>p.016</sup> Maître. Il s'en suivit que ces disciples immédiats de Confucius n'apportèrent à peu près aucun développement ni aucune addition à la doctrine originale, à l'exception toutefois de Tseng-tse, auteur présumé du *Ta-hio* et du *Hio-king*, qui dans ce dernier ouvrage, développa le thème de la piété filiale et en montra l'importance primordiale.

De l'École de Tseng-tse sortit Tseu-sée, petit-fils de Confucius, qui composa le *Tchoung-young*. À cette même École appartient Mentse (environ 372-289 avant J.-C.), grand esprit politique, qui s'employa à défendre la doctrine de son Maître contre les attaques des autres philosophes de son temps. Son œuvre a pris place dans *Les Quatre Livres*. De l'École d'un autre disciple de Confucius, Tchoung-koung, sortit le grand philosophe Suntse (environ 330-236 avant J.-C.). Par la profondeur de sa doctrine et par l'ampleur de son érudition, il surpassa en valeur tous les philosophes de l'École des Jou et contribua à répandre la doctrine de Confucius dans toute sa pureté et son intégrité. Il réfuta brillamment tous les systèmes différents qui avaient surgi depuis Confucius, et soumit à la critique leurs erreurs initiales. Il revendiqua pour l'École des Jou d'être seule à posséder la vérité et seule capable de remédier aux maux de la société. Ses ouvrages sont nombreux. On en tira trente-deux chapitres qui constituent le livre qui porte son nom.

Ces deux derniers philosophes, Mentse et Suntse, apportèrent à la doctrine confucianiste des éléments vraiment neufs.

Mentse démontra la nécessité de l'économie, tant publique que familiale. À ses yeux les vertus principales, l'humanité, la justice, l'honnêteté et la sagesse prennent leurs racines dans le cœur de l'homme, dont la nature est essentiellement bonne. Pour cultiver la nature humaine, il édicta de nombreuses règles de perfection morale.

Suntse prouve que la société civile est d'origine naturelle et décrit en

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

détail ce que doivent être la forme et les qualités d'un bon gouvernement. Pour démontrer la nécessité de l'éducation, de la législation et de l'autorité civile, il entend prouver par des arguments psychologiques que, par elle-même, la nature humaine tend vers le mal et a un besoin constant d'être redressée. Son livre contient nombre de réflexions personnelles sur la psychologie des sentiments, de la volonté et de la connaissance. Il réfute les sophismes et fixe les règles du juste emploi des mots. Grâce à Suntse, la doctrine de l'École des Jou, remontant à l'antiquité impériale, établie sur des bases solides par Confucius et développée par ses disciples, atteint une véritable perfection.

C'est pourquoi nous limitons notre étude à cette première <sup>p.017</sup> période classique. Cependant, il nous paraît utile dans cette introduction de tracer l'évolution de la doctrine au cours des âges et jusqu'à nos jours.

\*

Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, vers la fin du 3<sup>e</sup> siècle avant J.-C. le confucianisme subit une violente persécution sous l'empereur Che-houang-ti de la dynastie des Tsin (221-206 avant J.-C.).

En 213, ce souverain, se rapportant au conseil de son ministre Li-se, qui était disciple de Suntse, proscrivit tous les livres canoniques laissés par Confucius et les livra aux flammes. Il fit en même temps enterrer vifs plus de 460 lettrés confucéistes.

Cet acte de destruction aveugle et de cruauté avait été suscité par l'opposition irréductible des Jou à l'œuvre politique grandiose de Che-houang-ti, qui rendit l'unité à l'empire, centralisa les pouvoirs administratifs dans ses mains et abolit le système féodal, facteur principal de la crise qui accablait le pays depuis plus de cinq cents ans. L'exercice brutal de cette politique répressive, qui se portait contre la classe intellectuelle la plus puissante d'alors, suscita contre l'empereur Che-houang-ti une sourde et violente opposition. Le désordre ne tarda pas à éclater de nouveau et la dynastie des Tsin fut renversée. Son règne n'avait pas dépassé quinze ans.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

La dynastie des Han (206 avant J.-C. à 220 après J.-C.) lui succéda. En opposition avec la conduite de son prédécesseur, Kao-tsou, fondateur de cette dynastie, se rendit au tombeau de Confucius pour rendre hommage au Maître et pour gagner à sa cause les disciples du Sage. Son successeur, Houi-ti (194-188 avant J.-C.) rapporta l'interdiction que Che-houang-ti avait prononcée contre les livres canoniques confucéistes. Le troisième empereur, Ouen-ti (179-156) accorda aux confucianistes dans le gouvernement et l'administration une influence qu'ils n'avaient jamais possédée jusqu'alors. Un peu plus tard, l'empereur Ou-ti (140-86), se rangeant à la proposition du célèbre confucéen Toung-Tchoung-Chou (en 124 avant J.-C.) institua une commission composée de docteurs confucéistes pour rechercher les fragments des cinq livres canoniques, pour les reconstituer et les interpréter. Des passages non retrouvés furent rétablis de mémoire par de vieux lettrés. Mais il fut impossible de restaurer tous les ouvrages dans leur intégrité primitive ; le *Chou-king*, Annales des empereurs, n'a retrouvé qu'un tiers de son ancien volume. D'une <sup>p.018</sup> manière générale cependant, ce travail, accompli avec compétence et piété filiale, parvint à reconstituer les livres canoniques dans la pureté de leur doctrine et l'intégrité de leur pensée.

On doit à l'empereur Ou-ti la fondation auprès du palais impérial, de l'école supérieure consacrée uniquement à l'enseignement de la doctrine de Confucius en vue de former des fonctionnaires compétents et vertueux. Leur avancement dépendait de leur capacité qui était reconnue au cours d'examens. Ce système d'enseignement confucéen ne tarda pas à se développer dans tout l'empire.

La recherche et la reconstitution des livres canoniques et leur exégèse, l'institution du système officiel d'enseignement et d'examens sur la philosophie confucéiste et le recrutement des Jou dans l'administration furent les trois éléments du triomphe du confucianisme, qui devint en fait la doctrine orthodoxe de l'empire chinois.

L'époque des Han fournit à l'École des Jou plusieurs philosophes vraiment remarquables. Leur coryphée, Toung-Tchoung-Chou (170-90

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

avant J.-C.) développa la doctrine de Confucius en s'attachant principalement au livre *Le Printemps et l'Automne*, le *Tchouen-ts'iou*. C'est à lui que revient le mérite d'avoir assuré au confucianisme la victoire décisive.

À la dynastie des Han succédèrent les « Trois royaumes » et les dynasties dites Méridionales et Septentrionales. Cette période d'une durée de 400 ans, est dans l'histoire de la Chine, une période de troubles et qui, du point de vue intellectuel confucéen, n'offre rien de remarquable : des guerres incessantes, des révolutions continuelles et des invasions barbares molestèrent affreusement la population.

L'éducation publique, instituée par la dynastie des Han, fut complètement négligée et presque anéantie. Sous le coup de cette oppression, le peuple chercha sa consolation dans la doctrine religieuse du taoïsme et du bouddhisme. Les intellectuels faisaient leurs délices des méditations métaphysiques du taoïsme et le peuple s'attachait à la doctrine bouddhiste de la compassion et de la métempsychose. Le bouddhisme, introduit en Chine vers le début de l'ère chrétienne, tira de ces circonstances un réel profit et il leur dut un progrès considérable. Au V<sup>e</sup> siècle il s'était établi solidement dans tout l'empire chinois. À cette époque cependant on compte encore des partisans militants du confucianisme qui s'efforcent de restaurer l'éducation publique selon les principes du Maître. Ils rédigèrent des commentaires de grande valeur sur les livres canoniques ; p.019 grâce à eux, la tradition confucianiste ne fut pas interrompue.

Sous la dynastie des T'ang, qui régna de 618 à 907, le confucianisme reprit un grand rôle réalisateur dans l'État. Les empereurs de cette dynastie rétablirent l'instruction publique sur les bases de l'enseignement confucéiste et ils confièrent aux Jou le gouvernement et l'administration. L'empereur Tai-tsong (627-649), partisan convaincu du confucianisme, fit publier une édition officielle des livres canoniques sous le titre : *Che-san-king* « Les Treize Livres » (à savoir : *Y-king*, *Chou-king*, *Cheu-king*, *Tcheou-li*, *Y-li*, *Li-ki*, *Tchouen-ts'iou-Tso-tchouan*, *Koung-yang*, *Kou-liang*, *Lun-yu*, *Hio-king*, *Oeul-ya*,

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

*Mentse*). L'empereur Hiuan-tsong (712-756) donna à Confucius le titre de Ouen-huan-ouang : Auguste Roi des Lettrés et il fonda l'Académie de *Han-lin* qui, dans la suite, revêtit la plus haute autorité et devint le centre spirituel de l'École confucéiste et de la vie intellectuelle chinoise.

La chute des T'ang fut suivie d'une période de troubles (907-960), pendant laquelle se succédèrent les Cinq Dynasties *Ou-Tai* et qui ne prit fin qu'avec la dynastie des Song.

Sous la dynastie des Song, le confucianisme connut une vigueur nouvelle. L'enseignement confucéiste fut rétabli et, sur beaucoup de points, amélioré. Mais ce qui fait la gloire de l'époque des Song, c'est le développement métaphysique que l'École de *Sing-li* « Philosophie de la nature et de la raison » apporta à la doctrine de Confucius. Les penseurs les plus remarquables de cette renaissance confucianiste sont au nombre de cinq : Tchou-toun-y, Tchang-tsai, les deux frères Tcheng-ming-tao et Tcheng-y-tchouan et enfin Tchou-Hi.

Ils cherchèrent à rétablir dans sa pureté primitive l'ancienne doctrine de Confucius et à l'approfondir au point de vue métaphysique ; ils fortifièrent ainsi la position du confucianisme en face du bouddhisme et du taoïsme. Le représentant le plus connu et le plus estimé de cette école néo-confucianiste est le rationaliste Tchou-Hi ou Tchou-Tse ; il remplit dans le courant néo-confucianiste un rôle que l'on a comparé à celui de saint Thomas d'Aquin dans la philosophie scolastique, car il devint le guide spirituel de l'École, et pendant plus d'un demi-millénaire les générations qui se sont succédées, ont étudié les livres canoniques à la lumière de ses commentaires.

La dynastie des Song fut renversée par les Mongols qui fondèrent la dynastie des Yuan. Pendant près d'un siècle (1280-1368), la Chine connut de nouveau la domination d'une race étrangère. Le peuple chinois eut la vie très dure. <sup>p.020</sup> L'enseignement confucéiste fut maintenu, mais l'École ne produisit aucun philosophe.

La dynastie des Ming (1368-1644) chassa les Mongols et rétablit la liberté nationale. Les empereurs de cette dynastie s'efforcèrent de

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

renouveler le pays selon la tradition millénaire des ancêtres ; ils mirent tous leurs soins à réorganiser et à perfectionner l'institution de l'enseignement et des examens créée par la dynastie des Han, reformée par celles des T'ang et des Song et ils lui donnèrent une forme définitive. Quant au développement doctrinal du confucianisme, l'époque des Ming eut un penseur remarquable en la personne de Ouang-Yang-Ming qui, se basant principalement sur la doctrine du *Tchoung-young*, s'efforça de rétablir le confucianisme dans sa pureté primitive. Il appartenait comme Tchou-Hi à l'École de Sing-li, mais leurs méthodes sont différentes. Tchou-Hi est un intellectualiste ; Ouang-Yang-Ming au contraire est un volontariste. On peut regretter que l'influence de Ouang-Yang-Ming sur le néoconfucianisme ne fut pas plus profonde et plus durable.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la Chine subit encore une fois l'invasion barbare. Les Mandchous prennent possession du trône impérial. Leur domination dura plus de deux siècles et demi (1644-1912). Ils firent tous leurs efforts pour gagner les lettrés à leur cause, confirmant leur situation privilégiée dans le gouvernement et l'administration, renforçant le système d'instruction publique confucianiste et faisant de celle-ci un rouage de l'État.

En 1671, le second empereur Mandchou, Kang-Hi, publia son fameux « Saint Édité » dans lequel il entendait donner aux principes moraux du confucianisme une forme dogmatique. Un demi-siècle plus tard, en 1724, son successeur, Young-Tcheng, promulgua un commentaire officiel et détaillé du « Saint Édité ». Le confucianisme était érigé en dogme et l'École des Jou devenait une « secte » orthodoxe qui seule avait le droit de diriger la vie et la conduite du peuple chinois. Sous la dynastie mandchoue, l'École des Jou n'a guère produit de véritables philosophes. Par contre, les Jou de cette époque s'adonnèrent à de grands travaux d'ordre linguistique pour établir la pensée authentique du confucianisme classique par une étude approfondie et scientifique du texte des livres canoniques. Leur activité dénommée *K'ao-tcheng-hio* ouvre l'ère de « la science critique des textes ».

## **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

À partir de la seconde moitié du dernier siècle, au contact de l'Occident et à la suite des multiples défaites politiques et militaires que subit la Chine, les confucianistes, devenus outranciers dans leur conservatisme, furent contraints par p.021 les faits de reconnaître que l'étude de la philosophie ne suffisait pas à remplir le programme d'études et d'admettre des réformes dans l'enseignement et l'administration. Un groupe des Jou, l'ayant compris, soulignèrent les principes démocratiques que contient le confucianisme et préconisèrent une réforme profonde à introduire dans la politique. Ils préparèrent l'esprit public à accueillir la révolution qui éclata en 1911. En cette année, la dynastie mandchoue, qui avait ankylosé les forces vives de la nation, fut renversée, le principe de la liberté nationale fut proclamé et la République fondée.

Dès 1904, dans les établissements d'enseignement public, les livres canoniques confucianistes avaient été remplacés par les manuels des sciences modernes. C'était un changement très profond menaçant de bouleverser la vie spirituelle chinoise qui, pendant plus de deux mille ans, était nourrie presque uniquement de ces livres sacrés. C'était la fin du monopole de l'étude des classiques et de la domination des Jou sur le gouvernement et l'éducation.

Au cours des années 1913-1916, le Président Yuan-Che-Kai voulut remettre la doctrine confucéenne comme base fondamentale de l'éducation morale dans les écoles, tant publiques que privées. L'opinion publique ne fut pas favorable à cette initiative et le parlement rejeta le projet jugé contraire à la constitution républicaine. Le confucianisme fut déclaré responsable de toute l'inertie des fonctionnaires de la dynastie mandchoue et l'on attribua à cette philosophie les désastres publics dûs au fonctionnarisme et à l'abandon même des principes de haute politique et du service public qui avaient donné à l'État chinois de surmonter tous les obstacles au cours des quatre millénaires de son histoire.

Après la guerre mondiale, une nouvelle tendance se manifeste dans la vie intellectuelle du peuple chinois. On veut réajuster les divers

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

systèmes philosophiques de l'ancienne Chine et les apprécier selon leur vraie valeur, avec impartialité, avec équité. Dans un grand effort d'objectivité, on recherche et on étudie leurs idées essentielles qui font l'objet de monographies multipliées et de traités d'histoire et de philosophie. À ces travaux on doit, jusqu'à présent, plusieurs ouvrages remarquables sur les doctrines des différentes écoles philosophiques chinoises. Confucius reprend la première place qui lui est due et sa philosophie comme celle des autres systèmes, retrouve son vrai visage. Cette étude est riche en résultat. Elle s'accompagne d'un mouvement d'éducation publique « la Vie Nouvelle » lancé par le généralissime Kiang-Kai-Chek, et qui fait de rapides p.022 progrès dans le pays. Ce mouvement a pour but de renouveler l'esprit moral de la nation, d'après les meilleurs principes de la philosophie nationale confucianiste. Le gouvernement, détenu par le Parti National *Kuo-Min-Tang* soutient ce mouvement.

Au Congrès plénier du Parti National, qui se réunit à Nankin les 15-22 février 1937, le projet tendant à la réintroduction des livres canoniques dans les écoles publiques fut adopté. Le gouvernement rétablit les honneurs traditionnels rendus au grand Sage dans son temple de Ciu-Fou et décréta que le 18 août, date présumée de la naissance de Confucius, soit jour de fête nationale en souvenir du grand Maître. Le Parti National (*Kuo-ming-tang*) base son activité politique sur le tridémisme (*San-ming-tchou-i*), doctrine du docteur Sun-Yat-Sen, fondateur de la République chinoise. Cette doctrine est une synthèse de la pensée traditionnelle chinoise confucéiste et des théories politiques de l'Occident appliquées à la Chine. L'esprit du confucianisme y domine. Il n'est donc pas arbitraire d'affirmer que le confucianisme vit encore en Chine, et qu'il a devant lui un très long avenir. Car son glorieux passé, son génie éminemment social et humain le rendent impérissable. À toute époque il est actuel à condition d'en adapter l'application aux circonstances de temps.

Doctrines régulatrices de la vie humaine, basées sur la loi naturelle par les anciens Sages de la nation chinoise, colligées et approfondies par

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Confucius, développée et propagée par ses disciples, le confucianisme, dès le début du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ a été pour la Chine le code orthodoxe de toute sa vie morale et spirituelle et, en dépit des autres systèmes concurrents, il est demeuré le principe directif de toute la vie sociale. Depuis la dynastie des Han, l'instruction publique est entièrement basée sur l'enseignement de Confucius et sa portée spirituelle malgré les déviations que la faiblesse des hommes lui a fait endurer, demeure intégrale.

L'époque des Han et des T'an fut marquée par la reconstitution des livres canoniques et par leur étude exégétique. L'époque des Song et des Ming vit surgir une merveilleuse floraison métaphysique. La période de la dynastie mandchoue suscita un mouvement de critique des textes qui atteignit une très grande perfection. Notre époque enfin, qui enregistre la destruction de la secte des Jou et de son influence politique, détenue par le parti Kuo-ming-tang, voit les principes essentiels du confucianisme incorporés dans le système du tridémisme qui est le code du gouvernement national.

p.023 Après tant de millénaires, la doctrine des anciens sages et du grand Maître de la philosophie chinoise reste toujours vivante et toujours actuelle.

### § 4. — LES CONDITIONS SOCIALES ET POLITIQUES DE L'ÉPOQUE DE CONFUCIUS JUSQU'À CELLE DE SUNTSE

Les doctrines sociales et politiques sont des théories essentiellement pratiques ; elles portent inévitablement la marque du milieu où elles ont pris naissance. À toute époque, les grands courants de la philosophie sociale, même les plus abstraits, dès la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, sont conditionnés par les facteurs de temps et de lieu, ou tout au moins ont des relations plus ou moins étroites avec les circonstances de la société dans laquelle ont vécu leurs auteurs. Les uns, invoquant les meilleurs exemples du passé, défendent jalousement la tradition sous laquelle la société s'est maintenue jusqu'alors ; les autres préconisent l'introduction de réformes plus ou moins radicales

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

pour améliorer la situation présente ; d'autres encore proposent le renversement d'un idéal complètement nouveau ; mais tous s'appuient sur des données concrètes d'une société déterminée. Quant aux différences ou aux contradictions entre les interprétations des faits relatifs à une même société, elles dépendent plutôt du caractère personnel et de la compétence des divers auteurs. Donc, pour mieux comprendre les différentes théories sociales et politiques, il est nécessaire de connaître les circonstances du milieu qui les ont conditionnées. C'est pourquoi nous jugeons très utile de donner ici un aperçu sur les conditions sociales et politiques de l'époque où ont vécu Confucius et ses successeurs Mentse et Suntse.

Cette époque comprend deux périodes distinctes : *Tchouen-ts'iou* (Printemps et Automne), et *Tchoang-kuo* (royaumes Combattants). La première prend sa dénomination du livre de Confucius *Tchouen-ts'iou* et s'étend de 722 à 480 avant J.-C. Elle se termine donc deux ans avant la mort de Confucius. La seconde embrasse à peu près trois siècles, de 480 à 220 avant J.-C. Ces deux périodes marquent la durée d'une grande crise qui ébranle les fondements de l'empire chinois. C'est une époque de revirement ; c'est la transition politique de l'État féodal à l'État monarchique unitaire et la transition sociale d'une économie agricole simple à une économie plus élevée dans laquelle <sup>p.024</sup> le commerce et l'artisanat prirent un développement considérable.

Depuis la plus haute antiquité l'empire chinois reposait sur le système féodal qui fut maintenu par la dynastie des Tcheou (1122 à 221 avant J.-C.) et qui prit fin avec elle. Au terme de ce système l'empire constituait une monarchie formée de la réunion des nombreuses principautés ou seigneuries territoriales plus ou moins grandes, dont les chefs, princes ou seigneurs, étaient les vassaux de l'empereur, lequel était revêtu d'une autorité suprême. Au XII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., au moment où commence la dynastie des Tcheou, le nombre de ces principautés était d'environ 1.800 ; elles étaient réduites à une centaine à l'époque de Confucius ; il n'en restait que 7 au temps de Suntse. Leur rang, leur puissance et leur étendue étaient fort divers.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Les seigneurs se classaient en cinq catégories : Koug, Hou, Pei, Tse, Nan, correspondant aux titres européens de duc, marquis, comte, vicomte et baron. Les Koug et les Hou formaient les catégories supérieures de la noblesse et les autres les inférieures. À la base de cette échelle hiérarchique il y avait des paysans libres. Entre la noblesse et la paysannerie, il y avait des lettrés, provenant d'une part de l'aristocratie appauvrie et d'autre part de la paysannerie enrichie. Ils constituaient le cadre des fonctionnaires des différents États, pourvus de traitements souvent fort importants. Les relations entre ces différentes classes sociales se réglaient d'après l'étiquette traditionnelle qui consistait dans l'accomplissement des devoirs de fidélité, de respect et de bienveillance.

Le régime économique était principalement l'agriculture. La manière d'exploiter les terrains se déterminait d'après un système tout à fait particulier appelé le « régime du king ». Il consistait à partager les morceaux de terre cultivable en neuf carrés égaux délimités par deux lignes parallèles se croisant mutuellement :



Chacun des huit carrés extérieurs était attribué par le seigneur à un adulte et à sa famille pour assurer leurs propres besoins. Les cultivateurs de ces huit parties étaient obligés de cultiver le neuvième carré qui se trouvait au milieu du *king* pour le profit du seigneur. Le commerce était peu développé et se limitait à l'échange des produits en nature. Les artisans n'étaient pas complètement indépendants mais restaient encore agricoles, ils ne produisaient que des objets simples et strictement nécessaires qui ne permettaient aucun luxe.

Les paysans avaient deux seules obligations vis-à-vis de l'État : assurer la culture de la terre du seigneur et <sup>p.025</sup> accomplir le service militaire ; pour le reste, ils étaient entièrement libres.

Telle était la situation sociale et économique au commencement de la dynastie des Tcheou.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Dans la première période de la dite dynastie, l'empire chinois jouit d'une grande tranquillité et la civilisation morale atteignit un degré élevé. Les empereurs remplissaient avec conscience la haute mission morale qu'ils avaient reçue du Ciel et ils exerçaient une influence très bienfaisante sur l'ensemble de l'État féodal. Peu à peu cependant la grandeur et la puissance de la dynastie des Tcheou ne tarda pas à s'incliner vers la décadence. Au VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., des symptômes de désordre et de crise se manifestèrent dans tous les domaines de la vie sociale ; ils s'aggravèrent progressivement jusqu'à la chute de la dynastie.

Dans le domaine politique, une crise d'autorité gagna le pays tout entier. Le pouvoir du Fils du Ciel, qu'est l'empereur, baissait en proportion inverse de l'accroissement de puissance des princes féodaux, ceux-ci, s'émancipant progressivement du contrôle impérial, se donnaient le titre de roi qui précédemment était réservé à l'empereur seul. Des guerres de conquête sanglantes et interminables mettaient aux prises les princes entre eux et le désordre qu'elles provoquaient s'accroissait encore par de fréquentes invasions des populations barbares limitrophes de l'empire. L'anarchie sévissait à l'intérieur même des principautés dont les hauts fonctionnaires et les membres des familles régnantes multipliaient les soulèvements et les assassinats. La vie politique n'était plus qu'un chaos.

Dans le domaine économique, le système du *king* fut changé et remplacé par le système des impôts ; le commerce et l'artisanat connurent un premier développement. Par contre, le peuple des paysans se trouva réduit à une grande pauvreté ; enrôlés dans la milice, ils ne pouvaient s'adonner, en temps voulu, à la culture des champs, et les seigneurs les accablaient de taxes et de corvées. La misère et la famine faisaient d'innombrables victimes, cependant les féodaux vivaient dans les plaisirs.

Dans le domaine social, l'ancien ordre hiérarchique était bouleversé ; nombre de nobles avaient perdu leur situation et leurs titres ; la condition elle-même de la noblesse s'en trouvait ébranlée.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Privés de leurs domaines et de leurs fonctions, bien des gentilhomme étaient rabaissés au rang de pauvres citoyens, tandis que les commerçants enrichis et des paysans plus capables arrivaient aux fonctions plus élevées.

Dans le domaine religieux et moral, la plupart des gens <sup>p.026</sup> avaient oublié l'ancienne croyance en un Suprême Dominateur du ciel (Chang-Ti) et négligeaient leur devoir de religion envers Lui. Par contre les superstitions et les pratiques de magie se développaient considérablement. Les mœurs en furent profondément atteintes. L'immoralité et la force triomphaient. Le sentiment de l'honneur et de la pudeur avait presque disparu, surtout chez les grands. L'histoire a gardé le souvenir de princes et de princesses tristement célèbres par leur conduite. Parricides et régicides se multipliaient.

Pendant ce demi-millénaire, le peuple chinois présentait l'aspect d'un grand malade accablé de maux, pressuré d'infortunes.

Or, c'est précisément à cette époque tragique que se sont levés nombreux, les sages, les politiques, les philosophes et les penseurs qui s'efforcèrent d'apporter aux maux de la société de l'empire les remèdes qu'ils jugeaient efficaces. Leur sollicitude, leur travail et le génie de maints d'entr'eux valut à la pensée chinoise une floraison inégalée. Cette époque fut l'époque classique de notre philosophie. Le Maître de cette concurrence intellectuelle fut Confucius, le patriarche des lettrés, le fondateur de la première et de la plus grande de nos Écoles. Car toutes les Écoles de son temps, et toutes celles qui surgirent plus tard furent, directement ou indirectement, héritiers de la doctrine et de l'exemple du Grand Sage, père de la philosophie chinoise.

Confucius voua toute sa vie au relèvement de l'empire. Il rechercha les causes du désordre et les découvrit dans l'ignorance des lois naturelles que Dieu a déposées dans le cœur de l'homme et que les anciens sages de l'école préhistorique avaient recueillies et consignées. L'ignorance et la négligence de ces lois sont, disait-il, les causes de nos troubles politiques et sociaux : le père n'est plus père, le fils n'est plus fils, le roi n'est plus roi, le sujet n'est plus sujet ; les noms ne

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

correspondent plus aux situations, aux devoirs et aux droits, qu'il leur revient d'exprimer. Il faut donc rendre aux noms leur véritable valeur ; il faut restaurer les droits du pouvoir, en particulier de l'autorité impériale ; il faut établir les devoirs de chacun conformément à la loi naturelle qui est universelle. Il faut donc que tous les hommes, aussi bien les chefs que les sujets, prennent conscience des obligations de leurs conditions respectives et en s'y conformant ponctuellement s'efforcent de réaliser leur perfection individuelle. Cette recherche de la perfection individuelle aura pour résultat nécessaire l'ordre dans la famille et l'ordre dans l'État. Ce sera aussi la paix rétablie dans le monde entier. En somme aux yeux de Confucius, p.027 pour rétablir l'ordre dans l'empire, il faut avant tout une rénovation morale du peuple et surtout de la classe dirigeante.

Le Maître était conservateur quant aux moyens à prendre pour réorganiser un monde bouleversé. Il entendait faire revivre les merveilleuses institutions sociales, religieuses et civiles de Ouen-Ouang et de Tcheou-Koung, cet ensemble complexe de préceptes et de règles dénommées *Li*, terme défectueusement traduit par le vocable *Rite*, auxquels il infusait un esprit nouveau fondé sur le sentiment de la vertu d'humanité.

Mentse et Suntse ont suivi cette voie tracée par le Grand Maître ; ils l'ont développée et ils en défendaient les principes contre les revendications des autres écoles de l'époque qui, sur le problème de la réforme de la société, avaient des vues différentes et des principes opposés aux leurs.

Il y a lieu, pour nous, de nous arrêter un instant à l'exposé des doctrines sociales qui, pendant cette seconde période de l'ère des Tcheou, se disputèrent la pensée et la vie de la Chine, que chacune d'entre elles désirait retirer du chaos où elle se débattait.

**1. Le taoïsme.** — L'auteur du système, Lao-Tse, contemporain de Confucius, reconnaît à l'origine des maux de la société deux raisons fondamentales. En premier lieu, la cupidité du peuple pour les biens matériels, cupidité croissant en proportion même du progrès des arts et

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

des sciences ; en second lieu l'action malavisée des gouvernants qui multiplient les lois et les prohibitions tracassières et ce faisant troublent le peuple bien plus qu'ils ne le servent. Il propose l'abolition de la civilisation ou de la culture, l'inertie volontaire du gouvernement et la concession au peuple d'une liberté absolue. Le remède radical consistait dans le retour collectif à ce qu'il croit être le stade primitif de l'humanité.

C'était bien, sur ces derniers points, l'inverse du programme de Confucius, qui préconisait la recherche même du progrès et l'action efficace du gouvernement en vue de diriger, d'éduquer et d'instruire le peuple. La doctrine de Lao-Tse fut développée principalement par Tchoang-tse, qui vécut au quatrième siècle avant Jésus-Christ.

**2. L'individualisme.** — Un héritier spirituel du taoïsme, héritier dégénéré, Yang-Tchou (V<sup>e</sup> siècle et commencement du IV<sup>e</sup> siècle) transforma la doctrine de l'inaction ou du laisser-faire et laisser-passer de Lao-Tse en un individualisme absolu. Il regarde le monde avec une mentalité pessimiste. Il croit que le mal vient peut-être de ce que les p.028 hommes sont trop ambitieux et entendent réaliser un programme au bénéfice de la société ou bien inversement, tirer profit de la société pour satisfaire leur cupidité. C'est pourquoi Yang-Tchou préconise que « chacun vive pour soi et ne fasse rien pour le monde » et le monde, dit-il, sera tranquille. Cette doctrine égoïste et antisociale, en vogue pendant un certain temps, fut pourtant éphémère. Elle rencontra une forte opposition en la personne de Mentse.

**3. L'altruisme de Meiti.** — Meiti (V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), d'abord disciple de l'École des Jou, abandonna ensuite cette École à cause des Rites compliqués et minutieux de la dynastie des Tcheou, que les confucianistes patronnaient en vue même de les revigorer. Il fonda son École à lui. Sa doctrine de salut public est basée sur deux principes fondamentaux, à savoir : la volonté de Dieu et l'amour universel. Pour rétablir l'ordre dans le monde il faut renouveler la croyance du peuple en un Suprême Dominateur du ciel, dont la volonté est la norme

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

souveraine de toutes les activités, tant individuelles que sociales. Cette volonté divine, bienveillante pour tous les hommes, veut que les êtres humains s'aiment les uns les autres. Meiti explique l'origine de tous les maux sociaux : querelles entre individus, conflits entre familles, guerres sanglantes entre royaumes : tous ces maux ont la même source : le manque d'amour universel et le défaut de réciprocité de cet amour. Pour guérir la société, il n'est donc pas de remède plus efficace que l'amour réciproque et universel. Partant de ces grands principes, Meiti prescrit diverses mesures réformatrices contre les abus du temps ; il veut en abolir toute espèce de luxe, et dans son extrémisme, il juge que la musique est un luxe à supprimer ; de même entend-il abréger la durée du deuil, simplifier les cérémonies funéraires, etc. ; il condamne le militarisme, mais entend imposer à chacun une part de travail manuel ; d'une manière générale, il nie absolument le déterminisme.

Le système de Meiti fit une profonde impression dans tout l'empire et pendant plusieurs siècles fut, pour le confucianisme, un digne rival. Ses théories simples, claires, pleines de vitalité, étaient conformes aux besoins du temps et faciles à comprendre pour le peuple. Cependant, son utilitarisme extrémiste et certaines mesures exagérées de son programme découvrent sa part de faiblesse et son infériorité, en regard du confucianisme, en face de l'esprit pondéré du peuple chinois. Le meitisme rencontra en Mentse et Suntse des adversaires sévères mais justes.

**4. Le système des légistes.** — Les légistes ou juristes <sup>p.029</sup> (Fa-Kia) dont le coryphée est Han-Fei-Tse (mort en 233 avant J.-C.), eurent en ce qui concerne la politique, une attitude tout à fait opposée à celle des confucianistes. Tandis que ceux-ci vénèrent les modèles sacrés de l'antiquité, ces empereurs qui gouvernèrent le peuple par le développement d'une vie de vertu et par la mise en pratique des institutions culturelles qui en assurent le rayonnement social, les légistes au contraire observent que la vie est changeante et que les circonstances d'une époque ne sont pas celles d'une autre, que, par conséquent, il faut avant tout étudier les conditions de son temps afin de prendre des mesures opportunes pour régir le pays. Pour eux, il

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

n'existe guère de principes immuables de gouvernement : le meilleur gouvernement est celui qui gouverne d'après les lois établies conformes aux circonstances de l'époque et aux besoins qui en résultent. Ils ajoutent que la nature humaine étant égoïste et mauvaise, pour la soumettre aux lois il faut faire usage de peines sévères. Cette attitude prohibitive et pénale est, en fait, le point essentiel de leur conception de la philosophie politique.

Le programme des légistes fut jugé par les confucianistes comme inefficace pour un bon gouvernement. Les lois tant dans leur origine que dans leur exécution, dépendent des hommes qui les édictent et les mettent en vigueur. S'il n'est pas d'hommes honnêtes et consciencieux pour diriger l'exécution des lois, celles-ci restent lettres mortes et n'influencent pas le cours réel de la vie. La vertu et la morale précèdent nécessairement les lois. Le rigorisme de la doctrine des légistes n'apparut point de bon aloi à la mentalité libérale du peuple chinois qui depuis des siècles était accoutumé à une conception de la liberté. Ces théories n'exercèrent qu'une très brève influence durant la période de violence de la dynastie des Tsin et il fallut toute la sagesse des Han pour que l'unification de l'empire opérée sous Che-Hoang-ti pût avoir un résultat prolongé et définitif.

\*

Ce rapide aperçu des Écoles de philosophie qui surgirent pendant la seconde moitié de la dynastie des Tcheou montre la part de vérité détenue par chacune d'elles et l'équilibre supérieur que seul parmi elles possède la philosophie sociale et morale du confucianisme. Les autres Écoles de ce temps saisissaient chacune un point du problème, un seul aspect de la vérité et elle développaient leur vue particulière jusqu'à un degré extrême. Les exagérations ou leur absolutisme fut la raison de leur caducité.

p.030 Ainsi, le taoïsme constatant que « la Nature » n'agit pas, mais que tous les éléments que comprend l'ordre naturel se conjuguent dans un ordre parfait, propose pour le gouvernement des hommes, l'inertie, le laisser-faire et laisser- passer. Il oublie que la nature humaine ne se

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

perfectionne pas sans être cultivée et que la masse du peuple ne peut se diriger par elle-même sans intervention des sages auxquels doit revenir l'autorité.

Yang-Tchou propose le rétablissement de l'ordre par l'abolition de la contrainte des relations sociales, mais il néglige l'aide réciproque et l'appui d'une autorité dont les hommes ont besoin pour atteindre leur destinée.

Meiti considère les choses et les hommes sous un aspect d'utilité et d'égalité, mais il ignore le besoin de culture et la distinction des classes, qui basée sur des facteurs naturels, est indispensable à l'ordre social.

Les légistes, en exagérant l'efficacité des lois, méconnaissent l'importance de la morale et le rôle des sages dans le gouvernement.

Dès lors, chacune de ces théories, comme observe Suntse, ne détient qu'un seul aspect de la vérité ; aucune d'elles ne représente la vérité complète. Tandis que le confucianisme comparé à elles paraît bien supérieur et plus parfait dans l'ensemble de sa doctrine qui tient compte de tous les aspects de la vérité concernant la vie humaine. Dans cette concurrence doctrinale, la force du confucianisme et la raison de sa victoire décisive se trouve dans l'ensemble même de sa doctrine qui embrassait tous les aspects de la vie humaine et leur apportait la solution même de la Loi Naturelle, pour autant que son pays et son temps avaient pu les connaître. Cela lui valut de devenir pour l'empire chinois une orthodoxie qui après plus de vingt siècles n'a pas encore vieilli.

@

## CHAPITRE I

### L'HOMME

#### Première partie : De la nature humaine

@

#### Prologue

p.031 Le problème que pose la nature humaine a toujours été, de la part des philosophes chinois, l'objet d'études très actives ; leurs efforts se portèrent principalement sur un point particulier : la nature humaine est-elle foncièrement bonne ? ou est-elle foncièrement mauvaise ?

Le sujet dernier de toutes les questions relatives à l'éducation, à la politique, et à la moralité des actes n'est autre que la nature humaine elle-même. Dès lors, l'importance du problème saute aux yeux ; que ce problème reçoive une juste solution, du même coup, toutes les autres questions s'éclairent à cette lumière.

Dès les temps les plus anciens, comme le témoignent les livres classiques le *Y-king* et le *Chou-king*, les philosophes chinois essayèrent certaines explication. À l'époque des empereurs Yao, Chouen et Yu (XXIII<sup>e</sup> et XXIV<sup>e</sup> siècles avant J.-C.), l'on distinguait une double tendance ou « double cœur » : le « cœur de l'homme » et le « cœur de la raison » ; celui-là violent, dangereux, troublant l'intelligence ; celui-ci subtil, délicat, ouvert à la lumière.

Au cours des siècles suivants, des expressions différentes furent employées pour exprimer cette même idée et l'on expliquait : l'homme est doté de l'existence simultanée d'une nature raisonnable ou conscience innée, principe de ses actes vertueux et d'une nature vicieuse, toute pleine de concupiscences, à laquelle notre confiance ne doit pas être donnée, mais que nous devons contenir et diriger.

Ces quelques éléments furent le point de départ des divers systèmes qui s'édifieront par la suite.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Il fallut attendre la seconde période de la dynastie des Tcheou (700-255 avant J.-C.) pour avoir une explication logique du problème. Traitant de la nature humaine, un philosophe du nom de Che-Chao discerna en elle deux parties : l'une bonne, l'autre mauvaise ; que la partie bonne soit cultivée, et le bien se développera ; que la partie mauvaise le soit, et le mal se développera. L'accroissement du bien ou du mal dépend donc de la direction dans laquelle l'homme cultive sa nature.

Che-Chao précéda-t-il ou suivit-il Confucius ? ou même fut-il son contemporain ? C'est un point qu'il est impossible <sup>p.032</sup> de préciser à l'heure actuelle. Nos informations sur ce philosophe nous viennent de Ouang-Tsong, qui vécut au premier siècle de l'ère chrétienne et qui, dans son livre *De la Nature*, expose la pensée de Che-Chao et signale plusieurs disciples de Confucius, tels Mi-tse-kien, K'i-tio-k'ai, Koung-Sueng-Loung-Tse, etc., comme partisans des vues de Che-Chao. Les livres de ces disciples de Confucius ne nous étant pas parvenus, il nous est impossible de porter un jugement sur l'existence de cette communauté de pensée.

Confucius s'entretint très rarement de ce problème. Plusieurs de ses sentences cependant s'y rapportent. Entre autres celle-ci :

« Les natures sont très proches l'une de l'autre — il entend par là que les hommes différents considérés à priori dans leur être, indépendamment de toute détermination, ont une nature semblable — les mœurs et les habitudes les différencient ; les habitudes bonnes ou mauvaises les font dissemblables. <sup>1</sup>

Ce principe vaut pour la grande majorité des hommes, mais non pour tous. Car le philosophe fait une restriction :

« Il y a deux classes d'hommes qui ne changent jamais de conduite : les plus sages qui sont toujours parfaits, et les plus insensés, qui ne veulent ni s'instruire, ni se corriger <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ly, XVII, 2.](#)

<sup>2</sup> *Ibidem.*

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Autrement dit : les plus sages conservent constamment l'intégrité et la bonté de leur nature et ne se tournent plus vers le mal ; les plus insensés, les dépourvus d'intelligence — que ce soit en raison d'un état physiologique ou moral — ne se tournent plus vers le bien, mais sont établis de façon permanente dans le mal. Hors ces deux cas exceptionnels, les natures humaines, généralement médiocres et changeantes, ont besoin d'une éducation qui les améliore et leur permet d'atteindre leur perfection, le plein épanouissement de leurs facultés. C'est la raison pour laquelle Confucius dit :

« Toutes les natures s'éduquent ; les distinctions de classes ne doivent pas exister <sup>1</sup>.

Et il se voua à l'enseignement de ceux qui venaient vers lui avec une volonté sincère d'apprendre.

Selon la différence des dons naturels, il distingua les hommes en quatre classes :

« Ceux en qui la connaissance des principes de la sagesse est innée sont les hommes tout à fait supérieurs ; au second rang viennent ceux qui acquièrent cette connaissance par l'étude ; au troisième rang ceux qui, malgré leur peu d'intelligence, travaillent à l'acquérir ; ceux qui n'ont ni l'intelligence, ni la volonté d'apprendre forment la dernière classe des hommes <sup>2</sup>.

Il semble que Confucius tient la nature humaine pour naturellement bonne, car il dit :

« L'homme dès sa <sup>p.033</sup> naissance est constitué dans la droiture <sup>3</sup>.

Il n'oublie pas que l'homme est sujet aux passions et peut dévier de sa droiture ; c'est pourquoi il prescrit la maîtrise de soi comme un moyen essentiel d'atteindre la perfection de la nature <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ly, XV, 38.](#)

<sup>2</sup> [Ly, XVI, 9.](#)

<sup>3</sup> [Ly, VI, 17.](#)

<sup>4</sup> [Ly, XII, 1.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Ces sentences d'ordre général donnèrent lieu à des théories diverses qui admirent la possibilité pour la nature humaine d'être bonne ou mauvaise, — plus ou moins bonne, — plus ou moins mauvaise.

Après Confucius, surtout chez ses continuateurs, le problème se pose d'une façon plus précise. Dans le *Ta-hio*, certains passages traitent de la connaissance intellectuelle, de la droiture d'intention et de la pureté des affections. Dans le *Tchoung-young*, nous trouvons des études sur la loi naturelle ou conscience, sur la modération et l'harmonie des affections et sur la rééducation de la nature. Tous deux, le *Ta-hio* et le *Tchoung-young*, semblent admettre l'hypothèse d'une nature bonne.

Les premiers, Mentse et Suntse, exposent systématiquement le problème ; ils aboutissent à des conclusions qui, tout au moins dans les termes, s'opposent. Nous étudierons plus longuement ces deux philosophes.

Pour les philosophes qui suivirent, le problème est nettement posé et devient un de leurs principaux objets d'étude et de discussion. Des théories sont formulées, qui se différencient, suivant le point de vue moral ou psychologique envisagé.

Si, laissant de côté les modalités spéciales de chacune des opinions des penseurs chinois, nous voulions les considérer seulement dans leurs grandes lignes, nous pourrions établir cinq catégories : 1. La nature humaine est bonne ; 2. la nature humaine est mauvaise ; 3. la nature humaine n'est ni bonne, ni mauvaise ; 4. la nature humaine est tout à la fois bonne et mauvaise ; et 5. la nature humaine est plus ou moins bonne ou plus ou moins mauvaise <sup>1</sup>.

Bien qu'en soi les conséquences de ces différentes théories puissent être graves, dans la pratique, l'ensemble des Chinois, pour garder et entretenir la moralité, adoptèrent la position de Mentse qui se fit le défenseur et le propagateur de la première opinion : La nature humaine est bonne.

---

<sup>1</sup> Les théories des anciens philosophes chinois sur la nature humaine, par Kiang-Houeng-Yuan, 2e édition, 1927, Shanghai, p. 23.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Cet aperçu historique nous permet d'aborder plus aisément l'étude des théories confucianistes ; nous nous arrêterons aux deux principales : celles de Mentse et de Suntse qui, nous venons de dire, semblent aboutir, tout au moins dans leurs termes, à des conclusions opposées, Mentse : affirmant la bonté de la nature humaine, Suntse sa malice.

### Art. 1. - La théorie de Mentse : La nature humaine est bonne

#### § 1. - LE SENS ET LA PREUVE DE LA THÉORIE

<sup>p.034</sup> La grande diversité des opinions qui avaient cours en Chine au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, en particulier, la théorie de Kao-Tse, qui niait la bonté de la nature humaine, semble avoir été le point de départ de l'activité philosophique de Mentse qui, dans sa doctrine, proclame et défend la bonté naturelle de l'homme.

Le sixième livre de Mentse groupe les diverses opinions de l'époque.

Koungtoutse (disciple de Mentse) dit au maître :

— Le philosophe Kao-Tse prétend que la nature de l'homme n'est ni bonne ni mauvaise. — Selon d'autres, elle peut devenir bonne ou mauvaise, la preuve en est dans ce que, sous le régime des princes très bons Ouen et Ou, le peuple aima la vertu, tandis que sous le règne des princes très perfides Iou et Li, le peuple aima la cruauté. — D'autres disent encore : il se rencontre des natures bonnes et des natures mauvaises ; quand Yao, homme très saint, fut devenu souverain, son fils Siang, homme très pervers, continua d'exister ; de même, d'un père détestable comme Kousou naquit un grand sage comme l'empereur Chouen ; et, avec un neveu et un souverain aussi mauvais que Tchou, il y eut des hommes vertueux comme K'i, prince de Oui et Pikan, fils d'un empereur. Vous dites que la nature de l'homme est bonne. Kao-Tse et tous les autres sont-ils donc dans l'erreur ?

À cette demande, Mentse répondit :

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

— Les tendances de notre nature peuvent toutes servir à faire le bien : voilà pourquoi je dis que la nature est bonne. Si l'homme fait le mal, on ne doit pas en attribuer la faute à ses facultés naturelles.

Il explique sa réponse : l'homme possède, de par sa nature, les principes des quatre vertus cardinales qui constituent son caractère moral et le poussent au bien.

« Tout homme, dit-il, a des sentiments de compassion pour les malheureux, de pudeur et d'aversion pour le mal, de déférence et de respect pour les autres hommes ; il sait discerner le vrai du faux et le bien du mal. La commisération, c'est la bienveillance (l'humanité) ; la honte et l'horreur du mal, c'est la justice (l'équité) ; la déférence et le respect constituent la vertu d'urbanité (l'honnêteté) ; la vertu par laquelle on distingue le vrai du faux et le bien du mal, c'est la prudence.

La bienveillance, la justice, l'urbanité, la prudence, ne <sup>p.035</sup> nous viennent pas du dehors, comme un métal fondu qu'on verse dans un moule. La nature les mit en nous. Mais la plupart des hommes n'y font pas attention. Aussi dit-on : si vous recherchez ces vertus, vous les trouverez ; si vous les négligez, vous les perdrez. Parmi les hommes, les uns sont deux fois, cinq fois, un nombre infini de fois meilleurs ou pires que les autres, parce que la plupart n'arrivent pas à user pleinement de leurs facultés naturelles pour faire le bien.

Il est écrit dans le *Cheu-king* : Le Ciel donne à tous les hommes avec l'existence les principes constitutifs de leur être et la loi morale. Les hommes, grâce à cette loi, aiment et cultivent la vertu. » Et Confucius observe : « L'auteur de cette ode ne connaissait-il pas la voie de la vertu ? » Ainsi, l'homme reçoit

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

toujours, avec les principes constitutifs de son être, la loi morale, et, parce qu'il a cette loi, il aime et cultive la vertu <sup>1</sup>.

Mentse expose comme suit le fondement de sa doctrine. La loi morale est une faculté naturelle qui porte l'homme vers le bien ; cette faculté n'est autre chose que l'intelligence, ou la lumière de la conscience, dans laquelle il reconnaît spontanément la vérité et le caractère obligatoire des principes des quatre vertus cardinales, l'humanité (Jen), l'équité (Y), l'urbanité (Li) et la prudence (Tche) ; ces vertus portent l'homme à aimer spontanément *la Vertu* et à faire naturellement le bien. L'intelligence de cette loi morale constitue la partie supérieure de l'homme qui le distingue des animaux <sup>2</sup>. Si l'homme agit toujours selon cette loi morale intérieure, toutes ses actions seront bonnes et vertueuses, car, de cette manière, il pratique spontanément les quatre vertus cardinales qui sont universellement considérées et reconnues comme bonnes. Or, ces quatre vertus ne viennent pas du dehors, mais elles sont enracinées dans la nature humaine. C'est pourquoi, conclut Mentse, la nature humaine est bonne. Voilà ce que Mentse entend par la bonté de la nature de l'homme.

Pour démontrer sa thèse, Mentse apporte quelques faits psychologiques.

I. De même que chez tous les hommes, les facultés sensibles apprécient uniformément les phénomènes extérieurs, ainsi l'esprit humain accepte partout de la même manière les principes d'honnêteté et d'équité.

« Toutes les choses d'un même genre sont semblables. Pourquoi faut-il en douter quand il s'agit de l'homme ? Les saints sont du même genre que nous... Tous les hommes <sup>p.036</sup> jugent des saveurs de la même manière. Y-ya, célèbre gastronome de l'antiquité, a discerné avant moi ce qui est agréable à mon palais... Pour cette raison, je dis que chez

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 5.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. IV, Ch. 2, 19.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

tous les hommes le palais apprécie de la même façon les saveurs, l'oreille les sons, l'œil les couleurs. L'esprit serait-il seul à ne point porter sur certains objets les mêmes jugements chez tous les hommes ?... Quels sont les objets sur lesquels tous les hommes portent les mêmes jugements ? Je dis que ce sont les principes d'honnêteté et d'équité (Li et Y). Les saints ont trouvé avant nous ce que, d'une manière générale, notre esprit approuve. L'esprit de l'homme adhère aux principes d'honnêteté et d'équité, comme son palais se complaît de la chair des animaux qui se nourrissent d'herbe ou de grain <sup>1</sup>.

Dès lors, puisque l'esprit humain, tant chez les saints que chez les hommes ordinaires, est semblable, leur nature à tous doit l'être aussi, car c'est l'esprit qui constitue l'essence de l'homme. Si la nature est bonne chez les saints, elle doit l'être aussi chez les hommes ordinaires. Si les saints ont fait le bien, les hommes ordinaires le peuvent faire également.

2. Tous les hommes possèdent dès leur naissance l'instinct moral ou la conscience qui, même sans éducation préalable, leur indique ce qu'ils doivent faire.

« Ce que l'homme est capable de faire sans y avoir au préalable réfléchi, est uniquement l'œuvre de la nature. Les petits enfants qui commencent à rire et qu'on porte dans les bras, savent tous aimer leurs parents. Devenus plus grands, ils savent tous respecter leurs frères aînés. L'affection envers ses parents est un effet de la vertu d'humanité ; le respect envers les aînés est un effet de la vertu d'équité <sup>2</sup>.

3. L'instinct moral ou la conscience, avec ses quatre vertus cardinales, se manifeste spontanément et elle constitue la base de la perfection.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 7.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 15.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Tous les hommes ont un cœur compatissant. En voici un exemple. Supposons qu'un groupe d'hommes aperçoive soudain un enfant qui va tomber dans un puits. Ils éprouveront tous un sentiment de crainte et de compassion. S'ils manifestent cette crainte et cette compassion, ce n'est pas pour se concilier l'amitié des parents de l'enfant, ni pour s'attirer des éloges de la part de leurs compatriotes et de leurs amis, ni par crainte de se faire une réputation d'hommes sans cœur.

De ce fait, Mentse conclut non seulement à l'existence <sup>p.037</sup> innée de la commisération mais aussi à l'existence des autres vertus. Il ajoute en effet :

« Cet exemple nous montre que celui-là ne serait un homme dont le cœur ne connaîtrait pas la compassion, ou n'aurait pas honte de ses fautes et horreur des fautes d'autrui, ou ne saurait rien se refuser ni rien céder à autrui, ou ne mettrait aucune différence entre le bien et le mal.

La compassion est le principe de l'humanité ; la honte et l'horreur du mal sont le principe de la justice ; la volonté de refuser pour soi et de céder à autrui est le principe de l'urbanité ou de la convenance ; l'inclination à approuver le bien et à réprouver le mal est le principe de la sagesse (ou de la prudence). Tout homme a naturellement ces quatre principes comme il a les quatre membres. Celui qui, doué de ces quatre principes, prétend ne pouvoir faire le bien et parvenir à la perfection, celui-là se condamne lui-même <sup>1</sup>.

La lecture de ces textes manifeste clairement la position de Mentse : fermement persuadé de la rectitude innée de l'homme et de sa tendance rationnelle vers le bien, il affirme que la nature humaine est bonne.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. II, Ch. 1, 5.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Cependant, pour être bon et parfait, il ne suffit pas de se contenter d'avoir reçu cette bonté naturelle, mais il faut que l'homme fasse des efforts sérieux, d'abord pour conserver cette bonté innée, ensuite pour la développer jusqu'au plus haut degré de la perfection. Pour cela, l'éducation est nécessaire.

L'exposé de la preuve positive de la bonté naturelle ne doit pas nous inciter à croire que Mentse nie l'existence du mal et se refuse à admettre la perversité de certains hommes. Tout au contraire, il s'efforce de découvrir la cause du mal qui se commet dans le monde et apporte ainsi une preuve négative à sa doctrine.

### § 2. — L'EXPLICATION DU MAL

Le mal provient de ce que la faculté naturelle ou l'appétit rationnel n'est pas développé pleinement à la perfection. Tous possèdent la faculté de tendre vers le bien ; mais, hélas ! la plupart n'y songent pas, n'en prennent aucun souci, et bien vite en sont dépossédés. Le mal est en quelque sorte une chose contre la nature. Mentse s'exprime comme suit :

« Si l'homme fait le mal, on ne doit pas attribuer la faute à sa faculté rationnelle. S'il y a une grande différence entre les qualités morales des hommes, c'est <sup>p.038</sup> parce que la plupart n'arrivent pas à user pleinement de leur faculté naturelle pour faire le bien <sup>1</sup>.

Les raisons pour lesquelles l'homme ne peut user pleinement de sa faculté rationnelle sont les suivantes :

1. **Négligence personnelle.** — La négligence personnelle est la cause principale du mal, car elle est l'abandon volontaire de la faculté rationnelle de faire le bien. L'homme négligent se perd lui-même et ne peut espérer progresser en vertu ; son insouciance éteint peu à peu la lumière et étouffe les bons sentiments de sa conscience. Quand la conscience est étouffée ou perdue, l'homme devient semblable aux animaux.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 6.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Mentse observe :

« Ce par quoi l'homme diffère des animaux est bien subtil et délicat ; la masse du peuple le perd, le sage le conserve <sup>1</sup>.

Et :

« Quand l'influence de la réflexion faite pendant le calme de la nuit ne suffit plus pour conserver la conscience, l'homme diffère à peine des animaux. En le voyant comme un être sans raison, on croirait qu'il n'a jamais eu de bonnes qualités. L'homme est-il ainsi de par sa nature <sup>2</sup> ?

« Il est impossible de parler à un homme qui se nuit gravement à lui-même ; il est impossible de rien faire avec un homme qui se délaisse lui-même. Blâmer ce qui est honnête et juste, voilà ce qu'on appelle se nuire gravement à soi-même. Prétendre ne pouvoir être constamment parfait, ni observer la justice, c'est se délaisser soi-même <sup>3</sup>.

2. Les passions obscurcissent l'esprit. — Mentse distingue dans l'homme deux parties : l'une inférieure, l'autre supérieure. La partie inférieure comprend les facultés sensibles avec les passions, qui sont communes à l'homme et aux animaux. La partie supérieure est la faculté intellectuelle ou la raison, qui constitue l'essence propre à l'homme. Celui qui développe seulement la partie inférieure et néglige la partie supérieure n'est pas digne du nom d'homme. Par contre, celui qui est sage développe la partie supérieure. Mais la plupart des gens se laissent entraîner par les passions de leur partie inférieure au détriment de la faculté supérieure et ainsi ils deviennent mauvais.

Mentse explique cette pensée dans une réponse à son disciple Koung-tou-tse.

Koung-tou-tse lui dit :

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, Ch. 2, 19.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 8.](#)

<sup>3</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 10.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

— Les hommes sont égaux. Or, les uns passent pour sages, les autres pour insensés. Pourquoi ?

Et Mentse de répondre :

— Ceux qui suivent la direction de la plus noble partie de leur être, deviennent des hommes <sup>p.039</sup> sages et ceux qui suivent les penchants de la moins noble deviennent des hommes insensés.

— Puisqu'ils sont tous également hommes, reprit le disciple, pourquoi suivent-ils les uns la direction de la plus noble partie de leur être, et les autres les penchants de la moins noble ?

— Les oreilles et les yeux, répondit Mentse, n'ont pas pour office de penser et sont trompés par les choses extérieures. Les choses extérieures sont en relations avec nos sens dépourvus d'intelligence et ne font que les attirer. L'esprit a le devoir de penser. S'il réfléchit, il arrive à la connaissance de la vérité ; sinon, il n'y parvient pas. Tout ce qui est en nous nous a été donné par le Ciel. Lorsqu'un homme suit fermement la direction de la plus noble partie de lui-même, la partie inférieure ne peut usurper ce pouvoir spirituel. Il devient ainsi un homme vraiment sage <sup>1</sup>.

Ailleurs encore, Mentse observe :

« Le meilleur moyen de conserver l'esprit est de modérer et de maîtriser les passions <sup>2</sup>.

Car les passions obscurcissent l'esprit, étouffent les bons sentiments de la conscience et avilissent l'homme en l'abaissant jusqu'au rang des animaux irrationnels.

3. **Influence du milieu.** — L'homme a la faculté naturelle de faire le bien. Mais sa vie est conditionnée d'après les choses matérielles et d'après les circonstances du milieu où il vit. Ces circonstances peuvent

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 16.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VII, Ch. 2, 35.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

influencer sa nature et l'amener vers le mal. Mentse illustre ceci par différents exemples :

« La nature de l'homme tend au bien comme l'eau tend en bas. Tout homme est bon comme l'eau tend toujours à descendre. Cependant, si en frappant sur l'eau vous la faites jaillir, elle pourra dépasser la hauteur de votre front. Que si vous l'arrêtez dans son cours et la refoulez, vous pourrez la faire demeurer dans une montagne. En cela, obéira-t-elle à sa tendance naturelle ? Elle obéira à la force. L'homme peut se déterminer à faire le mal, alors sa nature souffre la violence <sup>1</sup>.

Cet exemple montre que d'elle-même la nature humaine ne tend pas au mal. Mais le mal est quelque chose qui la contrarie et s'accomplit sous l'influence extérieure.

Voici un autre exemple :

« Dans les années de fertilité, la plupart des jeunes gens sont paresseux ; dans les années de disette, beaucoup de jeunes gens sont cruels. Ce n'est pas que le Ciel ne leur <sup>p.040</sup> donne à tous les mêmes dispositions naturelles, mais beaucoup étouffent les bons sentiments de leurs cœurs, à cause des circonstances extérieures dans lesquelles ils se trouvent.

Supposons que vous cultiviez de l'orge ou du blé. Vous répandez la semence et vous la recouvrez de terre. Les terrains dans lesquels vous semez sont les mêmes, c'est-à-dire propres à la culture de l'orge et du blé. Vous semez partout en même temps. La semence germe, la moisson croît. Au solstice, elle est entièrement mûre. Si elle présente des différences (elle ne les doit pas à la nature des semences), c'est qu'elle n'a pas eu des terrains également fertiles et n'a pas reçu partout, dans une égale mesure, la pluie, la rosée et les soins de l'homme <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 2.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 7.](#)

## **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

L'homme a besoin d'un minimum de biens matériels pour conserver sa vie et pour accomplir le bien. Le manque de biens matériels rend impossible la vie de l'homme ; c'est évident. Mais l'abondance amène aussi l'homme à perdre sa bonté naturelle et à devenir mauvais. C'est ainsi que dans les années fertiles les produits sont abondants, le peuple n'a pas besoin de travailler beaucoup pour gagner sa vie, les jeunes gens qui vivent dans ces circonstances deviennent facilement paresseux ; tandis que dans les années de disette les vivres font défaut, les conditions de la vie sont pénibles et souvent accompagnées de troubles publics et remplies de grands malheurs. Les jeunes gens qui ont été élevés au milieu de ces conjonctures, habitués aux fléaux naturels et sociaux, étouffent facilement les bons sentiments et deviennent méchants et cruels.

L'exemple du blé rend plus saisissable l'influence du milieu. Par suite de la fertilité différente des terrains, de la mesure inégale de pluie, de rosée et de soins de l'homme, les récoltes d'un même blé semé en même temps sont bien différentes. Ainsi, la nature humaine est égale pour tous ; mais le travail personnel, les conditions du milieu social et de l'éducation reçue différencient les hommes.

### **Art. 2. - La théorie de Suntse : La nature humaine est mauvaise**

#### **Préliminaires**

Suntse distingue dans la vie psychique de l'homme la connaissance, la volition et les affections.

Les affections sont des propriétés ou qualités de la nature auxquelles correspondent des désirs ou appétits. L'amour <sup>p.041</sup> et la haine, la joie et la tristesse, le plaisir et le déplaisir sont des affections. Les désirs ou appétits naissent de ces affections et sont en quelque sorte leur écho. Les affections peuvent aveugler l'esprit et être la cause de maux.

L'esprit, principe spirituel, comprenant vouloir et connaissance, est maître du corps et de l'homme tout entier. L'esprit est capable de

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

penser et de connaître la vérité <sup>1</sup>.

L'esprit est doué de liberté, et il est maître de soi. Suntse affirme :

« L'esprit commande et ne reçoit pas d'ordres. Lui-même réprime, façonne, délibère, choisit, agit, arrête son action. La bouche peut être forcée de prononcer les paroles de Meitse le philosophe, le corps peut être contraint de se resserrer ou de s'étendre, mais jamais l'esprit ne peut être déterminé à changer ses intentions <sup>2</sup>.

Parmi les actions de l'homme, Suntse distingue celles qui sont instinctives ou spontanées et celles qui dépendent de la libre volonté, étant le fruit de l'éducation, de l'expérience ou de l'étude. Celles-ci ont un véritable caractère de moralité ; celles-là, posées sans délibération, sont le fait de la nature, qui, si elle n'est maintenue sous la gouverne de l'esprit, pousse l'homme vers le mal. Se plaçant à ce point de vue, Suntse tient la nature humaine pour mauvaise.

Voyons plus en détail la théorie.

### § 1. — LA NATURE HUMAINE EST MAUVAISE

Contre la théorie de Mentse, Suntse en termes très clairs affirme :

« La nature humaine est mauvaise. Le bien que l'on y trouve est une acquisition résultant d'un acte ou d'une habitude.

Voici les raisons de cette assertion :

#### 1. La nature est pleine de passions diverses qui sont causes du mal.

« Dès le premier instant de la vie, la nature humaine tient en elle cette âpre recherche du gain et du confort. Que l'homme cède à ce penchant, aussitôt naissent les disputes et les vols, tandis que disparaissent les vertus de condescendance et d'honnêteté. Que l'homme cède à cette tendance qui existe en lui et le porte à maudire et à haïr, aussitôt naissent les

---

<sup>1</sup> St, XXI et XXII.

<sup>2</sup> St, XXI.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

luttons et les crimes, tandis que disparaissent la sincérité et la fidélité. Le désir inné de contempler des choses belles et de se laisser charmer par une musique agréable engendre peu à peu la volupté qui trouble les relations d'urbanité et de convenance, l'équité, l'honneur et l'ordre. <sup>p.042</sup>

Étant ainsi constitué, l'homme qui cède à sa nature et satisfait ses penchants devient très vite voleur, querelleur, il viole le droit, trouble l'ordre et incite tout le monde à la violence <sup>1</sup>.

Suntse, nous le voyons par cet exposé, prend donc une position totalement différente de celle de Mentse. Celui-ci découvrant dans la nature l'ébauche des quatre vertus fondamentales, affirmait sa bonté. Suntse, au contraire, considérant diverses passions innées, qui seront cause de maux si l'homme leur cède inconsidérément, en conclut à sa malice.

### 2. La nécessité de l'éducation et du gouvernement prouve la malice de la nature humaine.

« Un tuteur est nécessaire pour redresser l'arbre qui penche. Pour redevenir tranchante, la lame ébréchée a besoin d'être aiguisée. Pour devenir droite, la nature mauvaise de l'homme a besoin d'éducation et de discipline : seules les lois d'honnêteté et d'équité la rectifient. Si la nature était bonne, les sages et les rois ne seraient plus nécessaires, les lois et les règles d'honnêteté et d'équité ne seraient plus d'aucune utilité ; mais si par contre elle est mauvaise, les sages et les rois deviennent indispensables et l'on apprécie l'honnêteté et la justice. Ainsi, l'arbre qui penche exige le tuteur, les courbes existantes exigent l'équerre et la règle, la nature mauvaise exige des rois et des chefs qui maintiendront le respect de la justice et de l'honnêteté <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> St, XXIII, 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Cet argument, Sun-tse l'estime inébranlable. C'est un fait que les hommes ont besoin de chefs, de maîtres et de lois ; ceux-ci faisant défaut, le monde serait en perpétuel état de trouble. L'histoire de l'humanité tout entière atteste donc la malice de la nature humaine.

3. Les tendances de la nature sont égoïstes et s'opposent aux actes de la vertu.

« Il est de la nature de l'homme de rechercher la nourriture lorsqu'il éprouve de l'appétit, de rechercher la chaleur lorsqu'il souffre de froid, de rechercher le repos lorsqu'il est accablé de fatigue. Ce sont là des tendances naturelles. Mais il se peut que l'homme affamé et qui se trouve à proximité de la nourriture, n'ose pas tendre la main et n'ose manger le premier parce qu'il est en présence d'une personne qui lui est supérieure ; il se peut que l'homme fatigué ne puisse prendre de repos parce qu'il est dans l'obligation de remplacer au travail une personne qui lui est supérieure. Les fils cèdent la nourriture au père, le frère cadet au frère aîné ; le fils remplace le père, le frère cadet <sup>p.043</sup> remplace le frère aîné. Ces deux actes contrarient la nature et s'opposent aux tendances naturelles ; mais ils sont conformes à la justice et à l'honnêteté. L'adhésion aux tendances naturelles vient donc léser la piété filiale et l'observance de la piété filiale impose une contrainte aux tendances naturelles. La nature humaine est donc mauvaise. Ce qui se trouve en elle de bien est une acquisition résultant d'une habitude <sup>1</sup>.

La nature humaine étant égoïste ne cherche que son propre intérêt : cela prouve sa malice.

« Que l'homme se marie et devienne père de famille, aussitôt sa piété filiale diminue ; qu'il obtienne ce qu'il souhaite, et sa sincérité envers ses amis s'affaiblit ; qu'il arrive à acquérir

---

<sup>1</sup> St, XXIII, 1.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

certaines charges et à être constitué en dignité, sa fidélité envers ses chefs s'atténue <sup>1</sup>.

### § 2. — L'ORIGINE DU BIEN

À ce point de l'exposé de la doctrine de Suntse, une objection se présente inévitablement à l'esprit. Il est indéniable qu'il n'y a pas que du mal dans le monde. Comment donc, si la nature est foncièrement mauvaise, expliquer l'origine des vertus ?

Suntse répond :

« Ce n'est pas la nature, mais c'est l'activité du sage qui fait naître l'honnêteté et l'équité. Je prends un exemple : un potier tourne un pot de terre ; le vase est le résultat du travail de l'ouvrier et personne ne croira qu'il est produit naturellement. Ou bien, un menuisier sculpte une écuelle dans un morceau de bois ; cette écuelle est le produit non pas de la nature du bois, mais bien de l'habileté du menuisier. Aussi, les sages sont arrivés par leur intelligence et leur volonté à comprendre ce que sont les règles d'honnêteté et d'équité et ils font des lois pour contraindre la nature. Les règles d'honnêteté et d'équité ne sont donc pas un produit de la nature, mais plutôt le résultat d'habitudes vertueuses des sages <sup>2</sup>.

Toutes les actions instinctives ou spontanées telles que voir, entendre, etc., Suntse les considère toujours comme étant naturelles, parce qu'aucune réflexion ne précède leur accomplissement. Mais les actions qui procèdent du jugement, de la raison ou de la libre volonté, il les nomme *actes* ou *habitudes*. Ces habitudes transforment l'homme et lui font acquérir quelque chose qui dépasse les tendances naturelles.

p.044 Sages ou insensés, Suntse reconnaît que la nature est égale chez tous, les tendances naturelles ou instincts étant possédés par tous. Seules, les habitudes acquises différencient les sages des

---

<sup>1</sup> St, XXIII, 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

hommes ordinaires. Les sages sont en possession d'un grand nombre d'habitudes bonnes qui rend agréable leur nature ; les insensés n'en possèdent aucune et n'ont aucun souci d'en posséder.

Ici se présente encore une difficulté. Si la nature était foncièrement mauvaise, les actes honnêtes et justes des sages ne pourraient être accomplis, et l'on ne pourrait en fixer les normes et les lois. Mais ceci est absurde : l'expérience quotidienne nous prouve l'existence d'actes vertueux. Suntse s'en rend compte ; aussi complète-t-il sa théorie par l'adjonction de cette idée : il y a dans la nature de l'homme une disposition pour le bien ; cette disposition, tous la possèdent, par le fait de leur liberté, tous ne l'utilisent pas.

L'explication d'un proverbe fournit à Suntse l'occasion d'insister sur cette idée.

On lui demande ce que veut dire ceci : « Même les hommes vulgaires peuvent devenir Yu <sup>1</sup>. »

Suntse répond :

« Yu en tant que Yu est devenu ce qu'il était pour avoir pratiqué l'humanité, la justice, l'honnêteté et la droiture. Or, l'humanité, la justice, l'honnêteté et la droiture sont des notions compréhensibles et des vertus praticables ; et tous les hommes vulgaires ont l'intelligence pour comprendre ces quatre vertus et ils possèdent tous la faculté pour les mettre en pratique. Tous peuvent donc devenir Yu.

Si les hommes vulgaires réfléchissant sérieusement, s'adonnent avec soin à l'étude de la sagesse, les jours et les années se multipliant, ils accumuleront sans cesse des biens et des vertus ; ils seront de la sorte unis à Dieu (comme des amis s'unissent à leurs amis) ; avec le ciel et la terre ils formeront une trinité (ce qui signifie qu'ils aideront la production et la conservation des choses dans l'univers). Les

---

<sup>1</sup> Peuvent devenir semblables à l'empereur Yu dont toute la tradition chinoise célèbre la sagesse et la sainteté.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

hommes vulgaires peuvent donc devenir des sages par l'accumulation des bonnes habitudes <sup>1</sup>.

Ici se présente encore une question que Suntse doit résoudre. Si les bonnes habitudes sont pour l'homme le moyen de parvenir à la sainteté, comment se fait-il que tous n'acquièrent pas ces bonnes habitudes et ne deviennent des sages ?

À quoi Suntse répond :

« Tous peuvent acquérir de bonnes habitudes, mais il est impossible de les contraindre. L'insensé peut devenir sage, mais, en fait, il ne le veut pas. <sup>p.045</sup> Le sage peut devenir insensé, mais en fait, il ne le veut pas. Tous possèdent la possibilité de changer, mais nul ne s'y trouve contraint. Les vulgaires peuvent devenir Yu ; il est incertain qu'ils le deviennent réellement. Et ne le deviendraient-ils pas, que la capacité n'en est pas pour cela perdue. La réalité ne suit pas nécessairement la possibilité ; la réalité n'existant pas, la possibilité n'est pas atteinte pour autant. Possibilité et réalité diffèrent profondément l'une de l'autre et il est bien évident qu'elles ne peuvent être confondues <sup>2</sup>.

Suntse croit donc que la nature des hommes est égale, de même que leur capacité non contrainte de faire le bien. Ce n'est point parce qu'il a la possibilité de faire le bien que l'homme est bon ; mais la mise en actes de cette possibilité et l'accomplissement d'actes droits rendent l'homme bon. La différence entre sages et insensés repose donc en ceci : les sages transforment réellement les tendances de leur nature et acquièrent des habitudes bonnes par des actes répétés d'honnêteté et de justice, alors que les insensés, négligeant leur capacité de faire le bien et se livrant aux tendances de leur nature, suivent leurs passions, ferment les yeux sur leurs dérèglements et deviennent égoïstes, querelleurs et violents <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> St, XXIII, 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> St, XXIII, 4.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Nous pouvons reprendre ici la formule de Suntse :

« La nature humaine est mauvaise, ce qui se trouve en elle de bien est le résultat d'une acquisition.

La noblesse de l'homme ne consiste pas dans sa nature mais dans les actes vertueux ou bonnes habitudes qui dépendent de sa volonté libre.

### § 3. — LES DIVERGENCES ET LES POINTS DE CONTACT ENTRE LES DEUX THÉORIES, ET LA SYNTHÈSE DE LA DOCTRINE CONFUCIANISTE SUR LA NATURE HUMAINE

Faut-il voir dans les conclusions des deux philosophes une véritable opposition de pensée, ou plutôt, n'y aurait-il pas entre eux, malgré quelques divergences, accord sur les points principaux ? Reprenons brièvement en les comparant l'une à l'autre, l'examen des deux théories.

#### 1. — Différence dans les termes.

a) Le terme *nature*. — Par nature, Mentse entend la partie raisonnable de l'homme, l'esprit, qui, en lui-même, contient les principes des quatre vertus principales. Suntse <sup>p.046</sup> appelle nature toutes les tendances instinctives de la partie sensitive qui ne sont pas acquises mais innées.

b) L'adjectif *bon*. — Par nature bonne, Mentse entend la présence innée en nous d'un germe de bonté. Pour Suntse, l'acquisition du bien n'est obtenue que par des actes volontaires ; dès lors, ce germe de bonté n'est pas un bien réel possédé par l'homme, mais il est uniquement une capacité de faire le bien ; et lorsque Suntse affirme la malice de la nature, il ne met pas en cause la partie supérieure raisonnable, l'esprit, mais seulement la partie sensitive ou affective.

Remarquons de plus qu'il ne dit pas que la nature sensitive est mauvaise en elle-même ; mais seulement que les effets des tendances de la partie sensitive conduisent au mal.

#### 2. — Accord dans la réalité.

a) En ce qui concerne *l'esprit*, Mentse et Suntse sont d'accord.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Mentse soutient que l'homme possède, inné en lui, l'esprit dans lequel il adhère spontanément aux principes des quatre vertus principales et qui constitue la partie supérieure de son être par laquelle il se distingue des animaux. En tous les hommes et dans tout l'univers, l'esprit approuve spontanément les règles de l'honnêteté et de l'équité.

Suntse a une manière semblable de concevoir l'esprit. Nous avons déjà noté plus haut que pour lui l'esprit est le guide de l'homme, son souverain principe spirituel, capable de connaissance et jouissant de liberté.

Suntse décrit ainsi les fonctions de l'esprit :

« L'esprit est comme l'eau placée dans un bassin. Si le vase est droit, bien équilibré, sans inclinaison, ni trouble, le fond est en repos, et la surface est d'une transparence et d'une limpidité telles qu'un cheveu même pourrait être perçu. Mais que survienne le plus léger souffle, l'agitation du liquide fait perdre la transparence limpide de la surface et il devient très difficile de distinguer un corps, même de grande dimension. Il en va de même pour l'esprit : si vous le parez de vérité, si vous le nourrissez de pureté, les choses extérieures ne pourront le troubler et il sera capable de discerner le vrai du faux, l'incertain et le douteux ; mais que la moindre chose le retienne, aussitôt sa rectitude extérieure s'altère, sa fonction interne se trouble et il devient incapable d'approfondir les raisons ordinaires communément connue <sup>1</sup>.

p.047 En ce qui concerne les relations entre l'esprit et les passions, Suntse observe :

« Si l'esprit, dans ses jugements et déterminations, agit selon la raison, malgré la multiplicité des passions, rien ne s'opposera à l'ordre, mais si l'esprit n'agit pas selon la raison, n'y aurait-il qu'un petit nombre de passions, rien n'empêchera

---

<sup>1</sup> St, XXI.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

le trouble. L'ordre et le trouble dépendent donc du consentement et de l'approbation de l'esprit, mais non pas du plus ou moins grand nombre de passions <sup>1</sup>.

Et ailleurs :

« Tout ce qui n'est pas dans les livres des rites établis par les anciens sages, mais qui est cependant conforme à l'esprit humain, tout cela est loi d'honnêteté <sup>2</sup>.

On peut déduire de tous ces textes que Suntsse regarde l'esprit comme bon et capable de faire le bien. Il le considère comme maître des passions et maître de l'homme tout entier. En ceci, il se trouve en parfait accord avec la théorie de Mentse.

b) *Les passions*. — Pour Mentse et Suntsse, les passions sont des tendances qui attirent vers le mal. Mentse conseille de les modérer ; Suntsse pareillement recommande de les dominer par la raison.

### 3. — Leur intention est unique.

En enseignant la bonté de la nature, Mentse entend faire apprécier par les hommes leur bonté naturelle, leur faculté raisonnable, et les décider ainsi à se soucier de leur perfection et à régler leurs passions, de peur qu'elles ne viennent étouffer en eux toute tendance bonne.

En affirmant la malice de la nature humaine, Suntsse désire convaincre les hommes de se méfier de leur nature et de ne lui accorder aucune satisfaction, mais d'employer plutôt leurs efforts à s'enrichir d'habitudes bonnes et d'exercer réellement par l'étude de la sagesse leur capacité raisonnable pour acquérir des biens moraux et spirituels.

Leur intention à tous deux est sauver la nature humaine. Il n'y a donc pas, à proprement parler, sauf dans les termes employés, d'opposition entre les deux doctrines.

\*

---

<sup>1</sup> St, XXII, 5.

<sup>2</sup> St, XXVI.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

À l'issue de cet exposé des deux grands courants d'opinions confucianistes sur la nature humaine, il nous faut maintenant grouper en quelques traits les idées essentielles qu'il est possible d'en dégager.

p.048 La synthèse essentielle, toutes particularités mises à part, apparaît comme suit :

1. — Il y a dans l'homme une rectitude naturelle, une faculté ou capacité raisonnable, qui naturellement pousse l'homme à faire le bien ou tout au moins le rend capable de l'accomplir. Par le travail de l'intelligence et de la volonté, cette rectitude peut atteindre un très haut degré de perfection. Cette rectitude rationnelle, qui domine l'homme tout entier est appelé : « l'esprit ou le cœur de la raison » (Tao-sing).

2. — En plus de la partie raisonnable, il y a dans l'homme une partie sensitive, qui comprend toutes les tendances instinctives, est sujette aux passions. Si la raison ne les domine, les passions engendrent le trouble et sont cause de corruption morale ; elles sont appelées : « le cœur de l'homme » (Jen-sing).

3. — Si le cœur de l'homme est soumis au cœur de la raison, alors règne dans la personne humaine l'harmonie qui rend possible l'observance de la loi naturelle que Dieu a mise dans notre conscience.

4. — La nature humaine, considérée tant dans sa partie supérieure que dans sa partie inférieure, a besoin d'être éduquée et d'être gouvernée. L'éducation et le gouvernement lui donneront les moyens nécessaires par lesquels elle pourra atteindre sa perfection, soit en transformant ses tendances mauvaises, comme le veut Suntse, soit en développant pleinement sa faculté rationnelle dans la ligne du bien, comme l'enseigne Mentse.

5. — Cependant, l'homme ne pourra atteindre sa perfection qu'au prix de ses propres efforts. Le perfectionnement de soi-même est le devoir principal de tous. C'est pourquoi le *Ta-hio* observe :

« Du Fils du Ciel, l'empereur, jusqu'au dernier des citoyens, chacun doit avant tout se perfectionner soi-même (art. 1).

## Deuxième partie : De la Perfection personnelle

@

### § 1. — LA NATURE DE LA PERFECTION

La perfection personnelle consiste dans l'accord le plus complet de notre intelligence avec la vérité, dans l'adhésion sincère de notre volonté au bien véritable, dans la <sup>p.049</sup> modération des mouvements du cœur qu'il faut guider dans la droiture et l'harmonie <sup>1</sup>.

Quelques mots sur chacun de ces points.

a) La perfection requiert de la part de l'intelligence, une connaissance très grande du vrai.

Est parfaite l'intelligence qui possède une pleine connaissance du bien et du mal. Cette perfection n'est obtenue que par la recherche studieuse des raisons extrinsèques et intrinsèques, subtiles et ordinaires, de toutes choses, donnant à l'homme de distinguer droitement l'honnêteté de l'infamie, la vérité de l'erreur. Si l'intelligence acquiert cette souveraine connaissance, l'homme pourra se rendre compte de la richesse complète des principes innés de son esprit et du grand parti qu'il en peut retirer. Connaissant la nature des choses et sa propre nature, il lui sera facile de comprendre ce qu'est le Ciel, et le connaître le Souverain Seigneur, Chang-Ti, c'est-à-dire Dieu <sup>2</sup>.

De toute évidence, la connaissance est nécessaire pour régler la vie. Elle ne peut s'acquérir, pour la plupart des hommes, que par l'étude <sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> *Ta-hio*, I.

<sup>2</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 1.](#)

<sup>3</sup> Les confucianistes distinguent différents degrés dans la connaissance de la vérité. Les uns la possèdent en naissant, les autres le reçoivent par l'enseignement d'autrui, c'est-à-dire par l'étude, d'autres l'acquièrent au prix de recherches laborieuses, autrement dit par une dure expérience ([Ty, 20](#) et [21](#) ; [Ly, XXVI, 9](#)).

Et les confucianistes admettent aussi, semble-t-il, la possibilité d'une connaissance acquise grâce à une inspiration divine ou révélation. La preuve s'en trouve en ce que, d'après le 24<sup>e</sup> chapitre du *Chou-king*, le Ciel a inspiré ou révélé à l'empereur Yu le Grand la « Grande Loi des Neuf Articles » (Houng-fang) et que, selon le commentaire du *Y-king* intitulé Hitse (1<sup>re</sup> partie, art. II), l'empereur Fou-Hi (vers 2852 avant J.-C.) traça les huit trigrammes (Pa-koua) suite à une mystérieuse révélation du Ciel qui prit la forme d'un dragon-cheval sorti du fleuve Jaune.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

instamment demandée par les paroles et suggérée par les exemples des confucianistes. Confucius lui-même, sa vie durant, — nous l'avons relaté plus haut — accrut ses connaissances personnelles et travailla à augmenter celles des autres. Il a laissé à ce sujet diverses règles :

Dans un passage de ses œuvres, il s'explique ouvertement sur la nécessité de l'étude :

— Iou (c'était le nom de son disciple Tse-lou), connaissez-vous les six vertus et connaissez-vous les six défauts dans lesquels tombe celui qui, voulant pratiquer ces six vertus, ne cherche pas à les connaître ?

Tse-lou, se levant, répondit :

— Pas encore.

— Asseyez-vous, reprit Confucius, je vous le dirai. Le défaut de celui qui aime la vertu d'humanité et n'aime pas à apprendre, c'est le manque de discernement. Le défaut de celui qui aime la science et n'aime pas l'étude, c'est de tomber dans l'erreur. Le défaut de celui qui aime à tenir ses promesses et n'aime pas à apprendre, c'est de nuire aux p.050 autres. Le défaut de celui qui aime la franchise et n'aime pas à apprendre c'est l'imprudence. Le défaut de celui qui aime à montrer du courage et n'aime pas à apprendre, c'est de troubler l'ordre. Le défaut de celui qui aime la fermeté d'âme et n'aime pas à apprendre c'est la témérité <sup>1</sup>.

Mentse, de même prône la nécessité de l'étude et considère l'éducation de la jeunesse comme une grande joie qu'il place au-dessus des joies de la possession du pouvoir :

« Le sage éprouve trois joies : le gouvernement du monde n'est pas l'une d'entre elles. Posséder des parents et des frères et les avoir en très bonne santé, c'est la première joie ; ne jamais avoir à rougir devant le Ciel ni devant les hommes,

---

<sup>1</sup> [Ly, XVII, 18.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

c'est la deuxième joie ; trouver des jeunes gens dont le caractère offre de sérieuses garanties pour la bonne marche de l'empire et les éduquer, c'est la troisième joie <sup>1</sup>.

Suntse insiste tant et plus sur l'importance de l'étude et de l'éducation ; il composa même un excellent traité qui s'intitule « Exhortation à l'Étude ». Il estime que l'étude ne doit jamais être délaissée et la mort seule peut l'arrêter. À ses yeux, l'ignorance est dans l'univers entier, une véritable calamité et elle est à l'origine de tous les péchés et de tous les vices. Il ordonne de la manière suivante le cycle des études : l'homme, au début, lira attentivement les livres dits canoniques qui enseignent les principes moraux ; il s'occupera ensuite des rites (Li) qui sont les règles pratiques de l'action. La raison de l'étude consiste en ce que l'homme doit d'abord être un élève d'un sage, pour parvenir à l'être à son tour et ensuite à devenir saint <sup>2</sup>.

Dans son traité sur l'étude, le *Li-ki* donne une raison supplémentaire qui vient corroborer l'importance à accorder aux études :

« De même que le marbre, s'il n'est sculpté, ne peut devenir statue, ainsi l'homme s'il n'étudie, ne peut connaître la vérité. »

« De même que sans y participer réellement, il est impossible à l'homme de goûter la saveur des meilleurs banquets, de même sans l'étude, la bonté des meilleures doctrines demeure cachée.

C'est pourquoi l'étude ne peut jamais être négligée <sup>3</sup>.

Quant à la méthode à suivre dans l'étude, Confucius a laissé de nombreux principes auxquels s'ajoutent tous ceux que développent ses successeurs. Nous ne pouvons pas les exposer en détail. Nous les résumons en ces quatre phrases du *Tchoung-young* :

1. — Beaucoup étudier, pour apprendre tout ce qui est bon (c'est-à-dire pour acquérir de vastes connaissances). p.051

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 20.](#)

<sup>2</sup> St, I.

<sup>3</sup> [Lk, XVI.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

2. — Interroger avec discernement, pour rechercher à s'éclairer en tout ce qui est bien.

3. — Méditer attentivement ce qu'on étudie.

4. — Et distinguer clairement le bien du mal, le vrai du faux (afin de posséder la véritable science) <sup>1</sup>.

b) La perfection requiert, de la part de la volonté, une adhésion très sincère au bien.

Nous venons de montrer la nécessité de la connaissance. À elle seule elle ne constitue pas la perfection de l'homme : une vérité démontrée qui n'aurait pas d'influence sur nos actes, de quelle utilité nous serait-elle ? Il importe donc que notre volonté soit formée et sincère.

La perfection de la volonté est toute dans une sincère adhésion au vrai bien. Il y a sincérité lorsque la volonté tient fermement et poursuit le bien connu. Le *Ta-hio* dit :

« Celui-là dirige sincèrement sa volonté qui refuse de s'illusionner, de se tromper soi-même. Autant nous éprouvons de la répugnance pour toute odeur désagréable, ou de l'amour pour tout objet agréable et séduisant, autant nous aimons la vertu, et en ceci nous nous satisfaisons nous-mêmes. C'est pourquoi le sage veille attentivement sur ses intentions et ses pensées secrètes <sup>2</sup>.

Voici le sens de ce texte : il nous faut sincèrement et de tout cœur, vouloir et poursuivre le bien de la même façon que comme nous aimons spontanément et sans contrainte tout objet agréable et séduisant ; il nous faut nous détourner du mal et le fuir, comme nous nous détournons aussitôt de toute odeur fétide. Ce faisant, nous ne cherchons nullement à plaire aux autres, mais à satisfaire notre nature.

---

<sup>1</sup> [Ty, 20.](#)

<sup>2</sup> [Th, 6.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Cette satisfaction n'est autre que celle de la sincérité et de la véracité de notre volonté d'où provient la bonté de toutes nos actions.

Puisque cette sincérité est uniquement intérieure à chacun de nous, que nous seuls en sommes conscients, nous devons veiller à ce que, dans cette solitude de notre volonté, aucune erreur, la moindre soit-elle, ne se glisse et n'entrave en nous l'établissement de la sagesse. Toute la moralité de notre conduite dépend de cette sincérité et de la satisfaction qu'elle donne à notre nature. Suntse observe :

« Il n'est rien de plus apte à parfaire l'âme que la sincérité. Que celle-ci se développe et rien de plus ne sera exigé. p.052

La sincérité consiste uniquement à se maintenir dans la vertu d'humanité et à produire des actes équitables.

En se maintenant sincèrement dans la vertu d'humanité l'homme devient perspicace ; de perspicace il acquiert une vie spirituelle ; ayant acquis une vie spirituelle, il est alors en mesure de transformer les autres.

En produisant sincèrement des actes équitables, l'homme devient raisonnable ; de raisonnable, il devient pur ; étant pur, il est alors suffisamment puissant pour transformer les autres : c'est principalement la vertu de l'homme parfait d'exciter l'amendement et la transformation de ceux qui l'entourent <sup>1</sup>.

L'efficacité de la loi naturelle, dont nous traiterons ci-après, dépend, elle aussi, de cette sincérité de la volonté, car il n'y a que dans un acte sincère de volonté que l'on trouve la vérité morale, c'est-à-dire la conformité avec la loi naturelle.

c) La perfection requiert la rectitude du cœur par la modération des affections.

La droiture du cœur consiste dans la modération des affections et

---

<sup>1</sup> St, III, 9.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

dans l'harmonie selon la norme de la raison. Le *Ta-hio* dit :

« Celui-là perfectionne sa personne qui corrige son propre cœur. Lorsque le cœur est affecté de ce qui met en colère l'irascible, de ce qui fait trembler le craintif, de ce qui attriste le dolent, il ne jouit déjà plus de sa rectitude. L'esprit n'étant pas attentif et présent, tu regarderas et tu ne verras pas, tu écouteras et n'entendras pas, tu mangeras et tu ne discerneras pas la saveur du mets. La perfection de la personne exige la correction du cœur <sup>1</sup>.

Ces paroles découvrent la grande influence des affections sur la vie humaine. Très fréquemment les affections troublent la raison. Faut-il en conclure que toutes les affections sont mauvaises et qu'elles doivent être supprimées ? Pas du tout. Les confucianistes ne sont aucunement apathiques, et ils ne recommandent pas l'absence d'affection ; ils savent trop que celles-ci sont naturelles et que l'homme est dans l'impossibilité de s'en passer. Il n'est donc pas question de détruire ce qui est nécessaire à la vie, mais seulement de subordonner à la raison ce qui a tendance à s'élever au-dessus d'elle et à la troubler. En soi, les affections ne sont pas mauvaises mais indifférentes : leur bonté ou leur malice dépend de leur direction et de leur usage. La modération est précisément ce bon usage des affections. Si la modération règne, notre cœur ne sera pas obnubilé par des <sup>p.053</sup> sentiments violents et il ne sera pas attiré par quelque dépravation. Par contre, si cette modération cède et fait place aux élans passionnels, la rectitude de l'esprit ne peut être maintenue. Il est donc de toute nécessité de maintenir nos affections en dépendance de notre raison. Le *Tchoung-young* dit :

« Quand les passions telles que la joie, la colère, la tristesse et le plaisir sommeillent, notre esprit est en équilibre, lorsque ces passions sont éveillées, et que chacune d'elles et toutes

---

<sup>1</sup> [Th, 7.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

ensemble s'expriment avec mesure, alors il y aura harmonie dans notre cœur <sup>1</sup>.

Les moyens efficaces pour modérer les affections sont l'observance des rites, auxquels concourt la musique. Nous en traiterons plus loin.

Incontestablement, l'homme dont l'intelligence ne se dirige que vers le vrai, dont la volonté n'accomplira que des actes honnêtes et dont l'esprit demeurera pur de toute défection, cet homme-là parviendra à une très haute vertu. Toutefois, pareil sommet ne peut être atteint d'un seul bond. L'homme progressera peu à peu et ne parviendra à la perfection qu'après s'être exercé journallement à toutes sortes de bonnes œuvres. Il y a, en effet, divers degrés de perfection.

### § 2. — LES DEGRÉS DE PERFECTION

C'est la souplesse de l'habitude qui distingue les degrés de la vertu et de la perfection.

L'homme possède une vertu plus ou moins parfaite selon que ses actions vertueuses sont accomplies habituellement avec une plus ou moins grande spontanéité et promptitude.

Les confucianistes font grand cas de l'habitude, car la vertu n'est rien d'autre que l'acquisition d'un esprit de droiture au moyen d'actes répétés et la bonne habitude devient pour l'homme comme une seconde nature qui le met en état de poser des actes honnêtes avec facilité, spontanéité, promptitude et joie <sup>2</sup>. Ce qui a fait dire à Confucius :

« Celui qui connaît la sagesse n'est pas comme celui qui l'aime et celui qui l'aime n'égale pas celui dont elle fait les délices <sup>3</sup>.

Celui qui est venu à ce degré de jouissance court dans la voie de la vertu sans difficulté, sans effort, mais promptement, spontanément, et il y progresse sans arrêt <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ty, 1.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. IV, Ch. 2, 14](#) ; [L. VII, Ch. 1, 21.](#)

<sup>3</sup> [Ly, VI, 18.](#)

<sup>4</sup> [St, VIII, 5.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Selon leurs habitudes ou leur degré de vertu acquise ou <sup>p.054</sup> à acquérir, Confucius divise les hommes en cinq classes : L'homme vulgaire, c'est-à-dire l'insensé (siao-jen) ; le disciple ou l'amant de la sagesse (sche) ; le sage ou homme supérieur (kiung-tse) : le parfait (sien-jen) ; et le saint ou très sage (schen-jen) <sup>1</sup>.

Les données des livres confucianistes sur ces diverses catégories peuvent toutes, synthétiquement, se ramener aux points suivants :

1. — L'homme vulgaire ou insensé est celui qui suit ses passions et s'adonne aux vices. Il ne parle guère honnêtement, ne sait pas distinguer le vrai du faux, ne fait aucun cas de la cruauté, ne craint pas l'injustice et n'agit qu'en vue du gain <sup>2</sup> : en un mot, insensé dans ses actions, il viole la loi de façon habituelle, n'a aucune intention de faire le bien et n'y emploie aucun effort. Il est clair que l'homme vulgaire n'est pas sur la voie de la vertu et qu'il demeure hors de l'état de perfection <sup>3</sup>.

2. — Est disciple de la sagesse celui qui suit la norme de la bonté, même s'il n'accomplit pas encore à la perfection les prescriptions de la loi. En tous ses actes, il s'efforce d'agir honnêtement, même s'il ne se conforme pas encore exactement aux règles de la bonté. En outre, dans ses études, il ne vise pas tant à la quantité qu'à la qualité du savoir ; dans ses paroles, il n'aime pas le verbiage mais prend soin de ce qu'il doit dire ; dans ses actes, il ne cherche pas à faire beaucoup mais à le faire rationnellement. Qui étudie la sagesse se préoccupe peu de choses terrestres. Comme dit Confucius :

« Le disciple de la sagesse qui prétend l'acquérir et, malgré cela, rougit de prendre une nourriture ordinaire et de porter un vêtement grossier, n'est pas digne d'elle et ne mérite pas qu'on la lui explique <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> St, XXXI, 2.

<sup>2</sup> Yk, Hitse, 4.

<sup>3</sup> Cf. St, II, III, IV, V, VIII, XIII, XVII, XXIII.

<sup>4</sup> Ly, IV, VIII, XIII, XIV, XVI, XIX et St, XXIII.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

3. — Le sage est celui qui agit selon la loi et, en toutes choses, se conduit honnêtement sans se laisser souiller par les choses extérieures. Il garde la fidélité et la sincérité dans ses paroles, sans pour cela se croire vertueux. L'humanité et l'équité brillent en sa personne, mais il n'a point l'attitude d'un vaniteux. Son intelligence et ses connaissances sont très claires et elles sont perspicaces, mais ses paroles sont humbles et sans obstination : dès lors, le sage semble avoir atteint la perfection <sup>1</sup>.

4. — Le parfait. — Toutes ses actions sont conformes aux règles de l'honnêteté et ses paroles peuvent servir de norme pour tout le monde. Il pratique l'équité avec autant de spontanéité et de tranquillité qu'il bouge ses quatre membres. Il sert l'État en temps voulu, comme les quatre <sup>p.055</sup> saisons produisent leurs fruits. Il mène l'ensemble du peuple à la bonté et à l'honnêteté comme s'il éduquait un seul homme <sup>2</sup>.

5. — Le saint. — Un saint est fondé en humanité et en équité. Il fait l'éloge des paroles et des actes sans se tromper. Son intelligence pénètre la grande loi, la loi naturelle. Son esprit est très affermi dans la bonté. Il résiste à tous les changements internes ou externes sans se laisser. Le *Y-king* en parle en ces termes :

« N'y a-t-il pas le saint pour savoir avancer et reculer, persévérer et disparaître, sans perdre sa rectitude ? Sans aucun doute, le saint est seul en cette matière <sup>3</sup>.

« Sa charité entretient tout comme la rosée et la pluie <sup>4</sup>.

« En somme, le saint est un homme qui a rempli tous les devoirs humains à la perfection et qui a amassé tous les biens spirituels <sup>5</sup>.

Lorsque les confucianistes parlent du sage, surtout lorsqu'ils traitent du parfait et du saint, il ne considèrent pas seulement son honnêteté en

---

<sup>1</sup> St, I, IV, VIII, XVII, XX, XXIII, XXXI.

<sup>2</sup> St, XXXI.

<sup>3</sup> [Yk, 1er Kua](#).

<sup>4</sup> St, XXXI.

<sup>5</sup> St, VIII, XXI ; [Mt, L. IV, Ch. 1, 2](#).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

elle-même, mais ils examinent aussi les œuvres par lesquelles il a bien mérité de la société. C'est pourquoi l'on dit :

« Le sage se perfectionne lui-même, puis il travaille à la perfection et à la tranquillité des autres. Il se perfectionne lui-même, ensuite il fait régner la vertu et la paix parmi les peuples <sup>1</sup>.

« Le parfait ne s'arrête jamais à sa propre perfection, mais il rend les autres parfaits <sup>2</sup>.

« Seul, le véritable homme parfait peut utiliser à fond sa nature ; utilisant sa nature, il pourra alors utiliser celle des autres... ; il pourra aider le ciel et la terre dans leur production et leur conservation et, ce faisant, il pourra les unir comme en une trinité <sup>3</sup>.

Aider le ciel et la terre dans leur production ou leur conservation, c'est promouvoir le progrès de la civilisation sociale et procurer la rénovation du peuple. Tel est le devoir social du sage. S'il l'accomplit vraiment, on pourra dire alors qu'il unit le ciel et la terre dans une trinité : telle est la dignité humaine à laquelle l'homme doit parvenir et qu'il doit conserver en développant et en perfectionnant sa nature.

Suntse exalte cette dignité naturelle de l'homme parfait en disant :

« Le ciel et la terre sont les principes de production. Les rites ou lois d'honnêteté sont les fondement du gouvernement. Les sages sont les docteurs des lois d'honnêteté et d'équité... C'est pour cela que le ciel et la terre produisent le sage : lui comprend le ciel et gouverne la terre, il forme donc avec le ciel et la terre une trinité, centre de toutes choses et père du peuple... <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ly, XIV, 45.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 25.](#)

<sup>3</sup> [Ty, 22.](#)

<sup>4</sup> St, IX, 10 et XVII, 1.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

### § 3. — L'IDÉAL DE L'HOMME SUPÉRIEUR

p.056 Bien que le but du perfectionnement individuel soit d'acquérir le plus haut degré de la perfection, c'est-à-dire la sainteté (schen-jen), cependant, à cause des faiblesses humaines, un tel sommet ne peut être atteint que par un nombre très restreint de mortels particulièrement favorisés du Ciel. C'est une vérité démontrée par l'expérience quotidienne comme par l'histoire universelle.

En bons connaisseurs de la nature humaine, le Maître des Jou et ses successeurs proposent donc la sagesse (kiung-tse) plutôt que la sainteté, comme idéal universel à tous ceux qui aspirent à un niveau plus élevé de vie morale. Et ils ont fait de la sagesse la condition *sine qua non* de tous les dirigeants de la société, car c'est la sagesse de ces dirigeants qui assurera l'ordre et le progrès social. Faute de dirigeants sages, ni les lois, ni les institutions ne seront efficaces pour garantir la paix et la vie morale du peuple <sup>1</sup>. C'est pourquoi ils répètent que ce sont seulement les sages qui ont le droit de diriger les autres. Si, au contraire, des hommes dépourvus de sagesse arrivaient au pouvoir, ils ne tarderaient pas à répandre leur néfaste influence sur le peuple et ensuite ruinaient l'État par leur ignorance et par leur inconduite <sup>2</sup>. Telle est la profonde conviction des confucianistes au sujet de la nécessité de la sagesse pour le bon gouvernement de la société. C'est là aussi le principe fondamental de leur doctrine politico-sociale qui caractérise et différencie leur École des autres Écoles, particulièrement de celle des légistes (Faka) qui préféraient le gouvernement des lois à celui des sages.

Ainsi donc, pour le confucianisme, devenir sage ou acquérir la sagesse n'est pas simplement une affaire privée, mais au contraire, c'est un devoir primordial de tous ceux qui ont la mission de gouverner la société. Tout homme haut placé doit être vraiment l'homme supérieur en vertu et en capacité. Dès lors, en raison de son

---

<sup>1</sup> Mt, L. IV, 1 et St, Ch. XXII, 1.

<sup>2</sup> St, Ch. II, VIII, XI, XII, XIV... etc.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

importance sociale, la sagesse a été un des principaux objets de l'enseignement confucianiste ; elles sont très nombreuses, les sentences, particulièrement du Grand Maître des Jou, sur les conditions et les moyens pour arriver à la sagesse. Nous les synthétiserons brièvement dans ce paragraphe. p.057

### 1. Les conditions fondamentales de la sagesse.

Pour acquérir la sagesse aussi bien que pour réaliser n'importe quel degré de vertu morale, on doit remplir absolument les conditions suivantes :

1. — Il faut connaître et respecter la volonté du Ciel ou la loi naturelle et se soumettre dans toutes les circonstances de la vie aux dispositions de la Providence céleste, car la volonté du Ciel est l'origine de toute la loi morale et la Providence céleste veille et gouverne le monde en récompensant les bons et en châtiant les méchants <sup>1</sup>.

Confucius dit :

« Celui qui ne connaît pas la volonté du Ciel (la loi naturelle : Tien-Ming) ne sera jamais un sage <sup>2</sup>.

Le Maître dit :

« Le sage respecte trois choses : la volonté du Ciel (Tien Ming), les hommes éminents en vertu et en dignité (car ils sont les représentants du Ciel), les maximes des saints (qui éclairent et enseignent la loi naturelle <sup>3</sup>.

« Le sage, dit Mentse, observe la loi naturelle et attend les dispositions de la Providence céleste à son égard <sup>4</sup>.

« Le sage, dit le *Y-king*, corrige les vices et fait fleurir les vertus ; il vénère le Ciel et il se conforme aux dispositions de la Providence <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> [Chk, P. IV, Ch. III](#), 3 et Ch. IV, 8.

<sup>2</sup> [Ly, XX, 3](#).

<sup>3</sup> [Ly, XVI, 8](#).

<sup>4</sup> [Mt, L. VII, Ch. 2, 33](#) ; Cf. [Ty, 14](#) ; [Ly, IX, 5](#) ; [XIV, 38](#) ; [Yk, 50e Kua](#).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

2. — Le sage doit pratiquer les vertus d'humanité, de prudence, de vaillance et d'équité.

La vertu d'humanité, d'après les confucianistes, est une vertu primordiale qui constitue même l'essence de la vie humaine, car c'est elle qui humanise nos rapports avec nos semblables et sans elle, personne ne peut être nommé sage <sup>2</sup>.

La prudence est une lumière innée qui nous permet de distinguer le bien du mal, le vrai du faux. Le sage doit la développer par l'expérience, la réflexion et les études <sup>3</sup>.

La vaillance et la fermeté et la force de la volonté, qui pousse le sage à faire courageusement ce qui est juste et honnête, en dépit de toutes les difficultés, même au prix de la vie, s'il le faut <sup>4</sup>. p.058

La justice ou l'équité est l'immuable convenance de nos actes ; elle est le juste milieu, la droite voie que le sage doit suivre dans toutes ses actions et dans toutes ses relations avec autrui <sup>5</sup>.

3. — Le sage doit se comporter toujours conformément aux règles d'honnêteté ou rites (Li) et aux coutumes établies par les anciens sages <sup>6</sup>. Car ces règles constituent les normes de la vie humaine et la

---

<sup>1</sup> [Yk, 14e Kua](#).

<sup>2</sup> Le Maître dit : « Les vertus principales du sage sont au nombre de trois, que je n'ai pas encore pu complètement atteindre : la vertu d'humanité qui dissipe la tristesse, la prudence qui dissipe les doutes et la vaillance qui dissipe la crainte. » ([Ly, XIV, 30](#)).  
Et : « Si l'homme sage abandonne la vertu d'humanité, comment soutiendra-t-il son titre de sage ? L'homme sage ne l'abandonne jamais, pas même le temps d'un repas. Il y demeure toujours, même au milieu des affaires les plus pressantes, même au milieu des plus grands troubles. » ([Ly, IV, 5](#)).

<sup>3</sup> Voir le paragraphe précédent sur la nature de la perfection.

<sup>4</sup> Dans la pratique de la justice, le sage ne se laisse jamais corrompre ni par les honneurs, ni par les richesses : si on lui promettait un empire en vue de l'amener à commettre un acte d'injustice, il ne tournerait point ses yeux pour regarder un tel présent. Il se tient inébranlablement dans la justice et dans la droiture jusqu'à la mort. Voilà la vaillance du sage. (St, Ch. IV, 4).

<sup>5</sup> Le Maître dit : « Le sage prend la justice pour base ; il la pratique d'après les règles d'honnêteté... » ([Ly, XV, 17](#)).

Et : « Le sage, dit Confucius, dans toutes les circonstances de la vie est exempt de préjugés et d'obstination ; il ne se règle que d'après la justice ». ([Ly, IV, 10](#)).

<sup>6</sup> Le sage n'agit que d'après les règles d'honnêteté qui s'appellent rites (Li), ([Yk, 34e Kua](#)). Et : Le Maître dit : Le sage doit appliquer toute son étude à former son éducation, à acquérir des connaissances étendues et il doit régler sa conduite d'après les règles d'honnêteté. Ainsi il parviendra à ne pas s'écarter de la droite voie. ([Ly, VI, 25](#)).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

somme des devoirs sociaux. Nous traiterons de ces règles d'honnêteté ainsi que des quatre vertus ci-dessus mentionnées dans le chapitre consacré à la loi de la vie sociale.

### 2. L'Ascétisme de la Sagesse.

Après avoir connu les principes de la sagesse, comment peut-on les mettre en pratique ?

C'est la question de la méthode.

Le confucianisme, comme tous les systèmes philosophiques ou religieux, a sa propre méthode ascétique de la sagesse. En voici les traits essentiels :

1. — Le sage doit faire des efforts sérieux et persévérants pour atteindre la sagesse. Dans ses efforts, il doit imiter le ciel qui est toujours parfait dans ses actions <sup>1</sup>.

2. — Veiller constamment et sincèrement sur soi-même, dans les lieux solitaires, sur ses pensées les plus secrètes afin de rester toujours dans la droite voie et le juste milieu <sup>2</sup>.

3. — Se respecter, c'est-à-dire respecter sa dignité humaine, afin d'éviter tout ce qui pourrait souiller sa personnalité <sup>3</sup>. Tseu-lou demanda ce que c'est qu'un vrai sage. Le Maître répondit :

« Le sage se perfectionne par la vigilance et le respect de soi-même <sup>4</sup>.

4. — Être maître de soi et libre de la servitude des choses extérieures :

« Le sage respecte sa dignité et met à son <sup>p.059</sup> service les choses extérieures, dit Suntse <sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> [Yk, 1er Kua](#) et [Lk, XXIX](#), 6.

<sup>2</sup> [Ta-hio](#), 6 ; [Ty, 1](#) et [33](#).

<sup>3</sup> [Yk, 2e Kua](#) : Le sage rectifie son intérieur par respect et dirige son extérieur par la justice.

<sup>4</sup> [Ly, XIV, 45](#).

<sup>5</sup> [St](#), Ch. XXI.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le sage s'asservit les choses et l'homme vulgaire est asservi par les choses <sup>1</sup>.

5. — Se mortifier dans le manger, le boire, l'habitation, être circonspect dans ses paroles et se tenir en garde contre les plaisirs sensuels en contenant ses sens internes et externes dans le devoir selon les règles de l'honnêteté.

Confucius dit :

« Un disciple de la sagesse qui ne recherche pas la satisfaction de son appétit dans le manger, ni le confort dans son habitation, qui est expéditif en affaires et circonspect dans ses paroles, qui se fait diriger par les hommes vertueux, celui-là a un véritable désir d'apprendre <sup>2</sup>.

« Le sage est circonspect dans ses paroles et sobre dans le manger et dans le boire <sup>3</sup>.

« Le sage modère sa colère et réprime ses passions <sup>4</sup>.

Confucius dit :

« Celui qui s'applique à cultiver la sagesse se tient en garde contre trois choses. Dans la jeunesse, lorsque le sang et les esprits vitaux sont toujours en mouvement, il se tient en garde contre les plaisirs sensuels. Dans l'âge mûr, lorsque le sang et les esprits vitaux sont dans toute leur vigueur, il évite les querelles. Dans la vieillesse, lorsque le sang et les esprits vitaux ont perdu leur énergie, il se tient en garde contre le désir d'amasser des richesses <sup>5</sup>.

« Le sage... ne se permet ni d'écouter les paroles lascives, ni de regarder les choses obscènes. Il ne laisse ni la musique licencieuse ni les cérémonies peu séantes agir sur son cœur.

---

<sup>1</sup> St, Ch. II.

<sup>2</sup> [Ly, I, 14.](#)

<sup>3</sup> [Yk, 27e Kua.](#)

<sup>4</sup> [Yk, 41e Kua.](#)

<sup>5</sup> [Ly, XVI, 7.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Il ne montre ni paresse, ni négligence, ni manque de rectitude, ni mauvaise inclination. Il maintient dans le devoir ses oreilles, ses yeux, son odorat, sa bouche, son intelligence, toutes les parties de son être et les fait agir toujours comme il convient <sup>1</sup>.

6. — Le sage cultive la modestie et l'humilité :

« Le sage est modeste et il se comporte humblement <sup>2</sup>.

Le Maître dit :

« Le sage est calme et n'est pas orgueilleux. L'homme vulgaire est orgueilleux et n'est point calme <sup>3</sup>.

7. — Le sage est grave dans son maintien et circonspect dans toutes ses actions. Confucius dit :

« Si celui qui cultive la sagesse manque de gravité dans sa conduite, il n'inspirera point le respect et n'acquerra qu'une connaissance superficielle de la vertu <sup>4</sup>.

p.060 Il dit encore :

« Le sage donne une attention spéciale à neuf choses : il s'applique à bien voir ce qu'il regarde, à bien entendre ce qu'il écoute ; il a soin d'avoir un air affable, d'avoir une tenue irréprochable, d'être sincère dans ses paroles, d'être diligent dans ses actions ; dans ses doutes, il a soin d'interroger ; lorsqu'il est mécontent, il pense aux suites fâcheuses de la colère ; en face d'un bien à obtenir, il consulte la justice <sup>5</sup>.

8. — Le sage est sévère envers lui-même et s'examine chaque jour ; il évite les fautes dans sa conduite. Confucius dit :

---

<sup>1</sup> Lk, Ch. XVI, Art. 11, 15 et Cf St. Yolun.

<sup>2</sup> [Yk, 15e Kua.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XIII, 26.](#)

<sup>4</sup> [Ly, I, 8.](#)

<sup>5</sup> [Ly, XVI, 10.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« L'homme sage ne demande rien qu'à lui-même ; l'homme vulgaire et sans mérite demande tout aux autres <sup>1</sup>.

« Le sage se tient toujours dans la droiture et ne demande rien à personne ; aussi ne se plaint-il jamais. Il ne se plaint pas du Ciel, il n'accuse pas les hommes <sup>2</sup>.

« Le sage étudie beaucoup afin d'acquérir des connaissances étendues et il s'examine trois fois par jour ; il devient ainsi éclairé et parfait <sup>3</sup>.

« Le sage cultive la vertu par l'examen de soi-même <sup>4</sup>.

9. — Le sage se corrige bien vite lorsqu'il est tombé dans une faute et il ne laisse jamais échapper les occasions de faire du bien <sup>5</sup>.

10. — Le sage respecte les maîtres qui lui enseignent la voie de la vertu et il aime ses amis dont l'aide lui est utile dans la pratique de l'humanité <sup>6</sup>.

11. — Le sage s'applique à être lent dans ses discours et diligent dans ses actions <sup>7</sup> ; il rougit dans la crainte que ses paroles ne dépassent ses actions <sup>8</sup> ; il met d'abord ses paroles en pratique et ensuite parle conformément à ses actions <sup>9</sup>.

12. — Le sage donne tous ses soins à l'idéal de la sagesse et ne se soucie pas de la pauvreté ni de l'abaissement. Le Maître dit :

« Le disciple de la sagesse tourne toutes ses pensées vers la vertu et non vers la nourriture... Le sage ne s'inquiète que de ne pas atteindre la droite voie ; il ne s'inquiète pas de la pauvreté <sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ly, XV, 20.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 14.](#)

<sup>3</sup> St. Ch. I, 1 ; Cf. Ly, I, 4 ; [Mt, L. IV, Ch. 2, 28.](#)

<sup>4</sup> [Yk, 42e Kua.](#)

<sup>5</sup> Yk, 42e Kua.

<sup>6</sup> St, Ch. I. 1 et Ch. II, 1 ; [Ly, IV, 24.](#)

<sup>7</sup> [Ly, IV, 23.](#)

<sup>8</sup> [Ly, XIV, 29.](#)

<sup>9</sup> [Ly, II, 13.](#)

<sup>10</sup> [Ly, XV, 31.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le sage s'afflige, dit Confucius, de ne pouvoir pratiquer la vertu parfaitement ; il ne s'afflige point de n'être pas connu des hommes <sup>1</sup>.

« Le sage ne néglige jamais la pratique de la vertu de peur de pauvreté ou d'abaissement <sup>2</sup>. p.061

### 3. Le sage dans ses relations avec les autres.

1. — Le sage est poli et remplit exactement ses devoirs envers les autres <sup>3</sup> ; il évite soigneusement dans sa conduite tout ce qui pourrait offenser les autres :

« Le sage, dit Confucius, ne laisse échapper devant les hommes aucun acte, aucun signe, aucune parole qui soit répréhensible <sup>4</sup>.

2. — L'homme sage est paisible, impartial et sociable :

« Le sage vit en paix avec tous les hommes, sans toutefois agir absolument comme eux <sup>5</sup>.

« Le sage aime tous les hommes et n'a de partialité pour personne <sup>6</sup>.

« Le sage est sociable, mais il n'est pas homme de parti <sup>7</sup>.

3. — Le sage est respectueux et condescendant envers les autres :

« L'homme sage est respectueux, extérieurement et intérieurement ; il se tient toujours avec soin dans les limites prescrites ; il se met au-dessous des autres et leur cède volontiers <sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ly, XV, 18.](#)

<sup>2</sup> St. Ch. II, 5.

<sup>3</sup> [Ly, XII, 5.](#)

<sup>4</sup> [Lk, XXIX, 2.](#)

<sup>5</sup> [Ly, XIII, 23.](#)

<sup>6</sup> [Ly, II, 14.](#)

<sup>7</sup> [Ly, XV, 21.](#)

<sup>8</sup> [Lk, Ch. I, 20.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le sage exalte les autres et s'abaisse lui-même ; il donne la première place aux autres et prend pour lui la dernière <sup>1</sup>.

« Le sage cultive l'amour des convenances en agissant avec bonne foi et en cédant volontiers aux autres... Il n'est ni ambitieux ni cupide. Il cède volontiers aux hommes vertueux et capables. Il s'abaisse lui-même et donne les honneurs aux autres <sup>2</sup>.

4. — Le sage aide les autres à bien faire ; il ne les aide pas à mal faire <sup>3</sup>.

5. — Le sage règle sa conduite d'après la condition dans laquelle il se trouve ; il ne désire rien en dehors de sa condition. Dans un rang élevé, il ne vexe pas ses inférieurs ; dans un rang inférieur, il n'assiège pas de sollicitations basses et cupides ceux qui occupent un rang supérieur. Il se tient toujours dans la droiture et ne demande rien aux hommes ; il ne se plaint du Ciel, il n'accuse pas les hommes <sup>4</sup>.

6. Le sage, malgré sa bienveillance envers tous, déteste cependant quatre sortes d'individus :

« Le sage hait ceux qui publient les défauts ou les fautes d'autrui ; il hait les hommes de basse condition qui dénigrent ceux qui sont d'une condition plus élevée ; il hait les forts et braves qui violent les lois ; il hait les hommes audacieux qui ont l'intelligence étroite <sup>5</sup>. p.062

7. Le sage placé dans une fonction publique pratique particulièrement ces quatre vertus, à savoir : la déférence envers ses égaux, le respect envers ses supérieurs, la bienfaisance envers le peuple, la justice envers ses sujets <sup>6</sup>.

8. — Le sage, s'il devient prince, peut exercer une action très

---

<sup>1</sup> [Lk, XXVII, 9.](#)

<sup>2</sup> [Lk, XXIX, 25.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XII, 15.](#)

<sup>4</sup> [Ty, 14](#) et XXVII.

<sup>5</sup> [Ly, XVII, 23.](#)

<sup>6</sup> [Ly, V, 15.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

bienfaisante sur le peuple ; la conduite et les paroles du sage parfait seront le modèle et la loi de tout le monde.

« Un prince sage opère des transformations partout où il passe. Dans tout ce qu'il entreprend son action est merveilleuse. Son influence s'étend partout, unie à celle du ciel et de la terre. Dira-t-on qu'il ne rend pas de grands services ? <sup>1</sup>.

« La conduite d'un sage sera à jamais le modèle de tout le monde ; ses actions seront à jamais les règles de tout le monde ; ses paroles seront à jamais la loi de tout le monde. Ceux qui sont loin de lui désirent s'en approcher ; ceux qui sont près de lui ne se lassent jamais de sa présence <sup>2</sup>.

@

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 13](#) et Cf St IX et [Ly, XIV, 45](#).  
<sup>2</sup> [Ty, 29](#).

## CHAPITRE II

### LA CONCEPTION CONFUCIANISTE DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE

@

#### § 1. — L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ

p.063 La société humaine est un fait. Il ressort d'une nécessité imposée par la nature elle-même.

Les maîtres confucianistes expliquent comme suit cette nécessité :

1. — Dès le commencement de l'existence humaine, la société apparaît déjà dans l'union de l'homme et de la femme. Cette société cellulaire évolue et se développe en un vaste monde par la génération des enfants. De là, résulte l'ordre humain basé sur les relations entre parents et enfants, supérieurs et inférieurs, gouvernants et gouvernés. Cet ordre est réglé par les Rites et les lois d'équité.

Le *Y-king* expose en ces termes la genèse de la société humaine :

« Le ciel et la terre existant, alors l'universalité des choses existe. L'universalité des choses existant, alors l'homme et la femme existent. L'homme et la femme existant, le mari et l'épouse existent. Le mari et l'épouse existant, alors le père et le fils existent. Le père et le fils existant, alors le prince et le sujet existent ; le prince et le sujet existant, alors le supérieur et l'inférieur existent ; le supérieur et l'inférieur existant, alors sont institués les rites et l'équité pour régler les relations <sup>1</sup>.

2. — Vivre dans la société et travailler pour la ramener à l'ordre est, pour Confucius, un devoir de l'homme <sup>2</sup> et il fait de la vertu d'humanité — le Jen —, le centre de sa doctrine. Cette vertu n'est autre que le sentiment naturel de sympathie qui nous porte spontanément à vivre

---

<sup>1</sup> *Y-king*, Shiu-kua.

<sup>2</sup> [Ly, XVII, 6.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

avec nos semblables et à nous aider réciproquement. Le Jen constitue l'essence de l'humanité <sup>1</sup>. Ce caractère social, l'homme le tient donc de la nature elle-même.

3. — Mentse, lui aussi, découvre cette sociabilité dans la nature humaine, qui, à ses yeux, est essentiellement bonne. L'homme, suivant Mentse, possède les principes des quatre vertus sociales : la bienfaisance, la justice, l'urbanité ou honnêteté et la prudence ; elles déterminent sa nature propre et le distinguent des animaux. Pour atteindre sa perfection, l'homme n'a d'autre tâche à accomplir que de développer ces quatre vertus fondamentales. S'il ne le fait pas, il manque à son devoir et se nuit à lui-même. Ces <sub>p.064</sub> vertus ne peuvent être développées que par la vie en société. La vie sociale est donc nécessaire pour l'homme.

« Tout homme, dit Mentse, a des sentiments de compassion pour les malheureux, de pudeur et d'aversion pour le mal, de déférence et de respect pour les autres hommes. Il est capable de discerner le vrai du faux, le bien du mal. La compassion, c'est la bienveillance. La honte et l'horreur du mal, c'est la justice. La déférence et le respect constituent l'urbanité. La vertu par laquelle on distingue le vrai du faux, le bien du mal, c'est la prudence. La bienveillance, la justice, l'urbanité, la prudence ne nous viennent pas du dehors comme un métal fondu qu'on eût versé dans un moule. La nature les a mises en nous <sup>2</sup>.

Il reprend les mêmes idées dans un autre endroit de son œuvre et conclut :

« Tout homme, aussi naturellement qu'il a quatre membres, possède ces quatre principes. Celui qui, détenteur de ces principes de vertu, prétend ne pouvoir les développer pleinement, se nuit gravement à lui-même... Si nous savons

---

<sup>1</sup> [Ty, 20.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 6.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

développer ces quatre principes, qui sont en chacun de nous, nous serons comme un feu qui commence à brûler, comme une source qui commence à jaillir (et ne s'interrompt jamais). Celui qui parviendrait à les développer pleinement serait capable de gouverner l'empire. Celui qui ne les développe pas n'est même pas capable de remplir ses devoirs envers ses parents <sup>1</sup>.

Ces pensées constituent le point de départ de la doctrine sociale de Mentse ; elles sont aussi son argument principal pour prouver que la nature humaine est bonne. Pour lui, le point capital est de cultiver en nous la source de ces quatre vertus fondamentales, innées, en remplissant d'abord nos devoirs envers nos parents dans la famille et ensuite nos devoirs de citoyens dans une société plus vaste comme l'est celle de l'empire.

Nous pouvons invoquer chez Mentse une autre pensée déjà citée plus haut et qui constitue un argument très important concernant le fondement de la société humaine. C'est la similitude des capacités et des facultés chez tous les hommes.

« Toutes les choses d'une même espèce, dit-il, sont semblables... Pour cette raison, je dis que chez tous les hommes le palais apprécie de la même manière les saveurs, l'oreille les sons et l'œil les couleurs. L'esprit serait-il seul qui ne portât pas sur certains objets les mêmes jugements chez tous ? Quels sont ces objets sur lesquels tous les hommes portent des jugements semblables ? Je dis que ce sont les principes de l'honnêteté et de la justice <sup>p.065</sup> (Li et Y) et les applications de ces principes. Les plus grands sages ont trouvé avant nous ce que, d'une manière générale, notre esprit approuve. L'esprit de l'homme adhère aux principes de la raison et approuve leurs applications, comme son palais se

---

<sup>1</sup> [Mt, L. II, Ch. 1, 6.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

complaît à la chair des animaux qui se nourrissent d'herbe ou de grain <sup>1</sup>.

Cette observation est juste et incontestable. En effet, tous les hommes apprécient les phénomènes extérieurs d'une même façon et ils jugent les actes d'ordre moral d'après les mêmes principes premiers qui font distinguer le vrai du faux, le bien du mal. Il est évident que chez tous, les besoins généreux, tant matériels que spirituels, sont semblables. Cela prouve la possession de capacités communes. Grâce à cette similitude des capacités et des besoins, la communauté de vie est non seulement possible, mais elle est même nécessaire.

4. Parmi les docteurs confucianistes, Suntse est celui qui explique le mieux l'origine de la société. Ses théories peuvent se résumer dans les propositions que voici.

a) La défense de la vie. — C'est la nécessité de mise en commun des forces humaines, pour venir à bout des bêtes sauvages que ne peuvent vaincre les efforts isolés, qui poussa les hommes à s'associer en vue de la sauvegarde de leur vie à tous. Par le fait qu'ils se groupèrent en société, les hommes se sont placés au-dessus des animaux.

b) Les exigences de la vie. — La vie humaine présente une variété d'exigences et d'appétits qui ne peuvent être satisfaits que dans la société. Mais les choses matérielles, objets de ces exigences, sont limitées. Si tous les hommes veulent jouir dans une même mesure des biens matériels, sans s'imposer aucune restriction, ils susciteront entre eux des rivalités et des disputes. Pour éviter ces conflits, il est nécessaire de contenir les appétits par une juste répartition des biens et par une équitable détermination des droits et des devoirs de chacun. Cette fonction ne peut être remplie que par une autorité. Dans ce besoin social, se trouve l'origine du principe de gouvernement.

c) L'inégalité des conditions. — Il y a en effet des hommes capables et des hommes incapables, des savants et des ignorants,

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 7.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

des nobles et des roturiers, des riches et des pauvres, des forts et des faibles. Toutes ces catégories ne peuvent prétendre à une égale possession de richesses, mais il importe qu'une juste proportion des biens soit attribuée à chacun. L'équité peut donc s'accommoder de l'inégalité <sup>p.066</sup> des conditions. Cela requiert l'intervention d'un gouvernement sans lequel les forts et les capables abuseront des faibles et des incapables, les riches et les nobles opprimeront les pauvres et les petits. Le gouvernement aura pour tâche d'unir tous les membres de la société dans un ordre conforme à la nature humaine <sup>1</sup>.

d) La malice de la nature humaine. — Pour soumettre la nature humaine au bien et le ramener à l'ordre il faut une autorité sociale. Suntse, nous l'avons vu, considère l'homme d'un point de vue différent de celui de Mentse. Ce dernier insiste sur la bonté de la nature humaine qui possède en elle-même les principes des vertus sociales ; Suntse, au contraire, s'arrête, dans l'examen de la même nature, aux tendances qui poussent l'homme vers le mal. Si ces tendances n'étaient pas combattues, le désordre en résulterait partout. Il faut donc transformer notre nature. Les moyens que Suntse juge les plus efficaces à cet effet sont les Rites et les règles d'équité, les lois et les peines, les maîtres et les rois <sup>2</sup>. Tout un organisme social est par conséquent indispensable pour la vie humaine.

En conclusion, pour les confucianistes, la société humaine est une institution imposée par la nature même de l'homme, que l'on considère cette nature soit dans sa tendance au bien, soit dans ses instincts mauvais.

Cette société d'ordre naturel évolue nécessairement vers une société politique ou étatique dotée d'une autorité suprême, ou gouvernement, qui a charge d'établir équitablement entre tous les membres de la société, la répartition des biens et des devoirs.

---

<sup>1</sup> St, Ch. IX et X.

<sup>2</sup> Ch. XXIII.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

### § 2. — LE CACHET DIVIN DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE

La société humaine, avec son organisme nécessité par la nature elle-même, ressort également de la volonté du Ciel ou du Souverain Seigneur ; (Tien ou Chang-Ti, terme chinois pour désigner le nom de Dieu). C'est le Ciel, le Souverain Seigneur, qui, par sa puissance infinie, a produit tous les êtres dans l'univers, qui est son royaume, et il leur a donné, avec l'existence, les lois qui doivent régler leur condition ; notre monde humain fait partie de son royaume universel et est un objet particulier de sa Providence.

Cette vérité fondamentale du confucianisme est exprimée et affirmée par une foule de textes des livres canoniques. <sup>p.067</sup> Nous n'avons pas le loisir de développer ici toute la doctrine théologique confucianiste ; nous citerons seulement quelques pensées qui expriment les relations de la société humaine avec le Ciel, avec le Souverain Seigneur.

a) Le Ciel (Tien), le Suprême Dominateur (Chang-Ti), est la cause de tous les êtres. C'est lui qui a donné à l'homme une nature rationnelle.

« Toutes choses reçoivent leur existence du ciel <sup>1</sup>.

« Le Ciel, dit le *Chou-king*, donne à tous les hommes, avec l'existence, les principes constitutifs de leur être et la loi morale (ou loi naturelle). Les hommes, grâce à cette loi, aiment et cultivent la vertu.

Et Confucius observe :

« L'auteur de cette ode ne connaissait-il pas la voie de la vertu ?

« C'est ainsi que l'homme reçoit toujours, avec les principes constitutifs de son être la loi morale, (ou loi naturelle) ; et, parce qu'il a cette loi, il aime et cultive la vertu <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [Lk, IX. art. II, 8.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 1.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« L'auguste Souverain du Ciel mit dans le cœur de l'homme la droiture interne d'une nature raisonnable <sup>1</sup>.

« La loi que le Ciel a mise dans le cœur de l'homme s'appelle la loi naturelle <sup>2</sup>.

b) Le Ciel est le Suprême Dominateur, qui, d'abord, destine les peuples à vivre ensemble en société et, ensuite, les gouverne par les saints et les sages, qu'il délègue comme ses représentants, investis de son autorité divine.

« Par une puissance invisible, le Ciel établit les peuples, les unit et les rassemble pour qu'ils vivent en commun <sup>3</sup>.

« Le Ciel produisant les hommes qui sont remplis de passions, le trouble régnerait si les chefs et les gouverneurs manquaient. Mais le Ciel envoie des hommes sages qui gouvernent les peuples <sup>4</sup>.

« Le Ciel pour aider les peuples leur accorde des rois et des maîtres. Ces rois et ces maîtres collaborent à l'œuvre d'amour et de protection du Souverain Seigneur vis-à-vis des peuples <sup>5</sup>.

Dans le *Chou-king*, Ou-ouang dit :

« Le Ciel, en donnant l'existence aux hommes ici-bas, établit sur eux des princes et des précepteurs, dont il fait les ministres, les aides du Souverain Seigneur et auxquels il accorde, dans tout l'empire, des marques particulières d'honneur <sup>6</sup>.

« Les empereurs reçoivent leur mandat du Ciel <sup>7</sup>.

c) Le Suprême Dominateur aime le peuple, contrôle les rois, récompense les bons et châtie les méchants. p.068

---

<sup>1</sup> Chk, P. III, Ch. III.

<sup>2</sup> [Ty, 1](#).

<sup>3</sup> Chk, P. IV, Ch. IV, 1.

<sup>4</sup> Chk, Ch. XI, 2.

<sup>5</sup> Chk, Ch. XXVII, 7.

<sup>6</sup> [Mt, L. I, Ch. 2, 3](#).

<sup>7</sup> [Lk, XXIX](#), 46.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le Ciel aime le peuple <sup>1</sup>.

« Le Ciel protège le peuple <sup>2</sup>.

« Le Suprême Dominateur n'aime pas d'une manière égale tous les hommes, mais il aime spécialement ceux qui sont fidèles à sa loi et à son culte <sup>3</sup>.

« Les anciens saints rois ont respectueusement observé dans leurs gouvernements la loi du Ciel <sup>4</sup>.

« Le Souverain Seigneur de l'auguste Ciel a destitué son fils aîné (l'empereur) et retiré son mandat aux princes de la grande Maison des In <sup>5</sup>.

« L'empereur Kie est un tyran qui fait beaucoup de torts. Le Ciel ordonne de le châtier. Moi, dit le Prince T'ang, je crains le Seigneur du Ciel, je n'ose point ne pas punir ce tyran <sup>6</sup>.

« Ce fut la droite raison d'agir du Ciel, lequel récompense les bons et punit les méchants, qui, pour rendre manifestes ses crimes, envoya à la famille impériale Hia différents maux <sup>7</sup>.

« Les crimes de la famille impériale Chang atteignent leur mesure ; le Ciel ordonne de la châtier <sup>8</sup>.

« Le Dominateur Suprême n'est pas invariable dans ses dons ; à ceux qui vivent droitement il accorde cent félicités ; à ceux qui vivent mal il envoie cent calamités <sup>9</sup>.

d) Tous les hommes, gens du peuple, princes ou empereurs, doivent servir le Ciel, c'est-à-dire le Suprême Dominateur et doivent obéir à ses lois.

---

<sup>1</sup> Chk, P. IV, Ch. I, art. II, 4.

<sup>2</sup> Chk, P. III, Ch. III, 5.

<sup>3</sup> Chk, P. III, Ch. IV, art. 3, 1.

<sup>4</sup> Chk, P. III, Ch. VIII, art. II, 1.

<sup>5</sup> Chk, P. IV, Ch. XII, 9.

<sup>6</sup> Chk, P. III, Ch. I, 2-3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, Ch. III, 3.

<sup>8</sup> Chk, P. IV, Ch. I, art. I, 9.

<sup>9</sup> Chk, P. III, Ch. IV, 8.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Tous, magistrats et hommes du peuple, habitant les neuf régions de l'empire, doivent employer toutes leurs forces à procurer les choses nécessaires pour le service et le culte du Dominateur Suprême <sup>1</sup>.

« Le Ciel aime vraiment les peuples ; et les rois doivent obéir au Ciel <sup>2</sup>.

« Que l'empereur lui-même, de ses mains, cultive la terre et prépare le riz et le vin pour le service du Dominateur Suprême <sup>3</sup>.

Confucius dit :

« L'homme parfait respecte trois choses : la volonté du ciel (ou loi naturelle), les hommes éminents en vertu et en dignité, les maximes des saints ou des sages. L'homme vulgaire ne connaît pas la loi naturelle et ne la respecte pas ; il traite sans respect les hommes éminents ; il tourne en dérision les maximes des saints <sup>4</sup>.

« Les sacrifices offerts dans la campagne sont faits en l'honneur du Suprême Dominateur <sup>5</sup>. p.069

Mentse dit :

« Conserver parfaitement ses facultés intellectuelles et entretenir en soi les dons de la nature, c'est le moyen de servir le Ciel <sup>6</sup>.

« Tous ceux qui observent la loi du Ciel vivront et tous ceux qui font le contraire périront <sup>7</sup>.

Voilà quelques textes canoniques qui expriment la manière dont les confucianistes conçoivent les relations du Ciel avec la société humaine.

---

<sup>1</sup> [Lk, IV, art. VI, 56.](#)

<sup>2</sup> Chk, P. IV, Ch. I, art. II, 4.

<sup>3</sup> [Lk, XXIX, 24.](#)

<sup>4</sup> [Ly, XVI, 8.](#)

<sup>5</sup> [Ty, 19.](#)

<sup>6</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 1.](#)

<sup>7</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 7.](#)

## **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

Ces relations sont à la base de l'édifice de leur doctrine sociale dont nous pouvons déjà signaler ici les caractéristiques :

1. — La société humaine est une grande famille unissant tous les peuples qui sont tous, à un titre égal, les enfants du même Souverain Suprême. Cependant, les Chinois, plus avancés dans la civilisation, doivent en apporter les bienfaits et communiquer la vérité à toutes les peuplades plus ou moins barbares qui les entourent, afin que, sous la sage direction des rois envoyés par le Ciel, la vertu resplendisse dans le monde entier.

2. — La société humaine est nécessairement politique, de ce fait que le Ciel, son Souverain Suprême, envoie les princes et les rois comme ses représentants pour unifier les hommes en un cadre plus vaste que celui de la famille, en une communauté basée sur les relations entre gouvernants et gouvernés.

3. — Les rois, qui représentent le Souverain Suprême, doivent gouverner le peuple, non pas selon leur caprice, mais selon la volonté céleste. Étant les intermédiaires entre le Ciel et les hommes, ils doivent assurer le service religieux du peuple envers le Souverain Suprême en offrant au Ciel les sacrifices prescrits. Les rois, par conséquent, sont à la fois empereurs et pontifes et la société humaine est unique, à la fois civile et religieuse.

4. — Le rôle principal des rois consiste à enseigner au peuple ses devoirs et à le conduire à la perfection morale en assurant la tranquillité et l'ordre.

5. — Pour bien remplir leur haute mission, les rois doivent être des sages et des saints ; car c'est la vertu qui, d'une part, leur assure le mandat céleste, et, d'autre part, attire l'affection du peuple. D'où, la nécessité de fusion entre la politique et la morale ; autrement dit : la meilleure politique est de gouverner par la vertu.

Nous aurons l'occasion de revenir à cet aspect de la philosophie politique du confucianisme et de le développer en proportion même de son importance.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

### § 3. - LE PRINCIPE D'ORGANISATION DE LA SOCIÉTÉ

p.070 Quoique les hommes soient d'une même nature rationnelle, ils se différencient cependant les uns des autres par leurs qualités intellectuelles et morales.

Il existe, en effet, des hommes doués de grands talents et de vertus admirables, et d'autres, qui sont médiocres et parfois accablés de défauts graves. Cette différence s'accroît dans la mesure où les premiers s'efforcent de développer leurs capacités par le travail intellectuel et par l'exercice de la vertu, tandis que les autres se négligent et s'adonnent aux passions. C'est ainsi que se traduit parmi les hommes l'inégalité.

Au point de vue intellectuel, Confucius classe les hommes en trois catégories : ceux qui sont doués d'une intelligence supérieure, les hommes moyens et les hommes d'intelligence inférieure. La première et la dernière catégorie ne comprennent qu'un nombre restreint d'individus ; la plupart des hommes appartiennent à un milieu moyen <sup>1</sup>.

Au point de vue moral, nous l'avons déjà signalé plus haut (pp. 53-55). Confucius répartit les hommes en cinq catégories : les hommes vulgaires, ou petites gens sans aucune vertu, les élèves de la sagesse, chercheurs de la vérité, — les sages, ou hommes déjà avancés dans la pratique des vertus, — les hommes parfaits et enfin les vrais saints.

Mentse et Suntse suivent la même division, mais ils réduisent le nombre de ces classifications et s'en tiennent à deux groupes : les hommes supérieurs ou parfaits (kiung-tse) et les gens vulgaires (siao-jen) sans sagesse et sans persévérance dans la vertu. Les hommes supérieurs sont la minorité, tandis que les petites gens ou hommes vulgaires forment la masse populaire.

C'est en partant de cette constatation que les confucianistes ont construit leur système d'organisation sociale et politique.

Les hommes, étant de valeur personnelle inégale, se classent d'eux-

---

<sup>1</sup> [Ly, XVI, 9](#) et [XVII, 3](#).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

mêmes en deux catégories ; les personnalités supérieures, capables de diriger ; la masse des autres. À défaut de cette distinction, nul ne pourrait détenir le pouvoir nécessaire à l'autorité. À défaut d'autorité, l'anarchie est inévitable. Suntse s'en explique comme suit :

« Si le partage des biens matériels devait être fait dans une proportion égale pour tous, il y aurait certainement <sup>p.071</sup> des personnes qui ne recevraient rien. Si tous les hommes étaient placés dans les mêmes situations sociales, l'ordre n'existerait plus. S'il n'y avait aucune distinction parmi les hommes, personne n'arriverait à avoir l'autorité nécessaire pour commander. Le Ciel est en haut, la terre en bas ; les rois sages sont constitués pour ordonner la société selon les normes mêmes de cette distinction (qui s'exprime dans les relations entre le ciel et la terre). Deux nobles de même position sociale ne peuvent se servir réciproquement et deux individus sans autorité ne peuvent se commander l'un l'autre. C'est la loi naturelle. Lorsque les hommes se trouvent dans les mêmes conditions, pressés par les mêmes passions ou les mêmes besoins, ils se disputent entre eux pour essayer d'accaparer les choses nécessaires à la vie, car les choses matérielles ne sont pas de quantité illimitée. De leur dispute surgit le désordre et le désordre engendre la ruine. Les rois sages détestaient le désordre parmi les hommes ; c'est pourquoi ils ont établi les normes d'honnêteté et d'équité pour régler le partage (des biens et des charges) de telle sorte qu'il y ait une différence entre les riches et les pauvres, entre les nobles et les hommes vulgaires, afin qu'ils dépendent les uns des autres et vivent ensemble dans la paix <sup>1</sup>.

La distinction de principe une fois établie et l'autorité constituée, les détenteurs du pouvoir peuvent, tant au point de vue matériel que spirituel, se dévouer pour le bien des dirigés.

---

<sup>1</sup> St, Ch. IX.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

C'est pourquoi Suntse dit :

« Les hommes supérieurs ont la vertu (et le talent) ; les petites gens ont la force musculaire. La force doit être au service de la vertu.

Les forces matérielles du peuple n'obtiendront de succès (dans la production des biens) que sous la direction des hommes supérieurs. Les groupements sociaux ne seront établis harmonieusement qu'à l'aide des hommes supérieurs ; les richesses du peuple ne seront en sûreté que grâce à leur protection ; la vie du peuple ne peut être longue et heureuse que s'il y a des hommes supérieurs qui gouvernent. Sous l'action bienfaisante des sages, les pères et les fils s'aimeront réciproquement, les frères aînés et les frères cadets vivront en bonne intelligence, les maris et les femmes vivront en une heureuse harmonie, les jeunes gens trouveront les moyens nécessaires pour se développer jusqu'à la virilité ; et les vieillards seront servis dans leur <sup>p.072</sup> nécessité. C'est pourquoi il est dit : Le Ciel et la terre produisent et nourrissent les hommes, mais ce sont les sages qui les conservent et les rendent parfaits <sup>1</sup>.

Et Suntse dit encore :

« Le Ciel et la terre sont les agents de la vie ; les Rites et les règles d'équité sont les principes de l'ordre social ; les sages, — les hommes supérieurs, — sont les auteurs des Rites et des règles d'équité. Le Ciel et la terre ont produit les sages et les sages gouvernent le ciel et la terre (c'est-à-dire les choses et les gens qui sont sous le ciel et sur la terre). Les sages sont donc les collaborateurs du ciel et de la terre dans la production et la conservation des êtres ; ils sont les administrateurs de toutes les choses ; et ils sont père et mère du peuple. Lorsque les sages font défaut, l'univers sombre

---

<sup>1</sup> St, Ch. X.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

dans le désordre, les Rites et l'équité perdent leur fondement ; en haut, il n'y a plus ni maîtres ni dirigeants ; en bas, on ne fait plus de distinction entre père et fils. C'est l'anarchie complète <sup>1</sup>.

Telles sont les raisons qui justifient l'existence des dirigeants. Les services qu'ils rendent ne sont pas moins importants et nécessaires à l'humanité que l'action productrice et conservatrice du ciel et de la terre. Le ciel et la terre donnent aux hommes la vie et les facultés naturelles, mais ce sont les sages qui aident les hommes à développer leur être moral et les rendent parfaits et civilisés.

L'importance que revêt la situation des dirigeants amène les confucianistes à insister sur la constitution et sur l'organisation du groupe de ceux qui sont revêtus de l'autorité.

Le principe essentiel est le suivant : les dirigeants doivent, vraiment, être capables de remplir leur haute mission, d'assurer l'ordre et la paix et de conduire les hommes à la perfection morale.

Pour atteindre cet idéal il faut, en premier lieu, que ceux qui sont appelés à diriger les autres, aient réellement une vertu solide ; en second lieu que, dans le gouvernement, l'attribution des fonctions officielles soit juste et raisonnable.

Nous avons déjà traité du premier point dans le chapitre précédent où nous avons exposé la pensée confucianiste sur l'idéal de l'homme supérieur. Quant à la distribution des fonctions administratives ou gouvernementales, les critères doivent être la valeur personnelle du candidat et son talent.

Or, les hommes sont inégaux ; leur valeur est fort différente ; et les fonctions publiques sont différentes elles aussi.

La distribution raisonnable et juste des fonctions réside <sup>p.073</sup> en une équitable hiérarchisation selon l'échelle même des valeurs personnelles des dirigeants. Il faut disposer les choses de telle sorte que les hommes

---

<sup>1</sup> St, Ch. IX.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

les plus vertueux et les plus capables occupent les plus hautes situations et que les hommes moins vertueux et moins capables soient placés dans des fonctions subalternes et inférieures ; qu'ainsi, la fonction de chacun corresponde à sa vertu et à son talent. Ce principe est formulé par Sun-tse dans ces phrases :

« Fixer les situations selon la vertu, distribuer les charges suivant le talent : faire que les sages et les moins sages, les capables et moins capables, que tous puissent avoir des fonctions qui répondent à leur valeur, alors toutes les choses sont à leur juste place et, au moment voulu, toutes les affaires trouvent leur solution <sup>1</sup>.

Tout l'enjeu de l'organisation de la catégorie des dirigeants se trouve donc dans la qualité des hommes. Si les fonctions sont confiées à des hommes compétents, elles seront bien remplies ; à défaut de quoi les affaires demeureront en souffrance. C'est là une conviction profonde des confucianistes.

Dès lors, pour renouveler un État, le choix des hommes de sagesse prévaut sur la réforme des institutions et sur toute le reste ; sans quoi les lois n'atteindront pas leur efficacité et les réformes n'obtiendront pas de succès.

C'est pourquoi Confucius dit :

« Les principes du bon gouvernement des empereurs Ouen et Ou sont abondamment exposés dans les archives. Si de tels hommes existaient encore, eux et leurs ministres, leur administration serait toujours en vigueur.

Ils sont morts et cette administration avec eux.

La vertu de l'homme d'État établit rapidement un bon gouvernement, comme la vertu de la terre fait croître rapidement les plantations. Les bonnes institutions se développent avec la même rapidité que les joncs et les

---

<sup>1</sup> St, Ch. VIII.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

roseaux. C'est pourquoi la perfection d'un gouvernement dépend des hommes. C'est par les qualités de sa propre personne qu'un prince attire à lui des hommes compétents. Il rend sa personne aimable par la pratique de la vertu. Il cultive la vertu en se montrant humain. La vertu d'humanité, voilà ce qui fait l'homme. L'amour envers les parents est le principal devoir qu'elle porte à remplir. La justice, d'autre part, consiste à traiter chacun comme il convient ; le principal devoir qu'elle impose est d'honorer les sages <sup>1</sup>.

En somme, l'organisation du groupe des dirigeants doit <sup>p.074</sup> avoir pour fondement la valeur personnelle des hommes et, ensuite, leur hiérarchisation rationnelle. Et le devoir principal d'un prince ou d'un chef d'État consiste dans le choix des hommes de talent et dans la juste répartition de leurs fonctions. C'est là le secret d'un bon gouvernement.

Ce point est bien précisé et résumé par Suntsé qui dit :

« Un prince, un chef d'État, est celui qui sait bien associer les hommes (ou bien diriger la société). Mais que doit-il faire pour bien associer les hommes ? Il doit accomplir quatre choses : bien nourrir et bien protéger les hommes ; bien répartir et bien diriger les hommes ; bien honorer et bien placer les hommes ; bien exalter et bien décorer les hommes. Lorsque ces quatre choses sont accomplies, tout le monde se soumet à lui. Voilà l'art de gouverner <sup>2</sup>.

Quant aux devoirs du groupe des dirigés vis-à-vis de la catégorie des dirigeants, ils sont très simples. Il leur faut obéir et se laisser conduire par les hommes sages, il leur faut dépenser leurs forces à les servir fidèlement. Obéir, se laisser conduire, c'est une condition indispensable pour assurer et promouvoir le bien commun envers tous et chacun. Servir est une obligation imposée par la justice qui veut que l'on rende ce qui est dû à la classe dirigeante pour le service qu'elle-

---

<sup>1</sup> [Ty, 20.](#)

<sup>2</sup> St, Ch. XII, 6.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

même rend à l'État. Outre la loi de justice, il s'agit aussi de la nécessité de dépendance réciproque et d'étroite liaison des deux catégories, nécessité qu'impose le principe de la division du travail. Les hommes supérieurs se dévouent entièrement dans le gouvernement pour les biens moraux et spirituels de la société ; ils n'ont plus la possibilité de s'occuper des autres affaires qui leur procureraient les choses matérielles nécessaires au maintien de la vie quotidienne. C'est donc un devoir de la part des gens ordinaires de pourvoir aux nécessités des dirigeants.

Mentse a fort bien souligné ce point quand il attaquait la doctrine anarchiste de Siu-hing :

« Il est impossible, observe-t-il, de cultiver la terre et, en même temps, de faire les œuvres de métier des différentes espèces d'artisans. gouverner l'empire, est-ce la seule chose que l'on puisse faire tout en cultivant la terre ? Les devoirs d'État des hommes en fonction dans le gouvernement ne sont pas ceux des hommes du peuple. Mais il y a plus encore. Les choses nécessaires à une seule personne exigent le travail de différentes espèces d'ouvrier. Vouloir obliger chacun à préparer lui-même tout ce dont il a besoin, c'est vouloir contraindre les hommes à courir çà et là (pour se procurer le <sup>p.075</sup> nécessaire). On dit communément : les uns se livrent aux travaux de l'intelligence, les autres aux travaux du corps. Ceux qui s'appliquent aux travaux de l'intelligence gouvernent ; ceux qui travaillent des bras sont gouvernés. Ceux qui sont gouvernés pourvoient à l'entretien de leurs gouvernants ; les gouvernants sont entretenus par leurs subordonnés. Telle est la loi universelle qui a toujours régi le genre humain <sup>1</sup>.

Donc, les grands et les petits sont étroitement liés les uns aux autres. Par leurs services mutuels ils contribuent tous au bien commun selon leurs ressources et leurs moyens. Ils ont besoin les uns des autres.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. III, Ch. 1, 4.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Sans les hommes supérieurs, dit encore Mentse, les petites gens ne seront pas gouvernés, et sans les petites gens les hommes supérieurs ne seront pas entretenus <sup>1</sup>.

Pour ce qui concerne l'organisme intérieur du groupement des dirigés, c'est encore le principe d'inégalité personnelle qui sert de base et qui a pour conséquence la division du travail. Il s'agit d'amener les hommes à vivre dans l'ordre et dans la paix afin que tous puissent satisfaire leurs besoins, tant matériels que spirituels. Pour atteindre ce but le concours de tous est nécessaire. Chacun doit contribuer au bien commun par ses efforts personnels. Or, les aptitudes et les capacités des hommes sont inégales et différentes ; il est donc évident que l'on ne peut exiger les mêmes efforts de tous ; le meilleur moyen d'obtenir la collaboration de tous sera de donner à chacun un travail selon sa capacité et un métier suivant son aptitude ; alors toutes les forces seront bien employés <sup>2</sup>. C'est ce qu'on appelle la division du travail.

Dès la plus haute antiquité les sages chinois se sont intéressés à la division du travail. Ils ont réparti les hommes en quatre classes professionnelles :

En premier lieu, les lettrés ou les intellectuels qui forment ordinairement la classe dirigeante. Leurs devoirs sont, d'abord, de cultiver la sagesse et de donner au peuple l'exemple de la vertu ; ensuite, de remplir les fonctions publiques avec une intelligence, une fidélité et un dévouement désintéressés.

En second lieu, les cultivateurs, qui constituent la classe sociale la plus nombreuse, au moins en Chine, classe dont l'importance au point de vue économique est très considérable. Ils doivent se dévouer de toutes leurs forces à l'agriculture pour procurer la nourriture indispensable à la vie humaine.

<sup>p.076</sup> En troisième lieu, les artisans de toutes sortes, qui doivent dépenser leur habileté et leur ingéniosité dans la fabrication des

---

<sup>1</sup> *Ibidem.*

<sup>2</sup> St, Ch. IV.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

instruments et des meubles nécessaires et dans l'heureuse adaptation de ces objets à l'usage de la population.

Enfin, les commerçants, qui ont charge du trafic des marchandises d'une contrée à l'autre, afin d'équilibrer le superflu et le déficit dans la vie économique.

Lorsque la répartition des fonctions et la distinction entre les dirigeants et les dirigés est bien faite, et lorsque la division du travail au sein de la classe dirigée est heureusement établie, alors une parfaite harmonie règne dans la société humaine. Et il se fait ainsi que l'inégalité des hommes, loin de servir de prétexte à l'oppression des faibles et des petits, se présente comme un merveilleux fondement, nécessaire à l'organisme social tout entier.

### § 4. — LA FIN DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE

Pour les confucianistes, l'organisme de la société humaine n'est pas un groupement limité, se confinant à un certain nombre d'hommes représentant un seul pays ou une seule race, mais cet organisme embrasse l'ensemble des hommes, l'humanité toute entière <sup>1</sup>.

Ils concrétisent leur pensée en donnant à cette société le nom de *Tien-Hia* ce qui signifie l'Empire Universel, ou comme le veulent les sinologues occidentaux, l'Empire Céleste.

Cet empire est le domaine du Souverain Seigneur du ciel (Chang-Ti) qui le gouverne par son représentant, appelé le *Fils du Ciel* : *Tien-Tse* <sup>2</sup>.

Le centre et le pivot de cet empire universel, c'est la Chine, dont le nom propre est *Tchoung-Kuo*, qui signifie le *Royaume du Milieu* ; car autrefois, dans un horizon restreint, on croyait que la Chine était

---

<sup>1</sup> « Les sages peuvent unir tous les peuples de manière à ne former qu'une seule famille, et tous les Chinois de manière à ne faire qu'un seul homme ([Lk, VII, art. II, 18](#)).

« Par la faveur et la volonté de l'auguste Ciel, son domaine (celui de l'empereur Yao) s'étendait jusqu'aux rivages des quatre mers et sa souveraineté s'étendait partout sous le ciel (Chk, Chap. III, 4).

« Tous les pays sous le ciel sont les possessions du roi, et tous les habitants de la terre jusqu'à la dernière limite sont les sujets du roi ([Cheu-king, Siaoya, Ode Peichan](#)).

<sup>2</sup> « Le Ciel, dans sa bonté envers les peuples de la terre, leur donne des souverains qui les gouvernent, des maîtres qui les enseignent... (Chk, P. IV, Ch. I, art. 1, 7).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

vraiment le centre <sup>p.077</sup> du monde, qu'elle seule possédait la vraie civilisation, dont étaient dépourvues les peuplades ou tribus qui l'entouraient. Ces peuples barbares qui se trouvaient dans la périphérie de l'Empire Universel devaient donc être amenés à se soumettre au Fils du Ciel pour recevoir les bienfaits de la civilisation <sup>1</sup>.

L'Empire Universel, en tant que tel, a pour fin de faire fleurir partout la vertu et de conduire l'humanité à la plus haute perfection, au bien suprême (Tse-chang).

Pour arriver à cette fin, il y a quatre étapes à parcourir <sup>2</sup>.

1. — Il faut que tous les hommes, depuis le Fils du Ciel jusqu'au dernier homme du peuple, se perfectionnent eux-mêmes par l'acquisition de connaissances toujours plus élevées, par la pratique sincère des vertus et par l'harmonieuse modération des affections du cœur.

2. — Il faut que les familles soient bien organisées, dans l'accomplissement parfait des devoirs réciproques imposés par les relations du mari et de la femme, des parents et des enfants et des frères entre eux.

3. — Il faut que les États particuliers ou les principautés féodales qui constituaient les parties intégrantes de l'Empire Universel, soient bien gouvernés, selon les institutions éprouvées dénommées *Li*, par des princes vertueux aidés de sages ministres et de fonctionnaires compétents ; ils assureront à leurs peuples les moyens nécessaires au maintien de la vie matérielle et au développement moral.

4. — Enfin, il faut faire régner la paix et la concorde parmi toutes les principautés et dans tout l'empire. C'est là le rôle principal du Fils du

---

<sup>1</sup> « Si, dit Confucius, les habitants des contrées éloignées ne reconnaissent pas l'autorité du prince, que celui-ci fasse fleurir les vertus civiles, afin de les attirer ; après les avoir attirés, qu'il les fasse jouir de la tranquillité ([Ly, XVI, 1](#)).

« Grâce à une conduite vertueuse, le gouvernement sera bien réglé, ses bienfaits s'étendront à tous les peuples de l'empire et, dans tous les pays voisins, les peuples barbares auront confiance en nous ([Chk, Pei-Ming, 13](#)).

<sup>2</sup> Les anciens sages, pour faire briller les vertus naturelles dans le cœur de tous les hommes, s'appliquaient auparavant à bien gouverner chacun sa principauté. Pour bien gouverner leurs principautés, ils mettaient auparavant le bon ordre dans leurs familles. Pour mettre le bon ordre dans leurs familles, ils travaillaient auparavant à se perfectionner eux-mêmes..., etc. ([Ta-hio, I](#)).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Ciel. Pour atteindre cet objectif, il doit, par sa souveraine autorité, faire respecter et observer dans toutes les principautés, les institutions rituelles (Li) et les lois, institutions civiles et religieuses établies par les anciens sages, créant ainsi l'unité et la conformité des mœurs, des pensées et de la morale <sup>1</sup>. Après avoir p.078 établi la paix et la concorde entre les royaumes civilisés, il aura soin de travailler, avec le concours des autres princes, à l'extension de la civilisation jusqu'aux peuples barbares, en les amenant sous son autorité moins par la force que par la vertu <sup>2</sup>.

Ainsi, le haut patronage du Fils du Ciel crée l'atmosphère propre et offre à tous les hommes, et surtout aux dirigeants, la possibilité de travailler d'abord à se perfectionner eux-mêmes en développant leurs facultés spirituelles ; ensuite, par l'enseignement et le bon exemple, à aider les autres dans leur propre rénovation. Si le Fils du Ciel et les dirigeants aiment vraiment la sagesse et remplissent réellement leurs devoirs, tous les hommes du peuple pratiqueront la vertu et l'humanité tout entière atteindra la plus haute perfection, le bien suprême (Tse-chang) qui est la fin de la vie humaine.

Nous avons parlé plus haut de la nature du perfectionnement individuel et des moyens d'y parvenir. Nous traiterons dans les chapitres suivants, les autres étapes qui jalonnent la route vers la fin de la vie humaine.

@

---

<sup>1</sup> Personne, sauf le Fils du Ciel, n'a le droit de délibérer sur les rites, ni de faire des lois, ni de changer les caractères de l'écriture. De là vient que, dans tout l'empire, toutes les voitures tracent deux ornières également distantes entre elles. La conduite de tous les hommes est soumise aux mêmes principes ([Ty, 28](#)).

<sup>2</sup> Voir la note 1, p. 77 et Cf Mentse qui dit :

« Les peuples ne se soumettent pas de cœur à celui qui les soumet par la force ; ils se soumettent parce qu'ils n'ont pas la force de lui résister. Les peuples se soumettent de cœur et avec joie à celui qui les soumet par l'influence de sa vertu, comme les soixante-dix disciples se soumièrent à la conduite de Confucius. On lit dans le *Cheu-king* : « A l'Orient, à l'Occident, au Midi, au Septentrion, nulle part personne n'avait la pensée de refuser sa soumission. » Ces paroles confirment ce que je dis. ([Mt, L. II, Ch. 1, 3](#)).

## CHAPITRE III

### LA LOI DE LA VIE SOCIALE

@

#### § 1. — LA LOI NATURELLE : LE TAO

p.079 Attristé par le désordre de son temps, Confucius disait avec nostalgie :

« Quelqu'un peut-il sortir de la maison si ce n'est par la porte ?  
Pourquoi personne ne marche-t-il par la voie du Tao ? <sup>1</sup>

C'est pour faire apprécier le Tao méconnu et oublié qu'il consacra toute sa vie à enseigner la jeunesse, à colliger et à corriger les anciens documents et même à parcourir, en pèlerin, l'empire tout entier. Il fit du Tao le point de départ et le fondement de son système. Il est donc d'une importance capitale de comprendre le Tao pour pouvoir connaître la doctrine confucianiste. Qu'est-ce donc le Tao ? Quelle est son essence ; quels sont ses principes ; quels sont les préceptes et propositions qui en dérivent ?

Dans le langage courant, le terme Tao a plusieurs significations. En voici les principales : voie, loi, norme, règle, vérité, vertu, perfection, devoir, justice, équité, ordre, état ou condition de vie ; et l'énumération pourrait se poursuivre.

En somme, le Tao est un pouvoir régulateur de la vie humaine ; il est la loi de la vie sociale.

C'est sous cet aspect que le Tao est défini dans le premier article du *Tchoung-young* :

« La nature (rationnelle) est l'œuvre de la volonté du Ciel. Vivre selon la nature constitue la Loi de l'homme. Restaurer ou remettre en lumière la Loi s'appelle l'enseignement ou la

---

<sup>1</sup> [Ly, VI, 15.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

religion. La Loi est ce dont il n'est pas permis de s'écarter un seul instant, car s'il était permis de s'en écarter, elle ne serait plus loi. C'est pourquoi le sage observe attentivement ce qui n'est pas visible et craint et redoute ce qu'il n'entend pas. Car rien de plus réel que ce que les yeux ne peuvent voir, et rien de plus tangible que ce que les sens ne peuvent saisir. Pour cette raison, le sage veille avec diligence sur ses secrètes pensées. Quand les passions telles que la joie, la colère, la tristesse et le plaisir sommeillent, l'âme est en équilibre, elle est dans le juste milieu. Lorsque ces passions sont en éveil et que chacune d'entre elles et toutes ensemble s'expriment avec mesure, alors on dit qu'elles sont en harmonie. L'équilibre est l'origine, l'harmonie est la loi générale de tous les changements qui se produisent dans le ciel et sur la terre. Quand l'équilibre et l'harmonie atteignent leur <sup>p.080</sup> sommet, l'ordre règne dans l'univers et toutes les choses se développent.

Cet admirable passage nous révèle l'origine divine de la loi naturelle, sa nature immuable et la manière de la cultiver et d'en réaliser les préceptes.

Nous savons déjà que les confucianistes admettent l'existence de Dieu, Suprême Dominateur et Souverain Seigneur. Ce Souverain Seigneur a fait toutes les choses dans l'Univers ; il leur a donné avec l'existence la loi propre qui dirige leur marche et règle leur existence. Cette loi est bien évidente et on peut l'observer dans les phénomènes du ciel et de la terre, dans les changements et successions des quatre saisons, dans les mouvements constants et réguliers du soleil et de la lune et de toutes les constellations <sup>1</sup>.

Cette loi est le pivot de l'univers ; elle crée l'ordre et l'harmonie dans le macrocosme. Et l'homme, microcosme qui fait partie du macrocosme, n'est pas seulement assujetti à la loi de l'univers, mais il a, en même temps, sa loi à lui, qui est à la fois objective et subjective.

---

<sup>1</sup> Yk, Hitse, 1 ; [Ly, XVII, 18](#) ; et [Ty, 30](#).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Objective, en tant qu'elle est l'expression de la volonté du Ciel immuable, qui gouverne les hommes comme il gouverne l'univers ; subjective, en tant qu'elle est innée dans notre cœur. Elle constitue notre être, et sa pleine réalisation dépend de notre volonté.

Notre loi, notre guide à chacun de nous, c'est notre raison, lumière donnée par Dieu qui nous permet de distinguer spontanément le bien du mal, le vrai du faux, l'honnêteté de l'injustice <sup>1</sup>. Nous sentons intimement son action et sa force dans nos moindres désirs et dans nos pensées les plus secrètes ; mais elle est bien subtile. L'efficacité de son action et sa réalisation intégrale dépendent de notre volonté. À tout instant, nous devons avoir une vigilance constante et devons exercer un sévère contrôle sur les moindres mouvements de notre cœur, afin qu'ils soient conformes à la direction de cette loi interne ; à défaut de cette vigilance, nous nous écarterions d'elle.

La Loi naturelle a deux aspects : l'un statique, l'autre dynamique. Le premier est un état d'invariable équilibre appelé en chinois *Tchoung-young*, « juste milieu », « voie droite ».

Au XI<sup>e</sup> siècle après J.-C., Tcheng-tse définit ainsi le *Tchoung-young* :

« On appelle « milieu = Tchoung » ce qui n'incline d'aucun côté, on appelle « invariable = Young » ce qui ne change pas. Le Milieu est la droite voie de l'univers ; l'invariabilité en est la raison fixe <sup>2</sup>.

<sup>p.081</sup> Dans le texte que nous citons ici, le *Tchoung* est décrit comme un état psychique dans lequel la conscience est libre des passions et nous dicte ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire.

Confucius attache une grande importance au « Juste Milieu », car c'est là que réside l'essence de la Loi naturelle, la norme de toutes les vertus morales. Celui qui tient tous ses mouvements intérieurs ou extérieurs dans le juste milieu réalise l'harmonie dans sa vie et il atteint

---

<sup>1</sup> [Mt, L. II, Ch. 1, 8](#) ; [L. VI, Ch. 1, 6](#) et 7 ; [L. VII, Ch. 1, 15](#).

<sup>2</sup> [Ty](#), commencement.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

la plus haute perfection.

Confucius dit :

« Se tenir dans le juste milieu, dans l'invariable équilibre, oh ! cela est la plus haute perfection ! Peu d'hommes sont capables de la garder longtemps <sup>1</sup>.

Peu d'hommes sont capables de garder longtemps le juste Milieu ; car les uns le dépassent, les autres restent en deçà.

Confucius remarque encore :

« La droite voie n'est pas suivie ; j'en connais la cause. Les hommes intelligents et éclairés vont au-delà et les ignorants restent en deçà du juste milieu. La droite voie n'est pas bien connue, je le sais ; les sages la dépassent et les hommes vicieux ne l'atteignent pas <sup>2</sup>.

Pourquoi les uns dépassent-ils et les autres n'atteignent-ils pas le juste milieu ? La raison en est que les hommes sont assujettis aux influences des passions qui, faute de contrôle ou de modération, créent de mauvaises habitudes. Ces mauvaises habitudes déforment la nature rationnelle ou obscurcissent la raison de la conscience humaine, de sorte que les hommes ne voient plus clairement ou correctement les relations avec le monde extérieur. Dès lors, tous les maux sont possibles. Voici, à ce sujet, deux textes significatifs.

« Lorsque l'homme est sous l'influence de la crainte, de la terreur, son esprit n'est pas bien ordonné. Lorsqu'il est sous l'influence de la joie, du plaisir, son esprit n'est pas bien ordonné. Lorsqu'il est sous l'influence de la tristesse, de l'affliction, son esprit n'est pas bien ordonné. Lorsque l'esprit est absent (distrain par les passions), on regarde sans voir, on

---

<sup>1</sup> [Ty. 3.](#)

<sup>2</sup> [Ty. 4.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

écoute sans entendre, on mange et l'on ne perçoit pas le goût de la nourriture <sup>1</sup>.

« Les objets extérieurs agissent sans cesse sur l'homme et, s'il ne maîtrise les sentiments d'attraction ou de répulsion qu'ils lui inspirent, ces objets le transforment ; il devient semblable aux choses qu'il aime (bon si elles sont bonnes mauvais si elles sont mauvaises). Un homme (ni se laisse transformer par les objets extérieurs perd les <sup>p.082</sup> bonnes dispositions (de la raison que le Ciel lui avait données) et prend tous les mauvais penchants qu'un homme peut avoir. Son cœur devient ennemi de la raison, injuste, fallacieux, trompeur ; sa conduite devient licencieuse, dissolue, perturbatrice. Les forts font violence aux faibles ; le grand nombre opprime le petit nombre ; les rusés trompent les simples, les audacieux tourmentent les timides ; les malades ne sont pas secourus ; les vieillards, les enfants, les orphelins, ceux qui sont seuls ne trouvent d'appui nulle part. C'est là le commencement du grand malheur <sup>2</sup>.

Pour atteindre le juste milieu, faudrait-il donc supprimer les passions ? Loin de là. Car les passions sont des manifestations de la vie. Mais il faut les exprimer avec la mesure que dicte la droite raison. Quand les passions s'expriment avec juste mesure, avec une modération conforme à la raison, alors on réalise l'harmonie dans le juste milieu et l'on atteint la perfection de son esprit. Pour arriver à cette perfection, il faut exercer un contrôle sévère sur ses passions ; il faut être absolument sincère vis-à-vis de soi et avoir une vigilance constante et rigoureuse sur ses moindres pensées, en tous moments et dans tous les milieux, même les plus secrets. Celui qui accomplit cela est un sage, un homme supérieur et celui qui ne l'accomplit pas est un être vulgaire ou vicieux.

---

<sup>1</sup> [Th, 7.](#)

<sup>2</sup> [Lk, XVII, art. I, 12.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le sage, dit Confucius, persévère dans le « juste milieu » ; l'homme vulgaire est constamment en opposition avec le juste milieu. Le sage reste dans le juste milieu, car il s'efforce à tout instant d'atteindre le milieu (de la droite voie) ; l'homme vulgaire s'écarte du juste milieu, car il ne craint pas de s'en écarter et il suit tous ses penchants sans modération <sup>1</sup>.

Il est évident que la persévérance dans le juste milieu ne signifie point une inaction ; bien au contraire, sa réalisation parfaite exige un travail profond, une vigilance constante et une force de caractère qui ne se relâche jamais. C'est pourquoi, même pour les hommes qui sont capables de poser des actes extraordinaires, le juste milieu est difficile à posséder.

Confucius observe :

« Un homme peut être capable de renoncer à la possession des royaumes et de l'empire, être capable de mépriser les honneurs et l'argent, être capable de marcher sur des sabres nus et, nonobstant tout cela, être incapable de persévérer dans le juste milieu (de la droite voie) <sup>2</sup>.

C'est pourquoi celui qui réalise le juste milieu possède la force morale, la plus grande au monde. p.083

« Le sage, dit Confucius, est doux et accommodant et pourtant sans variation ni faiblesse. Comme il est inébranlable dans sa force : il est indépendant ; il n'a point de détours ; comme il est inébranlable dans sa force ! Lorsque l'ordre moral et social règne dans le pays, s'il entre dans la vie publique, il se garde de modifier son train de vie privée. Si l'ordre moral et social ne règne pas dans le pays, il se tient sur son sentier, sans broncher, et cela jusqu'à la mort. Comme il est inébranlable dans sa force ! <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ty, 2.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 9.](#)

<sup>3</sup> [Ty, 10.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

En somme, pour suivre parfaitement la loi naturelle, il faut connaître le juste milieu, son aspect statique et faire un effort constant pour marcher toujours dans le juste milieu, et c'est là son aspect dynamique. Ce double aspect est inséparable. Mais l'aspect dynamique est plus important pour garantir l'efficacité de la loi naturelle et l'accomplissement de toute vertu morale. La réalisation du juste milieu est l'harmonie de la vie ; elle est la perfection.

Ce double aspect de la loi naturelle peut être éclairé davantage encore d'une autre manière,

« La vérité, dit le *Tchoung-young*, est la loi du Ciel ; la faire briller en soi-même est le travail et le devoir de l'homme <sup>1</sup>.

Et ailleurs :

« La vérité constitue les êtres et la loi (naturelle) conduit naturellement l'homme. La vérité est le commencement et la fin des êtres. Sans vérité, il n'y a pas d'existence, et, pour cette raison, le sage tient grand compte de la vérité <sup>2</sup>.

La vérité dont il s'agit ici, est la vérité éternelle, le principe en vertu duquel les êtres sont ce qu'ils sont ; elle constitue l'aspect statique de la loi naturelle ; le travail pour la faire briller en nous-mêmes constitue l'aspect dynamique de la loi naturelle. Ce travail consiste

« à choisir le bien et le juste et à s'y attacher de toutes ses forces sans jamais se relâcher <sup>3</sup>.

Ici encore, c'est l'aspect dynamique qui compte, car c'est par là que nous réalisons la perfection de notre nature rationnelle. Quand nous avons acquis la perfection de notre nature, alors nous pouvons aider les autres à se perfectionner. Comme il est dit :

---

<sup>1</sup> Art. 20.

<sup>2</sup> [Ty, 25.](#)

<sup>3</sup> [Ty, 20.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« La vraie vertu ne perfectionne pas seulement l'homme qui la possède, mais elle perfectionne aussi les autres hommes (autour de lui) <sup>1</sup>.

\*

Dans l'article fondamental du *Tchoung-young*, cité ci-dessus, nous avons lu ces mots : « restaurer ou mettre en lumière la loi s'appelle l'éducation ou la religion (kiao) ». p.084 Pourquoi faut-il restaurer la loi ou la remettre en lumière ? Parce que la loi naturelle est bien subtile et abstraite ; et quoique tous les hommes puissent la connaître et puissent la pratiquer dans ses grands principes, sa parfaite connaissance et sa complète application dépassent la portée de la foule.

Pour cette raison le *Tchoung-young* observe :

« La loi naturelle est universelle et cependant elle est un secret. Les gens les plus ordinaires, hommes ou femmes, peuvent comprendre certaines choses de la loi naturelle, mais dans ses manifestations extrêmes, il est des choses que ne peuvent comprendre même les plus sages et les plus saints. Les gens les moins courageux, hommes ou femmes, peuvent être capables de pratiquer la loi naturelle ; mais dans ses prescriptions supérieures, même les hommes les plus sages et les plus saints ne peuvent s'y conformer <sup>2</sup>.

En outre, les qualités naturelles des hommes sont bien inégales ; par conséquent, leur connaissance et leurs pratique de la loi naturelle ne peuvent être que différentes.

« Parmi les hommes, les uns possèdent en naissant la connaissance de la loi morale, les autres la reçoivent par l'enseignement d'autrui, d'autres l'acquièrent par une dure expérience. Mais lorsque la connaissance est acquise, le

---

<sup>1</sup> [Ty, 26.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 12.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

résultat est un et le même. Les uns observent la loi morale sans la moindre peine, d'autres sans grande difficulté, d'autres au prix de grands efforts. Mais le résultat final est le même pour tous <sup>1</sup>.

Les hommes qui, en naissant, possèdent la connaissance de la loi morale et qui la mettent en pratique sans la moindre peine sont des êtres privilégiés et très rares. La plupart des gens, pour connaître la loi et la pratiquer, ont besoin d'être enseignés et instruits et de faire de grands efforts. C'est là l'origine de l'éducation et de l'étude. C'est là aussi le plan établi par Dieu qui veut, dans la droite voie, que les prévoyants aident les non-voyants.

Mentse dit avec justesse :

« Le ciel, en créant le genre humain, a voulu que ceux qui viendraient les premiers à la connaissance des principes de la loi morale les enseignassent à ceux qui devraient les connaître plus tard ; et que ceux qui les comprendraient les premiers les fissent comprendre à ceux qui devraient les connaître plus tard <sup>2</sup>.

Voilà la raison principale de la vie sociale, qui permet aux hommes de trouver dans la société non seulement les moyens nécessaires pour satisfaire leurs besoins matériels, <sup>p.085</sup> mais surtout l'enseignement indispensable pour éclairer leur esprit et pour atteindre leur perfection morale. Grâce au Ciel, qui envoie de temps en temps des hommes privilégiés en intelligence et en vertu pour apporter la lumière à l'humanité ; leur mission est très haute ; ils doivent restaurer la loi naturelle et la remettre en lumière en la développant dans ses principes et dans les préceptes qui en dérivent et en créant tout un système qui soit le code de la vie humaine.

Mais pour juger si un système est capable ou non de commander le respect et d'imposer l'adhésion, il faut savoir d'abord si son auteur a eu

---

<sup>1</sup> [Ty, 20.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. V, Ch. 2, 1.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

vraiment la sagesse et la vertu, et si la doctrine qu'il développe est conforme à la loi du Ciel et à la nature de l'homme.

« Tout système de vérités morales, dit le *Tchoung-young*, doit être basé sur la conscience même de l'homme. On doit pouvoir le vérifier par l'expérience commune des hommes. Examiné en lui-même, comparé ensuite avec les enseignements des hommes du passé connus comme grands et sages, il ne doit pas y avoir de divergences. Appliqué aux opérations et manières d'être de la nature, il ne doit point y avoir de contradictions. Confronté avec les esprits et les mânes, on doit pouvoir le maintenir, sans éprouver aucun doute. Il doit être tel que, après cent générations, la venue d'un homme vraiment parfait en confirme sans crainte le bien-fondé. Le fait que ce système peut être confronté en tous points avec les esprits et les mânes prouve qu'il correspond à la volonté du Ciel. Le fait qu'il est tel que, sans appréhension, il peut attendre cent générations après lui le jugement d'un homme vraiment parfait, ce fait établit que le système en cause comprend la nature humaine <sup>1</sup>.

Cependant, le plus haut enseignement ne peut être donné à l'humanité tout entière que par celui qui est d'une nature vraiment parfaite et qui possède la vérité absolue :

« Seul en ce monde, celui qui est pénétré de la vérité absolue et la possède pleinement, peut ordonner et ajuster les grandes lois de la société humaine, fixer les principes fondamentaux de la moralité et comprendre les lois de la création de l'Univers <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ty, 29.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 32.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

### § 2. — LES PRINCIPES CONSTITUTIFS DE LA LOI NATURELLE : LA VERTU D'HUMANITÉ — LE JEN — ET LA VERTU D'ÉQUITÉ — LE Y

p.086 Bien que la loi naturelle soit innée et que l'homme puisse la suivre spontanément, sa notion cependant est abstraite et présente, pour beaucoup, des difficultés de compréhension. Il est donc nécessaire de l'expliquer et de déterminer d'une manière plus concrète ses principes essentiels afin que tous puissent la connaître plus clairement et la mettre plus aisément en pratique.

Selon les maîtres confucianistes, les principes essentiels ou constitutifs de la loi naturelle sont au nombre de deux : la vertu d'humanité — (*Jen*) — et la vertu d'équité — (*Y*) —.

« Les anciens sages, en écrivant le livre des Mutations (*Y-king*), voulurent se soumettre à la raison de l'ordre naturel ; c'est pourquoi, établissant la loi du ciel, ils distinguaient les éléments *Yn* et *Yang* ; établissant la loi de la terre ils distinguaient le faible et le fort ; établissant la loi de l'homme, ils la firent consister dans l'humanité et l'équité <sup>1</sup>.

Les maîtres confucianistes attachent une grande importance à ces deux vertus ; ils font d'elles le fondement de leur système et en parlent sans cesse dans leurs entretiens. Confucius chérit particulièrement la vertu d'humanité et la traite séparément de la vertu d'équité. Mentse réunit généralement les deux vertus en une seule expression (*Jen* et *Y*). Quant à Suntse, tantôt, comme Mentse, il les réunit en une même expression, tantôt il les sépare en mettant la vertu d'humanité avec la prudence et la vertu d'équité avec l'honnêteté (*Li*).

D'après ces maîtres, quand on a pratiqué ces deux vertus, on a accompli tous ses devoirs humains.

« Persévérer dans la vertu d'humanité, dit Mentse, et suivre la voie d'équité, cela constitue l'accomplissement des devoirs du grand homme <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Yk, Shui-koa.

<sup>2</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 33.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Et pour montrer l'importance et la nécessité de ces deux vertus, il fait une comparaison caractéristique :

« La vertu d'humanité est la demeure tranquille ; la vertu d'équité est la droite voie de l'homme <sup>1</sup>.

De fait, la vertu d'humanité peut être vraiment comparée à une demeure, en tant qu'elle conserve l'homme dans le calme et la tranquillité et le met à l'abri des périls et des offenses de la part d'autrui. L'homme vraiment humain aime ses semblables ; celui qui aime ses semblables est de retour aimé par eux ; et si tous l'aiment en retour, quel <sup>p.087</sup> danger y aurait-il pour lui dans la société ? La vertu d'humanité peut donc être appelée la tranquille demeure de l'homme. Quant à l'équité, elle est semblable à une voie, en tant qu'elle dirige droitement l'homme dans toutes ses relations avec les autres hommes, lui indiquant les devoirs qu'il doit remplir pour établir l'ordre et la paix dans la société, tout de même que la route qui mène l'homme à un terme, à un endroit sûr, où il trouve la réalisation de ses désirs. — Voyons en détail ces deux vertus.

### 1. — La vertu d'humanité (Jen)

La vertu d'humanité est en quelque sorte la cristallisation de l'idéal moral du confucianisme. Son sens très vaste ne fut pas défini en termes nets et précis par Confucius lui-même, ce qui donna lieu dans la suite à de multiples notions et interprétations. Nous nous efforcerons ici d'établir une notion synthétique de cette vertu, la considérant successivement dans son sens strict et dans son sens large.

**A.** — Au sens *strict* d'humanité (*Jen*) désigne la charité envers les autres :

« Fan-tche (un des disciples de Confucius) demanda en quoi consistait la vertu d'humanité. Confucius répondit : Elle consiste à aimer les hommes <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 10.](#)

<sup>2</sup> [Ly, XII, 21.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Celui qui est pourvu de la vertu d'humanité aime les autres hommes, dit Mentse <sup>1</sup>.

« Un sage plein de la vertu d'humanité aime tout le monde, dit encore Mentse <sup>2</sup>.

Mais comment devons-nous aimer les autres hommes ? Nous devons aimer les autres hommes comme nous nous aimons nous-mêmes ; la charité qui doit être exercée envers les autres reçoit sa règle de celle que nous nous portons à nous-mêmes et cela pour une double raison : négative et positive.

*Négative* : ne pas nuire aux autres. L'homme humain ne fait pas aux autres ce qu'il ne veut pas qu'on lui fasse à lui-même. Tchoung-Koung interrogea Confucius sur la vertu d'humanité. Le maître répondit :

« ...Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-même <sup>3</sup>.

Cette manière d'aimer les autres est appelée *Chou* ou *Tchoung-chou*.

« Tse-koung demanda s'il existait un précepte (qui renfermât tous les autres) qu'on dut observer toute la vie. Le <sup>p.088</sup> Maître répondit : N'est-ce pas le mot *Chou* (qui signifie aimer les hommes comme soi-même) ? Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous <sup>4</sup>.

« Lorsqu'un homme pratique le *Tchoung-Chou* (c'est-à-dire lorsqu'il est sincère envers lui-même et aime les autres comme lui-même), il n'est pas loin de la droite voie. Ce que vous ne voudriez pas que les autres vous fassent à vous, ne le leur faites pas, à eux <sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, Ch. 2, 28.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 46.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XII, 2.](#)

<sup>4</sup> [Ly, XV, 23.](#)

<sup>5</sup> [Ty, 13.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Le *Ta-hio* développe d'une façon plus détaillée ce principe de traiter les autres comme nous nous traitons nous-mêmes, et il dit :

« Ce que vous désapprouvez dans la conduite de ceux qui sont au-dessus de vous, ne le pratiquez pas envers ceux qui sont au-dessous de vous. Ce que vous désapprouvez dans la conduite de ceux qui sont au-dessous de vous, ne le pratiquez pas envers ceux qui sont au-dessus de vous. Ce que vous haïssez dans la conduite de ceux qui sont devant vous, ne le montrez pas dans vos comportements avec ceux qui viennent après vous. Ce que vous haïssez dans la conduite de ceux qui vous suivent, ne le faites pas à ceux qui vous précèdent. Ce que vous désapprouvez chez ceux qui sont à votre droite, ne le faites pas à ceux qui sont à votre gauche. Ce que vous désapprouvez chez ceux qui sont à votre gauche, ne le faites pas à ceux qui sont à votre droite. Ceci s'appelle la règle pour juger <sup>1</sup>.

Voilà le sens négatif de l'amour envers les autres. Toute règle morale doit être basée au moins sur ce fondement de ne jamais nuire à autrui. C'est dans ce sens que la charité est une règle qu'on doit observer toute la vie.

Le sens *positif* de la vertu d'humanité consiste à faire aux autres ce que nous désirerions qu'ils nous fassent :

« L'homme ayant la vertu d'humanité veut se tenir ferme lui-même et il affermit les autres ; il désire comprendre les principes de la vérité, et il instruit les autres. Ainsi dit Confucius. La vertu d'humanité consiste à juger les autres par soi-même et à les traiter comme on désire être traité soi-même <sup>2</sup>.

Cette règle s'applique surtout dans nos devoirs sociaux. Confucius et

---

<sup>1</sup> [Th, 10.](#)

<sup>2</sup> [Ly, VI, 28.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Mentse en donnent des exemples très intéressants :

« Il y a quatre choses dans la vie morale d'un homme que je n'ai pas été capable de remplir durant ma vie, dit Confucius : servir mon père comme je voudrais que mon fils me servît, et ceci je n'ai pas été capable de le faire ; servir mon souverain comme je voudrais qu'un ministre sous mes ordres me servît, et ceci je n'ai pas été capable p.089 de le faire ; agir à l'endroit de mon frère aîné comme je voudrais voir mon frère cadet agir à mon endroit, et ceci je n'ai pas été capable de le faire ; être le premier à me comporter à l'endroit de mes amis comme je voudrais qu'ils se comportent à mon endroit, et ceci je n'ai pas été capable de le faire <sup>1</sup>.

« Si je respecte les vieillards de ma famille, dit Mentse, et que, peu à peu, je fasse respecter les vieillards des autres familles ; si je donne des soins affectueux aux enfants et aux jeunes gens de ma famille et que, peu à peu, je fasse donner les mêmes soins à ceux des autres familles, je pourrais faire tourner l'univers dans ma main. Ainsi, il suffit d'étendre sa bienfaisance toujours de plus en plus pour établir et maintenir le bon ordre dans l'empire. Celui qui n'étend pas sa bienfaisance est incapable de donner les soins nécessaires à sa femme et à ses enfants <sup>2</sup>.

Tel est le sens positif de la vertu d'humanité, qui nous porte à faire du bien aux autres comme nous voudrions qu'ils nous le fassent. Il est évident que la valeur du sens positif est bien plus grande que celle du sens négatif car il nous montre une voie royale pour l'accomplissement de nos devoirs envers toutes les personnes avec lesquelles nous sommes liés par des relations plus ou moins étroites. Cependant, la force de son commandement n'est pas si catégorique ni si absolue que celle du sens négatif, car si nous n'avons pas toujours la possibilité de faire du bien à

---

<sup>1</sup> [Ty, 13.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. I, Ch. 1, 7.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

nos semblables, nous sommes obligés de ne jamais leur faire de mal.

Ce double sens de la vertu d'humanité inspire encore une norme fondamentale du gouvernement ou de la direction des hommes ; elle consiste en ceci :

« Un prince sage, avant d'exiger d'autrui quelque chose, le pratique lui-même ; avant de reprendre les autres d'un défaut, il a soin de l'éviter lui-même. Un homme qui ne sait pas traiter et mesurer les autres avec la même mesure que celle qu'il emploie pour lui-même ne peut pas les instruire <sup>1</sup>.

C'est pourquoi les confucianistes insistent pour que le groupe des dirigeants ne soit composé que de gens capables et parfaits.

La raison de traiter les autres comme soi-même semble être basée sur l'analogie psychologique. Tous les hommes sont de la même espèce ; tous ont les mêmes tendances, les mêmes instincts, les mêmes désirs, les mêmes facultés, les mêmes appétits et les mêmes besoins ; par conséquent, si nous voulons ceci ou cela, les autres le veulent <sup>p.090</sup> également. C'est pourquoi nous pouvons mesurer et traiter les autres comme nous-mêmes.

**B. — Au sens large,** la vertu d'humanité (Jeu) est la norme de la perfection ; elle est la droite raison de l'esprit qui constitue l'homme dans son être.

« La vertu d'humanité, dit Confucius, est ce qui fait l'homme <sup>2</sup>.

« La vertu d'humanité, dit Mentse, c'est le sentiment essentiel au cœur de l'homme <sup>3</sup>.

Et il dit ailleurs :

« La vertu d'humanité est ce qui distingue l'homme de tous les autres êtres <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> [Th, 10.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 20.](#)

<sup>3</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 11.](#)

<sup>4</sup> [Mt, L. VII, Ch. 2, 16.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

C'est pour cette raison que Confucius a fait de la vertu d'humanité la condition nécessaire ou l'essence même de la perfection à laquelle l'homme doit aspirer :

« Si l'homme sage, dit-il, abandonne la vertu d'humanité (Jen), comment pourrait-il maintenir son titre de sage ? L'homme ne l'abandonne jamais, même le temps d'un repas ; il s'y conforme toujours, même au milieu des affaires les plus pressantes, même au milieu des plus grands troubles <sup>1</sup>.

La vertu d'humanité, considérée comme norme de la perfection ou comme règle de la vie, englobe en soi un ensemble de vertus morales. Nous allons en citer quelques-unes :

1. — La pratique de la vertu d'humanité exige :

a) L'esprit de mortification et de discipline.

« Yen-yuan demanda ce qu'était la vertu d'humanité. Confucius répondit : Se vaincre soi-même (maîtriser ses passions) et rendre à son cœur l'honnêteté qu'il tient de la nature, voilà la vertu d'humanité... Ne regarde rien contrairement aux règles d'honnêteté ; n'écoute rien contrairement aux règles d'honnêteté ; ne dis rien contrairement aux règles d'honnêteté ; ne fais rien contrairement aux règles d'honnêteté <sup>2</sup>.

b) La science ou prudence.

« L'amour de la vertu d'humanité, dit Confucius, sans amour de l'étude, a pour défaut l'ignorance ou le manque de discernement <sup>3</sup>.

« Donnez beaucoup d'étendue à vos études et portez-y une volonté ferme et constante. Interrogez attentivement et

---

<sup>1</sup> [Ly, IV, 8.](#)

<sup>2</sup> [Ly, XII, 1.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XVII, 8.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

méditez à loisir sur ce que vous avez entendu. La vertu d'humanité réside là <sup>1</sup>.

c) La vaillance et le sacrifice. Confucius dit :

« Le lettré qui a des pensées grandes et élevées et l'homme doué de la vertu d'humanité ne cherchent point à vivre pour nuire à la vertu d'humanité ; ils aimeraient plutôt s'exposer à la mort que de s'abstenir de pratiquer la vertu d'humanité <sup>2</sup>. p.091

« Celui qui est doué de la vertu d'humanité doit posséder la vaillance. Celui qui est doué de la vaillance ne possède pas nécessairement la vertu d'humanité <sup>3</sup>.

d) La vigilance, la gravité, la dignité et la diligence.

« Fan-tche interrogea sur la vertu d'humanité. Le Maître répondit : « Quand vous êtes seul, à la maison, veillez sur vous-même ; dans le maniement des affaires, soyez diligent... <sup>4</sup>.

« Tchoung-koung interrogea Confucius sur la vertu d'humanité. Le Maître répondit : « En sortant de la maison, soyez attentif comme si vous étiez en présence d'un hôte de grande distinction. En commandant un peuple, soyez aussi diligent que si vous présidiez à un sacrifice solennel <sup>5</sup>.

2. — Les effets de la vertu d'humanité sont : la joie et la tranquillité du cœur.

« L'homme doué de la vertu d'humanité n'éprouve point de tristesse, dit Confucius <sup>6</sup>.

« Celui qui a la vertu d'humanité est tranquille <sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ly, XIX, 6.](#)

<sup>2</sup> [Ly, XV, 8.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XIV, 5.](#)

<sup>4</sup> [Ly, XIII, 19.](#)

<sup>5</sup> [Ly, XII, 2.](#)

<sup>6</sup> [Ly, IX, 27](#) ; [XIV, 30.](#)

<sup>7</sup> [Ly, VI, 21.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le Maître dit : Un homme dépourvu de la vertu d'humanité ne peut pas demeurer longtemps dans l'indigence ou l'opulence sans devenir plus mauvais. Un homme doué de la vertu d'humanité aime trouver son bonheur dans la vertu d'humanité ; un homme sage n'ambitionne que le trésor de la vertu d'humanité <sup>1</sup>.

### 3. — La vertu d'humanité s'applique dans la famille :

« La piété filiale et la déférence fraternelle (ou le respect envers ceux qui sont au-dessus de nous) sont comme la racine de la vertu d'humanité <sup>2</sup>.

« La vertu d'humanité est ce qui fait l'homme. Le devoir principal qu'elle impose est d'aimer ses parents <sup>3</sup>.

« Le fruit principal de la vertu d'humanité, dit Mentse, est la piété filiale <sup>4</sup>.

### 4. — La vertu d'humanité s'applique dans l'administration publique :

« Tse-tchang demanda à Confucius en quoi consistait la vertu d'humanité. Le Maître répondit : Celui-là est doué de la vertu d'humanité qui, partout et toujours, est capable de pratiquer cinq choses. Ce sont : la gravité du maintien, la grandeur d'âme, la sincérité, la diligence et la bienfaisance. La gravité du maintien inspire le respect ; la grandeur d'âme gagne le cœur du peuple ; la sincérité acquiert la confiance de tous, la diligence exécute les œuvres utiles et la bienfaisance rend facile la direction des hommes <sup>5</sup>.

« Sans une administration pleine d'humanité, le principe (de gouvernement) laissé par les empereurs Yao et Chouen p.092 ne suffirait pas pour faire régner l'ordre et la paix dans l'empire <sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> [Ly, IV, 2.](#)

<sup>2</sup> [Ly, I, 2.](#)

<sup>3</sup> [Ty, 20.](#)

<sup>4</sup> [Mt. L. IV, Ch. 1, 27.](#)

<sup>5</sup> [Ly, XVII, 6.](#)

<sup>6</sup> [Mt, L. IV, I, 1.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

5. — La vertu d'humanité s'applique au service de Dieu. Confucius dit :

« L'homme doué de la vertu d'humanité sert son père avec le même dévouement respectueux qu'il emploie dans le service du Ciel, et il sert le Ciel avec la même affection filiale qu'il montre dans le service de son père <sup>1</sup>.

En somme, la vertu d'humanité est la vertu fondamentale et la norme principale de la vie humaine. Elle pénètre tout et embrasse tout ; pour avoir une véritable valeur, tous les actes humains et toutes les institutions culturelles, doivent être basés sur elle et imprégnés de son esprit. Un passage caractéristique du *Li-ki* (Jou-hin) nous en fournit une synthèse en disant :

« La douceur et la bonté sont les racines de la vertu d'humanité. Le respect et l'attention en sont la demeure. La générosité et la bienfaisance en sont les effets. L'humilité et l'obligeance sont les moyens qu'elle emploie. La politesse et les cérémonies en sont les formes extérieures. Les paroles et les discours en sont les ornements. Les chants et les symphonies en expriment l'harmonie. La distribution des bienfaits en est l'exercice.

Cette pensée est confirmée encore par une sentence de Confucius qui répétait souvent :

« Comment un homme dépourvu de la vertu d'humanité peut-il accomplir les Rites (Li) ? Comment un homme dépourvu de la vertu d'humanité peut-il cultiver la musique ? <sup>2</sup>.

Pour les confucianistes, la vertu d'humanité est donc vraiment indispensable à la société. Elle l'est tellement que sa possession est l'origine du bonheur, et son absence la cause du malheur, tant pour un seul individu que pour l'empire tout entier.

---

<sup>1</sup> [Lk, XXIV, 18.](#)

<sup>2</sup> [Ly, III, 3.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Les trois dynasties, dit Mentse, ont obtenu l'empire grâce à la vertu d'humanité ; elles l'ont perdu à cause de l'inhumanité. C'est aussi de la même manière que les principautés féodales deviennent prospères ou tombent en décadence, se conservent ou disparaissent. Un empereur inhumain perd ses possessions impériales ; un prince inhumain perd son royaume ; un ministre d'État ou un grand préfet inhumain perd avec sa dignité le droit de faire des offrandes solennelles à ses ancêtres. Un lettré ou un homme du peuple qui est inhumain périt de mort violente <sup>1</sup>.

### 2. La Vertu d'équité

Le juste mode suivant lequel il convient d'appliquer la vertu d'humanité aux différentes relations humaines <sup>p.093</sup> s'appelle « équité » ou justice. Il se définit : l'immuable convenance de l'affaire ou de l'acte <sup>2</sup> ; la droite voie que l'homme doit suivre dans ses actions <sup>3</sup> ; le sentiment de honte de faire le mal et de ne pas faire le bien. Autrement dit, la vertu d'équité ou de justice est la juste mesure de nos actions par laquelle nous pouvons connaître ce que nous devons faire et savoir comment nous devons le faire.

Confucius enseigne que l'équité ou la justice doit être le guide indispensable pour ceux qui veulent arriver à la sagesse :

« Le sage, dit-il, fait de la justice la base de toutes ses actions ; il la pratique d'après les règles de l'honnêteté ; il la fait paraître modestement ; il la garde toujours sincèrement. Voilà un vrai sage <sup>4</sup>.

« Le sage, dans le monde, ne veut ni ne rejette rien avec opiniâtreté ; la justice est sa règle <sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, I, 3.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 20.](#)

<sup>3</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 11.](#)

<sup>4</sup> [Ly, XV, 17.](#)

<sup>5</sup> [Ly, IV, 10.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

C'est aussi par la justice qu'il distingue le sage de l'homme vulgaire en disant :

« Le sage est versé dans la voie de la justice et l'homme vulgaire est intelligent dans les affaires de gain <sup>1</sup>.

Confucius et ses successeurs attribuent à la vertu d'équité une importance non moindre que celle qu'ils donnent à la vertu d'humanité ; ils la mettent au-dessus de tout : des richesses, des honneurs, du pouvoir impérial et de la vie elle-même.

« Tse-lou (disciple de Confucius connu pour sa bravoure) dit : Le sage n'a-t-il pas en grande estime la bravoure ? Le Maître répondit : Le sage met la justice au-dessus de tout. Un homme élevé en dignité qui a de la bravoure et qui ne respecte pas la justice trouble le bon ordre ; un homme privé qui a de la bravoure et manque de justice devient un brigand <sup>2</sup>.

« Les richesses et les dignités obtenues par des moyens injustes me paraissent, dit Confucius, comme des nuées qui flottent dans l'air ; elles ne rendent pas l'homme vraiment heureux <sup>3</sup>.

Mentse et Suntse affirment unanimement :

« Commettre le moindre acte d'injustice ou tuer un innocent pour conquérir un empire, ils (les confucianistes) ne le feront jamais <sup>4</sup>.

« J'aime la vie et j'aime aussi la justice. Si je ne peux garder les deux à la fois, je sacrifierai ma vie et je garderai la justice, dit Mentse <sup>5</sup>.

Et Suntse dit :

---

<sup>1</sup> Ib. 11.

<sup>2</sup> [Ly, XVII, 22.](#)

<sup>3</sup> [Ly, VII, 15.](#)

<sup>4</sup> St. Ch. VIII, 2 ; [Mt, L. II, Ch. 1, 2.](#)

<sup>5</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 10.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le sage craint des périls, mais il ne craint pas de mourir pour la justice <sup>1</sup>.

D'après ces textes, on voit combien l'esprit de la doctrine <sup>p.094</sup> confucianiste est élevé ; elle estime avant tout la pratique de la vertu et l'accomplissement des devoirs et méprise les intérêts matériels. C'est à cause de l'intransigeance de leur doctrine et de leur attitude, que Confucius et ses successeurs, Mentse et Suntse, n'ont pu, pendant leur vie, obtenir la réalisation de leurs principes, car tous les grands de leur époque, s'attachant à un utilitarisme de courte vue, que prêchèrent des politiciens opportunistes, ne les écoutèrent pas.

En ce qui concerne l'organisation de la société, la vertu d'équité ou de justice joue un double rôle ; elle règle le partage des biens matériels ; elle fixe les devoirs sociaux de chacun.

La vie humaine ne peut se maintenir sans biens matériels ; c'est l'évidence même. Mais pour que tous et chacun puissent avoir leur part dans la jouissance des richesses matérielles, un partage équitable est nécessaire. Car les biens matériels sont de quantité restreinte, et les besoins des hommes n'ont pas de limites. Si on laissait chacun prendre ce qu'il veut, sans aucune limite, il y aurait certainement beaucoup de gens qui en demeureraient dépourvus. Pareille situation est l'origine des troubles. Grâce à la justice, on peut diviser les biens indispensables à la vie en attribuant à chacun une part selon sa condition, et ses capacités et en fixant les limites qui lui indiqueront ce qu'il peut prendre et ce qu'il ne peut pas toucher. De cette manière, on arrive à freiner les passions et à satisfaire, dans une juste mesure, au besoin de tous. C'est là la voie de la paix entre les hommes. C'est là le fondement de la vie sociale <sup>2</sup>.

Suivant Suntse, la supériorité des hommes sur les animaux est due précisément au sentiment de la justice :

« L'homme a un corps ; il possède la vie, il possède aussi l'équité (= la droite raison) ; c'est pourquoi il est le plus noble

---

<sup>1</sup> St, Ch. III, 2.

<sup>2</sup> Cfr St, Ch. IV, IX, X, XIX.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

de tous les êtres de l'univers. Si nous considérons ses forces physiques, l'homme n'égale pas le bœuf. Si nous considérons la rapidité de sa course, il ne peut être comparé à un cheval ; et cependant il domine les bœufs et les chevaux et les utilise pour son service. Quelle en est la raison ? C'est que les hommes savent vivre en société alors que les animaux en sont incapables. De quelle manière les hommes s'unissent-ils en société ? Par la répartition ou la distribution des biens et des charges. De quelle manière s'opère cette répartition ? Au moyen de la justice. En effet, de la juste répartition naît l'harmonie ou la concorde, — de l'harmonie l'unité, — de l'unité l'union des hommes, — <sup>p.095</sup> de l'union des hommes la force, — et cette force dépasse et domine tous les êtres dénués de raison (animaux et nature). C'est pourquoi les hommes dominant et gouvernant le monde entier et ceci n'a d'autre cause que celle de l'équité de la répartition <sup>1</sup>.

Le rôle de la justice dans le partage des biens matériels est dépassé encore par celui qu'elle remplit en réglant les devoirs sociaux que comportent les relations humaines. D'après les confucianistes, les relations qui peuvent exister entre les hommes sont au nombre de cinq, à savoir : les relations entre gouvernants et gouvernés ; entre père et fils ; entre mari et femme ; entre frère aîné et frère cadet ; entre amis ou entre compagnons <sup>2</sup>.

Tous les hommes sont liés les uns aux autres par une ou plusieurs de ces cinq relations ; par conséquent, tous ont des devoirs vis-à-vis des autres. Ces devoirs ont des aspects différents que les confucianistes déterminent comme suit :

« L'affection ou l'amour entre le père et le fils, la justice entre les gouvernants et les gouvernés, la distinction entre le mari et la femme ; la hiérarchie entre personnes d'âge différent

---

<sup>1</sup> St, Ch. IX, 11.

<sup>2</sup> [Ty, 20.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

(aîné et cadet), la fidélité entre amis ou entre concitoyens <sup>1</sup>. Le père doit être affectueux, le fils respectueux ; le frère aîné bon, le frère cadet soumis ; le mari juste et la femme obéissante ; les plus avancés en âge bienfaisants, les moins âgés obligeants ; le prince bienveillant et le sujet loyal. Ce sont les dix devoirs qu'impose l'équité <sup>2</sup>.

Ces devoirs, comme on le voit, sont réciproques et relatifs, établis d'après le principe d'inégalité personnelle des hommes, mais imprégnés de l'esprit d'égalité de la nature humaine. Ils peuvent être réduits à deux espèces : les devoirs de la catégorie supérieure ou dirigeante et ceux de la catégorie inférieure ou dirigée. La classe supérieure est composée ici des gouvernants, des pères, des maris et des aînés, ou personnes plus âgées ; la classe inférieure comprend les gouvernés, les fils, les femmes et les cadets, ou personnes moins âgées. Chacune de ces deux classes est, à un titre égal, obligée par l'équité de remplir ses propres devoirs vis-à-vis de l'autre. Ceux qui sont en haut doivent avoir la conscience d'être toujours prêts à accomplir les actes de protection et de bienveillance qui leur incombent, et ceux qui sont en bas doivent se montrer toujours respectueux et soumis. Telle est la règle idéale de conduite pour tous. Il est dit dans le *Tchoung-young* :

« Dans un rang élevé, le sage n'est pas arrogant vis-à-vis de ses subordonnés ; dans un rang subalterne il ne cherche pas les <sup>p.096</sup> faveurs de ses supérieurs ; il est attentif à ses devoirs et n'attend rien des autres <sup>3</sup>.

Et ailleurs :

« Lorsqu'il détient l'autorité, il n'est pas hautain ; dans une position subalterne, il est docile <sup>4</sup>.

Mais dans l'accomplissement de ces devoirs, la catégorie supérieure

---

<sup>1</sup> [Mt, L. III, Ch. 1, 4.](#)

<sup>2</sup> Lk, VII, art. II, 10.

<sup>3</sup> Art. 14.

<sup>4</sup> [Ty, 27.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

ou dirigeante doit être la première à se conformer à l'équité afin de donner le bon exemple à la catégorie dirigée. Si les grands se sont acquittés parfaitement de leurs obligations, alors ils pourront enseigner aux petits à remplir les leurs ; sinon les petits ne leur obéiront pas. Ce principe exprime une profonde conviction des confucianistes qui répètent sans cesse des sentences, qui le rappellent :

« Si le prince aime l'urbanité et les convenances, aucun de ses sujets n'osera le traiter avec négligence. Si le prince aime la justice, aucun de ses sujets n'osera lui refuser l'obéissance <sup>1</sup>.

« Lorsque ceux qui détiennent l'autorité honorent les gens âgés, les gouvernés pratiquent la piété filiale. Lorsque ceux qui détiennent l'autorité respectent leurs supérieurs et leur obéissent, les hommes deviennent tous de bons citoyens. Lorsque ceux qui détiennent l'autorité prennent soin des pauvres et des abandonnés, le peuple ne les abandonne pas <sup>2</sup>.

« Si le prince est humain dans l'administration, tout sera humain ; s'il est juste, tout sera juste ; s'il est irréprochable, tout sera irréprochable <sup>3</sup>.

Toutefois, il faut retenir toujours que, dans les relations sociales, le principe fondamental consiste en ce que chacun a l'obligation de remplir exactement ses devoirs personnels envers les autres comme il voudrait que les autres remplissent les leurs envers lui et qu'il n'exige jamais d'autrui la réciprocité de ce qu'il est tenu d'accomplir envers eux. Autrement dit

« se reprocher sévèrement ses fautes à soi-même et reprendre les autres avec indulgence <sup>4</sup>.

C'est là l'esprit des vertus d'humanité et d'équité. L'humanité est la règle pour aimer les autres, et non pour s'aimer soi-même. L'équité est le principe pour se rectifier soi-même et non pour corriger les autres.

---

<sup>1</sup> [Ly, XIII, 4.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 10.](#)

<sup>3</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 20.](#)

<sup>4</sup> [Ly, XV, 14.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Par conséquent, celui qui ne se rectifie pas soi-même, bien qu'il soit capable de corriger les autres, ne peut pas être considéré comme juste ; et celui qui ne sait pas aimer les autres, quoiqu'il s'aime soi-même en toutes choses, ne peut être considéré comme doué de la vertu d'humanité <sup>1</sup>.

Enfin nous devons remarquer que les confucianistes <sup>p.097</sup> n'ont jamais parlé de « liberté » et de « droit » au sens moderne du terme. Pour eux, personne n'est libre dans ce monde ; tous les hommes sont liés les uns aux autres par des devoirs sacrés que chacun est obligé, par équité, à remplir dignement jusqu'à l'heure de la mort. — Quant au terme « droit » — dans le sens des revendications impérieuses de l'individualisme — ce terme paraît être inconciliable avec l'esprit du confucianisme, qui enseigne avant tout à chacun l'accomplissement des devoirs, la condescendance envers le prochain et non l'exigence du « droit » que chacun pourrait prétendre avoir sur les autres.

Les confucianistes ont condamné « l'intérêt » comme mobile d'actes, tant individuels que sociaux. Ils voient dans ce terme froid : « intérêt » l'origine principale de tous les maux de l'humanité. Car l'intérêt, pris comme motif d'action, est en contradiction avec l'esprit des vertus d'humanité et d'équité. En effet, la vertu d'humanité unit les hommes les uns aux autres par la communauté de sentiments et par les liens d'une générosité réciproque, tandis que l'intérêt divise les hommes par une barrière difficile à franchir et qu'il élève entre le « moi » et le « toi ». La vertu d'équité donne à chacun d'être content et satisfait de recevoir ce qui lui est dû, selon sa condition, et elle l'oblige à remplir ses obligations envers les autres avec fidélité, sans la moindre arrière-pensée, parce que c'est « juste », — tandis que l'intérêt pousse les hommes à s'emparer des avantages matériels, des richesses et des honneurs qui excitent les passions et ne les peuvent pas satisfaire. De cet appétit de bien-être résulte une lutte continuelle entre tous. Les hommes s'entretueront pour ces choses matérielles et caduques ; tout au moins, lorsqu'ils font de

---

<sup>1</sup> Cf. T'oung-Tchoung-chou, Ts'iouengtchoufanlou, Ch.30-e.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

l'intérêt personnel le principe directeur de leurs relations réciproques, ils ne rempliront leurs devoirs envers le prochain que dans la mesure où celui-ci leur servira de moyen pour accroître ou pour assurer son propre intérêt et son propre avantage. D'un pareil état de choses, que de conséquences fatales pour la société ! La vie, alors, est-elle encore possible ?

Mentse disait au prince Houei de Liang :

« Si le prince dit : Par quel moyen augmenterai-je les richesses et la puissance de mon royaume ? — les grands préfets diront : Par quel moyen augmenterons-nous les richesses et la puissance de nos maisons ? Et les lettrés et les hommes du peuple diront : Par quel moyen augmenterons-nous nos richesses et notre influence particulières ? Les grands et les petits disputeront entre eux les richesses et la puissance ; et le royaume sera en péril... Si l'intérêt passe avant la justice, <sup>p.098</sup> les inférieurs ne seront satisfaits que quand ils auront tout enlevé aux supérieurs, — ou vice-versa <sup>1</sup>.

Cependant, la condamnation de l'intérêt comme principe d'action ne veut pas dire que les confucianistes négligent les biens matériels nécessaires pour le maintien de la vie ou qu'ils rejettent tous les avantages que les hommes peuvent obtenir dans leurs relations réciproques ; elle signifie simplement que la justice doit être la règle des actions et qu'elle doit être placée avant toute idée d'intérêt ou d'avantages matériels. Car ils sont convaincus que le vrai bien pour tous se trouve dans la pratique des vertus d'humanité et d'équité qui créent une atmosphère de liberté, de paix et d'harmonie dans laquelle chacun aura la possibilité d'acquérir les moyens indispensables à sa vie quotidienne et de vivre en toute sécurité. C'est la raison pour laquelle Mentse dit :

« Il n'est jamais arrivé qu'un homme doué de la vertu d'humanité abandonne ses parents ; et il n'est pas arrivé non plus qu'un homme juste délaisse son prince <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. I, Ch. 1, 1.](#)

<sup>2</sup> *Ibid.* Mt.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

### § 3. — LES « RITES » OU RÈGLES D'HONNÊTÉTÉ (LI)

Ce chapitre sur la loi de la vie sociale resterait fort incomplet si nous ne parlions pas des « rites » ou règles d'honnêteté et de bienséance, que la terminologie chinoise réunit en un seul mot : « Li ». Les « Li », en effet, constituent le sommet du système confucianiste et ils embrassent tous les domaines de la vie humaine. Ils ont une compréhension fort étendue et leur signification est extrêmement riche. Voici les principales acceptions qu'il peut prendre : les rites religieux, les règles d'honnêteté, les bonnes manières, la bonne conduite, la bonne tenue, les lois civiles et sociales, l'ordre social, la loi morale, les devoirs sociaux, les usages, les coutumes, le rituel ou le cérémonial qui contiennent les règles de savoir faire établies par les anciens sages, etc. Il n'y a pas de terme français qui corresponde exactement au terme *Li*. Si nous le traduisons par le mot « rites », il faut prendre ce mot dans un sens très large, remontant à la notion étymologique du caractère *li*, qui signifiait originellement les rites religieux. C'est pourquoi nous avons ajouté aussitôt l'expression : « règles d'honnêteté », afin d'exprimer la fonction principale de ces « rites, — *li* », qui sont destinés à rendre régulière et honnête la vie des hommes. Car, en réalité, les rites (*li*) ne sont autre chose que <sup>p.099</sup> l'ensemble des règlements de la vie humaine ou la « somme » des devoirs sociaux.

Quant au rapport des rites (*li*) avec les principes fondamentaux de la loi naturelle, il y a, entre eux, une étroite liaison. Les vertus d'humanité et d'équité sont les bases des rites (*li*) et ceux-ci déterminent et explicitent en des règles détaillées ces deux principes fondamentaux dont ils formulent les applications diverses dans les différents domaines de la vie humaine, et dont ils fixent le mode d'adaptation aux circonstances de temps et de lieu.

Les confucianistes attachent une très grande importance aux « rites » (*li*) ; il les considèrent comme des moyens absolument indispensables, pour se conduire judicieusement tant dans la vie individuelle que dans la vie sociale. Ils s'expriment comme suit :

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Celui qui ne connaît pas les rites (*li*) ne sera pas constant dans sa conduite <sup>1</sup>.

« L'homme qui agit selon les rites (*li*) est en sécurité ; sans les rites il court des dangers <sup>2</sup>.

« Parmi les moyens de gouverner les hommes, les rites (*li*) sont les plus urgents <sup>3</sup>.

« Sans les rites (*li*), l'homme ne pourra vivre, les affaires n'auront pas de succès et l'État sera dans le désordre <sup>4</sup>.

« La chute des royaumes, la ruine des familles, la perte des individus ont toujours été précédées de la négligence des rites (*li*) <sup>5</sup>.

Pourquoi donc les rites (*li*) ont-ils une importance qui urge si fort ? C'est parce qu'ils sont les instruments spirituels, la technique régulatrice de la vie quotidienne des hommes. Si un artisan, quelque habile qu'il soit, a besoin de technique et d'instruments appropriés pour mener à bien les œuvres de son art, comment un homme, qui veut régler sa conduite, et un prince, qui veut ordonner son État, peuvent-ils se dispenser de la technique nécessaire et des instruments appropriés que leur fournissent les rites (*li*) ? Pour mettre en lumière cette importance des rites, nous allons étudier le double rôle qui leur revient dans la vie humaine, tant individuelle que sociale.

**1.** — Dans la vie *individuelle*, les rites servent à maîtriser les passions, en fixant une juste mesure pour leur donner jour ; ils servent à éduquer le caractère, en affermissant la volonté et en guidant l'intelligence ; ils servent enfin à déterminer une tenue extérieure polie et harmonieuse en rendant vertueuse chacune des actions.

p.100 Confucius dit :

---

<sup>1</sup> [Ly, XX, 3.](#)

<sup>2</sup> Lk, Ch. I, Part. I, art. 1, 24.

<sup>3</sup> [Lk, XXIII, 6.](#)

<sup>4</sup> St, Ch. II, 2.

<sup>5</sup> [Lk, VII, art. IV, 6.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Le respect non réglé par les rites (*li*) est chose fastidieuse ; la prudence non réglée par les rites (*li*) est timidité ; la vaillance non réglée par les rites (*li*) cause le désordre ; la franchise non réglée par les rites (*li*) est blessante <sup>1</sup>.

Yen-yuan interrogea Confucius sur la vertu d'humanité. Le Maître répondit :

« Se vaincre soi-même (c'est-à-dire maîtriser ses passions) et retourner aux rites ou règles d'honnêteté... ». Jen-yuan dit : « Permettez-moi de vous demander à quoi se résume la vertu d'humanité ? » — Le Maître répondit : « Que vos yeux, vos oreilles, votre langue, tout en vous, soit maintenu dans l'observance des rites (*li*) <sup>2</sup>.

« Grâce aux rites (*li*), dit Suntse, l'emploi des forces musculaires et l'activité de la volonté et de l'intelligence sont bien ordonnés et atteignent avec précision leur but mais faute de rites (*li*), ces forces et ces facultés deviennent désordonnées et perdent de leur efficacité. La nourriture, les vêtements, l'habitation et les mouvements, grâce aux rites, s'ordonnent en une juste mesure et harmonie, — faute de rites, se déforment et cet abus provoque des maladies ; l'expression du visage, la tenue, la marche, grâce aux rites, sont polies et civilisées, faute de rites, deviennent ordinaires, vulgaires et barbares <sup>3</sup>.

Les rites sont donc les règles de la conduite humaine dans toutes les circonstances de la vie quotidienne. Les livres rituels confucianistes sont remplis de ces règlements qui prescrivent les façons dont l'homme doit se comporter. Ils enseignent, par exemple, la gravité, la modestie, la franchise, la garde des sens extérieurs, l'horreur des paroles honteuses, l'opportunité du silence, la fuite des regards impudiques, l'abstention de la musique lascive, la haine de la médisance et du mépris d'autrui, la

---

<sup>1</sup> [Ly, VIII, 2.](#)

<sup>2</sup> [Ly, XII, 1.](#)

<sup>3</sup> St, Ch. II, 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

retenue du rire, l'ordonnance des gestes, etc. Leur rôle essentiel consiste à rendre les actions humaines toujours conformes au « juste milieu » sans défaut ni excès. Quiconque connaît et observe ces règles d'honnêteté a certainement une conduite irréprochable, droite et parfaite. C'est ainsi que Mentse dit :

« Celui qui, dans tous ses mouvements, ses gestes et ses actes est toujours conforme aux rites (*li*) a la plus haute expression de la vertu <sup>1</sup>.

Bien que les rites (*li*) se rapportent surtout aux actes extérieurs, ils ont une très grande valeur pour le perfectionnement intérieur, car l'extérieur de l'homme est étroitement lié à son intérieur. L'intérieur s'extériorise en actes <sup>p.101</sup> et les actes extérieurs exercent une influence sur l'intérieur. Le meilleur moyen de garder le cœur pur consiste donc à bien garder d'abord les sens extérieurs : c'est un fait psychologique. Les confucianistes le savent bien ; c'est pourquoi ils affirment :

« Lorsqu'on étudie à fond les rites (*li*) pour régler la tenue du corps, le maintien est ordonné et respectueux. Un maintien ordonné et respectueux inspire la crainte et le respect. — Lorsque l'harmonie des passions et la joie du cœur sont troublées un seul instant, les désirs d'intérêt propre et la dissimulation l'envahissent aussitôt. Lorsque le maintien cesse un instant d'être ordonné et respectueux, la paresse et l'insouciance se glissent dans le cœur <sup>2</sup>.

**2.** — Dans la vie *sociale* les rites (*li*) déterminent la manière de remplir les devoirs sociaux qu'imposent les relations entre les hommes et prescrivent aussi les règles et les cérémonies qui régissent les manifestations publiques, civiles ou religieuses, afin que la paix et l'ordre soient toujours maintenus parmi les citoyens. Voici ce que disent les livres canoniques :

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VII, Ch. 2, 33.](#)

<sup>2</sup> [Lk, XVII, art. III, 24.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Confucius dit au prince Ngai de Lou :

« Parmi les choses nécessaires à la vie du peuple, les rites (*li*) sont les plus importants. Sans les rites, il est impossible de déterminer les honneurs dus aux esprits du ciel et de la terre (y compris le Souverain Seigneur). Sans les rites, il est impossible de discerner les places qui conviennent au prince et au sujet, au supérieur et à l'inférieur. Sans les rites il est impossible de reconnaître la différence des devoirs que l'affection impose au mari et à la femme, au père et au fils, au frère aîné et au frère puîné ; il est impossible de savoir qu'elles doivent être les relations entre les parents par alliance aux différents degrés et quelle doit être la fréquence des relations entre les amis ou les compagnons <sup>1</sup>.

« L'accomplissement du devoir et la pratique des vertus d'humanité et d'équité ne peuvent pas atteindre leur perfection sans le secours des rites. L'enseignement par l'exemple et par la parole pour la formation des mœurs ne peut être complet sans les rites. La justice ne peut prononcer une décision sans les rites. Les relations entre le prince et ses ministres, entre les supérieurs et les inférieurs, le père et le fils, le frère aîné et son cadet, ne peuvent se régler sans les rites. Les rapports du maître avec ses disciples ne peuvent être amicaux sans les rites. À la cour royale et dans les affaires politiques et militaires, nulle autorité ne peut être maintenue sans les rites. Pendant les prières et les p.102 différents sacrifices, il n'y a pas de respect ni de dévotion sans les rites <sup>2</sup>.

Le rôle principal des rites dans la vie sociale consiste donc à donner à chacun une ligne de conduite en fixant les règles que l'on doit observer dans ses relations avec autrui. Donc, aucune action sociale ne

---

<sup>1</sup> [Lk, XXIV](#), 1.

<sup>2</sup> Lk, I, Part. 1, art. I, 13.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

peut être bien accomplie sans les rites. Car les rites (*li*) fixent les règles précises et détaillées qui prévoient toutes les circonstances possibles dans lesquelles chacun peut être obligé de vivre.

Ces règles ont un double but : tout d'abord, de créer un « standard » commun, d'après lequel tous peuvent accomplir convenablement leurs actes sociaux, soit dans le cadre familial, soit dans le milieu civil ; ensuite, d'imposer un frein à la fois puissant et doux aux actes excessifs et irrationnels, et ceci afin d'aplanir les conflits entre les hommes. Pour cette raison, les confucianistes comparent souvent les rites à des digues : comme les digues empêchent les inondations, ainsi les rites empêchent les hommes de s'écarter de la droite voie et ils préviennent les causes de désordre en inspirant un sentiment d'honneur, de pudeur ou de honte <sup>1</sup>. Les rites obtiennent ce résultat lorsqu'ils sont devenus des habitudes universellement adoptées et des coutumes consacrées par la tradition. Quiconque, en effet a contracté ces habitudes, se trouve obligé d'observer les rites, en raison même de la contrainte sociale et, peu à peu, c'est spontanément que les hommes ainsi formés pratiquent le bien et évitent le mal. C'est pourquoi les confucianistes considèrent les rites comme le meilleur moyen de gouverner les hommes. « Si l'on conduit le peuple, dit Confucius, au moyen des lois, et si on le maintient dans l'ordre au moyen des châtiments, le peuple s'abstient de mal faire, mais il ne connaît aucune honte. Si l'on dirige le peuple par les bons exemples et qu'on le maintient dans l'ordre en réglant les rites (*li*), le peuple aura honte de mal faire et deviendra vertueux <sup>2</sup>.

\*

Quand on parle des rites d'une manière concrète au point de vue social, il s'agit des règles de bienséance, des cérémonies religieuses ou des lois civiles établies par les anciens rois sages, et contenues dans les trois livres rituels confucianistes, qui sont :

---

<sup>1</sup> Lk, Fanki.

<sup>2</sup> [Ly, II, 3.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

a) Le *Tcheou-li*, traitant des différents offices et règlements administratifs de la dynastie des Tcheou ;

b) Le *Y-li*, un cérémonial ; p.103

c) Le *Li-ki*, un rituel contenant les mémoires sur les rites, les cérémonies religieuses et civiles, les lois sociales des anciennes dynasties.

En raison de leur forme, ces rites se divisent en cinq espèces, à savoir : les rites des fêtes ; les rites de deuil ; les rites militaires ; les rites de l'hospitalité ; les rites des repas.

En raison de leur objet, ils comprennent neuf sortes différentes :

1. L'imposition du bonnet viril, symbole de la majorité ; le commencement de toutes les cérémonies.

2. Le mariage ; ce rite est le fondement de tous les autres ; il exprime la différence entre les devoirs de l'homme et ceux de la femme. Le rite du mariage est le principe d'une suite de générations qui se continuent sans fin <sup>1</sup>.

3. Les funérailles et le deuil.

4. Les sacrifices solennels offerts au Souverain Seigneur du Ciel, pour exprimer le plus haut degré du respect et les offrandes faites aux défunts pour manifester la plus profonde reconnaissance <sup>2</sup>.

5. Les fêtes cantonales ou le banquet du district, dont le but est d'enseigner au peuple la concorde, la condescendance réciproque et le respect envers les vieillards <sup>3</sup>.

6. Les entrevues des lettrés ou des gens du peuple.

7. Les visites rendues au Fils du Ciel par les princes feudataires ; elles servent à mettre en évidence les devoirs mutuels du souverain et du sujet <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Lk, IX et XLI.

<sup>2</sup> [Lk, VIII.](#)

<sup>3</sup> [Lk, XLII.](#)

<sup>4</sup> [Lk, XXIII.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

8. Les légations échangées entre les princes feudataires servant à maintenir l'ordre et la paix parmi les différents États.

9. Les cérémonies militaires.

Toutes ces règles et cérémonies sont abondamment expliquées dans le *Li-ki* et chacune a sa raison d'être.

\*

L'institution des rites requiert quatre conditions : deux du côté de l'auteur et deux du côté du rite lui-même :

1. — Du côté de l'auteur : la vertu et l'autorité. Confucius s'exprime ainsi :

« Malgré toute sa dignité et toute sa science, celui qui ne possède pas la vertu n'a pas <sup>p.104</sup> le droit d'instituer les rites ni la musique ; réciproquement, faute d'autorité, celui qui possède la vertu et la sagesse ne pourra non plus instituer les rites ni composer la musique <sup>1</sup>.

Les rites (*li*) en effet sont les règles qui délimitent les préceptes et déterminent les modes d'application opportuns de la loi naturelle. Cela ne peut être l'œuvre que de celui qui est doué à la fois d'une sagesse et d'une vertu qui lui permettront de juger selon la raison ce qu'il faut faire et comment il faut le faire. Celui qui n'a pas en lui-même la vertu ne saurait la communiquer aux autres.

Par ailleurs, les rites ont été institués pour sauvegarder la moralité et la tranquillité dans la société humaine, ce qui ne peut être réalisé sans une observance générale et uniforme des rites par tous les hommes. Pour atteindre ce but, il importe que leur initiative soit un acte de l'autorité, qui a le droit d'édicter les lois et d'infliger les pénalités et qui sache en rendre l'observance obligatoire. C'est le seul moyen pour que les rites puissent avoir une portée universelle dans tout l'empire. Voilà pourquoi Confucius dit :

---

<sup>1</sup> [Ty, 28.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Hormis le Fils du Ciel (suprême autorité de l'empire), nul n'a le droit d'établir et de sanctionner les rites et les lois. C'est à lui seul qu'il importe de fixer la langue et la littérature <sup>1</sup>.

2. — En ce qui concerne les rites eux-mêmes, il importe qu'ils soient conformes à la raison, c'est-à-dire aux principes de la loi naturelle et qu'ils conviennent aux circonstances de temps et de lieu dans lesquelles ils doivent trouver leur application. C'est pourquoi il est écrit dans les livres canoniques :

« Les rites (*li*) sont les fruits de la justice (c'est-à-dire l'expression de ce qui est juste et raisonnable). Lorsqu'une chose est reconnue conforme à la justice et au devoir, quand même elle ne serait pas renfermée dans les rites établis par les anciens souverains, on peut en introduire l'usage parce qu'elle est juste et raisonnable <sup>2</sup>.

« Le fondement des rites est la raison elle-même, à tel point que les rites qui ne sont pas formulés dans le livre des rites peuvent être considérés comme tels pour autant qu'ils sont conformes à la raison <sup>3</sup>.

« Les rites institués par les anciens rois ont une base et des formules. La fidélité et la sincérité sont leur base et les règles ou les cérémonies (conformes à la justice et à la raison) sont leurs formules <sup>4</sup>.

p.105 Les rites doivent se conformer à la raison et à la justice, parce qu'ils ont pour fin de sauvegarder l'honnêteté. Si, en effet, ils ne sont pas conformes à la raison ni à la justice, ils ne seront d'aucune utilité pour établir l'honnêteté. Toutes les cérémonies ou règles irrationnelles ou superstitieuses doivent donc être abolies.

\*

---

<sup>1</sup> [Ty, 28.](#)

<sup>2</sup> [Lk, VII, art. IV, 9.](#)

<sup>3</sup> St, Ch. XXVII.

<sup>4</sup> [Lk, VIII, 2.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Outre leur caractère rationnel, il faut que les rites (*li*) aient un caractère d'opportunité et soient conformes aux circonstances de temps et de lieu.

« Les anciens rois ont établi des rites qui n'avaient de valeur que pour une époque déterminée <sup>1</sup>.

« Les rites doivent s'adapter aux différentes saisons de l'année et préciser les fonctions rituelles en considération des ressources du lieu où l'on est. C'est pourquoi le sage n'emploiera pour les rites (les cérémonies) que les choses que produisent les saisons et les lieux où ceux-ci doivent s'accomplir <sup>2</sup>.

En effet, à défaut d'opportunité et faute de convenir aux circonstances du temps et aux ressources du lieu, les rites ne seraient pas applicables ; même si l'on arrivait à les faire appliquer par la force, ils ne seraient jamais utilisés convenablement et ne parviendraient à devenir des règles définitives. Pour cette raison, il est prudent de changer de temps en temps les vieilles coutumes et de renoncer aux usages surannés qui ne cadrent plus avec la vie actuelle. Il serait imprudent par contre d'introduire des coutumes nouvelles ou de transporter aveuglément des usages d'une contrée en une autre qui n'offre pas les mêmes conditions et ne présente pas les mêmes possibilités.

\*

Avant de terminer ce chapitre il faut signaler l'importance donnée par les confucianistes à la musique qu'ils rangent à côté des rites comme un moyen très efficace d'amener les hommes à la droite voie ou de les maintenir dans le « juste milieu », éliminant des sentiments mauvais et extravagants et inspirant des sentiments généreux et vertueux. Les confucianistes ont toute une doctrine de la musique. Ils traitent de son origine qui se trouve dans le cœur de l'homme, ils

---

<sup>1</sup> [Lk, V, art. II, 9.](#)

<sup>2</sup> [Lk, VIII, art. I, 3.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

formulent des principes d'esthétique <sup>p.106</sup> musicale, des méthodes d'établir une belle et bonne musique, ils exaltent surtout l'efficacité de la musique dans l'éducation des hommes et pour la réforme des mœurs. Nous ne saurions exposer ici toute cette théorie ; nous nous contenterons de citer quelques sentences pour montrer comment ils comprennent l'influence que la musique peut exercer sur l'individu et la société.

« La musique agit sur l'intérieur de l'homme et les rites sur l'extérieur. Le but de la musique est l'harmonie ; le but des rites (*li*) est la conformité avec l'ordre de la nature.

« Le propre des rites est de maintenir l'homme dans de justes limites et le propre de la musique est de remplir son cœur de sentiments généreux.

« L'homme doit avoir sans cesse pour compagnies les rites et la musique. Lorsqu'on étudie à fond la musique pour régler son cœur, le cœur devient naturellement calme, droit, aimant, sincère. Lorsque le cœur est calme, droit, aimant, sincère, il possède la joie. Ayant la joie il est heureux ; étant heureux il est constant dans la pratique de la vertu <sup>1</sup>.

Voilà les effets de la musique sur l'individu. Voici, maintenant, son influence sur la société :

« Les grands sages aimaient la musique et voyaient qu'elle était capable de rendre le peuple bon. Elle produit des impressions profondes, change les usages et transforme les mœurs.

« Quand la musique est florissante, les devoirs relatifs aux cinq relations sociales sont bien remplis, les yeux, les oreilles perçoivent clairement, le sang et les esprits vitaux sont en équilibre, les exemples des grands deviennent les meilleurs, les mœurs sont réformées, la tranquillité règne partout sous le ciel.

---

<sup>1</sup> [Lk, XVII](#) et St, XX.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Dans le temple des ancêtres, le prince et les ministres, les grands et les petits entendent ensemble la musique, la concorde n'est jamais troublée, le respect est parfait. Dans les réunions du district les jeunes et les vieux entendent ensemble la musique, la concorde et la bonne intelligence sont toujours parfaitement gardées. Dans l'intérieur de la maison, le père et le fils, le frère aîné et le frère puîné entendent ensemble la musique, la concorde et l'affection ne sont jamais troublées... <sup>1</sup>.

Cette conviction des confucianistes pour l'efficacité éducatrice de la musique n'est pas une assertion dépourvue de fondement ; c'est une constatation de faits psychiques réels. En effet, la plus grande part des manifestations de <sup>p.107</sup> la vie humaine est d'ordre sentimental ; et les sentiments naissent sous l'influence des objets ou des stimulants extérieurs ; parmi ceux-ci la musique peut être comptée comme des plus efficaces et le plus pénétrant, car elle provoque immédiatement les mouvements du cœur et produit sur l'âme des impressions profondes.

\*

Enfin, pour assurer l'application de la loi dans la vie sociale, il faut encore deux moyens auxiliaires qui sont : les châtiments et l'administration.

Les châtiments ont pour but de réprimer les abus et les désordres et de contraindre les méchants. Cependant, les confucianistes conseillent de ne les employer que rarement et avec beaucoup de prudence, afin de respecter la dignité humaine des citoyens.

L'administration est destinée à régler l'observation des rites et l'exécution des concerts de musique et à établir l'unité de l'action parmi le peuple. Les effets de l'administration dépendent entièrement de la valeur des hommes, qui lui servent d'agents ; il importe donc que l'administration gouvernementale soit entre les mains d'hommes vraiment capables de remplir leurs fonctions. Nous développerons

---

<sup>1</sup> [Lk. XVII.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

dans le chapitre consacré à l'État ce point capital de la doctrine confucianiste.

\*

Une phrase du *Io-Ki* (Lk) conclut opportunément ce présent chapitre :

« Lorsque les rites (*li*), la musique, les châtiments et l'administration sont bien réglés et partout en vigueur sans rencontrer la moindre opposition, alors le gouvernement des sages souverains atteint sa perfection.

@

## CHAPITRE IV

### LA FAMILLE

@

#### PROLOGUE

p.108 La famille surgit naturellement dès que l'homme et la femme s'unissent. Elle est la première société humaine.

Dans un texte que nous avons déjà partiellement cité plus haut, le *Y-king* décrit ainsi la genèse de la société :

« Le ciel et la terre existant, alors l'universalité des choses existe ; l'universalité des choses existant, alors le mari et l'épouse existent ; le mari et l'épouse existant, alors le père et le fils existent ; le père et le fils existant, alors le prince et le sujet existent ; le prince et le sujet existant, alors le supérieur et l'inférieur existent ; le supérieur et l'inférieur existant, alors sont institués les rites (les lois) et l'équité (la morale), qui règlent les relations sociales. Le lien qui unit les conjoints ne peut pas ne pas être continu (durable) <sup>1</sup>.

La famille, née de cette union de l'homme et de la femme, devient le fondement de toute société, et c'est d'elle que dépend, comme nous le montrerons plus loin, l'ordre moral et social. Les confucianistes placent la famille avant toute autre institution sociale ; ainsi Mentse :

« ... l'empire, les royaumes et les familles. Les principautés sont le fondement de l'empire, les familles sont le fondement des principautés, et les individus sont le fondement des familles <sup>2</sup>.

Si les princes veulent bien administrer leurs principautés et assurer la paix dans l'empire, ils doivent en premier lieu, ordonner sagement leur propre famille et les familles de leur population. Le *Ta-hio* dit en effet :

---

<sup>1</sup> Yk, Shiu-kua.

<sup>2</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 5.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Pour bien gouverner un État, il faut d'abord établir le bon ordre dans sa propre famille ; un prince incapable d'instruire les personnes de sa maison est incapable d'instruire les autres. Le sage, sans sortir de sa famille, répand, par son exemple, l'éducation dans la contrée. Car le citoyen doit obéir à son prince comme le fils à son père, il doit obéir aux fonctionnaires comme le frère puîné à son frère aîné. Le prince doit commander à ses sujets avec la même bonté qu'un père à ses enfants... Une seule famille dont les membres s'entraident avec affection porte par son exemple toute la nation à exercer la vertu d'humanité. Une seule famille dont les membres sont polis et condescendants entre eux fait fleurir la politesse et la condescendance parmi tous les citoyens. La vie licencieuse et la perversité d'un seul homme mettent l'insurrection et le désordre dans tout le peuple. Tant est grande l'influence de la vertu ou du vice ! (art. 9). p.109

Mentse ajoute : « Que chacun aime ses parents et respecte ceux qui sont au-dessus de lui, l'ordre régnera dans tout l'univers <sup>1</sup>.

Confucius a été jusqu'à faire de la famille un organe de l'État, soutenant que celui qui pratique la piété filiale et la bienveillance fraternelle peut être considéré comme un homme qui remplit des fonctions publiques d'ordre et d'administration <sup>2</sup> ; et, d'autre part, dans sa réponse au prince Tsi King-Koung, qui le questionnait sur l'art de gouverner, le Maître observait que le bon gouvernement consiste à faire remplir avec ponctualité non seulement les devoirs civiques mais aussi les devoirs domestiques <sup>3</sup>.

La raison de l'importance attribuée à la famille est basée sur le fait que les vertus nécessaires pour la vie sociale s'apprennent au sein du foyer. Ces vertus sont : le respect et la soumission envers l'autorité,

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 2.](#)

<sup>2</sup> [Ly, II, 21.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XII, 2.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

l'amour et la protection pour les inférieurs, la bienveillance mutuelle entre les membres. Sans ces vertus, nul ordre public ne peut se concevoir. Il est dit dans le *Li-ki* <sup>1</sup> :

« Un prince sage étend son affection à tous les hommes, en commençant par ses parents ; par ce moyen, il enseigne à ses sujets à vivre en bonne intelligence. Il étend son respect à tous ceux à qui il le doit, en commençant par ceux qui sont plus âgés que lui ; par ce moyen, il enseigne au peuple la soumission. — Il enseigne au peuple à vivre en bonne intelligence et dans les liens d'une affection mutuelle, et le peuple a en grande estime l'affection pour les parents. Il enseigne le respect pour les aînés, et le peuple a en grande estime l'obéissance. — La piété envers les parents et la soumission aux ordres de l'autorité se propagent peu à peu dans l'empire et finissent par régner en tous lieux.

Et dans le *Lunyu*, Yeou-tse, disciple de Confucius, observe :

« Il est rare que celui qui pratique les vertus de piété filiale et de déférence fraternelle aime à se révolter contre ses supérieurs ; mais il n'arrive jamais que celui qui n'aime pas à se révolter contre ses supérieurs aime à susciter des troubles dans l'empire <sup>2</sup>.

Cette attitude confucianiste vis-à-vis de la famille a sa racine dans la tradition nationale chinoise.

Dans la plus haute antiquité, les grands empereurs comme Yao et Chouen faisaient des vertus domestiques, particulièrement de la piété filiale et de la bienveillance fraternelle, la base de leur administration.

« Yao, en effet, a établi l'ordre dans l'empire en faisant régner la concorde parmi les neuf classes de ses parents. Quand la concorde fut <sup>p.110</sup> bien établie dans les neuf classes de ses

---

<sup>1</sup> Ch. XXI, 15.

<sup>2</sup> [Ly, I, 2.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

parents, il régla admirablement toutes les familles de sa principauté particulière. Quand la vertu brilla dans toutes les familles de sa principauté particulière, il établit l'union et la concorde entre les habitants de toutes les autres principautés. Alors, toute la population de l'empire fut transformée et vécut en parfaite harmonie <sup>1</sup>. Et Chouen a été élevé à la dignité impériale à cause de sa grande piété filiale et il a bien gouverné l'empire grâce à ses vertus <sup>2</sup>. Aussi Mentse, en parlant de la voie suivie par les grands empereurs Yao et Chouen, la fait consister dans la piété filiale et dans la déférence fraternelle, ou le respect envers les personnes plus âgées <sup>3</sup>.

La doctrine sur l'importance de la famille, doctrine des anciens sages développée par l'École confucianiste, est devenue une règle définitive et fondamentale dans le gouvernement de la Chine.

Pénétrant de son esprit les lois et les institutions, elle a produit de grands fruits.

En effet, si la race et la civilisation chinoises ont pu se conserver et se développer à travers plusieurs millénaires, malgré les nombreux troubles internes, les fréquentes catastrophes de la nature et les successives invasions des barbares, cette continuité est due à la forte organisation de nos familles. Les familles chinoises étaient autrefois et sont encore maintenant pour la plupart du type patriarcal. Elles unissent en tant que membres d'une même famille tous ceux qui portent le même nom de famille, soit qu'ils appartiennent à la branche aînée, soit qu'ils appartiennent aux branches collatérales <sup>4</sup> et elles les groupent sous l'autorité et la protection d'un même chef dont le pouvoir est très grand en tout ce qui concerne la vie familiale. Cette union est encore fortifiée par le culte des ancêtres. Les familles de cette sorte ont

---

<sup>1</sup> Chk, I, 2.

<sup>2</sup> Chk, I, 12 ; II, ; [Mt, L. V, Ch. 1, 2, 3](#) ; [Ty, 17](#).

<sup>3</sup> [Mt, L. VI, Ch. 2, 2](#).

<sup>4</sup> [Lk, XIV, 6](#).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

été des centres solides favorisant le développement de la race et l'éducation du sentiment patriotique, garantissant la vie morale du peuple, assurant l'union et la concorde parmi les citoyens et contribuant puissamment à l'établissement de l'ordre social et politique.

Le *Li-ki* observe <sup>1</sup> :

« De l'affection envers le père et la mère venait l'honneur rendu aux ancêtres jusqu'au plus ancien de tous. De l'honneur rendu aux ancêtres jusqu'au plus ancien naissait le respect pour les chefs de famille. Le respect pour les chefs de famille maintenait l'union entre tous les parents. À cause de cette union, le temple des <sup>p.111</sup> ancêtres était vénéré. Par suite de cette vénération, on attachait une grande importance aux autels des esprits protecteurs de la terre et des grains. À raison de l'importance attachée à ces autels (afin de conserver ces autels et le territoire, le prince aimait ses (officiers qui appartenaient aux) familles les plus notables. Parce qu'il aimait ses officiers, les supplices et les autres châtiments étaient infligés avec justice. Cette justice assurait la tranquillité du peuple. Le peuple étant tranquille, les ressources de tous genres abondaient. Les ressources abondant, tous les désirs étaient satisfaits. Les désirs satisfaits, les rites et les autres usages étaient observés fidèlement. De cette fidélité naissaient la joie et le bonheur.

La famille, objet de l'union entre l'homme et la femme, s'accroît par la génération des enfants qui en sont les membres et auxquels, de ce chef, divers devoirs s'imposent.

Nous traiterons en premier lieu du mariage ; ensuite des devoirs familiaux, enfin de la piété filiale, qui est, pour l'École de Confucius, une vertu spéciale.

\*

---

<sup>1</sup> [Lk, XIV, 19.](#)

# La philosophie sociale et politique du confucianisme

## § 1. — LE MARIAGE

Le mariage, comme nous l'avons déjà dit, consiste dans l'union de l'homme et de la femme qui, liés l'un à l'autre, constituent la société appelée famille. Cette union est naturelle. Le *Li-yun* <sup>1</sup> observe :

« Il y a chez l'homme un très grand désir qui le porte sur la nourriture, sur la boisson et sur l'union matrimoniale.

Ce désir n'est autre chose qu'une inclination naturelle.

La fin principale du mariage est la procréation des enfants, nécessaire à la conservation du genre humain. En raison surtout de leur conception particulière de la piété filiale, les confucianistes ajoutent à cette fin première des fins secondaires ; ce sont l'exercice perpétuel du souvenir dans le temple des ancêtres, le continuel service du Ciel et le service des esprits, l'amitié entre les familles des conjoints, l'aide mutuelle dans la vie sociale et économique. Ces vues sur le mariage résultent clairement des textes suivants.

« Si le ciel n'unissait pas son action à celle de la terre, aucun être ne serait produit dans l'univers. Le mariage donne un nombre incalculable de générations successives <sup>2</sup>. p.112

« L'action combinée du ciel et de la terre donne naissance à tous les êtres. De même, le mariage est le principe d'une suite de générations qui se continuent sans fin. Le nom de famille de la femme doit être différent de celui du mari ; ainsi, le mariage unit deux personnes qui étaient étrangères l'une à l'autre et il souligne la différence qui existe entre les devoirs de l'homme et ceux de la femme <sup>3</sup>.

« Par le mariage, deux personnes de deux familles différentes s'unissent d'amitié, afin que soit continuée la postérité des anciens sages et que les descendants soient à leur tour les

---

<sup>1</sup> Lk, Ch. VII, 20.

<sup>2</sup> [Lk, Ch. XXIV, 11.](#)

<sup>3</sup> [Lk, Ch. IX, III, 7.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

desservants du Dominateur du ciel et de la terre, des ancêtres morts et des génies du territoire et des moissons <sup>1</sup>.

« Le mariage établit des liens d'amitié entre deux êtres de famille différente, afin que soit produite une descendance qui prenne contact avec le passé, en rendant un culte aux ancêtres morts, et avec l'avenir, en assurant la continuation du genre humain <sup>2</sup>.

« Une femme mariée qui était soumise, obéissait à son beau-père et à sa belle-mère et elle vivait en bonne intelligence avec les autres femmes de la maison. Dès lors, elle pouvait répondre aux désirs de son mari, préparer et tisser la soie et le chanvre, et garder avec soin les dépôts et les magasins. Lorsque la femme était soumise en toutes choses, la concorde et le bon ordre étant maintenus, la famille pouvait être longtemps heureuse et prospère. Pour cette raison, les sages souverains attachaient une grande importance aux cérémonies du mariage <sup>3</sup>.

Pour les confucianistes donc, ces textes nous l'indiquent clairement, le mariage est considéré comme quelque chose de sacré ; il constitue pour eux une des cinq grandes lois de l'humanité <sup>4</sup>. Les points suivants attirent surtout notre attention :

a) La nécessité du mariage pour la génération des enfants. L'exemple apporté est celui du ciel et de la terre qui s'unissent dans le travail de production des choses. Sous cet aspect, en effet, le ciel, selon l'École des Jou, représente le principe actif (masculin, appelé Yang), apte à mouvoir, à agir, à produire ; la terre est le principe passif (féminin, Yn), apte à recevoir et à nourrir. De même pour les hommes : l'homme représente le principe actif (Yang), la femme le principe passif (Yn). Un principe ne peut engendrer sans le concours de l'autre :

---

<sup>1</sup> [Lk, XXIV, 10.](#)

<sup>2</sup> [Lk, XLI, 1.](#)

<sup>3</sup> [Lk, XLI, 8](#) et 19.

<sup>4</sup> [Mt, L, V, Ch. 1, 2.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

l'union est donc requise et par conséquent, le mariage est constitué par la nature elle-même. p.113

b) La continuation des oblations dans le temple des ancêtres. De par l'importance que les confucianistes attachent à la piété filiale, cette prescription a une portée capitale, car son accomplissement exige une postérité. L'absence de postérité est considérée par les confucianistes comme un grand manquement à la piété filiale <sup>1</sup>. Pareille conception incite tous les individus au mariage et elle sauvegarde la fin principale.

c) L'amitié entre deux familles de nom ou de souche différents. C'est là encore une raison avancée par les confucianistes pour appuyer l'importance du mariage. L'épouse n'est point prise dans une famille de même nom que celui du mari. Ceci évite les empêchements de consanguinité et, d'autre part la concorde entre les citoyens s'en trouve notoirement affermie.

d) Au point de vue moral, le mariage est le fondement des devoirs humains et il offre un puissant moyen pour supprimer la licence et pour écarter la dépravation des mœurs <sup>2</sup>.

e) Au point de vue économique et social, grâce au mariage, la femme trouve dans son mari un soutien pour la vie quotidienne <sup>3</sup> et le mari trouve dans sa femme une aide indispensable pour l'entretien du foyer <sup>4</sup>.

\*

Pour toutes ces raisons, les anciens sages instituèrent le rite de la conclusion du mariage. Ils établirent à ce sujet des préceptes et des rites destinés à en marquer toute l'importance. La conclusion d'un mariage demandait, en effet, tout un ensemble de cérémonies dont voici les plus importants :

Le chef de la famille du jeune homme devait envoyer un ou

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 26.](#)

<sup>2</sup> [Ty, 12](#) ; [Lk, XLI, 4](#) ; [XXIII, 7.](#)

<sup>3</sup> [Lk, IX, III, 10.](#)

<sup>4</sup> [Lk, X, II.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

plusieurs intermédiaires avec des présents à la maison de la jeune fille, pour faire savoir qu'elle était choisie et désirée comme épouse, pour s'enquérir de son nom, pour faire connaître le caractère favorable des réponses divinatoires de la tortue, pour conclure définitivement les fiançailles, pour prier de vouloir bien fixer le jour du mariage. À chacune de ces démarches, le maître de la maison de la jeune fille recevait les messagers dans le temple de ses ancêtres selon les rites prescrits afin d'accomplir les cérémonies préliminaires du mariage avec respect, attention, dignité et perfection <sup>1</sup>.

p.114 Le temps des noces arrivé, le père du fiancé offrait lui-même à son fils une coupe de liqueur et lui ordonnait d'aller chercher sa fiancée. Le fils, obéissant à l'ordre de son père, allait chercher sa fiancée et accomplir différentes cérémonies dans la maison de celle-ci. Puis, étant rentré chez lui, il l'attendait à la porte de la maison. À son arrivée, il la saluait et l'introduisait. Alors ils mangeaient ensemble de la chair d'un même animal et, pour boire, se servaient de deux moitiés d'une mêmealebasse, montrant ainsi qu'ils ne formaient plus qu'une personne, qu'ils étaient de même rang et n'avaient plus qu'un seul cœur <sup>2</sup>.

« Dans la cérémonie du mariage, dit le *Li-ki*, l'essentiel était le respect, l'attention, la dignité, le soin de tout accomplir parfaitement, et ensuite l'assurance d'une mutuelle affection <sup>3</sup>.

Bien que le mari et la femme, étant associés dans la même condition de vie, jouissent à l'égalité de droit de la vie commune et doivent se monter une affection mutuelle, cependant il importe qu'ils se partagent entre eux les devoirs et les charges distinctes. Cette différence des fonctions de l'homme et de la femme est nécessaire, car des êtres humains doivent imiter le ciel et la terre qu'ils représentent respectivement, dont la situation et les actions sont différentes : le ciel est en haut, il est noble et agissant ; la terre en bas, elle est humble et

---

<sup>1</sup> [Lk, XLI, 1.](#)

<sup>2</sup> [Lk, XLI, 2.](#)

<sup>3</sup> [Lk, XLI, 3.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

elle reçoit <sup>1</sup>. Que l'homme commande et que la femme obéisse, que l'homme précède et que la femme suive. Car la femme doit toujours suivre l'homme : dans son enfance, elle suit son père ou son frère aîné ; après le mariage elle suit son mari ; après la mort de son mari elle suit son fils <sup>2</sup>. La femme doit toujours suivre son mari, c'est la loi sacrée. Quelle que soit sa condition de jeune fille,

« elle n'a pas de rang officiel, elle reçoit le rang de son mari, et, dans les réunions, elle occupe un siège correspondant à celui de son mari <sup>3</sup>.

Le mariage, établissant la différenciation entre les fonctions du mari et de la femme, avait encore, pour les confucianistes, une autre conséquence très importante relative aux rapports des deux sexes ; elle consistait à séparer les sexes et à interdire toutes relations et tout contact des hommes avec les femmes afin d'éviter toutes atteintes possibles à la sécurité du mariage et à la pureté des mœurs. Cette séparation est, pour les confucianistes, d'une très grande p.115 importance : car c'est elle qui différencie la vie humaine de celle des brutes <sup>4</sup> et sauvegarde l'ordre moral <sup>5</sup> : la séparation se manifeste dans toutes les circonstances de la vie quotidienne. Voici quelques citations qui montrent la rigueur de cette discipline :

« Sans l'intervention de l'intermédiaire chargé des négociations en vue du mariage, un homme et une femme ignoraient jusqu'à leurs prénoms réciproques. Avant que les présents des fiançailles aient été reçus par la famille de la femme, ils n'ont ni relations ni affection mutuelle (ils ne se rencontrent pas) <sup>6</sup>.

« Un homme et une femme ne s'asseyent pas ensemble dans un même appartement, ne déposent pas leurs vêtements sur

---

<sup>1</sup> Yk, Hitse, I et [Lk, IX, III, 6](#).

<sup>2</sup> Lk, IX, III, 10.

<sup>3</sup> Lk, IX, III, 2.

<sup>4</sup> Lk, IX, III, 9.

<sup>5</sup> [Lk, XVII, I, 32](#).

<sup>6</sup> Lk, I, III, 36.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

la même table, ne les suspendent pas au même support, ne se servent pas de la même serviette ni du même peigne, ne se donnent rien de la main à la main <sup>1</sup>.

« Que les entretiens sur les affaires des hommes ne pénètrent pas dans les appartements des femmes, que les entretiens sur les occupations des femmes ne sortent pas de leurs appartements <sup>2</sup>.

« Les hommes ne parlent pas de ce qui concerne les femmes, ni les femmes de ce qui concerne les hommes. Un homme et une femme ne se donnent rien de la main à la main, si ce n'est aux offrandes ou sacrifices et aux cérémonies funèbres. Hors de là, si un homme veut présenter un objet à une femme, celle-ci reçoit l'objet dans une corbeille. Si elle n'a pas de corbeille, ils se mettent à genoux tous deux ; l'homme dépose l'objet à terre et la femme le prend. Un homme et une femme ne vont ni au même puits, ni aux mêmes bains. Ils ne prennent pas leur repos sur la même natte, ne se demandent ni s'empruntent rien l'un à l'autre, ne portent pas les vêtements l'un de l'autre. Ce qui se dit dans les appartements des femmes ne doit pas en sortir, ce qui se dit au dehors ne doit pas y entrer. Un homme entrant dans les appartements des femmes évite de siffler ou de montrer du doigt un objet. S'il sort la nuit, il se sert d'une lumière ; s'il n'en a pas, il se tient au repos. Une femme qui sort de ses appartements doit avoir le visage voilé. Si elle sort la nuit, elle a une lumière ; si elle n'en a pas elle se tient au repos. En chemin, l'homme tient le côté droit de la route et la femme le côté gauche <sup>3</sup> ;

cette séparation doit être observée jusqu'au dernier moment de la vie, car

---

<sup>1</sup> *Ibid.* 31.

<sup>2</sup> *Ibid.* 33.

<sup>3</sup> [Lk, X, I, 12.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« un homme ne mourait pas entre les mains des femmes, ni une femme entre les mains des hommes <sup>1</sup>.

Même les frères et les sœurs, les beaux-frères, belles-sœurs et cousins ne sont pas dispensés de la discipline de séparation : p.116

« Lorsqu'une tante paternelle, une sœur soit plus âgée, soit moins âgée que son frère ou une fille revient à la maison paternelle après son mariage, son frère, soit plus âgé soit moins âgé qu'elle, n'est pas autorisé à s'asseoir avec elle sur la même natte, ni à manger au même plat. Le père et la fille (mariée) ne s'asseyent pas sur la même natte <sup>2</sup>.

« La femme du frère aîné et le frère puîné n'échangent pas entre eux de paroles de politesse (de peur d'exciter des soupçons) <sup>3</sup>.

« Une femme ne mettait pas la main sur le corps mort du frère puîné de son mari (après qu'il avait été paré de tous ses vêtements), ni un homme sur le corps de la femme de son frère aîné <sup>4</sup>.

D'ailleurs, les parents prennent le soin d'habituer leurs enfants à cette règle de séparation dès le jeune âge.

« A sept ans, dit le *Li-ki* <sup>5</sup>, les enfants des sexes différents ne s'asseyent plus sur la même natte et ne mangent plus ensemble.

Toutes ces mesures sévères n'ont pour but que de régler les relations des deux sexes et d'assurer la sécurité du lien matrimonial. Ce lien doit être solide et continu <sup>6</sup>. Pour cela, la femme mariée doit conserver la fidélité pour son mari. Une fois unie à son mari, elle n'en aura jamais d'autre ; s'il meurt avant elle, elle ne se remariera pas,

---

<sup>1</sup> [Lk, XIX, I, 1.](#)

<sup>2</sup> Lk, C. I, Part. I, III, 35.

<sup>3</sup> *Ibid.* 32.

<sup>4</sup> [Lk, XVIII, IV, 19.](#)

<sup>5</sup> [Lk, X, II, 33.](#)

<sup>6</sup> Yk, Shiu-kua, 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

mais une femme répudiée peut se remarier <sup>1</sup>. Quant au mari, il doit témoigner à sa femme une grande et sincère affection <sup>2</sup> et la respecter comme l'hôtesse des parents défunts <sup>3</sup>.

Cependant, d'après le *Ta-Tai-Li*, il est permis à un mari de répudier sa femme dans sept cas différents, à savoir : 1. si elle n'obéit pas aux parents de son mari ; 2. si elle est stérile ; 3. si elle est adultère ; 4. si elle est jalouse ; 5. si elle a une mauvaise maladie ; 6. si elle est querelleuse ; 7. si elle est voleuse. Mais ces sept cas sont contrebalancés par trois autres cas dans lesquels le mari ne peut pas renvoyer sa femme, à savoir : 1. s'il a où la loger et qu'elle n'ait pas où se retirer ; 2. si elle a porté le deuil du père ou de la mère de son mari pendant trois ans ; 3. si le mari d'abord pauvre ou de condition humble, est devenu riche ou de condition élevée. (*Ta-Tai-Li, Pengmingpien*)

\*

p.117 Quant à la forme du mariage, les confucianistes ont adopté le système millénaire consacré par la tradition, surtout par les institutions et les coutumes de l'époque des Tcheou. C'est la monogamie s'accompagnant d'un concubinage organisé. La monogamie était la forme normale et prédominante ; la plupart des gens du peuple s'y tenaient et, juridiquement, un homme ne pouvait avoir qu'une seule femme qui avait le droit d'être nommée épouse. Mais le concubinage était permis ; les nobles et les riches pouvaient avoir des femmes secondaires dont le nombre était réglé d'après le rang de chacun. Celui qui avait un rang social plus élevé pouvait posséder des femmes plus nombreuses.

Le nombre des femmes impériales varie d'après les dynasties. Du temps des empereurs Yao et Chouen (2356-2255 avant J. C.) il était de trois. Sous la dynastie des Hia (2205-1766 avant J. C.), douze. Sous la dynastie des Chang (1766-1122 avant J. C.), trente-neuf. Sous la

---

<sup>1</sup> [Lk, IX, art. III, 7.](#)

<sup>2</sup> [Lk, IX, III, 10.](#)

<sup>3</sup> [Lk, XXIV, 12.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

dynastie des Tcheou (1122-255 avant J. C.) le chiffre s'élevait au-dessus d'une centaine <sup>1</sup>. Mais c'était toujours la reine seule qui avait le titre d'épouse et qui gouvernait les autres femmes secondaires <sup>2</sup>.

Un chef des princes ou un simple prince avait une épouse, des femmes de second rang, des femmes de troisième rang et des concubines <sup>3</sup>. Toutes ces femmes, l'épouse y compris, étaient au nombre de neuf <sup>4</sup>.

Un préfet pouvait avoir une épouse et deux concubines <sup>5</sup> ; un lettré ou un fonctionnaire pouvait avoir une épouse et une concubine (5) ; un homme riche du peuple pouvait avoir, outre son épouse, une ou deux concubines <sup>6</sup>.

Les raisons ayant amené la pluralité des femmes sont assurément multiples : la passion, la vanité, l'intérêt économique ou même diplomatique, la postérité, etc. ; mais celle qui est donnée dans les livres classiques a un sens plus élevé et fait appel à l'accomplissement de devoirs sociaux. C'est ainsi qu'on explique par exemple la raison d'être des nombreuses femmes impériales en disant que celles-ci, sous la conduite de la reine, travaillaient par exemple à ordonner l'administration domestique de toutes les familles de l'empire et faisaient resplendir la vertu de soumission qui convient aux femmes mariées <sup>7</sup>.

### § 2. — LES DEVOIRS FAMILIAUX

p.118 Une famille complète comprend trois sortes de relations : les relations conjugales, parentales et fraternelles. Ces relations embrassent les devoirs multiples que décrit le *Y-king* :

---

<sup>1</sup> Lk, C. I, Part. II, art. II 1 ; C. XLI, II.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Lk, C. I, part. II, art. I, 19.

<sup>4</sup> Kungyangts'ouan, 19<sup>e</sup> année du Prince Tchouang.

<sup>5</sup> Tchen-kouyang : *Histoire du mariage en ancienne Chine*, p. 59.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>7</sup> [Lk, XLI, II.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Que la femme au foyer et le mari hors du foyer accomplissent leurs devoirs respectifs ; la loi naturelle fait une obligation à l'homme et à la femme d'être honnêtes. Que les membres de la famille aient des supérieurs vigilants qui sont appelés parents. Que le père soit vraiment père, le fils vraiment fils, le frère aîné vraiment tel, le frère cadet vraiment tel, le mari vraiment époux, la femme vraiment épouse et toute la famille sera dans l'ordre. Les familles étant dans l'ordre, le monde entier jouira de la paix <sup>1</sup>.

C'est donc un idéal que de voir chacun des membres de la famille remplir parfaitement ses devoirs personnels vis-à-vis des autres.

D'après les confucianistes, ces devoirs sont les suivants : pour le père, l'amour ; pour le fils, le respect ou la piété ; pour le frère aîné, la bonté ; pour le frère cadet, la soumission ou la déférence ; pour le mari, l'équité ; pour l'épouse, l'obéissance ; pour les plus avancés en âge, la bienfaisance et pour les moins avancés en âge, l'obligeance <sup>2</sup>. Ou

« l'amour entre le père et le fils, la concorde entre frères et l'harmonie entre conjoints <sup>3</sup>.

Ou encore :

« que le père soit bienfaisant, indulgent et poli, le fils respectueux, pieux et discipliné, le frère aîné bienveillant et condescendant, le frère cadet plein d'affection, de déférence, sans négligence et sans paresse ; que le mari soit actif (laborieux) et non dissipateur et qu'il soit intègre dans ses relations au dehors ; que la femme soit tendre, soumise et obéissante lorsque le mari est bon ; qu'elle soit circonspecte et patiente si le mari est méchant <sup>4</sup>.

La meilleure manière de remplir ces devoirs consiste en ce que chacun tâche de servir son semblable avec une sincère affection comme il

---

<sup>1</sup> [Yk, 37e Kua.](#)

<sup>2</sup> [Lk, VII, art. II, 19.](#)

<sup>3</sup> [Lk, VII, art. IV, 13.](#)

<sup>4</sup> St, XII, 3.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

voudrait lui-même être servi ; autrement dit, offrir à son père ce qu'on demande à son fils, offrir à son fils ce qu'on demande à son père ; offrir à son frère aîné ce qu'on demande à son frère cadet ; offrir à son frère cadet ce qu'on demande à son frère aîné, et ainsi de suite <sup>1</sup>.

Les devoirs domestiques sont donc réciproques et relatifs : le père doit remplir son devoir envers son fils, le fils envers son père ; semblablement les frères entre eux ; dès lors que le père, le fils ou le frère manque à leur devoir <sup>p.119</sup> envers tel autre membre de la famille quoiqu'ils soient de situations différentes, ils pêchent de même façon.

C'est ainsi que le *Chou-king* observe :

« Ceux qui se portent d'eux-mêmes (volontairement) à commettre des crimes, les brigands, les voleurs, les rebelles, les traîtres, ceux qui usent de violence sans aucun souci de leur propre vie, tous ces malfaiteurs sont odieux à tout le monde. On doit détester ces grands criminels. Mais on doit détester bien plus encore le fils qui manque le piété filiale, le frère qui n'aime pas son frère, le fils qui ne remplit pas avec respect ses devoirs envers ses parents pendant leur vie et qui afflige leurs cœurs après leur mort, le père qui a de l'aversion et de la haine pour son fils, le frère puîné qui méconnaît l'ordre établi par le Ciel et ne respecte pas son frère plus âgé que lui, le frère aîné qui oublie les fatigues que ses parents se sont imposées pour élever les enfants et n'a nulle affection envers son frère puîné. Si le gouvernement ne traite pas comme coupables des hommes si dénaturés, la loi naturelle, que le Ciel lui-même a donnée à nos peuples, ne sera plus observée <sup>2</sup>.

Pêche donc quiconque manque aux devoirs que sa condition lui impose ; les fautes d'un membre de la famille quel qu'il soit doivent être réprimées. C'est pourquoi le père n'a pas sur le fils une puissance absolue, quoique son autorité soit très grande ; c'est pourquoi le frère

---

<sup>1</sup> [Ty, 13.](#)

<sup>2</sup> Chk, P. IV, Ch. IX, 16.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

aîné ne peut exiger de son frère plus jeune une soumission absolue mais ils doivent s'acquitter entre eux de leurs devoirs mutuels.

Bien que les devoirs familiaux soient considérés généralement comme étant d'égale importance, la piété filiale est pour l'École des Jou le point capital et le pivot des vertus domestiques. Elle mérite donc de notre part une attention spéciale : nous en traiterons brièvement.

### § 3. — LA VERTU DE PIÉTÉ FILIALE

**1.** — D'un point de vue général, la piété filiale est pour les confucianistes le fondement de la vertu d'humanité ; elle imprègne toutes les actions de l'homme et possède une sorte de sens transcendantal.

Voici à ce sujet l'enseignement du *Hio-king* :

« Les anciens <sup>p.120</sup> empereurs, dit Confucius, avaient une vertu si grande et une discipline si puissante dans le gouvernement de l'empire que la concorde régnait entre tous les sujets et que jamais entre supérieurs et inférieurs n'intervenait la moindre querelle : cette vertu si grande n'était autre que la piété filiale. Elle est en effet la source de toutes les vertus ; d'elle procèdent toute discipline et instruction.

La piété filiale comporte trois domaines : Le premier est celui du respect et des soins qu'il faut rendre aux parents ; le second embrasse tout ce qui regarde le service du prince et de la patrie ; le dernier et le plus élevé est celui de l'acquisition des vertus et de ce qui fait notre perfection <sup>1</sup>.

La piété filiale est une vertu (naturelle et) universelle qui concerne tous les hommes, depuis l'empereur jusqu'au dernier des citoyens <sup>2</sup> et qui étend son empire sur tous les peuples de la terre et sur toutes les générations.

---

<sup>1</sup> Chap. I.

<sup>2</sup> Chap. 6, [Hioking](#).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Ainsi parle Tsengtse :

« Donnez l'exemple de la piété filiale, et elle remplira tout l'espace compris entre le ciel et la terre. Propagez-la, et elle s'étendra jusqu'aux rivages des quatre mers. Transmettez-la aux âges futurs, et elle sera pratiquée du matin au soir. Faites-la parvenir jusqu'à la mer occidentale, et elle sera la règle de tout l'Occident. Faites-la parvenir jusqu'à la mer orientale, et elle sera la règle de tout l'Orient. Faites-la parvenir à la mer méridionale, et elle sera la règle de tout le Midi. Faites-la parvenir jusqu'à la mer boréale, et elle sera la règle de tout le Septentrion. On verra réalisé ce qui est dit dans le *Cheu-king* : « De l'Orient à l'Occident, du Midi au Septentrion, personne ne songera à ne point reconnaître son empire » <sup>1</sup>.

Et le *Hio-king* dit :

« La piété filiale est une loi aussi importante et immuable pour la vie des peuples, que la régularité des mouvements des astres pour le firmament et la fertilité des campagnes pour la terre » <sup>2</sup>.

Tout ce que nous venons de citer dans les livres classiques des Jou sur l'importance de la piété filiale est fondé et raisonnable. Car la piété filiale est un sentiment naturel, spontané et profond que l'on trouve chez tous les hommes et dans tous les peuples et qui sous la forme de l'instinct se rencontre même chez certaines espèces d'animaux. Ce sentiment inné nous porte à manifester notre reconnaissance envers nos parents à qui nous devons la vie, la protection, l'éducation et d'autres bienfaits sans nombre. Nous devons les aimer, servir et respecter, afin de leur rendre la millième partie des fatigues, sollicitudes, soins, affections <sup>p.121</sup> et tendresses qu'ils ont eus à notre égard. Celui qui manque à ce grand devoir est un ingrat, un dénaturé

---

<sup>1</sup> [Lk, XXI, art. II, 12.](#)

<sup>2</sup> Ch. 7.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

qui ne méritait plus le nom d'homme <sup>1</sup>. Et le *Hio-king* soutient qu'aucun crime n'égale l'absence de la piété filiale <sup>2</sup>.

L'École des Jou a fait de la piété filiale le premier fruit et le fondement de la vertu d'humanité, le fruit et la base des autres vertus sociales :

« Le premier fruit de la vertu d'humanité, dit Mentse, est la piété filiale. Le premier fruit de la justice est la condescendance envers les frères aînés. Le premier fruit de la sagesse est la connaissance et la pratique constante de ces deux vertus. Le premier fruit de l'urbanité est de régler et de couronner ces deux vertus. Le premier fruit de la musique (qui doit engendrer la concorde et l'harmonie) est de rendre ces vertus agréables <sup>3</sup>.

« L'humanité c'est ce qui fait l'homme ; l'amour envers les parents est le principal devoir qu'elle porte à remplir, dit le *Tchoung-young* <sup>4</sup>.

La raison de ce principe est fondée sur la méthode morale confucianiste qui enseigne que la manière de pratiquer la vertu d'humanité, vertu essentielle de la vie humaine, est

« d'aimer et de traiter les autres comme soi-même et d'étendre cet amour du plus proche aux plus éloignés.

Or les plus proches ce sont les parents et l'homme doit les aimer en premier lieu. S'il n'aime pas ses parents, comment peut-il aimer les autres hommes qui sont plus distants de lui ? Même s'il aime et respecte les étrangers mais néglige ses propres parents il doit être considéré comme adversaire de la raison et de l'honnêteté <sup>5</sup> car il renverse l'ordre établi par la nature.

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 28.](#)

<sup>2</sup> Chap. II.

<sup>3</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 27.](#)

<sup>4</sup> 20.

<sup>5</sup> [Hioking, Chap. II.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Mais un fils vraiment pieux envers ses parents sera bon aussi envers les autres et il pratiquera les vertus. Le *Hio-king* observe :

« Celui qui aime ses parents n'ose pas haïr les autres hommes <sup>1</sup>, et

« celui qui rend à ses parents un culte sincère, s'il vient à être élevé en dignité, n'éprouvera aucun orgueil ; et ne se troublera pas, s'il est placé à un degré inférieur ; s'il est rejeté parmi le peuple il n'en prendra point occasion pour susciter des querelles <sup>2</sup>.

La raison de cette manière de voir est double : En effet, le fils pieux doit craindre que sa conduite, si elle est déficiente, ne produise pour ses parents des conséquences fâcheuses. C'est ce que fait remarquer Mentse lorsqu'il dit :

« Enfin, je comprends à présent combien c'est un grand crime de tuer le père ou le frère aîné d'un autre. Si quelqu'un tue le père d'un autre, cet autre (pour venger son p.<sup>122</sup> père) tue à son tour le père du meurtrier. Si quelqu'un tue le frère aîné d'un autre, cet autre par vengeance tue à son tour le frère aîné du meurtrier. Ainsi, celui qui tue le père ou le frère d'un autre est presque aussi coupable que s'il tuait son propre père ou son propre frère <sup>3</sup>.

En outre : être bon, pratiquer les vertus et atteindre la perfection constitue le plus haut degré de la piété filiale. (Ceci s'éclairera par ce qui suit.)

Quant aux actes mêmes de la piété filiale, une seule sentence de Confucius exprime complètement ce qui doit être accompli :

« Pendant la vie de ses parents, le fils doit leur rendre les devoirs qui leur sont dûs, selon les principes de la raison. Lorsqu'ils meurent, il doit les ensevelir selon les cérémonies

---

<sup>1</sup> Chap. II.

<sup>2</sup> Chap. X.

<sup>3</sup> [Mt, L. VII, Ch. 2, 7.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

prescrites par les rites et ensuite leur faire des offrandes également conformes aux rites <sup>1</sup>.

**2. — Degrés de la piété filiale.** — On distingue trois degrés de piété filiale : le premier consiste à honorer ses parents ; le second à ne pas les déshonorer ; le troisième à leur venir en aide dans leurs besoins corporels <sup>2</sup>.

a) Faire honneur aux parents est le degré le plus élevé de la piété filiale. Mentse dit :

« S'il est question du plus haut degré de la piété filiale, rien n'est aussi élevé que d'honorer ses parents <sup>3</sup>.

Pour réaliser ce degré de piété, le fils doit, en premier lieu, se parfaire lui-même, pratiquer les vertus, devenir un sage : selon le *Hio-king* :

« L'achèvement ou le terme de la piété filiale se trouve dans la perfection des mœurs, dans la pratique de la vertu, et dans le fait de laisser après soi un grand nom dont la renommée vienne glorifier les parents <sup>4</sup>.

Le fils doit aussi parfaire la dignité des parents en les aidant eux-mêmes dans la pratique de la vertu.

« Au jugement des sages, observe Tseng-tse, celle-là est vraie piété qui prévient les moindres désirs des parents, développe leur intelligence et leur fait atteindre une grande perfection <sup>5</sup>.

Après la mort du père, le fils doit, dans les sacrifices ou offrandes, considérer son père comme associé à Dieu. D'après le *Hio-king* :

« Parmi toutes les actions des hommes il n'en est pas de plus importante que la piété filiale ; parmi les multiples pratiques

---

<sup>1</sup> [Ly, II, 5.](#)

<sup>2</sup> Lk, XXI, art. III, 9.

<sup>3</sup> [Mt, L. V, Ch. 1, 4.](#)

<sup>4</sup> Chap. I.

<sup>5</sup> [Lk, XXI, art. II, 10.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

de la piété filiale, il n'en est pas de plus haute que de joindre comme associé au Dominateur du Ciel le père défunt. (Il n'est pas question ici de divinisation de l'homme) <sup>1</sup>.

L'École des Jou vénère en l'empereur Chouen le modèle de la plus haute piété filiale.

« Que la piété filiale de Chouen fut vraiment grande ! Il fut doué de la plus haute sagesse, <sup>p.123</sup> obtint la dignité impériale, posséda toutes les richesses comprises entre les quatre mers, ses ancêtres ont agréé ses offrandes impériales, ses descendants ont perpétué sa race <sup>2</sup>.

b) Pour ne pas déshonorer ses parents, — second degré de la piété filiale — le fils doit, en premier lieu, conserver dans leur intégrité ses membres corporels, ne pas se mutiler inutilement, ne pas s'exposer sans raison à un péril.

« Tout notre corps, dit le *Hio-king*, jusqu'au plus mince épiderme et jusqu'aux cheveux, nous vient de nos parents. Se faire une conscience de le respecter et de le conserver est le commencement de la piété filiale <sup>3</sup>.

Et d'après le *Li-ki* :

« Parmi tous les êtres que le ciel produit et que la terre nourrit, il n'en est pas de plus grand que l'homme. Ce qui le constitue lui est donné par ses parents dans un état de parfaite intégrité ; s'il le rend dans le même état, on peut dire qu'il a la vraie piété filiale. S'il ne perd pas l'intégrité de ses membres et ne déshonore pas sa personne, on peut dire qu'il conserve l'intégrité de son être. Un bon fils ne soulève pas le pied, ne dit pas une parole sans faire attention aux devoirs de la piété filiale. Il ne soulève pas le pied sans faire attention

---

<sup>1</sup> Chap. XI.

<sup>2</sup> [Ty. 17.](#)

<sup>3</sup> Chap. I.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

aux devoirs de la piété filiale : pour cette raison, il suit les grands chemins et non les sentiers détournés ; il traverse l'eau en barque et non à la nage ; il craint d'exposer au danger le corps qu'il a reçu de ses parents <sup>1</sup>.

En second lieu, le fils ne doit pas souiller par des défauts, par des vices et par l'immoralité la personnalité qu'il a reçue de ses parents.

« Tout notre être, dit Tseng-tse, (tout ce que nous sommes) est comme un rejeton laissé par nos parents. Oserons-nous ne pas user avec respect du rejeton laissé par nos parents ? A la maison, se tenir d'une manière peu modeste, c'est manquer à la piété filiale. Au service du prince (et de la patrie) n'être pas fidèle, c'est manquer à la piété filiale. Dans l'exercice d'une charge, n'être pas diligent c'est manquer à la piété filiale. Sur le champ de bataille n'être pas courageux, c'est manquer à la piété filiale. Dans ces cinq choses, ne pas se bien conduire c'est déshonorer ses parents. Oserions-nous n'y pas faire attention ? <sup>2</sup>.

c) Le degré inférieur de la piété filiale consiste à servir ses parents et à leur donner les soins nécessaires pour le corps :

En premier lieu le fils doit prendre soin de ses vieux <sup>p.124</sup> parents en leur fournissant avec une grande sollicitude toutes les choses nécessaires à l'entretien de la vie.

« Un bon fils, en prenant soin de ses parents, dit Tsengtse, cherche à leur faire plaisir. Il ne résiste pas à leurs désirs ; il travaille à charmer leurs yeux et leurs oreilles, pourvoit à ce que rien ne manque dans leurs chambres à coucher ni dans aucun de leurs appartements et leur fournit la nourriture et la

---

<sup>1</sup> [Lk, XXI, art. II, 14.](#)

<sup>2</sup> [Lk, XXI, art. II ; et Mt, L. IV, Ch. 1, 19.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

boisson avec une affection sincère. Il exerce ainsi la piété filiale jusqu'à la fin de sa vie <sup>1</sup>.

En second lieu, il faut servir ses parents avec respect. Servir ses parents sans respect ce serait traiter ses parents de la même façon dont on traite les animaux domestiques.

« La piété filiale qu'on pratique aujourd'hui, dit Confucius, ne consiste qu'à fournir aux parents le nécessaire. Or, les animaux, les chiens et les chevaux, reçoivent aussi des hommes ce qui leur est nécessaire. Si ce que l'on fait pour les parents n'est pas accompagné de respect, quelle différence met-on entre eux et les animaux ? <sup>2</sup>

Le respect consiste à témoigner aux parents une affection sincère, une révérence profonde, une déférence particulière <sup>3</sup> et surtout une généreuse obéissance <sup>4</sup>.

Mais l'obéissance, la soumission à la volonté des parents et l'expression du respect envers eux n'est pas absolue. Le fils n'est pas tenu d'accomplir aveuglément et sans aucun jugement préalable tous les ordres donnés ; il a le devoir de se soumettre aux ordres justes mais non aux ordres injustes. Le fils qui verrait ses parents dans quelque faute est même tenu de les reprendre respectueusement. Le *Hio-king* rapporte un entretien entre Confucius et son disciple Tseng-tse qui expose très bien cet aspect de la piété filiale.

Tseng-tse interroge Confucius :

— J'ai très bien compris jusqu'à présent la nécessité de combler les parents de respect et d'amour, de leur assurer une vie paisible, de les honorer par la renommée d'un grand nom. J'oserais aller plus loin : pourrait-on dire du fils pieux

---

<sup>1</sup> [Lk, X, art. II, 2.](#)

<sup>2</sup> [Ly, II, 7.](#)

<sup>3</sup> [Lk, XXI, art. II, II](#) et [Hioking, chap. X.](#)

<sup>4</sup> [Mt, L. IV, I, 19](#) et [II, 28](#) ; Lk, XII, I, 3 ; [XXVII, 18.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

qui accomplirait scrupuleusement tous les ordres donnés qu'il ait satisfait aux multiples préceptes de la piété filiale ?

— Que dis-tu là, reprit Confucius. Que dis-tu là ? Il y eut autrefois un empereur qui avait dans son entourage sept conseillers et, bien que sa conduite personnelle ne fut pas exemplaire, son empire n'en souffrit pas... Un disciple de la sagesse avait un ami qui le reprenait de ses fautes, ce qui lui évita de perdre sa renommée de sage. Un père avait un <sup>p.125</sup> fils qui le reprenait de ses fautes, ce qui l'empêcha d'accomplir bon nombre d'actions déshonnêtes. Il est donc absolument nécessaire pour éviter aux pères et aux rois des fautes nombreuses, qu'il se trouve des fils ou des ministres qui les avertissent et les reprennent <sup>1</sup>.

Cependant, le fils doit faire ses remontrances avec douceur et patience :

« En vous acquittant de vos devoirs envers vos père et mère, avertissez-les avec une grande douceur s'ils tombent dans une faute. Si vous les voyez déterminés à ne pas suivre vos avis, redoublez vos témoignages de respect et réitérez vos remontrances ; si vous éprouvez de leur part de mauvais traitements, ne murmurez pas <sup>2</sup>.

Suntse a fixé trois principes dans lesquels un fils est tenu de faire des remontrances à ses parents et de ne pas leur obéir.

a) Si son obéissance devait mettre ses parents en danger et si sa désobéissance leur rendre la sécurité, le fils ne doit pas obéir ; et ce sera du dévouement envers ses parents.

b) Si son obéissance pouvait être une cause de déshonneur pour ses parents et sa désobéissance leur procurer de la gloire, le fils ne doit pas obéir ; et il sera vraiment consciencieux dans ses devoirs.

---

<sup>1</sup> Chap. 15.

<sup>2</sup> [Ly, IV, 18](#), Cf Lk, X, art. I, 15 et XXVII, 18.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

c) Si son obéissance devait abaisser aussi bien ses parents que lui-même jusqu'au rang de brutes et sa désobéissance les rendre plus civilisés ou plus nobles, le fils ne doit pas obéir ; alors il peut être considéré comme vraiment respectueux envers ses parents <sup>1</sup>.

**3. — Piété filiale après la mort des parents.** — Le décès des parents ne vient pas interrompre les actes de piété filiale. De nombreux devoirs doivent être rendus aux défunts.

« Le fils qui rend aux parents les mêmes devoirs après leur mort que pendant leur vie, après qu'ils ont disparu que lorsqu'ils étaient présents, pratique la piété dans le plus haut degré <sup>2</sup>.

Au décès des parents, un double devoir s'impose : l'observance du deuil et des cérémonies de la sépulture, et, en second lieu, l'oblation selon les rites.

Les confucianistes considèrent les cérémonies de la sépulture, qui doivent être faites avec grande solennité, comme étant une chose de très grande importance, à laquelle le fils donnera tout son dévouement. Comme Mentse le dit :

« Les derniers devoirs à rendre aux parents sont assurément p.126 ceux pour lesquels le fils se dépensera tout entier <sup>3</sup>.

Dans ces moments douloureux, le fils doit montrer une profonde affliction <sup>4</sup>.

Le deuil est très important. Les confucianistes prescrivent les rites que le fils doit observer au moment des funérailles et pendant toute la durée du deuil. Ces rites ou cérémonies funèbres sont décrits longuement dans de nombreux chapitres du *Li-ki* et du *Y-li*. Le deuil doit durer trois ans, c'est une prescription sacrée pour l'École des Jou.

---

<sup>1</sup> St, C. XXIX, I.

<sup>2</sup> [Ty, 19.](#)

<sup>3</sup> [Mt, L. III, Ch. 1, 2.](#)

<sup>4</sup> [Lk, XXII, 3](#) et [Hioking, chap. 10.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Pendant cette période le fils doit observer une pénitence rigoureuse dans le vêtement, dans la nourriture et dans le logement, afin de témoigner sa reconnaissance envers ceux qui le portèrent dans leurs bras trois années environ <sup>1</sup>.

En outre, le fils est tenu d'offrir des sacrifices aux temps prescrits <sup>2</sup> dans la chapelle ou dans le temple spécialement dédié aux parents et aux ancêtres défunts. Le but de ces oblations ou offrandes n'est autre que de prolonger l'acte de la piété filiale et de perpétuer le souvenir des parents. Ainsi l'affirme le *Tsi-T'oung* : Les oblations sont pour le fils le moyen de ne pas cesser de prendre soin de ses parents et de continuer l'exercice de la piété filiale <sup>3</sup>. Semblablement le *Hio-king* :

« Un édifice parental dans lequel se font les oblations est érigé : au printemps et à l'automne des cérémonies funèbres sont célébrées pour rappeler, en ces temps de l'année, la mémoire de ceux qui ne sont plus <sup>4</sup>.

Les rites des offrandes sont longs, solennels et pleins de poésie. Leur portée essentielle a pour objet de renouveler les sentiments d'amour, de douleur, de respect et de reconnaissance filiale et en même temps de faire revivre les <sup>p.127</sup> parents ou ancêtres défunts dans

---

<sup>1</sup> [Ly, XVII, 20](#) ; [Mt, L, III, Ch. 1, 2](#) ; Lk, C. CXXXV, I, 15.

<sup>2</sup> Aux jours de purification, on s'interdisait la compagnie des femmes, la musique, les visites de condoléances, et certains aliments, par exemple les légumes à saveur acre, les liqueurs fermentées, etc.

Les objets de l'offrande étaient la chair de trois animaux (du bœuf, du mouton et du porc), des fruits, des grains et des légumes.

On faisait généralement des offrandes dans le temple des ancêtres aux quatre saisons de l'année ; les offrandes de printemps s'appelaient Io ; celles d'été Ti ; celles d'automne Tch'ang ; celles d'hiver Tcheng.

En dehors des ancêtres, on faisait aussi des offrandes :

1° Aux grands hommes qui avaient donné des lois au peuple,

2° A ceux qui avaient porté leur dévouement jusqu'au sacrifice de leur vie,

3° A ceux qui, par leurs travaux, avaient affermi l'État,

4° A ceux qui avaient pu détourner un châtement du ciel,

5° A ceux qui avaient pu éloigner un grand malheur causé par les hommes,

6° Au soleil, à la lune, aux étoiles, aux constellations parce que le peuple les contemplait avec respect et espoir de secours,

7° Aux montagnes, aux forêts, aux cours d'eau, aux vallées, aux collines, aux chaînes de montagnes, parce que le peuple en retire des matières utiles. (Lk, XX, XXI, XXII.)

<sup>3</sup> [Lk, XXII, 3](#).

<sup>4</sup> Ch. XVIII.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

la mémoire du fils. Le *Li-ki* décrit admirablement le sens des offrandes et l'attitude psychique que le fils doit s'efforcer d'avoir aux moments de ces cérémonies, grâce auxquelles les ancêtres défunts sont vraiment « revivifiés » aux yeux de leur descendant. Voici les descriptions qu'en donne le *Li-ki* :

« Celui qui devait faire des offrandes à ses parents défunts se purifiait rigoureusement (pendant trois jours) dans l'intérieur de ses appartements, après d'ailleurs s'être purifié d'une manière moins rigoureuse (pendant sept jours) hors de ses appartements ordinaires. Durant les jours de cette purification rigoureuse, il se rappelait où et comment, autrefois, ses chers défunts étaient logés, comment ils allaient et parlaient, quelles étaient leurs vues et leurs aspirations, quels étaient leurs désirs et leurs goûts. Après trois jours de cette purification, (son esprit était tellement absorbé par ces pensées qu'il croyait voir ceux en l'honneur desquels il se purifiait.

Le jour de l'offrande, en entrant dans l'une des salles du temple (qui était réservé à un parent défunt) il avait l'air de voir le défunt à sa place (à la place où se trouvait sa tablette). En allant et venant (durant la cérémonie), chaque fois qu'il sortait il éprouvait un sentiment de crainte respectueuse, comme s'il avait entendu le défunt se mouvoir. En se retirant (après la cérémonie), il écoutait et semblait respirer, comme s'il avait entendu les soupirs du défunt <sup>1</sup>.

Toute la psychologie des oblations tend à rendre en quelque sorte sensible le défunt. Au cours des purifications, l'évocation de la personne même des proches et des choses qu'ils aimaient et dont ils s'entouraient, était fait avec une telle affection et une telle sincérité que leur présence semblait s'imposer aux regards du fils, sinon aux regards

---

<sup>1</sup> [Lk, XXI](#), 3 et 3.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

du corps, tout au moins à ceux de l'imagination. La création d'une telle mentalité était toute la raison d'être des oblations.

Tous ces devoirs, que nous venons d'exposer et qui extériorisent la piété du fils envers ses parents vivants ou défunts, ne nous donnent pas encore, cependant, l'ensemble de la doctrine sur cette vertu capitale. Les confucianistes vont plus loin et ne craignent pas d'affirmer que seule, la mort du fils doit venir interrompre les actes de la piété filiale. De la mort des parents jusqu'au terme de sa propre vie, le fils doit toujours se souvenir de ses proches et, afin <sup>p.128</sup> de ne pas entacher leur mémoire de la plus légère infamie, il ne doit pas se lasser de mener une vie exemplaire. Le *Li-ki* remarque :

« La piété filiale qui avait été pratiquée et enseignée par les anciens souverains, consistait à avoir toujours présent devant les yeux le visage des parents défunts, à entendre toujours leurs voix retentir aux oreilles, à avoir toujours à l'esprit le souvenir de leurs aspirations, de leurs goûts et de leurs désirs. Un bon fils, dans son affection pour ses parents, s'imaginait qu'ils étaient encore vivants ; pénétré d'un respect sincère il croyait les voir devant lui. Comment aurait-il pu ne pas honorer avec le plus grand soin ceux qui étaient encore visibles à ses yeux, vivants et sans cesse présents à son esprit. Dès lors, un homme vertueux a grand soin d'entretenir ses parents pendant leur vie et de leur faire des offrandes après leur mort; toute sa vie il prend garde de les déshonorer <sup>1</sup>.

« Celui qui, après la mort de ses parents, use de sa personne avec précaution et ne déshonore pas ses parents en laissant après lui une mauvaise réputation, celui-là peut être considéré comme ayant pratiqué la piété filiale jusqu'à la fin <sup>2</sup>.

Le souvenir des parents commande toute l'attitude du fils; il le

---

<sup>1</sup> XXI, art. I, 4 et 5.

<sup>2</sup> *Ibid.* art. II, II.

## **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

soutient dans l'accomplissement des actions bonnes et dans l'omission des actes mauvais; il le pousse continuellement à mener une vie plus parfaite. Il semble donc que l'on puisse sans témérité reconnaître à la piété filiale ce caractère particulier d'être la base de toutes les vertus sociales.

Ainsi comprise et concrétisée par le culte des ancêtres, la piété filiale est devenue la pierre angulaire de la famille chinoise et la base des institutions sociales de l'Extrême-Orient.

@

## CHAPITRE V

### L'ÉTAT

@

p.129 Dans cette étude sur l'État, nous traiterons du gouvernement des hommes réunis dans la société civile, de sa nature, de son organisation et de son administration, ce qui fait l'objet de la science politique.

La doctrine politique du confucianisme est très vaste : nous ne pouvons en développer les détails ; nous nous contenterons d'en résumer les grands principes, abordant aussitôt la question de la nature du gouvernement dont l'exposé permet de synthétiser l'ensemble des théories politiques de l'École des Jou.

#### § 1. — LA NATURE DU GOUVERNEMENT

Qu'est-ce que le gouvernement ou la politique ?

Cette question a donné lieu à trois réponses : l'une de Confucius lui-même, les deux autres de Suntse. Les termes dans lesquels elles définissent le gouvernement sont différents mais le fond de leur pensée est à peu près identique.

Voici la définition de Confucius, rapportée dans le *Lun-yu*, se formulant comme suit :

« Ki-Khang-Tse questionna Confucius sur le gouvernement.  
Le Philosophe lui répondit :

— Le gouvernement c'est ce qui est droit, autrement dit gouverner c'est rectifier le peuple <sup>1</sup>.

Quel est le sens des expressions « ce qui est droit » ou « rectifier le peuple » ? Elles signifient que gouverner des hommes consiste à leur

---

<sup>1</sup> [Ly, XII, 17.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

faire suivre la voie droite de la vie humaine. Quelle est cette voie droite et d'où vient-elle? C'est la voie tracée par la raison ; elle vient de la loi de la nature, qui nous impose certains devoirs à remplir dans nos relations sociales avec nos semblables; elle est innée dans notre cœur...

« Rectifier le peuple », c'est donc l'amener à bien accomplir ses devoirs, c'est assurer l'ordre moral, c'est conduire les hommes à la pratique de la vertu et à la perfection <sup>p.130</sup> de l'esprit. Tel est le véritable but du gouvernement des hommes.

Cette définition est éclairée par une autre sentence du philosophe. Le prince King-Kong de Tsi questionna Confucius sur le gouvernement. Confucius répondit :

— Que le prince soit prince ; le sujet, sujet ; le père, père ; le fils, fils.

Le prince ajouta :

— Fort bien ! C'est la vérité. Si le prince n'est pas prince, si le sujet n'est pas sujet, si le père n'est pas père, si le fils n'est pas fils, même si les revenus territoriaux sont abondants, comment parviendrais-je à en jouir et à les consommer ? <sup>1</sup>.

Ainsi donc, gouverner c'est faire que le prince soit prince ; le sujet, sujet ; le père, père et le fils, fils ; c'est-à-dire faire en sorte que tous les hommes dans n'importe quelle situation sociale, remplissent exactement les devoirs qu'impose leur condition propre. Si le gouvernement arrive à ce que chacun marche dans la voie droite du devoir, alors l'ordre social sera parfait et le peuple sera vraiment réformé.

Ce principe est le point capital de la politique. La langue philosophique confucianiste l'appelle « la rectification des noms » qui consiste à rendre correctes et exactes les dénominations des personnes et des choses, et à ajuster et fixer les droits et les devoirs que ces

---

<sup>1</sup> [Ly, XII, 11.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

dénominations comportent. Cette rectification, d'après Confucius, doit être le premier soin du gouvernement, sinon les affaires publiques ne pourront être bien traitées ; les rites et la musique seront négligés ; les peines et les supplices n'atteindront pas leur but d'équité et de justice, et le peuple ne saura où mettre la main ou le pied <sup>1</sup>.

Confucius a mis en évidence ce grand principe particulièrement dans le *Tchouen-ts'iou* (le Printemps et l'Automne) qui, d'après les commentateurs, a précisément pour but de rectifier et d'ajuster les devoirs et les droits prescrits par la grande loi de la justice naturelle. En effet, il y montre, en blâmant les mauvaises actions des princes ou des sujets, des parents ou des enfants, des conjoints ou des frères, quelle est la voie à écarter ; en louant les actes vertueux de ces mêmes personnes, quel est, dans la vie sociale, le chemin à suivre. Il espérait, de cette manière, relever l'empire tombé dans le désordre. Car il avait cette profonde conviction : que le seul moyen efficace pour rétablir l'ordre <sup>p.131</sup> social, est la rénovation morale du peuple ; elle se réalise par l'accomplissement parfait des devoirs de chacun. L'*Y-king* <sup>2</sup> l'avait dit formellement :

« Celui qui sait réformer la multitude selon la voie droite du devoir, est capable de régner.

Mais comment peut-on réformer le peuple, comment peut-on l'amener à suivre la voie droite ?

Il y a pour cela plusieurs moyens. Le plus efficace est le bon exemple de la conduite vertueuse des gouvernants. Confucius et son École sont persuadés que, si les hommes vertueux et sages sont placés dans les dignités et exercent le commandement, le peuple leur obéira avec docilité <sup>3</sup> et imitera avec empressement leur exemple pour pratiquer la vertu. Ils croient fermement, en effet, que la nature

---

<sup>1</sup> [Ly, XIII, 3.](#)

<sup>2</sup> [7e Koua.](#)

<sup>3</sup> Les peuples se soumettent de cœur et avec joie à celui qui les régit par l'influence de sa vertu ([Mt, L. II, Ch. 1, 3](#)).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

humaine, malgré les défauts inhérents, est portée vers la vertu <sup>1</sup> et que la renommée de la sagesse et l'éclat de la sainteté ont une force irrésistible qui excite l'admiration, attire la sympathie, provoque l'imitation, rayonne au loin <sup>2</sup> et opère des transformations profondes parmi les peuples <sup>3</sup>. Ils insistent beaucoup sur ce point et, pour mettre cette idée en évidence, ils ont multiplié les sentences. En voici les principales :

« Gouverner les hommes, c'est leur faire suivre la voie droite. Si vous-même marchez à leur tête dans la voie droite, qui osera ne pas vous suivre ? <sup>4</sup>.

« Si vous-mêmes aimez sérieusement la vertu, votre peuple sera vertueux. La vertu du prince est comme le vent ; <sup>p.132</sup> celle du peuple est comme l'herbe. Au souffle du vent, l'herbe se courbe toujours <sup>5</sup>.

« Si le prince aime à observer les rites (Li), aucun de ses sujets n'osera les négliger. Si le prince aime la justice, aucun de ses sujets n'osera lui refuser l'obéissance. Si le prince aime la sincérité, aucun de ses sujets n'osera agir de mauvaise foi <sup>6</sup>.

« Si le prince honore ses parents, le peuple pratiquera la piété filiale. Si le prince respecte ses aînés, le peuple pratiquera la

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VI, Ch. 1, 6](#) : Il est dit dans le *Cheu-king* : « Le Ciel donne à tous, avec l'existence, les principes constitutifs de leur être et la loi morale. Les hommes, grâce à cette loi, aiment et cultivent la vertu. »

<sup>2</sup> Confucius dit : « L'influence de la vertu dans un bon gouvernement se répand comme un fleuve : elle marche plus vite que le piéton ou le cavalier qui porte les proclamations royales (Mt, L. II, Ch. 1).

Confucius dit : « Les actes et les paroles que, conformément à la raison, l'homme supérieur a posés ou prononcés dans son appartement privé, ont une répercussion au delà de mille stades. Combien plus leurs échos seront-ils plus forts autour de lui ? (Yk, Hitse, Part. I, 6.)

<sup>3</sup> Un prince sage opère des transformations partout où il passe. Dans tout ce qu'il entreprend, son action est merveilleuse. Son influence s'étend partout, unie à celle du ciel et de la terre. Dira-t-on qu'il ne rend pas de grands services ? ([Mt, L. VII, Ch. 1, 18.](#))

<sup>4</sup> [Ly, XII, 17.](#)

<sup>5</sup> [Ly, XII, 19.](#)

<sup>6</sup> [Ly, XIII, 4.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

déférence fraternelle. Si le prince a compassion des orphelins, le peuple fera de même <sup>1</sup>.

« Si le prince, lui-même, est vertueux, le peuple pratiquera ses devoirs sans qu'on lui commande ; si le prince, lui-même, n'est pas vertueux, il aura beau donner des ordres, le peuple ne les suivra pas <sup>2</sup>.

« Si quelqu'un règle sa personne selon les principes de l'équité et de la droiture, quelle difficulté éprouvera-t-il dans l'administration du gouvernement ? S'il ne règle pas sa personne selon les principes de l'équité et de la droiture, comment pourrait-il rectifier la conduite des autres hommes ? <sup>3</sup>.

« Yao et Chouen gouvernèrent l'empire avec humanité, et le peuple les imita. Kie et Tchou gouvernèrent l'empire avec cruauté, le peuple les imita. Si les ordres du prince sont en contradiction avec sa conduite, le peuple n'obéit pas. Un prince sage, avant d'exiger une vertu des autres, la pratique d'abord lui-même ; avant de reprendre un défaut dans les autres, il a soin de l'éviter lui-même. Être capable de commander aux hommes ce qui est bon et vertueux quand on n'a rien de bon, rien de vertueux dans le cœur, c'est impossible et contraire à la nature des choses <sup>4</sup>.

Il est donc évident, selon ces maximes et beaucoup d'autres, que la meilleure manière, et même la condition *sine qua non* pour réformer le peuple, c'est la sagesse et la vertu des gouvernants. Par conséquent, il faut que tous les dirigeants, et surtout le prince ou celui qui représente l'autorité souveraine, soient sages et vertueux, ou du moins qu'ils s'efforcent de régler leur conduite d'après les principes de la sagesse.

Enfin, il faut retenir toujours que la définition donnée par Confucius, indiquant le caractère moral de l'ordre politique, révèle le véritable sens

---

<sup>1</sup> [Th, 10.](#)

<sup>2</sup> [Ly, XIII, 6.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XIII, 13.](#)

<sup>4</sup> [Ty, 9.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

du gouvernement des hommes, lequel consiste principalement à aider le peuple dans la p.133 pratique de la vertu et dans l'acquisition du souverain bien, qui est la fin de la vie humaine. Cette définition confucéenne est complétée par les définitions de Suntse qui mettent en relief l'importance du côté matériel de la vie humaine et le rôle du pouvoir politique dans le partage des biens matériels et des devoirs sociaux.

\*

Voici la première définition de Suntse :

« Le gouvernement, c'est l'organe du partage (*feng*) [partage des biens et des charges, des droits et des devoirs] ».

Partant du fait que les hommes ne peuvent point ne pas vivre en société et que leurs penchants naturels, s'ils n'étaient pas contenus dans de justes limites, les poussent à lutter entre eux pour s'emparer des avantages et des choses nécessaires à la vie, Suntse conclut à la nécessité du gouvernement, qui aura pour tâche de fixer le partage des biens et des charges, des droits et des devoirs, pour tous et pour chacun, selon les conditions diverses et d'après les règles de l'équité. Ainsi, l'ordre sera établi dans la société et les besoins de tous trouveront leur satisfaction. Nous avons déjà mentionné cette doctrine dans le II<sup>e</sup> chapitre de cette étude. Pour la rendre plus claire, nous citerons maintenant quelques passages plus significatifs de Suntse.

« Les hommes ne peuvent point ne pas vivre dans la société. Si, groupés en société, chacun ne recevait pas sa part dans la répartition des biens et des charges (ou des droits et des devoirs) ils se disputeraient entre eux. La dispute engendre le désordre et le désordre, la misère. Ainsi donc, le défaut de la répartition des biens et des charges, — des droits et des devoirs —, est vraiment le grand malheur de l'humanité ; en revanche, le juste partage des droits et des devoirs constitue le bien fondamental pour toute la société. Or, celui qui gouverne les hommes est chargé de diriger l'organe de cette

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

répartition. C'est pourquoi en honorant la personne du prince, on honore le fondement de l'empire ; en lui obéissant, on obéit au fondement de la société ; en le servant, on sert le fondement de l'humanité. Les anciens rois ont divisé et partagé les biens et les charges et ils ont différencié et classé les hommes. Ils ont agi de sorte que les uns soient honorés davantage et les autres soient sans distinction, que les uns reçoivent plus et les autres moins, que les uns aient une situation reposée et les autres une condition laborieuse. Ils ont agi ainsi, non pour flatter la vanité et la licence, mais pour mettre en <sup>p.134</sup> honneur la vertu d'humanité, afin qu'elle soit pratiquée partout sans entraves <sup>1</sup>.

« Être honoré comme empereur et posséder les richesses de tout l'univers, c'est un désir commun à tous les hommes. Mais il est impossible que tous puissent satisfaire pleinement et sans restriction pareil désir, car les objets sur lesquels il se porte sont fort limités. C'est pourquoi les anciens rois ont établi les rites (*Li*) et les lois de justice, pour en régler le partage (*feng*). Ils fixèrent une hiérarchie entre les hommes honorables et les hommes ordinaires, une différence entre les personnes âgées et les jeunes gens, une distinction entre les savants et les ignorants, entre les hommes capables et les incapables. Ils distribuèrent à chacun des travaux et des charges conformes à sa condition et ensuite ils décernèrent les rétributions, les salaires et appointements suivant les mérites. C'est là la voie de l'ordre et de la paix pour la vie sociale.

Lorsque ces sages détenaient le pouvoir, les agriculteurs travaillaient les champs avec soin, les commerçants faisaient circuler les produits avec clairvoyance, les artisans fabriquaient les instruments et les objets de toute sorte avec ingéniosité, et les fonctionnaires, depuis le simple lettré ou

---

<sup>1</sup> St, X, 8.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

l'officier inférieur jusqu'aux princes de deuxième et de premier rang, tous remplissaient leurs charges avec perfection et fidélité. Cela s'appelle l'ordre dans la parfaite harmonie <sup>1</sup>.

« Pourquoi les « rites » (ce qui signifie ici la législation) ont-ils été institués ? Parce que tous les hommes ont des penchants naturels qu'ils cherchent à satisfaire à tout prix. S'ils ne suivaient pas les justes mesures et les limites bien tracées, ils se disputeraient entre eux. La dispute engendre le désordre, et le désordre la ruine. Les anciens rois détestaient le désordre et c'est pourquoi ils ont institué les « rites » (*li*) et les lois de la justice pour régler le partage des biens et des charges. Ainsi les penchants naturels furent limités et les besoins satisfaits. Ils ont fait en sorte que les penchants et les besoins ne dépassent pas les disponibilités et que les objets de ces besoins ne soient pas insuffisants pour y satisfaire : c'est ainsi que l'équilibre fut toujours conservé. Telle est l'origine des « rites » (*Li*) <sup>2</sup>.

Ainsi donc, selon ces textes, pour établir l'ordre dans la société, il faut mettre un frein aux penchants naturels des hommes en réglant le partage des biens et des charges, des droits et des devoirs, en attribuant à chacun sa part <sup>p.135</sup> suivant les conditions différentes d'âge et de talent, de science et de vertu. Cela ne peut être réalisé que lorsqu'il y a un gouvernement qui dirige ce partage d'après les justes limites fixées par les rites (*li*) et les lois d'équité instituées par lui. Voilà, d'après Suntsse, la mission du gouvernement.

Cette idée s'éclaire encore davantage par une autre définition également de Suntsse :

« Gouverner c'est savoir bien associer les hommes (ou savoir bien diriger la société) <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> St, IV, 8.

<sup>2</sup> St, XIX, 1.

<sup>3</sup> St, IX, II, et XII, 6.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« Que doit-on faire pour bien associer les hommes ? demande Suintse. On doit, répond-il, — et nous avons déjà cité ce texte plus haut —, les bien nourrir et protéger, les bien classer et diriger, les bien honorer et bien placer, les bien exalter et décorer. Lorsque ces quatre choses sont accomplies, tout le monde se soumet. C'est l'art de gouverner ».

« Diminuer le nombre des artisans et des commerçants, multiplier celui des agriculteurs (c'est-à-dire diminuer les parasites et multiplier les producteurs), supprimer le vol et le brigandage, interdire les fraudes et les oppressions, c'est le moyen de nourrir et protéger les hommes.

Créer les dignités des trois grands ministres d'État du Fils du Ciel, des princes feudataires et des préfets en leur confiant les fonctions avec pleins pouvoirs, celles des officiers inférieurs en leur garantissant la sécurité de leurs charges, et faire en sorte que tous observent dans leur administration les lois et les règles établies et respectent l'équité : voilà la manière de bien classer et diriger les hommes.

Accorder des chapeaux et des vêtements distinctifs ornés de broderies, de pierreries et d'emblèmes selon les rangs et les mérites, c'est ce qu'on appelle bien décorer et exalter les hommes.

En somme, il faut faire qu'il n'y ait personne, depuis le Fils du Ciel jusqu'au dernier citoyen, qui ne parvienne à déployer pleinement son talent, à satisfaire ses désirs, à avoir une vie paisible et heureuse. Il est également désirable pour tous que les vêtements soient chauds, la nourriture abondante, le logement confortable, les promenades joyeuses ou les loisirs heureux, les affaires prospères, les lois équitables et les ressources suffisantes. S'il y a des revenus surabondants, on peut se permettre d'avoir des vêtements plus beaux et de la nourriture plus délicate.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Dans leur sagesse, les anciens rois disposaient du <sup>p.136</sup> superflu de leurs richesses pour différencier les hommes en leur octroyant des distinctions honorifiques. Ils ont institué les diverses dignités de hiérarchie pour honorer les sages et les hommes vertueux. En bas, dans le peuple, ils ont déterminé la distinction des hommes âgés et des jeunes gens, des supérieurs et des inférieurs en réglant les relations entre parents proches ou éloignés. À la cour du roi ou dans celles des princes, comme dans les familles du peuple, tout le monde savait que cette façon d'agir n'avait d'autre but que de fixer le partage des biens et des devoirs et d'établir d'une manière définitive la paix <sup>1</sup>.

Cette explication, très claire, indique ce que doit faire le gouvernement pour bien diriger la société. Mais les quatre points précisés ici n'apportent pas de développement d'idée que formulait déjà la définition précédente, à savoir que le gouvernement est un organe de partage ayant mission d'assurer à chacun le bénéfice de ce qui lui revient selon sa condition, en ce qui concerne, en premier lieu, les biens matériels ou au moins la possibilité de se procurer ceux d'entre eux qui sont indispensables à la vie ; en second lieu, les avantages d'une protection juridique, et d'un état général de sécurité ; en troisième lieu, le bénéfice d'une organisation administrative dont les fonctionnaires obtiennent et occupent des situations en rapport avec leur valeur et leur compétence ; enfin le bénéfice des encouragements moraux stimulant pour tous la pratique de la vertu. Mais ces biens et ces avantages ont leur contrepartie : pour en jouir on doit observer les lois et respecter les droits d'autrui. Lorsque le gouvernement a bien rempli son « rôle de répartition », la société jouit de la paix et les hommes peuvent vivre heureux et sont en mesure de bien remplir leurs devoirs et d'atteindre la perfection.

Les définitions de Suntsse complètent celle de Confucius en indiquant les moyens concrets pour amener les hommes à marcher dans le droit chemin du devoir. Le fond de leurs pensées à tous deux est identique.

---

<sup>1</sup> St. XII, 6.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

\*

Pour terminer ce paragraphe nous résumons en quelques propositions les idées essentielles que donnent ou suggèrent ces trois définitions :

1. — Gouverner c'est savoir bien associer les hommes, les conduire dans la voie droite vers la perfection morale ;

2. — Pour cela, il faut avant tout que le gouvernail soit <sup>p.137</sup> tenu par des hommes sages et vertueux qui, par leurs bons exemples, entraînent le peuple vers la vertu ;

3. — La vie humaine a aussi ses besoins matériels ; il importe que les biens indispensables à la vie quotidienne et les avantages qu'ils comportent, soient équitablement partagés, afin que tous puissent en jouir ;

4. — Pour que tout cela soit parfaitement accompli, il faut un ordre juridique fondé sur les rites (Li) et sur les lois de l'équité, qui tracent les justes limites que chacun doit suivre en vue d'avoir une règle dans ses relations avec les autres hommes.

Sous quelle forme concrète les confucianistes conçoivent-ils la réalisation de ces principes fondamentaux de la politique ?

### § 2. — LA FORME DU GOUVERNEMENT

Sur ce point, les confucianistes étaient conservateurs. Pour rétablir l'ordre dans l'empire, ils préconisaient la réalisation intégrale des institutions et des principes établis et suivis par les anciens rois Yao et Chouen et par les trois premières grandes dynasties, surtout par celle des Tcheou sous laquelle vivaient les grands maîtres de Jou.

Ils étaient convaincus que le gouvernement serait parfait si on pouvait suivre les traces des anciens princes qui ont bien mérité du peuple car,

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« en ce qui concerne la constitution royale, c'est-à-dire le gouvernement, — à leurs yeux, — rien ne pourrait dépasser les institutions des trois dynasties <sup>1</sup>.

Parmi les trois dynasties, celle des Tcheou a été la plus brillante ; Confucius rêvait de la pouvoir ressusciter un jour.

« La dynastie des Tcheou, disait-il, a copié et consulté les lois des deux dynasties précédentes (Hia et Chang). Que les lois des Tcheou sont belles ! Moi, je suis pour les lois des Tcheou <sup>2</sup>.

« Si on me donnait la direction des affaires publiques, répétait-il, je ferais revivre en Orient (ce qui voulait dire dans la principauté de Lou) les principes des fondateurs des Tcheou <sup>3</sup>.

Le système politique des ces trois dynasties était, comme nous l'avons signalé dans l'introduction, un empire fondé sur le régime féodal, une monarchie formée par la réunion de nombreuses principautés ou seigneuries territoriales, ayant à sa tête le *Fils du Ciel* revêtu d'une autorité suprême.

p.138 La structure et les caractéristiques de ce régime se présentent comme suit <sup>4</sup> :

**1. — La hiérarchie féodale.** — On distinguait six classes de dignités, a savoir : 1° *Tien-tse*, le « Fils du Ciel », l'empereur ; 2° *Koung* (les ducs) ; 3° *Heou* (les marquis) ; 4° *Pé* (les comtes) ; 5° *Tseu* (les vicomtes), et 6° *Nan* (les barons).

Le Fils du Ciel ou l'empereur était le chef suprême de tout l'empire ; les *Koung* et les *Heou* formaient les catégories supérieures de la noblesse et les autres les catégories inférieures ; ils étaient princes de leurs territoires particuliers ; leurs dignités se transmettaient par hérédité.

---

<sup>1</sup> St, IX.

<sup>2</sup> [Ly, III, 14.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XVII, 5.](#)

<sup>4</sup> [Mt, L. V, Ch. 2, 2](#) et [L. VI, Ch. 2, 7](#) ; Lk, Ch. I, part. II, Ch. III, Ch. XXIII, 8 et ch. XLV, 7 ; Chk, part IV, Ch. XX, 5-13 ; St, Ch. IX ; [Ty, 20](#) et [28](#) et *Tcheou-li*.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

**2. — La classification des possessions territoriales.** — Les possessions territoriales variaient selon le rang des princes. Il y avait cinq sortes de domaines féodaux :

a) Le territoire du Fils du Ciel qui équivalait à un carré ayant mille stades en tous sens ;

b) Le domaine des Koug et des Heou équivalait à un carré ayant cent stades de côté ;

c) Le territoire des Pé a un carré de soixante-dix stades ;

d) Celui des Tseu et des Nan à un carré de cinquante stades ;

e) Les *Fou-young*, ou les villes adjointes, dont les possessions étaient inférieures à un carré de cinquante stades, ne dépendaient pas immédiatement de l'empereur, mais étaient soumises à quelque autre principauté plus puissante.

En outre, le pays était divisé en neuf provinces. Chacune équivalait (théoriquement) à un carré ayant mille stades de chaque côté. Toutes ces provinces, sauf une qui était le domaine particulier de l'empereur, avait un gouverneur général nommé Pé, qui était le chef des princes.

**3. — L'autorité du Fils du Ciel.** Le Fils du Ciel était le souverain maître de tout l'empire ; son autorité suprême s'étendait sur toutes les principautés particulières ; il représentait le Souverain Seigneur de l'Univers ; il était seul à avoir le droit d'offrir les sacrifices au Souverain Seigneur, à la Terre, aux esprits des quatre points cardinaux, aux génies des montagnes et des cours d'eau de tout l'empire <sup>1</sup> ; il instituait les rites, les cérémonies, les lois et la p.139 musique ; il sanctionnait la réglementation des mesures de poids, de longueur et de capacité ; il fixait la langue et la manière d'écrire ; il assignait aux fonctionnaires leurs devoirs ; il nommait les ministres d'État pour les grands princes ; il conférait l'investiture aux princes et leur accordait des distinctions honorifiques ; il recevait à la cour leurs hommages aussi bien que les

---

<sup>1</sup> Le terme « génie » désigne les âmes glorieuses de défunts illustres dont la tradition nationale a attaché le nom à quelque site fameux en espérant leur protection.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

comptes de leur administration ; il inspectait par ses grands officiers les principautés ; il parcourait personnellement, une fois tous les cinq ou tous les douze ans, les domaines féodaux pour contrôler leurs administrations, en y réglant les mœurs et les usages du peuple ; il récompensait les bons princes et châtiait les coupables ; il réglait les litiges entre les princes ; lui seul pouvait ordonner les expéditions militaires contre les princes désobéissants ou rebelles.

4. — *L'organisme du gouvernement impérial.* — L'exercice de ces nombreuses attributions du Fils du Ciel était assuré par un organisme puissant, composé d'un nombreux personnel qui se divisait en deux catégories de fonctionnaires :

La première comprenait les six plus hauts dignitaires ou ministres d'État sans portefeuille. Les trois premiers s'appelaient *San Koung* et avaient les titres respectifs de grand précepteur, de grand maître et de grand gardien ; les trois autres s'appelaient *San kou* et étaient les assesseurs des *San-koung*, sans leur être subordonnés. Ils avaient les titres de second précepteur, second maître, second gardien. Ces six officiers devaient être des hommes vraiment vénérables par la vertu, par la sagesse et par l'âge ; ils formaient comme le conseil privé du fils du Ciel ; leur mission était de diriger et d'aider l'empereur par leurs enseignements et par leur bon exemple.

Ensuite venaient les six grands ministres chargés de ministères :

a) Le grand administrateur, ou premier ministre, tenait en mains le gouvernail de l'empire, commandait à tous les ministres et à tous les fonctionnaires et maintenait l'équilibre général de l'administration. C'était l'homme le plus important pour la politique impériale.

b) Le directeur de la multitude était le ministre de l'instruction publique dont la tâche consistait à assurer l'éducation du peuple ; l'essentiel de cette éducation était l'enseignement des cinq grandes lois des relations sociales, c'est-à-dire la loi morale.

c) Le préfet du Temple des Ancêtres, ou ministre du <sup>p.140</sup> Culte, dirigeait les rites et les cérémonies de l'empire et rendait les honneurs

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

aux esprits du ciel et de la terre (y compris le Souverain Seigneur) et aux mânes des morts. Ce ministre avait sous ses ordres le grand directeur de la musique.

d) Le ministre de la Guerre commandait les six légions impériales, conduisait les expéditions militaires et maintenait la tranquillité dans tous les États.

e) Le ministre de la Justice veillait à l'observation des lois pénales de l'empire, recherchait les fraudes et les crimes secrets et punissait les violences et les désordres.

f) Le ministre des Travaux Publics s'occupait des terres de l'empire, fixait le lieu des habitations des quatre classes du peuple et réglait les saisons des divers travaux en vue d'accroître les richesses.

Chacun des six ministres disposait d'un grand nombre d'officiers subalternes. Ainsi, d'après le *Tcheou-li*, le premier ministre dirigeait plus de soixante officiers, le ministre de l'Instruction plus de soixante-dix, le ministre du Culte et le ministre de la Guerre, tous deux soixante-dix, le ministre de la Justice plus de soixante et le ministre des Travaux Publics trente. À la fin de l'année les officiers rendaient compte de leurs attributions aux ministres et les ministres soumettaient ces comptes au contrôle de l'empereur et du premier ministre ; celui-ci fixait ensuite les dépenses à faire l'année suivante.

**5. — *L'organisation du gouvernement des principautés feudataires.*** — Chaque domaine féodal, ou principauté, avait son gouvernement propre dont l'organisation variait suivant le rang du prince. Dans les grandes principautés il y avait trois ministres d'État qui étaient nommés tous par le Fils du Ciel, cinq grands préfets de seconde classe, vingt-sept officiers de première classe. Dans les principautés de second ordre il y avait trois ministres d'État, dont deux étaient nommés par le Fils du Ciel et un par le prince, cinq grands préfets de seconde classe et vingt-sept officiers de première classe. Dans les petites principautés il y avait deux ministres d'État, nommés tous deux par le prince, cinq grands préfets de seconde

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

classe et vingt-sept officiers de première classe.

Le chef et le maître de la principauté était naturellement le prince lui-même, mais son mandat pouvait être révoqué par le Fils du Ciel. Son administration devait suivre les lois impériales. L'objet de sa politique était d'assurer au <sup>p.141</sup> peuple la tranquillité, la prospérité et la formation morale <sup>1</sup>.

Chaque année, les princes devaient présenter au Fils du Ciel les comptes de leur administration. En outre, ils étaient obligés de lui envoyer, chaque année, une députation ordinaire, et, tous les trois ans, une délégation plus importante. Tous les cinq ans, ils devaient se présenter en personne à sa cour pour lui exprimer leurs hommages.

Les princes, dans leurs relations réciproques, étaient égaux, exception faite des chefs des princes qui avaient une certaine supériorité sur les feudataires placés sous leur direction. Ils devaient se respecter réciproquement ; personne n'avait le droit de violer l'indépendance et l'intégrité territoriale des autres principautés. À part le Fils du Ciel, nul ne pouvait ordonner des expéditions militaires contre un prince, quel qu'il fût. Afin d'assurer la concorde et la paix, les princes feudataires s'envoyaient les uns aux autres, chaque année, selon la prescription impériale, une petite ambassade, et une grande tous les trois ans.

Tel était le régime de l'empire chinois selon les institutions des trois grandes dynasties. Les confucianistes s'attachaient à ce système, estimant qu'il pouvait bien mieux que d'autres, assurer l'unité du pays, la conformité des usages, la concorde et l'harmonie dans tout l'empire, grâce au prestige de la suprême autorité du Fils du Ciel, ils appelaient ce régime « Ouang-tao » la voie royale ou la « vraie royauté ». Le maintien et le succès de pareil régime dépendaient d'une manière absolue de la valeur personnelle du Fils du Ciel ; c'est pourquoi les Jou insistaient avant tout pour que l'empereur soit un homme parfait, un sage et un saint.

---

<sup>1</sup> Cf Chk, part. IV, Ch. IX.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

### § 3. — LE FILS DU CIEL

Le Chef de l'empire, le souverain qui gouverne toutes les contrées qui sont sous le ciel, s'appelle « le Fils du Ciel » <sup>1</sup>.

Cette dénomination a deux raisons principales. Son titulaire est le représentant du Ciel et c'est en son nom qu'il exerce le pouvoir suprême pour gouverner la terre et conduire les hommes à leur destinée selon les lois établies par lui <sup>2</sup>. En outre, il est le chef du genre humain et, seul, <sup>p.142</sup> il a le droit et le devoir, au nom de tous les hommes, d'offrir les sacrifices au Souverain Seigneur du Ciel, pour lui témoigner le respect et la reconnaissance <sup>3</sup>. Grâce à cette double fonction, à la fois religieuse et politique, le Chef de l'Empire Universel devient un homme unique sur la terre et le médiateur entre les hommes et le Ciel. Pour déterminer son caractère et sa mission, il n'est pas de nom plus expressif que le titre de « Fils du Ciel » qui indique à la fois l'origine divine de son autorité et les relations étroites entre le Ciel et l'Humanité.

La fonction du Fils du Ciel ainsi conçue est la plus haute dignité dans le monde et, en même temps, la plus grande charge qu'on puisse imaginer. Pour en être digne, et surtout pour la bien remplir, il faut que le titulaire soit un vrai sage et un saint. Car, tout d'abord, le Ciel ne donne son mandat qu'à celui qui est sage et vertueux ; ensuite, le peuple ne se soumet qu'à celui qui exerce la bienfaisance ; enfin, personne ne peut remplir les sublimes fonctions d'offrir les sacrifices au Ciel et de conduire les hommes à la perfection morale si lui-même n'est pas parfait. Les livres canoniques, particulièrement le *Chou-king*, multiplient des sentences qui reprennent avec insistance cette vérité. Voici quelques-uns de ces textes les plus significatifs :

« Le Ciel donne son mandat seulement aux hommes vertueux <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Lk, Ch. I, part. II, art. I, 30.

<sup>2</sup> Le Ciel fait du bien au peuple et le souverain est le ministre du Ciel (Chk, P. IV, Ch. I, art II, 4). Voir le 2e chapitre, § 2.

<sup>3</sup> Le Fils du Ciel fait des offrandes au Ciel (Lk, I, P. II, art. III, 6).

<sup>1</sup> Chk, P. I, Ch. IV, 6.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

« L'Auguste Ciel n'a pas de favoris ; il ne favorise que la vertu ; la faveur du peuple n'est pas invariable ; il n'aime que les princes bienfaisants <sup>1</sup>.

« Ce n'est pas que le Ciel ait aimé avec partialité notre maison de Chang ; le Ciel a donné sa faveur à la vertu pure. Ce n'est pas le prince de Chang qui a sollicité la soumission des peuples, mais les peuples se sont soumis à la vertu pure <sup>2</sup>.

« Le Ciel peut toujours retirer sa faveur ; il n'aime que les hommes attentifs à leurs devoirs. Le peuple peut toujours retirer son affection, il ne s'attache qu'aux hommes bienfaisants. Les esprits n'agrément pas toujours les offrandes, ils n'agrément que les offrandes des hommes vraiment sincères. Que la dignité du Fils du Ciel offre de difficulté <sup>3</sup>.

« Seule, la vertu fait impression sur le Ciel, il n'est rien de si éloigné qu'elle ne puisse atteindre <sup>4</sup>.

p.143 La vertu est donc absolument nécessaire pour obtenir et conserver aussi bien le mandat du Ciel que l'affection du peuple, mais elle n'est pas moins indispensable pour assurer le succès du gouvernement, qui consiste principalement à conduire les hommes à la perfection morale, comme nous l'avons déjà maintes fois signalé plus haut. Et cette nécessité de la perfection personnelle devient encore plus impérieuse lorsqu'il s'agit du souverain unique, du chef de l'Empire Universel qui a mission de faire fleurir la vertu dans le monde entier. Tâche qu'il ne pourra jamais remplir par la force ou la contrainte, mais seulement en montrant le bon exemple qui entraînera irrésistiblement tous ses sujets (aussi bien les ministres que les simples citoyens) à remplir leurs devoirs. C'est ce qui est dit justement dans la « Grande Règle » (*Hungfang*) du *Chou-king* <sup>1</sup> qui fait de la souveraine perfection

---

<sup>1</sup> Chk, P. IV, Ch. XVII, 4.

<sup>2</sup> Chk, P. III, Ch. VI, 4.

<sup>3</sup> Chk, P. III, Ch. V, art. III, I.

<sup>4</sup> Chk, P. I, Ch. III, 21.

<sup>1</sup> P. IV, Ch. IV.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

chez l'empereur le point essentiel de son gouvernement et montre l'influence irrésistible qu'y acquiert la haute personnalité du Fils du Ciel sur ses sujets.

Voici ce texte :

« Prince, en donnant l'exemple de la plus haute perfection, vous obtiendrez les cinq bonheurs <sup>1</sup> et vous les ferez partager à vos nombreux sujets. Vos nombreux sujets imiteront votre sublime perfection et vous aideront à la conserver. Quand vos nombreux sujets ne formeront pas de cabales, ni vos ministres des conspirations, toujours ce sera l'effet de la souveraine perfection dont vous donnerez l'exemple... Rien d'incliné ; rien qui ne soit uni ; pratiquons la justice à l'exemple du souverain. Nulle affection particulière et désordonnée, suivons les principes que le souverain nous enseigne par son exemple. Aucune aversion particulière et déréglée, suivons la voie que le souverain nous montre par son exemple. Rien d'incliné ; point de parti ; la voie du souverain est large et s'étend loin. Point de parti ; rien d'incliné ; la voie du souverain est unie et facile à parcourir. Ne tournons ni en arrière, ni de côté ; la voie du souverain est droite et mène directement au but. Avançons tous ensemble vers la sublime perfection dont le souverain nous donne l'exemple ; arrivons tous ensemble à cette sublime perfection <sup>2</sup>. L'exposition développée des vertus sublimes de l'empereur est la règle des mœurs, elle est l'enseignement le plus parfait, l'enseignement du roi du Ciel lui-même. Quand le peuple <sub>p.144</sub> entend l'exposition développée des sublimes vertus de l'empereur et met en pratique cet enseignement, sa conduite approche de plus en plus de la vertu brillante du Fils

---

<sup>1</sup> Voir la fin du présent chapitre, page 162.

<sup>2</sup> Le passage à partir des mots : « Rien d'incliné » et jusqu'à « cette sublime perfection » est une chanson qui, d'après l'opinion commune, avait cours parmi le peuple sous la dynastie des Chang.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

du Ciel. Il dit : « Le Fils du Ciel remplit l'office de père du peuple ; il est vraiment le souverain de l'univers ».

Suntse, en parlant de la dignité du Fils du Ciel, note ceci :

« Pour être le Fils du Ciel, les qualités personnelles sont absolument nécessaires. L'Empire Universel est une charge entre toutes la plus lourde. Si ce n'est le plus fort, personne ne peut la supporter. L'étendue de l'empire est immense ; si ce n'est le plus intelligent, personne ne peut le diriger avec discernement ; ses habitants sont innombrables ; si ce n'est le plus sage, personne ne peut les réunir dans la paix. Ces trois qualités ne peuvent être complètement possédées que par les saints. C'est pourquoi, sauf les saints, personne ne peut être empereur <sup>1</sup>.

Ainsi donc, le Fils du Ciel doit posséder la plus grande sagesse et la plus haute perfection, afin qu'il puisse être un vrai modèle pour ses sujets. Il lui faut, d'une manière particulière, cultiver les vertus suivantes :

**1.** — La droiture et le juste milieu (*Tchoung*). C'est la vertu traditionnelle des grands empereurs Yao, Chouen, Yu et T'ang. Ainsi, d'après le Lun-Yu :

« L'empereur Yao dit : Eh bien, Chouen, voici le temps fixé par le Ciel pour votre avènement à l'empire. Appliquez-vous à garder en toutes choses le juste milieu. Si, par votre négligence, le peuple manquait de ressources, le Ciel vous retirerait pour jamais le pouvoir et les trésors royaux ».

Chouen donna les mêmes avis à Yu qui fut son successeur <sup>2</sup>, mais en ajoutant ces phrases :

« Le cœur de l'homme (soumis aux impressions des sens) est sujet à s'égarer ; dans la voie de la vertu, sa raison et sa

---

<sup>1</sup> St, XVIII, 2.

<sup>2</sup> [Ly, XX, 1.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

volonté sont faibles : pour tenir toujours le juste milieu, il a besoin de s'appliquer à discerner le vrai du faux, le bien du mal, et de tendre toujours à un but unique, c'est-à-dire à la pratique du bien <sup>1</sup>.

Mentse dit :

« T'ang gardait toujours le juste milieu ; il élevait aux charges les hommes vertueux et capables, sans acception de lieu et de personne <sup>2</sup>.

Et le grand sage Kao-Yao, qui fut ministre au temps de Chouen et Yu, montre que pour être dans le juste milieu, il faut

« avoir le cœur large, mais craindre de dépasser la mesure ; être souple mais ferme ; être simple mais digne ; établissant l'ordre mais le faire avec respect ; être <sup>p.145</sup> accommodant, sans faiblesse ; être droit avec douceur ; n'être pas minutieux mais soigneux ; être rigide, mais raisonnable ; agir avec force mais selon la justice <sup>3</sup>.

En observant le juste milieu le Fils du Ciel sera capable de montrer au peuple le droit chemin vers la perfection et il ne donnera jamais d'ordres contraires à la raison.

**2. — Les quatre vertus fondamentales, à savoir : l'humanité (*Jen*), l'équité (*Y*), la bienséance (*Li*) et la prudence (*Tche*).**

La vertu d'humanité rendra sa politique bienfaisante, pleine d'amour et de sollicitude pour le peuple et lui assurera en même temps l'affection du peuple <sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Chk, P. I, Ch. III, 15.

<sup>2</sup> [Mt, L. IV, Ch. 2, 20.](#)

<sup>3</sup> Chk, P. I, Ch. IV, 3.

<sup>4</sup> L'idéal du prince consiste à pratiquer la vertu d'humanité ou la bienveillance universelle pour les hommes ([Th, 3](#)).

Si le prince exerce une administration pleine d'humanité, alors le peuple aimera ses supérieurs et mourra pour ses chefs ([Mt, L. I, Ch. 2, 12](#)).

Mentse dit : les fondateurs des trois dynasties obtinrent l'empire par l'humanité ; leurs successeurs le perdirent par l'inhumanité, c'est-à-dire par la tyrannie. Si le Fils du Ciel est inhumain, il ne conserve point sa souveraineté sur les peuples situés entre les quatre mers. ([Mt, L. IV, Ch. 1, 3](#).)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

La vertu d'équité lui indiquera comment agir pour régler les devoirs sociaux et pour partager convenablement les biens et les charges <sup>1</sup>.

La vertu de bienséance (Li) lui inspirera le sentiments d'un profond respect envers le Souverain Seigneur du Ciel <sup>2</sup>, la condescendance et l'affabilité envers ses sujets <sup>3</sup>, la gravité et la dignité dans son maintien extérieur <sup>4</sup>.

La vertu de prudence ou de sagesse lui permettra de discerner les caractères et les actes des hommes avec pénétration, de traiter les affaires avec compétence et de juger les événements avec perspicacité <sup>5</sup>.

p.146 En somme, le Fils du Ciel doit avoir soin d'acquérir les qualités d'un véritable saint que le *Tchoung-young* esquisse ainsi :

« Seul celui qui est souverainement saint a assez de perspicacité, d'intelligence, de sagacité et de prudence pour exercer le commandement ; assez de générosité, de grandeur d'âme, d'affabilité et de bonté pour aimer les hommes ; assez d'activité, de courage, de fermeté et de constance pour remplir fidèlement tous ses devoirs ; assez d'intégrité, de

---

<sup>1</sup> L'équité consiste à rendre à chacun ce qui lui convient ; le principal devoir qu'elle impose est d'honorer les sages ([Ty, 20](#)). Voir chap. III sur la vertu d'équité (Y) et § 1 du présent chapitre.

<sup>2</sup> Le Fils du Ciel doit offrir les sacrifices au Ciel selon les rites (Li) prescrits. Voir le II<sup>e</sup> chap. 2.

<sup>3</sup> Mentse, L. III, Ch. 1, 3 : Un prince sage est poli et économe ; il traite ses sujets avec urbanité. [Ty, 14](#) : Le sage dans un rang élevé, n'est pas arrogant avec ses subordonnés et (26) lorsqu'il détient l'autorité il n'est pas hautain.

<sup>4</sup> La bienséance dans les mouvements, dans la tenue et dans la démarche est l'indice de la plus haute perfection. ([Mt, L. VII, Ch. 2, 33](#).) V. le chapitre III. 3.

<sup>5</sup> Les hommes en naissant ont des passions que le Ciel lui-même a mises dans leurs cœurs ; quand ils ne sont pas gouvernés par un maître, ils vivent dans le désordre ; aussi le Ciel fait naître des hommes d'une intelligence supérieure et il les charge de diriger les autres. (Chk, P. III, Ch. II, 2) — Et : Le Ciel et la Terre sont comme le père et la mère de tous les êtres, l'homme seul est doué de raison ; celui qui se distingue le plus par son intelligence et sa perspicacité devient le souverain monarque (Chk, P. IV, Ch. I, 3). Celui qui connaît parfaitement et de bonne heure les principes de la sagesse mérite d'être appelé intelligent et sage. Celui qui est intelligent et sage est le modèle de tous. Le Fils du Ciel commande seul à tous les royaumes ; tous les officiers reçoivent de lui leur direction (Chk, P. III, Ch. VIII, 1).

La prudence se retrouve toujours parmi les grandes qualités des empereurs Yao et Chouen décrites dans le *Chou-king* qui dit de Yao : « Il était constamment attentif à bien remplir son devoir, très perspicace, d'une vertu accomplie, d'une rare prudence. Grave et respectueux il savait céder et condescendre (ch. I). » Et en parlant de Chouen : « Il était perspicace, prudent, parfait, intelligent, doux, grave et respectueux, vraiment sincère. » (Ch. II.)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

gravité, de modération et de droiture pour se garder de toute négligence ; assez d'ordre, de méthode, de soin et de vigilance dans les affaires pour savoir discerner.

Ses facultés sont si amples, si vastes et si profondes que c'est comme une source immense d'où tout sort en son temps. Elles sont vastes et étendues comme le ciel, et la source cachée d'où elles découlent est profonde comme l'abîme. Que cet homme souverainement saint apparaisse avec ses vertus, ses facultés puissantes et les peuples ne manqueront pas de lui témoigner leur vénération, qu'il parle et les peuples ne manqueront pas d'avoir foi en ses paroles ; qu'il agisse et les peuples ne manqueront pas d'être dans la joie.

C'est ainsi que la renommée de ses vertus est un océan qui inonde l'empire de toutes parts ; elle s'étend au Nord et au Midi jusqu'aux contrées les plus barbares. Partout où les navires et les voitures peuvent atteindre, partout où les forces de l'homme parviennent, partout où la voûte du ciel s'étend, partout où la terre porte des êtres, partout où le soleil et la lune répandent leur lumière, partout où le givre et la rosée se forment, tous les êtres humains qui vivent et respirent ne peuvent manquer de l'aimer et de le vénérer. Aussi le compare-t-on au Ciel <sup>1</sup>.

Le chapitre XX du *Tchoung-young*, en décrivant les principes de la politique impériale a, lui aussi, posé comme fondement de tout la perfection personnelle du Fils du Ciel, mais il précise les éléments de cette perfection en traçant à l'empereur neuf règles principales qui le guideront dans son gouvernement ; certaines de ces règles d'ailleurs supposent le régime féodal. On peut les résumer comme suit : p.147

a) Ordonner sa conduite privée en veillant à tenir propre et net son corps et à revêtir un habit convenable et digne, ne se permettant dans chaque parole et dans chaque acte rien qui soit contraire au bon goût

---

<sup>1</sup> [Ty, 31.](#)

## **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

et à la décence, afin d'être pour tout le monde un vrai modèle de vertu.

b) Respecter les hommes sages en bannissant tous les flatteurs et en se gardant de la société des femmes, tenant en piètre estime la possession des richesses, mais appréciant dans les hommes les qualités morales, afin qu'aidé de leurs lumières il n'éprouve pas de déception.

c) Chérir ses proches en élevant ceux-ci aux hautes dignités et en leur accordant de larges avantages, prenant part avec sympathie à leurs sentiments d'affection et d'aversion, afin que l'harmonie règne dans sa famille.

d) Honorer les grands ministres d'État en élargissant leurs pouvoirs et leur responsabilité, afin que, secondé de leur autorité et prudence, il puisse discerner clairement les affaires de l'État.

e) S'identifier avec les intérêts et le bonheur des fonctionnaires publics, en agissant loyalement et ponctuellement avec eux dans tous les engagements qu'il prend envers eux et en leur accordant de bons traitements, afin qu'ils s'acquittent avec zèle de leurs devoirs.

f) Traiter et chérir le peuple comme un fils, en n'exigeant ses services qu'aux temps convenables et en n'imposant que des taxes légères ; par là, il encourage le peuple à s'intéresser au bien public.

g) Encourager et répandre tous les arts utiles en ordonnant des inspections quotidiennes, des examens mensuels et en récompensant chacun d'après le produit de son travail, afin que les objets nécessaires à la vie soient toujours abondants.

h) Accueillir avec bonté les étrangers, en les recevant bien quand ils viennent, en leur donnant protection quand ils partent, en les louant pour ce qu'ils ont de bon et en étant indulgent pour leur ignorance, afin que les hommes des quatre coins du monde accourent avec joie dans ses États pour prendre part à ses bienfaits.

i) Traiter avec amitié les princes de l'empire en donnant un successeur à la famille qui n'en a pas, en relevant la principauté tombée, en chassant l'anarchie et le désordre partout où il les trouve, en soutenant les États faibles contre les États puissants, en fixant le

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

nombre de fois où ils devront être reçus à la cour officiellement, eux et leurs <sup>p.148</sup> suites, leur offrant un festin magnifique à leur départ, ne recevant d'eux qu'un faible tribut à leur arrivée, afin qu'ils craignent et respectent son autorité.

« Celui qui gouverne tout l'empire a neuf règles cardinales. Pour les réaliser, une chose lui est nécessaire : la volonté sincère de bien faire.

\*

### § 4. — LA TRANSMISSION DE LA DIGNITÉ DU FILS DU CIEL

La succession au pouvoir souverain, c'est-à-dire au trône impérial, se règle à la lumière de quatre principes. Le souverain pouvoir, mandat détenu par le Fils du Ciel, vient de la volonté céleste ; il est transmis par l'intermédiaire du peuple à celui qui est sage, parfait et digne de l'exercer, en vue de procurer le bien du peuple.

S'inspirant de ces quatre principes, l'École des Jou a fixé trois modes pour la transmission de la dignité impériale.

**1. — La transmission dévolutive.** — Le pouvoir est transmis à l'homme sage capable de l'exercer. C'est la transmission idéale et elle est pleinement conforme à la conception confucianiste du gouvernement.

En effet, d'après le *Li-yun* <sup>1</sup> une des conditions essentielles de la société idéale de Confucius, nommée *Ta-Tong* (la Grande concorde ou la Fraternité Universelle), consiste à considérer le pouvoir impérial comme un bien commun ; ce qui implique, en conséquence, que, pour exercer ce pouvoir souverain, il faut choisir le plus sage et le plus digne <sup>2</sup>.

Suntse, dont nous avons cité les paroles dans le paragraphe précédent, dit que seuls les saints ont le droit de régner ; Yao ayant été un empereur parfait, il veut que toujours « un autre Yao succède à

---

<sup>1</sup> [Chap. VII du Li-ki.](#)

<sup>2</sup> Lorsque la grande voie de la vertu était fréquentée, le chef de l'empire ne considérait pas le pouvoir souverain comme un bien appartenant en propre à sa famille ; il choisissait pour son successeur le plus sage et le plus capable.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Yao » sur le trône impérial et qu'à la mort du sage qui la détient, la dignité de Fils du Ciel soit dévolue à un autre sage digne de la recevoir <sup>1</sup>. Ce mode de dévolution a été suivi par les empereurs Yao, Chouen et Yu <sup>2</sup> que l'École des Jou p.149 célèbre comme les plus grands sages et les plus grands saints parmi les hommes, et qu'elle propose à l'imitation de tous les princes et de tous les dirigeants.

Mentse décrit la manière et les circonstances dans lesquelles ces trois grands empereurs ont transmis le pouvoir souverain à leurs successeurs :

« Ouang Tchang dit :

— Est-il vrai que Yao a donné l'empire à Chouen ?

— Non, répondit Mentse, l'empereur ne peut donner l'empire à personne (car l'empire n'est pas sa propriété privée).

— Mais Chouen a eu l'empire, reprit Ouang-Tchang, qui le lui a donné ?

— Le Ciel, dit Mentse.

Ouang-Tchang continue :

— Si c'est le Ciel qui le lui a donné, lui a-t-il conféré son mandat par des paroles claires et distinctes ?

Mentse répliqua :

— Aucunement ; le Ciel ne parle pas. Il a fait connaître sa volonté à Chouen en l'aidant à régler parfaitement sa conduite et son administration <sup>3</sup>.

Ouang-Tchang ajouta :

— Comment le Ciel a-t-il manifesté sa volonté à Chouen en l'aidant à régler parfaitement sa conduite et son administration ?

---

<sup>1</sup> St, XVIII, 5.

<sup>2</sup> Cf les chap. 1, 2, 3 et 5 du [Chou-king](#), et le [chapitre 20 du Lun-yu](#).

<sup>3</sup> Le Ciel fait également connaître sa volonté par les actes mêmes et les hauts faits du candidat.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Mentse répondit :

— L'empereur peut proposer quelqu'un au Ciel pour la dignité impériale, mais il n'a pas le pouvoir d'obliger le Ciel à lui donner l'empire... Yao proposa Chouen au Ciel et le Ciel l'agréa ; il le présenta au peuple et le peuple l'agréa. C'est pourquoi j'ai dit que le Ciel ne parle pas, qu'il a fait connaître sa volonté à Chouen en l'aidant à régler parfaitement sa conduite et son administration.

Ouang-Tchang dit :

— Permettez-moi de vous demander de quelle manière Yao proposa Chouen au Ciel et le présenta au peuple et comment le Ciel et le peuple ont manifesté leur acceptation.

Mentse répondit :

— Yao ordonna à Chouen de présider aux sacrifices et tous les esprits agréèrent ses offrandes ; le Ciel manifesta ainsi qu'il l'acceptait. Yao lui ordonna d'administrer les affaires publiques, les affaires furent bien réglées et le peuple eut confiance en lui : c'est ainsi que le peuple manifesta son acceptation. Le Ciel donna l'empire à Chouen. Les hommes aussi le lui donnèrent. Comme je l'ai dit, l'empereur ne peut donner l'empire à personne.

Chouen aida Yao dans l'administration de l'empire pendant vingt-huit ans : c'est ce qu'un homme n'aurait pu faire ; ce fut l'œuvre du Ciel. Yao étant mort et le deuil <sup>p.150</sup> de trois ans achevé, Chouen se sépara du fils de Yao et se retira dans la partie méridionale du fleuve méridional (pour lui laisser l'empire). Mais les princes de l'empire, qui étaient obligés de se rendre à la cour et de saluer l'empereur, allèrent trouver Chouen et non le fils de Yao. Les plaideurs ne s'adressèrent pas au fils de Yao mais à Chouen. Les poètes et ceux qui exécutaient les chants célébrèrent les louanges de Chouen et non celles du fils de Yao. C'est pourquoi j'ai dit que ce fut l'œuvre du Ciel. Chouen

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

alla ensuite à la capitale et occupa le trône impérial. S'il était resté dans le palais de Yao et qu'il eût fait violence au fils de Yao, il aurait eu l'empire par usurpation et non par la faveur du Ciel. Il est dit dans le *Tai-cheu*<sup>1</sup> : « Le Ciel voit comme mon peuple voit ; le Ciel entend comme mon peuple entend »<sup>2</sup>. Ces paroles confirment ce que j'ai dit »<sup>3</sup>. Chouen et Yu suivirent cet exemple de Yao dans la transmission du pouvoir<sup>4</sup>.

Dans ce récit de Mentse nous pouvons remarquer les cinq points suivants :

a) La dignité impériale dépend du Ciel et est donnée par l'intermédiaire du peuple.

b) Il est nécessaire que l'empereur choisisse pour successeur un homme vraiment sage et capable et le présente à l'acceptation du Ciel et du peuple<sup>5</sup>.

c) Le candidat choisi, pour gagner la faveur céleste et le vœu populaire, doit montrer auparavant sa réelle valeur et son habileté pour le commandement pendant un temps notable<sup>6</sup>.

d) Le candidat doit, après la mort de son prédécesseur, laisser le pouvoir au fils de ce dernier pour prouver sa modestie.

e) Enfin, il faut un réel consentement, une réelle adhésion du peuple tout entier, c'est-à-dire que les princes, les savants et les simples citoyens acceptent tous spontanément le nouveau souverain.

**2. — La transmission héréditaire.** — C'est le mode habituel des trois grandes dynasties, à partir de K'i fils de l'empereur Yu. L'École des Jou

---

<sup>1</sup> Chk, P. IV, Ch. I.

<sup>2</sup> ou : « Le Ciel voit, mais il voit par les yeux de mon peuple ; le Ciel entend, mais il entend par les oreilles de mon peuple.

<sup>3</sup> [Mt, L. V, Ch. 1, 5.](#)

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Pour qu'un simple particulier obtienne l'empire, il faut que sa vertu égale celle de Chouen et de Yu ; de plus, il faut que l'empereur le propose au Ciel. ([Mt, L. V, Ch. 1, 6.](#))

<sup>6</sup> Chouen a aidé Yao dans l'administration de l'empire pendant 28 ans et Yu a aidé Chouen pendant 17 ans.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

accepte cette coutume en la justifiant par la volonté du Ciel, le vœu du peuple, la qualité personnelle du descendant royal ou l'influence <sup>p.151</sup> heureuse de la vertu du fondateur lui-même. En somme, cette manière de transmettre la dignité impériale n'est pas contraire aux quatre principes ci-dessus mentionnés, ni à la conception confucianiste du gouvernement des sages.

Voici à ce sujet l'opinion de Mentse :

« Ouang-Tchan l'ayant interrogé en ces termes :

— On dit communément que Yu était moins vertueux que ses prédécesseurs. Quand ce fut à lui de transmettre l'empire, il le donna non pas au plus digne, mais à son fils. Est-ce vrai ?

Mentse répondit :

— Aucunement, cela n'est pas ainsi. L'empire est donné au plus digne lorsque le Ciel le donne au plus digne ; et au fils de l'empereur précédent lorsque le Ciel le donne au fils de l'empereur précédent.

Autrefois, Chouen proposa Yu au Ciel, pour la dignité impériale. Dix-sept ans après Chouen mourut. Quand les trois années de deuil furent révolues, Yu se sépara du fils de Chouen (pour lui laisser l'empire) et se retira dans la contrée de Yangtch'eng. Tout le peuple le suivit, comme après la mort de Yao il avait suivi Chouen et non le fils de Yao.

Yu proposa Y au ciel pour la dignité impériale. Sept ans après Yu mourut. Les trois années de deuil écoulées, Y s'éloigna du fils de Yu (nommé K'i, pour lui laisser l'empire) et se retira dans la partie septentrionale du mont Ki. Les princes qui devaient aller saluer l'empereur et tous ceux qui avaient des procès, au lieu de s'adresser à Y s'adressèrent à K'i ; ils disaient : « C'est le fils de notre souverain ». Les poètes qui célébraient les hauts faits dans leurs vers et ceux qui exécutaient des chants, au lieu de célébrer et de chanter les

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

louanges de Y, célébrèrent et chantèrent les louanges de K'i ; ils disaient : « C'est le fils de notre souverain ».

Than-Tchou (fils de Yao) n'était pas semblable à son père. Le fils de Chouen (Chang-Kiun) ne ressemblait pas non plus à son père. Chouen en aidant Yao à administrer l'empire, Yu en aidant Chouen à administrer l'empire, répandirent pendant un grand nombre d'années. leurs bienfaits sur les populations. K'i était vertueux et capable : il pouvait recevoir avec respect l'héritage de Yu et marcher sur ses traces. Y avait aidé Yu durant peu d'années : il n'avait pas rendu service au peuple depuis longtemps. Que Chouen, Yu et Y diffèrent mutuellement entre eux par la durée et la longueur du temps (pendant lequel ils ont administré l'empire) : que les fils des empereurs (Yao, Chouen et Yu) n'aient pas été également capables : c'est le Ciel qui a fait tout cela : les hommes ne l'auraient pu faire. Ce qui se fait sans qu'aucun homme y mette la main <sup>p.152</sup> est l'œuvre du Ciel. Ce qui arrive sans que personne l'attire, est ordonné par le Ciel <sup>1</sup>.

Et Mentse conclut avec les paroles de Confucius :

« Yao et Chouen ont donné l'empire aux plus dignes ; les Hia, les In et les Tcheou l'ont transmis à leurs fils. La raison de leur coutume est la même (à savoir la volonté du Ciel) <sup>2</sup>.

**3. — La transmission révolutionnaire.** — Il est dit plus haut que la dignité impériale dépend de la faveur du Ciel et de l'affection du peuple, mais on gagne la faveur du Ciel et l'affection du peuple par la vertu et la bienfaisance et on les perd par la mauvaise conduite et la malfaisance. Ainsi, lorsque le Fils du Ciel abandonne la voie de la vertu et opprime le peuple au lieu de le protéger, le peuple alors se détourne de lui et le Ciel le châtie en retirant son mandat pour le confier à un autre plus digne. Dès lors, le détenteur du pouvoir suprême n'a plus le droit de

---

<sup>1</sup> [Mt, L. V, Ch. 1, 6.](#)

<sup>2</sup> *Ibid.*

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

commander et celui qui reçoit le mandat du Ciel le chasse du trône comme un individu quelconque, comme un malfaiteur et un brigand. C'est ce qui est arrivé deux fois au cours de l'histoire des trois grandes dynasties. Ainsi, le prince T'ang, le fondateur de la dynastie des Chang, a arraché, par la révolution, le pouvoir souverain au tyran Kie, dernier empereur de la dynastie des Hia ; et le prince Ou, le fondateur de la dynastie des Tcheou, devait à son tour recevoir le mandat en châtiant le tyran Tchou, le dernier successeur de l'empereur T'ang.

Voici les circonstances dans lesquelles se sont déroulés ces deux cas révolutionnaires ; elles indiquent les conditions requises pour que la transmission du pouvoir puisse se faire par voie révolutionnaire.

a) *Le caractère insupportable de la tyrannie.* — D'après les chapitres de la troisième partie du *Chou-king*, l'empereur Kie, de la maison Hia, était très mauvais. Il négligeait le culte des esprits et opprimait le peuple de telle sorte que les habitants, fatigués et mécontents, ne craignirent pas de crier en le maudissant : « Quand donc ce soleil périra-t-il ? Pourvu que tu périsses, nous consentons à périr avec toi ».

Le tyran Tchou, lui, fut encore plus coupable que Kie <sup>1</sup>. Il ne respectait pas le roi Suprême (du Ciel) et négligeait les esprits et les mânes de ses ancêtres ; il s'acharnait à violer toutes les lois, se plongeait dans l'ivresse et s'abandonnait à la volupté. Ses excès étaient p.153 sans nombre et sa tyrannie n'avait pas de bornes. Il ruinait le peuple à force de dépenses pour ses palais magnifiques, ses riches appartements, ses hautes terrasses, ses belvédères, ses digues, ses réservoirs d'eau et tous autres travaux somptuaires. Il tuait, assassinait et, partout entre quatre mers, il répandait l'affliction et la douleur. Il destituait et chassait ses précepteurs et ses gardiens et donnait son estime et sa confiance à des hommes débauchés et corrompus. Il allait jusqu'à brûler et faire rôtir les hommes dont il voulait châtier la loyauté et la vertu. Et pour amuser une femme il employait d'étranges artifices et des inventions extravagantes. Ses ministres étaient devenus

---

<sup>1</sup> [Chou-king, quatrième partie.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

semblables à lui. Et il se vantait : « Le peuple est à moi, le mandat du Ciel est à moi (je n'ai rien à craindre) ». Le peuple innocent ne pouvant plus supporter la tyrannie, poussait des cris vers le Ciel dans l'espoir d'en obtenir du secours <sup>1</sup>.

b) *Le devoir de délivrer le peuple.* — Alors, dans ces moments de détresse, le Ciel exauce le vœu du peuple, il inspire à un prince sage la volonté de délivrer le peuple du milieu « de la fange et des charbons ardents » (expression du *Chou-king*). Celui qui a reçu cette inspiration sent dans sa conscience un impérieux devoir de prendre les armes, de détrôner le tyran. Ce devoir, les princes T'ang et Ou l'ont compris clairement et ils l'ont réalisé. Dans les circonstances identiques où ils se trouvaient, ils eurent des sentiments semblables :

Le prince T'ang disait :

— Le prince des Hia, le tyran Kie, a commis beaucoup de crimes et le Ciel a ordonné sa perte. Par respect pour la volonté du Roi du Ciel, je n'ose m'abstenir de le châtier et vous m'aidez, peuple nombreux, à exécuter la sentence de condamnation portée par le Ciel... <sup>2</sup>.

Et le prince Ou disait :

— La longue chaîne des crimes du prince de Chang (le tyran Tchou) est complète ; le Ciel m'ordonne de le retrancher. Si je n'obéis pas au Ciel, je serai aussi coupable que Tchou. Moi, petit enfant, je tremble du matin au soir sous le poids d'une crainte respectueuse. Mon père Ouen-ouang m'a transmis l'ordre qu'il a reçu de châtier Tchou. En conséquence, j'ai offert des sacrifices au Roi du Ciel, aux puissants esprits de la terre, et, avec l'aide de vous tous, j'exécuterai la sentence de condamnation portée par le Ciel. Le Ciel a compassion du peuple, le désir du peuple est le désir du Ciel. (Le peuple désire la déchéance des Chang ; le Ciel la désire aussi.) Vous

---

<sup>1</sup> [Chk, P. IV, Ch. I.](#)

<sup>2</sup> [Chk, P. III, Ch. I.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

p.154 aiderez j'espère votre souverain à purger l'empire (des souillures accumulées par Tchou). Oh, que le moment est favorable ! Il n'est pas permis de le laisser échapper <sup>1</sup>.

Le *Y-king*, en parlant de la révolution faite par les princes T'ang et Ou contre les tyrans Kie et Tchou, la déclare « conforme à la volonté du Ciel et aux désirs du peuple » <sup>2</sup>. Mentse et Suntse, tous deux affirment que T'ang et Ou n'ont pas tué leurs souverains ; ils ont puni de mort Kie et Tchou comme des simples particuliers malfaiteurs et scélérats <sup>3</sup>. Et Suntse ajoute que ces deux derniers, de droit ne possédaient pas l'empire, car, d'après leur principe de la « rectification des noms » dont nous avons parlé plus haut, le nom doit correspondre à la réalité ; par conséquent, celui qui a le titre de prince doit remplir la charge du prince, sinon il perd la dignité et le droit du prince : Kie et Tchou ne remplissaient pas leurs devoirs ; loin de là, ils tyrannisaient le peuple ; de droit, ils étaient donc déchus de la dignité impériale ; ils ne méritaient plus d'être traités comme empereurs, mais devaient être traités en simples particuliers.

La révolution contre la tyrannie est donc œuvre raisonnable et même nécessaire et celui qui l'a faite reçoit du fait même le pouvoir souverain et devient légitimement le Fils du Ciel.

Les textes que nous avons cités établissent toute la différence entre une juste révolution et le cas d'une usurpation ou d'une injuste rébellion. L'École des Jou admet la révolution lorsqu'elle est nécessaire pour le bien du peuple mais réproouve avec la dernière sévérité l'usurpation. Dans le *Tchouen-ts'iou*, Confucius place les usurpateurs parmi les grands criminels.

\*

---

<sup>1</sup> [Chk, P. IV, Ch. I.](#)

<sup>2</sup> [Yk, 49e kua.](#)

<sup>3</sup> [Mt, L. I, Ch. 2, 8](#) et St, Ch. XVIII, 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

### § 5. — LES DEUX GRANDES ACTIVITÉS DE L'ÉTAT : ASSURER AU PEUPLE LA RICHESSE ET L'ÉDUCATION

L'École des Jou insiste pour que le prince soit le père du peuple <sup>1</sup> et que le gouvernement soit humain <sub>p.155</sub> (Jen-Tcheng) <sup>2</sup>. Pour arriver à cela, il doit protéger et aimer le peuple en lui procurant les biens matériels nécessaires à la vie quotidienne et en lui assurant l'éducation indispensable au développement de l'esprit. C'est la politique suivie par les grands empereurs Yao, Chouen, Yu, et ce sont les bons principes des trois grandes dynasties. Confucius l'a formulée en un principe <sup>3</sup> que Mentse et Suntse ont développé ensuite.

« A défaut de richesses, observe Suntse, les besoins du peuple ne trouveront pas satisfaction ; faute d'enseignement, la nature du peuple n'atteindra pas la perfection <sup>4</sup>.

La vie humaine, en effet, comporte un élément matériel et un élément spirituel ; chacun d'eux a ses besoins qui doivent être satisfaits sous peine de porter gravement atteinte à la nature humaine. Par conséquent, l'État, qui a pour tâche de conduire le peuple vers la plus haute perfection, ne peut jamais perdre de vue ni l'un ni l'autre de ces deux éléments essentiels, qui pratiquement sont d'une égale importance. L'éducation, en raison de sa fin, dépasse de beaucoup les biens matériels, mais ceux-ci en revanche, sont de nécessité plus

---

<sup>1</sup> Le Fils du Ciel remplit l'office de père du peuple ; il est vraiment le Souverain de tout l'empire. (Chk, P. IV, Ch. IV, 16.) Dans le *Cheu-king* : « Notre aimable prince est le père du peuple ». Être le père du peuple, c'est aimer ce qui légitimement plaît au peuple et avoir en aversion ce qui lui déplaît ([Th, 10](#)).

Mentse dit : « Y a-t-il une différence entre faire périr les hommes par l'épée et les faire périr par une mauvaise administration ?... Si celui qui est le père du peuple se permet, par une mauvaise administration tyrannique, de livrer les hommes en pâture aux animaux, où est son amour paternel envers ses sujets ? ([Mt, L. I, Ch. 1, 4](#))

<sup>2</sup> « Prince, dit Mentse, si votre gouvernement est bienfaisant et humain pour le peuple, si vous diminuez les peines et les supplices, si vous allégez les impôts et les taxes de toute nature... ([Mt, L. I, Ch. 1, 5](#)) Si le roi de Ts'i pratique un gouvernement humain, il régnera sur tout l'empire, personne ne pourra l'empêcher ([Mt, L. IX, Ch. 1, 1](#)). Les principes de Yao et de Chouen, sans une administration pleine d'humanité, ne suffiraient pas pour faire régner l'ordre et la paix dans l'empire ([Mt, L. IV, Ch. 1, 1](#)).

<sup>3</sup> Confucius alla dans la principauté de Ouei avec Jan Iou qui conduisait sa voiture. Le Maître dit : « Que les habitants sont nombreux ! ». « Maintenant qu'ils sont nombreux, dit Jan Iou, que faut-il faire pour eux ? » Le Maître répondit : « Les rendre riches ». Jan Iou reprit : « Quand ils seront devenus riches, que faudra-t-il faire de plus pour eux ? » — « Les instruire » répondit Confucius. ([Ly, XVIII, 9](#).)

<sup>4</sup> St, XXVII.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

urgente, car ils maintiennent la vie corporelle et conditionnent le développement moral.

« Seul, le disciple de la sagesse, observe Mentse, peut demeurer ferme dans la pratique de la vertu sans disposer de biens matériels stables. Les hommes ordinaires en effet ne sont pas fermes dans la vertu quand ils n'ont pas de biens stables. S'ils ne sont pas fermes dans la vertu, ils se permettent toutes sortes de licences, de désordres, d'injustices et d'excès. Les poursuivre et les punir de mort, lorsqu'ensuite ils sont tombés dans le crime, c'est prendre le peuple dans un filet (car, à défaut de biens stables, le peuple ne peut éviter ni le crime, ni le châtement). Comment, p.156 un chef d'État véritablement doué de la vertu d'humanité, pourrait-il commettre cette action criminelle de prendre ainsi le peuple dans un filet ? C'est pourquoi un prince éclairé, en organisant la vie économique du peuple, fait en sorte que chacun ait de quoi entretenir ses parents et nourrir sa femme et ses enfants, que dans les années de fertilité on ait toujours des vivres en abondance et que dans les mauvaises années on ne meure pas de faim. Ensuite il pourra instruire le peuple et le conduire dans le chemin de la vertu ; et le peuple suivra cette voie avec facilité.

Aujourd'hui, la vie économique du peuple est telle que chacun n'a pas de quoi entretenir ses parents ni nourrir sa femme et ses enfants. Dans les années d'abondance le peuple demeure malheureux et, dans les années de disette, il n'échappe pas à la mort. En proie à pareilles extrémités, le peuple craignant d'être privé du strict nécessaire, cherche seulement à éviter la mort. Comment, dans ces conditions, aurait-il le loisir de suivre dans les écoles l'enseignement des lois d'urbanité et de justice ? <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> L. I. ch. I, 7.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Au point de vue économique, la fonction du gouvernement comporte les points suivants :

### 1. — Encourager la production des biens.

A. — Avant tout, promouvoir l'agriculture, base fondamentale de la vie économique. C'était surtout le cas dans la Chine antique :

1. — En multipliant le nombre des laboureurs et en diminuant celui des lettrés, des officiers ou fonctionnaires, des artisans et des commerçants <sup>1</sup>, appliquant ainsi ce grand principe

« que ceux qui produisent les revenus soient nombreux et ceux qui les consomment et les dissipent, soient en petit nombre <sup>2</sup>.

2. — En distribuant à chaque laboureur une portion de terre dont les limites soient bien tracées <sup>3</sup>, portion qui fournira à celui-ci le nécessaire pour nourrir toute sa famille. Nous avons exposé plus haut <sup>4</sup>) le régime du king décrit par Mentse, en vertu duquel la terre est divisée par

« stades carrés de neuf cents arpents. Au milieu se trouve le champ public. Huit familles possèdent en propre <sup>p.157</sup> chacune cent arpents. Elles entretiennent ensemble le champ commun ou public. Les travaux communs étant achevés, les familles peuvent cultiver leurs champs particuliers. Les produits du champ public sont dûs aux fonctionnaires et constituent l'impôt <sup>5</sup>.

Quoique ce mode idéal du partage des terres ne soit plus viable aujourd'hui, il ne l'était même plus à l'époque de Mentse, cependant, son esprit qui vise à éviter l'accaparement des terres par un petit nombre de propriétaires et à régler équitablement les contributions et les charges des citoyens envers l'État, a, pendant tout le cours des siècles, exercé une grande influence sur la politique foncière en Chine.

---

<sup>1</sup> St, X. 7 et XII, 6.

<sup>2</sup> [Th, 10.](#)

<sup>3</sup> St, X. 4.

<sup>4</sup> Introduction, p. 28.

<sup>5</sup> [Mt, L. III, Ch. 1, 3.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

3. — En tenant compte des époques auxquelles l'agriculture réclame les bras et pendant lesquelles le gouvernement ne devra pas requérir les services de la population pour des travaux publics et pour d'autres services extraordinaires <sup>1</sup>.

4. — En exigeant des impôts fonciers les plus légers possibles, afin que le peuple dispose d'un capital suffisant pour mettre en valeur des terres <sup>2</sup>.

5. — En construisant les digues, en creusant des voies d'irrigation, en canalisant les rivières, en organisant le régime des eaux sachant selon les circonstances les faire écouler ou les garder dans les étangs et réservoirs, afin que le peuple puisse semer et récolter sans craindre l'inondation ou la sécheresse. Ce point concerne le directeur des Travaux Publics <sup>3</sup>.

6. — En distribuant les cinq sortes de grains selon l'altitude des terres, d'après qu'elles sont maigres ou fertiles, en surveillant les travaux agricoles et les emmagasinages, d'après les époques, afin que les laboureurs soient diligents et s'occupent uniquement de leur culture. C'est la tâche du directeur de l'agronomie <sup>4</sup>.

7. — En réglant l'abattage et le reboisement des forêts dans les montagnes, en fixant les temps pour la pêche et pour la recherche ou l'extraction des autres objets utiles dans les marais, les lacs et les viviers, afin que les besoins du pays soient toujours satisfaits et que les ressources ne s'épuisent pas. C'est le domaine des inspecteurs (des forêts, des lacs et des montagnes) <sup>5</sup>.

8. — En établissant l'ordre et la concorde dans les bourgades et les villages, en fixant clairement les limites du <sup>p.158</sup> placement des habitations dans les villes, en encourageant le peuple à élever les six espèces d'animaux domestiques (cheval, bœuf, brebis, volaille, chien et

---

<sup>1</sup> [Mt, L. I, Ch. 1, 7](#) et St, Ch. X, 2.

<sup>2</sup> [Mt, L. I, Ch. 1, 5](#) et St, *Ibid.*

<sup>3</sup> St, Ch. IX, 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

porc) et à planter les arbres, particulièrement les mûriers nécessaires pour l'élevage des vers à soie ; en enseignant en temps opportun la piété filiale et la condescendance fraternelle, afin que le peuple soit obéissant, tranquille et content dans ses campagnes ou districts. C'est l'œuvre du maître de district <sup>1</sup>.

B. — Favoriser et répandre tous les métiers et arts utiles qui transforment les matières premières et les adaptent aux besoins immédiats des hommes, en ordonnant des inspections quotidiennes et des examens mensuels, et en récompensant chacun d'après le produit de son travail, afin que les produits fabriqués soient d'excellente qualité et en même temps d'une quantité suffisante <sup>2</sup>.

### 2. — Faciliter la circulation et l'échange des produits.

1. — En établissant les marchés présidés par des directeurs qui fixent les prix et surveillent la qualité des marchandises <sup>3</sup> et diriment les litiges mais n'exigent aucun droit, afin que chacun puisse, en échange de ce qu'il a, se procurer ce qui lui manque <sup>4</sup>.

2. — En rendant aisées les voies de communication, en facilitant les entrées aux frontières, en supprimant le brigandage et en assurant la sécurité dans les hôtels et les auberges, afin que les voyageurs étrangers et les commerçants soient protégés <sup>5</sup>.

### 3. — Ajuster la distribution selon l'équité.

Afin que tous puissent avoir le nécessaire pour satisfaire leurs besoins. Ce point, très important, attire spécialement l'attention des

---

<sup>1</sup> *Ib.*, et [Mt, L. I, Ch. 1, 3](#).

<sup>2</sup> *St, ib.*, et [Ty, 20](#).

<sup>3</sup> Il était défendu de vendre sur le marché des grains qui n'étaient pas de la saison, des fruits ou des grains qui n'étaient pas mûrs, des bois qui n'étaient pas encore bons à couper, des animaux de boucherie, des poissons ou des tortues qu'il ne convenait pas encore de tuer, des instruments qui n'avaient pas la mesure voulue, des armes, des vêtements ou des voitures constituant des marques de distinction accordées par l'empereur aux princes ou aux fonctionnaires. (Lk, Ch. II, art. IV, 17.)

<sup>4</sup> [Mt, L. II, Ch. 2, 10](#) ; [L. II, Ch. 1, 5](#) ; *St. Ch. IX, 8*.

<sup>5</sup> *St, IX, 12*.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

grands maîtres de l'École des Jou.

« J'ai entendu dire, observe Confucius, que les chefs de grandes familles et des gouvernements doivent porter leur<sub>p.159</sub> souci non point sur la pauvreté, mais sur le défaut d'une distribution équitable (des richesses), non point sur le petit nombre de leurs sujets, mais sur le manque d'union et de concorde. Car si chacun obtient la part qui lui est due, il n'y a point de pauvres ; si la concorde règne, il n'y a point pénurie d'habitants ; s'il y a tranquillité, il n'y a pas cause de ruines ou de bouleversement <sup>1</sup>.

Le système de king, préconisé par Mentse, n'a d'autre but que de donner équitablement à tous les laboureurs valides un moyen de se procurer les ressources nécessaires pour entretenir leur famille et, ainsi, d'éviter l'oppression de la multitude par un petit nombre d'hommes. Et Suntse a vu avec toute la clarté la nécessité d'un partage (feng) équitable des biens matériels pour la paix sociale, que, comme nous l'avons exposé plus haut à différentes reprises, il a fait de ce partage, dont le gouvernement est l'organe, la fonction primordiale de l'État. (Voir plus haut : chapitres II, 1 ; III, 2 ; V, 1.)

### 4. — Régler la consommation.

1. — En prenant des mesures pour que les richesses et les produits soient bien utilisées afin de satisfaire les besoins quotidiens de la population en ce qui concerne la nourriture, le vêtement et le logement, et d'être utilisés dans l'accomplissement des cérémonies prescrites par les rites (par exemple le mariage, l'imposition du bonnet viril, les funérailles, les offrandes, etc.) sans gaspillage, de sorte que la consommation ne dépasse pas la production <sup>2</sup>.

2. — En modérant les dépenses publiques, afin de ne pas imposer des taxes lourdes qui privent le peuple du nécessaire et le réduisent à

---

<sup>1</sup> [Ly, XVI, 1.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. I, Ch. 1, 3](#) ; [L. VII, Ch. 1, 22](#), 23 ; [St, Ch. X, 2.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

la misère. C'est un point très important ; les confucianistes y insistent beaucoup <sup>1</sup>. Ils condamnent très sévèrement la politique d'accumulation de richesses par des levées d'impôts exorbitants ; ils la jugent pire que la voracité des bêtes féroces <sup>2</sup> et estiment qu'elle est la voie infaillible de la ruine de l'État <sup>3</sup>. C'est pourquoi ils veulent que le gouvernement n'exige d'impôts que selon les règles de l'équité et de la prudence, afin de ménager les possibilités du peuple. Ainsi, suivant la règle des <sup>p.160</sup> anciens princes, on ne doit exiger que la dixième partie des produits <sup>4</sup>. Les prestations doivent être demandées en conformité avec les saisons de l'année, par exemple, la toile et le fil de soie en été, les grains en automne et le service personnel en hiver. Si le gouvernement exigeait deux prestations à la fois, dans le peuple on verrait des hommes mourir de faim ; s'il exigeait ces trois prestations à la fois, le père et le fils, forcés par l'indigence, se sépareraient l'un de l'autre <sup>5</sup>.

### 5. — Prévoir l'avenir

Pour que la vie économique à base d'agriculture soit bien assurée, il ne suffit pas d'avoir les vivres nécessaires pour l'année en cours, mais il faut prévoir aussi les années à venir ; car l'agriculture, dépendant étroitement du sol et du climat, est soumise constamment aux caprices de la nature, aux fléaux tels que les inondations, la sécheresse, les insectes nuisibles, qui sont très fréquents en Chine et qui, souvent, compromettent les récoltes et rendent infructueux les travaux de toute l'année. Ainsi, pour éviter la faim et le froid dans les mauvaises années, faut-il absolument prévoir les malheurs possibles. Pour cela l'École des Jou recommande, suivant la tradition nationale, la méthode de

---

<sup>1</sup> [Ty, 10](#) ; [Mt, L. I, Ch. 1, 5](#) et [L. VII, Ch. 1, 23](#) ; St, Ch. X, 2 et XI, 9.

<sup>2</sup> Confucius dit à ses disciples : « Mes chers enfants, n'oubliez pas cette parole : un gouvernement tyrannique est plus cruel et plus redoutable que les tigres. » (Lk, Ch. II, P. II, art. III, 10 ; Cf [Mt, L. I, Ch. 1, 4](#)).

<sup>3</sup> Celui qui cultive la vertu et observe les rites devient roi ; celui qui possède l'affection du peuple est tranquille ; celui qui accumule des richesses par des impôts exorbitants périt sûrement... (St, Ch. IX, 3.)

<sup>4</sup> St, IX, 8 et [Ly, XII, 9](#).

<sup>5</sup> [Mt, L. VII, Ch. 2, 27](#).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

conserver dans les greniers ou dans les magasins publics ou privés, l'excédent des années fertiles et, même si possible, de réserver tous les ans une partie de la récolte en vue de l'avenir <sup>1</sup>.

Ces réserves doivent être équivalentes aux récoltes de neuf années, alors seulement on pourra considérer que le pays est suffisamment pourvu de vivres <sup>2</sup>. En somme, le gouvernement doit s'efforcer de réaliser cette parole de Mentse :

« Que les grains de toutes sortes soient aussi abondants que Veau et le feu <sup>3</sup>.

### 6. — Exercer la bienfaisance.

Après avoir fait tout ce qui vient d'être dit pour assurer la vie économique du peuple, le devoir du gouvernement n'est pas encore complètement terminé : il doit encore apporter son aide particulière à ceux qui n'ont aucune possibilité de se procurer les moyens de vivre ou n'arrivent pas à avoir le nécessaire. Il doit en effet donner un secours régulier aux orphelins, aux veuves indigentes, aux vieillards délaissés n'ayant ni femme ni enfants ; il doit recueillir dans des institutions publiques les muets, les sourds, les <sup>p.161</sup> boiteux, les mutilés, les nains et les artisans sans ressources ou sans travail en les faisant travailler chacun selon leur capacité au service de l'État et en leur donnant la nourriture nécessaire <sup>4</sup>.

En somme, le gouvernement doit constituer l'économie du peuple de telle sorte que

« personne n'ait la douleur de manquer des choses nécessaires pour nourrir les vivants et pour rendre les derniers devoirs aux morts <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> St, Ch. X, 2.

<sup>2</sup> Lk, Ch. III, art. II, 23.

<sup>3</sup> [Mt, L. VII, Ch. 1, 23.](#)

<sup>4</sup> Lk, Ch. III, art. V, 13-14 ; [Mt, L. I, Ch. 2, 5](#) ; St, Ch. IX, 3 et [Tcheou-li, sous le titre : Directeur de la Multitude.](#)

<sup>1</sup> [Mt, L. I, Ch. 1, 3.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

\*

Cependant, si, après avoir été suffisamment pourvu des biens matériels, le peuple n'était pas instruit dans la voie droite, il tomberait aussitôt dans tous les vices et perdrait ce qui le distingue des animaux <sup>1</sup>. C'est pourquoi le gouvernement doit avoir un très grand souci de l'éducation publique, afin que la population puisse acquérir les connaissances nécessaires pour vivre une vie vraiment humaine. Ainsi ont agi les rois sages depuis la plus haute antiquité <sup>2</sup>. Pour atteindre ce but, il faut établir les écoles des différents degrés, telles que les écoles élémentaires nommées *chou* (pour 25 familles), *sian* (pour 500 familles) *hio* ou *siu* (pour 2.500 familles), écoles destinées aux habitants des campagnes et des villes ordinaires, et l'École Supérieure nommée *Hio*, dans la capitale, destinée aux fils de l'empereur, des princes et des préfets et à des jeunes gens choisis dans le peuple <sup>3</sup>.

p.162 Dans toutes ces écoles on enseignait :

---

<sup>1</sup> L'homme a la loi naturelle gravée dans son cœur mais si, bien nourri et bien vêtu, il demeure dans l'oisiveté et ne reçoit aucune instruction, il se rapprochera de la bête. ([Mt, L. III, Ch. 1, 4.](#))

<sup>2</sup> Les très sages empereurs (Yao et Chouen) eurent à cœur de pourvoir à l'instruction du peuple. Ils nommèrent Si ministre de l'Instruction et le chargèrent d'enseigner les devoirs mutuels. L'empereur Yao, surnommé Fan-Hiun (le bien méritant) dit : « Encouragez les populations, attirez-les, redressez-les, corrigez-les, aidez-les, fortifiez-les, faites qu'elles reviennent à leur perfection naturelle, ensuite, continuez à les exciter et à leur faire du bien. » (*Ibid.*)

Si un prince sage désire transformer le peuple, perfectionner les mœurs et les usages, il doit donner ses premiers soins aux écoles. Lorsque les anciens souverains constituaient leurs États et réglaient le gouvernement de leurs peuples, ils mettaient au premier rang l'enseignement et les écoles. ([Lk, Ch. XVI, 1-2.](#))

<sup>3</sup> Aux âges d'or des trois grandes dynasties les institutions scolaires étaient parfaites. Dans les palais des rois comme dans les grandes villes et même jusque dans les petits villages, il y avait des écoles. Tous les jeunes gens dès l'âge de huit ans, qu'ils fussent fils de rois, de princes ou de la foule du peuple, entraient aux petites écoles (*siao-hio*) et là on leur enseignait à arroser, à balayer, à répondre promptement et avec soumission à ceux qui les appelaient ou les interrogeaient ; à entrer et à sortir selon les règles de la bienséance ; à recevoir les hôtes avec politesse et à les reconduire de même. On leur enseignait aussi les cérémonies, la musique, l'art de lancer les flèches, de diriger les chars, ainsi que celui d'écrire et de compter. A l'âge de quinze ans, l'héritier présomptif de la dignité impériale et tous les autres fils de l'empereur, tout comme les fils des princes, des ministres, des préfets, des lettrés promus à des dignités, ainsi que tous ceux d'entre les enfants du peuple qui brillaient par des talents supérieurs, entraient à la Grande École ou l'École Supérieure (*Ta-hio*) et on leur enseignait les moyens de pénétrer et d'approfondir les principes des choses, de rectifier les mouvements de leurs cœurs, de se perfectionner eux-mêmes et de gouverner les hommes. (Préface du Commentaire sur le *Ta-hio* par Tchou-Hi. Cf [Lk, Ch. II, III, art. IV, 3-4 et Ch. XVI, 4 ; Mt, L. III, Ch. 1, 3.](#))

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

1. Les devoirs mutuels de l'ordre humain imposés par la justice naturelle <sup>1</sup>.

2. Les six vertus principales, à savoir : la prudence, l'humanité, la sainteté, la justice, la loyauté et l'esprit de paix ; et les six actes ordinaires de la vie quotidienne : la piété filiale, la fraternité ou l'amitié, la concorde, la fidélité conjugale, la responsabilité dans les affaires et la miséricorde ou la bienfaisance (*Tcheou-li*, sous le titre : Directeur de la Multitude).

3. — Les six sortes de rites ou de règles d'honnêteté qui déterminent les manières d'accomplir les devoirs et les actes ci-dessus mentionnés <sup>2</sup>.

4. — Les six arts libéraux qui sont : a) Les cérémonies ; b) la musique ; c) le tir à l'arc (un sport et un exercice pour la défense nationale) ; d) l'art de conduire un char ; e) la calligraphie ; f) l'arithmétique. (*Tcheou-li*, Directeur de la Multitude).

5. — Dans l'École Supérieure, on enseignait en plus la grande science du perfectionnement individuel et du gouvernement des hommes en vue de préparer une élite de dirigeants ou d'administrateurs <sup>3</sup>.

En somme, le gouvernement doit veiller à ce que le peuple connaisse la vérité et le droit chemin vers la perfection morale.

Lorsque le gouvernement a bien établi l'économie du peuple et pourvu de façon parfaite à l'éducation publique, sa tâche peut alors être considérée comme accomplie <sup>4</sup>. Le peuple jouira ainsi très facilement des cinq bonheurs qui sont la longévité, l'opulence, la santé du corps et la paix de l'âme, l'amour de la vertu et une vie complète (qui n'est abrégée ni par une faute, ni par un accident) et il évitera les six maux extrêmes : une vie abrégée par quelque malheur, la maladie, le

---

<sup>1</sup> St, XVIII, [Mt, L. III, Ch. 1, 4](#) et [Lk, VII, II, 19](#).

<sup>2</sup> St, XVII.

<sup>3</sup> [Th](#).

<sup>4</sup> St. XVII.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

chagrin, la pauvreté, la perversité et la faiblesse (de caractère) <sup>1</sup>.

Ayant exposé les grands principes politiques de l'École des Jou, nous essayerons de donner une définition de l'État d'après les mêmes principes. Voici notre formule :

L'État, c'est le gouvernement exercé au nom du Souverain Seigneur par le Fils du Ciel, plein de sagesse et de vertu, secondé de ministres et de fonctionnaires vertueux et capables, en vue de conduire le peuple à la plus haute perfection morale, en lui assurant une abondance de ressources matérielles et une atmosphère propice au développement spirituel, par le moyen des « rites » (*Li*).

@

---

<sup>1</sup> [Chk, P. IV, Ch. V](#), 33-34.

## CHAPITRE VI

### LA PAIX MONDIALE

@

#### § 1. — L'ESPRIT COSMOPOLITE

p.163 La plus haute perfection, qui est, pour l'École des Jou, le but de la société humaine et son bien-être suprême (Tse-chang) — comporte, comme dernière étape du progrès social, l'établissement de la paix dans le monde entier.

Pour atteindre cette paix universelle, l'École des Jou, en face du régime de la société féodale, telle qu'elle existe sous la dynastie des Tcheou, distingue trois phases : a) le nationalisme (*Kiu-loan*), en vertu duquel les principautés féodales ne s'intéressent qu'à leur propre sort et excluent de leur sollicitude toutes les parties de l'empire chinois ; b) l'internationalisme, qui est un état comportant un début de concorde et une tranquillité progressive (*Scheng-ping*) ; chaque principauté chinoise recherche la coopération des autres, seules considérées comme civilisées, mais excluent les rapports avec les tribus étrangères tenues pour barbares ; c) le pacifisme, grande communauté, paix universelle (*T'ai-ping*), qui conçoit l'humanité comme une famille, sans distinction de peuples ou de races, dans la participation commune à tous les biens matériels et spirituels <sup>1</sup>.

Le nationalisme est considéré par l'École des Jou comme un phénomène anormal et comme un état de trouble et d'égoïsme. Il est cependant le point de départ du progrès social vers la grande communauté des peuples qui supprime toute division entre les nations et les races.

---

<sup>1</sup> C'est l'interprétation du *Tchouen-ts'iou* d'après le commentaire Koung-Yang, faite notamment par Ho-siu (au 1er siècle après J. C.) sur le commencement et la fin de ce commentaire. Cité par Fong-You-Lang dans son *Histoire de la Philosophie Chinoise*, p. 543. Le commentaire Koung-Yang interprété par Ho-siu, a fourni la base doctrinale à l'École moderne confucianiste dite Koung-Yan qui a mis en honneur l'esprit cosmopolite du confucianisme et qui a beaucoup contribué en même temps au mouvement républicain en Chine.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

À l'inverse des systèmes politiques anciens et modernes d'Occident <sup>1</sup>, l'école des Jou ne s'intéresse pas beaucoup aux différentes formes de gouvernement, mais, au contraire, elle se passionne avec acharnement pour le caractère ou l'esprit qui anime le gouvernement. Elle condamne le gouvernement à caractère nationaliste ou impérialiste et exalte le gouvernement à esprit pacifique et universel <sup>2</sup>.

Confucius et ses disciples étaient tous animés de cet esprit cosmopolite — l'esprit national du peuple chinois — ; ils <sup>p.164</sup> quittaient leur propre pays et voyageaient dans les pays étrangers afin de trouver des princes favorables à leur idéal et à son exécution pour le plus grand bien de l'empire tout entier. Les principautés chinoises qui avaient la même langue et la même civilisation n'étaient pas les seuls bénéficiaires de cette mentalité ; ils pensaient aussi aux autres peuples moins civilisés ou barbares. Dans le *Lun-yu* nous avons à ce propos un témoignage suggestif :

« Le Maître aurait voulu aller vivre au milieu des neuf tribus barbares qui sont à l'Orient (le long des côtes de la mer Jaune). Quelqu'un lui dit : « Ils sont grossiers. Convient-il de vivre parmi eux ? » Il répondit : « Si un homme sage demeure au milieu d'eux (il changera leurs mœurs), qu'auront-ils encore de grossier ? <sup>3</sup>.

L'idée de Confucius c'est qu'il nous faut étendre et propager notre civilisation et notre doctrine chez les autres peuples moins civilisés pour les élever au degré où nous sommes parvenus. Si nous faisons cela, que restera-t-il de leur grossièreté ?

C'était l'idéal des anciens Chinois <sup>4</sup> qui considéraient les autres

---

<sup>1</sup> Voir par exemple la Politique d'Aristote ou le Contrat Social de Rousseau.

<sup>2</sup> Cf St, XI : La vraie royauté et l'impérialisme (Ouang et Pa) ; [Mt, L. I, Ch. 1, 7](#) ; [L. VII, Ch. 1, 13](#).

<sup>3</sup> [Ly, IX, 13](#).

<sup>4</sup> Yu répondit : « ...Prince, signalez votre vertu partout jusqu'aux rivages verdoyants des mers ; les hommes vertueux et capables et les peuples de tous les pays voudront vous servir. » (Chk, P. I, Ch. V, 7.)

« Le pays qui reçut les soins de Yu fut divisé par lui en neuf provinces ; il est baigné à l'est par la mer et limité à l'ouest par le sable mouvant. Au nord et au sud, il s'étend jusqu'aux régions les plus reculées. La renommée des travaux de Yu et l'influence de

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

peuples moins civilisés comme des frères et travaillaient bien sincèrement à leur communiquer la culture et la civilisation chinoises. L'École des Jou ayant reçu l'héritage traditionnel, a mis en évidence cet esprit cosmopolite en déclarant nettement que

« tous les hommes qui habitent à l'intérieur des quatre mers (tout l'univers) sont frères <sup>1</sup>.

Vis-à-vis des peuples considérés comme barbares, elle prescrit la même règle de conduite que vis-à-vis des populations chinoises civilisées <sup>2</sup>.

Cet esprit cosmopolite des Jou était célèbre en Chine et les philosophes des autres écoles en tenait compte. Ainsi, le célèbre dialecticien Koung-Sun-Lung (vers 320-250 p.165 av. J.-C.) cite dans un discours une parole fameuse de Confucius :

« J'ai appris que le prince de Ts'ou a perdu son arc ; ses serviteurs lui demandèrent d'envoyer quelqu'un le rechercher. Le prince leur répondit : « Le roi de Ts'ou a perdu son arc, un homme de Ts'ou le retrouvera ; pourquoi le rechercher ? Confucius l'apprit et ajouta : « Il vaut mieux dire un homme a perdu son arc et un homme le retrouvera ; pourquoi ajouter Ts'ou ? <sup>3</sup>.

Confucius se rapporte au principe de la rectification des noms. Car ici, le nom « Ts'ou » symbolise le nationalisme et le nom « homme » indique l'universalité du genre humain. C'est pourquoi Confucius observe qu'il ne faut pas dire : « Le roi de Ts'ou a perdu son arc et un

---

ses exemples parvinrent jusqu'aux quatre mers (c'est-à-dire jusqu'aux extrémités de l'univers). ([Chk, P. II, Ch. I](#), 38 ; Cf Ch. III, 4.)

<sup>1</sup> [Ly, XII, 5](#).

<sup>2</sup> Fanche interrogea Confucius sur la vertu d'humanité. Le Maître répondit : « Quand vous êtes seul à la maison, veillez sur vous-même ; dans le maniement des affaires, soyez diligent ; soyez de bonne foi avec tout le monde. Fussiez-vous au milieu des tribus barbares, il ne vous serait pas permis de négliger l'un de ces trois principes. ([Ly, XIII, 19](#).)

Tsetchang demanda comment il fallait se conduire dans la vie. Confucius répondit : « Que vos paroles soient sincères et fidèles, que vos actions soient constamment honorables et dignes, quand même vous seriez dans les pays des barbares du midi et du nord, votre conduite sera exemplaire. Mais si vos paroles ne sont pas sincères et fidèles, vos actions constamment honorables et dignes, quand même vous seriez dans votre ville ou dans votre village, que penserait-on de votre conduite ? ([Ly, XV, 5](#).)

<sup>3</sup> Koung-Sun-Loung, Ch. I.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

homme de Ts'ou le retrouvera » parce que cela blesse l'esprit d'humanité et témoigne d'un égoïsme national. Mais il est préférable de dire : « Un homme a perdu son arc et un homme le retrouvera ». L'humanité est ainsi élevée au-dessus des frontières nationalistes qui séparent les hommes les uns des autres et sont causes de tant de désordres.

### § 2. — L'ANTIMILITARISME CONFUCIANISTE

L'esprit cosmopolite des confucianistes, qui s'anime de leur sentiment d'humanité (Jen), leur inspire une véritable horreur pour toute action qui viole la justice et l'humanité, surtout pour la guerre injuste, guerre agressive et guerre de conquête. Ils la considèrent comme contraire à la nature humaine. Répandre le sang humain pour s'emparer des terres et des biens d'autrui, est un acte inhumain et le pire qui soit. Ainsi, Mentse condamne avec véhémence les militaristes :

« S'il en est qui disent : je suis habile à ranger une armée en bataille, je suis habile à diriger un combat, Ils sont gravement coupables. <sup>1</sup>.

« Confucius rejetait, continue Mentse, tous les ministres qui augmentaient les trésors des princes inhumains ; à plus forte raison aurait-il rejeté les ministres qui auraient suscité des guerres dans l'intérêt seul de leurs princes. Si on livre des combats pour gagner des territoires, les hommes tués couvriront les campagnes ; si on livre des combats pour prendre une ville, les hommes tués rempliront la ville prise. Cela s'appelle forcer la terre à dévorer la chair des hommes. La mort même ne suffit pas pour expier un tel crime. Celui qui excelle à faire la guerre mérite le supplice <sup>p.166</sup> le plus rigoureux. Le plus criminel après lui est le ministre qui fait des alliances entre princes (en vue d'entreprendre des guerres).

---

<sup>1</sup> [Mt, L. VII, Ch. 2, 4.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

En troisième lieu, vient celui qui défriche des terres et oblige le peuple à les cultiver au profit du prince <sup>1</sup>.

« De nos jours, continue Mentse, ceux qui servent les princes disent : Je puis, dans l'intérêt du prince, augmenter l'étendue des terres cultivées (en créant des colonies par invasion), remplir ses greniers et ses magasins (par des impôts excessifs). De tels hommes sont considérés à présent comme de bons ministres ; les anciens les appelaient spoliateurs du peuple. Chercher à enrichir un prince qui ne suit pas la voie de la vertu et ne tend pas à la perfection, c'est enrichir Kie (le tyran).

Quelques-uns disent : Je puis, dans l'intérêt du prince, former des alliances et par ce moyen, faire la guerre avec la certitude de remporter la victoire. De tels hommes sont considérés à présent comme de bons ministres ; les anciens les appelaient fléaux du peuple. Vouloir faire la guerre avec acharnement pour un prince qui ne suit pas la voie de la vertu et ne tend pas à la perfection, c'est seconder Kie (le tyran) <sup>2</sup>.

Le jugement porté par ces textes et beaucoup d'autres sur la guerre agressive se base sur les motifs suivants :

La guerre d'agression viole la justice qui doit être la base des relations aussi bien entre les États qu'entre les individus <sup>3</sup> ; l'État qui livre des combats pour s'emparer du territoire ou des biens d'un autre État, viole évidemment le droit d'autrui et son acte n'est qu'un brigandage.

En second lieu, la guerre d'agression est en opposition flagrante avec le caractère fondamental de tout gouvernement qui doit être

---

<sup>1</sup> [Mt, L. IV, Ch. 1, 4.](#)

<sup>2</sup> [Mt, L. VI, Ch. 2, 9.](#)

<sup>3</sup> Mentse dit :...si on place en second lieu la justice et en premier lieu l'intérêt ou le profit, tant que les uns (les faibles) ne seront pas dépouillés, les autres (les plus forts) ne seront pas satisfaits. ([Mt. L. I, Ch. 1, 1.](#)) La justice est beaucoup plus profitable que les revenus ou l'intérêt. ([Th, 10.](#)) Commettre un acte d'injustice et tuer un innocent pour obtenir un empire, un prince humain ne fera jamais cela. (St. XI, 1.) Cf [Mt. L. VII, Ch. 2, 4](#) et ci-dessus Ch. III, 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

humain et procurer la paix à son peuple et, en même temps, travailler au progrès de l'humanité tout entière. Or, la guerre agressive ou la guerre tout court est un grand facteur de destruction qui fait couler non seulement le sang du peuple attaqué, mais met également en péril la vie du peuple de l'agresseur <sup>1</sup> et, ce faisant, elle empêche et détruit tout progrès social.

p.167 De plus, la guerre n'est pas un instrument efficace pour assurer l'autorité du prince sur un peuple qu'il veut soumettre, car la force brutale ne peut jamais convaincre le cœur des hommes ; seule, la vertu peut attirer une affectueuse adhésion et obtenir une sincère soumission.

« Les peuples, dit Mentse, ne se soumettent pas de cœur à celui qui les soumet par la force ; ils se soumettent parce qu'ils n'ont pas la force de lui résister. Les peuples se soumettent de cœur et avec joie à celui qui les soumet par l'influence de sa vertu <sup>2</sup>.

C'est pourquoi Confucius donne aux princes ce conseil en disant :

« Si les habitants des contrées éloignées ne reconnaissent pas l'autorité du prince, qu'il fasse fleurir les vertus civiles (l'urbanité, l'harmonie et la pureté des mœurs) afin de les attirer ; après les avoir attirés, qu'il les fasse jouir de la tranquillité <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Mentse dit :

— Que Houei, prince de Leang, a été barbare ! Un prince humain fait du bien d'abord à ceux qui lui sont chers, c'est-à-dire à ses proches, ensuite à ceux qui ne lui sont pas spécialement chers, c'est-à-dire aux étrangers. Un prince inhumain traite cruellement d'abord ceux auxquels il ne doit pas une affection spéciale, c'est-à-dire les étrangers, puis ceux qui lui sont spécialement chers, c'est-à-dire ses proches.

— Que voulez-vous dire ? demanda Koung-Suen-tch'eou.

Mentse répondit :

— Houei, roi de Leang, pour la possession d'un territoire, a fait massacrer ses sujets en les envoyant à la guerre. Après une grande défaite, il voulut recommencer les hostilités. Craignant de n'avoir pas la victoire, il força son jeune fils qui lui était très cher à prendre part à l'expédition, afin d'exciter l'ardeur des soldats. Il sacrifia ainsi son fils avec ses sujets. C'est ce que j'appelle traiter inhumainement d'abord ceux à qui l'on ne doit pas une affection spéciale, puis ceux que l'on aime plus. » ([Mt, L. VII, Ch. 2, 1.](#))

<sup>2</sup> [Mt, L. II, Ch. 1, 3.](#)

<sup>3</sup> [Ly, XVI, 1.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Cependant, cette disposition d'esprit n'amène pas l'École des Jou à rejeter le service militaire dont elle n'ignore pas la nécessité pour le gouvernement. À son disciple Tsekoung qui l'interrogeait sur la façon de gouverner, Confucius répondit :

— Celui qui administre les affaires publiques doit avoir soin que les vivres ne manquent pas, que les forces militaires soient suffisantes, que le peuple lui donne sa confiance <sup>1</sup>.

Mais le but de l'armée est tout à fait pacifique :

« Les troupes d'un prince humain, dit Suntse <sup>2</sup> doivent servir à réprimer le trouble, la violence, et à empêcher le dommage, mais non à attaquer et à envahir injustement les autres pays.

Cet esprit pacifique, traditionnel, a profondément pénétré l'âme du peuple chinois qui a toujours accueilli et traité les peuples voisins ou éloignés avec générosité et politesse. Cependant, à cause même de cet esprit, le peuple chinois ayant négligé trop souvent l'organisation militaire, fut plusieurs fois, dans l'espace des vingt derniers siècles, opprimé et soumis par des peuples barbares, tels les Tartares, les Mongols et les Mandchous. Mais le peuple chinois est tenace et il a déployé cette vertu dans la conservation de la tradition des ancêtres. Ainsi, il est toujours parvenu à rétablir son autonomie et, par sa haute culture, il a assimilé les peuples barbares qui l'avaient assujetti.

p.168 Au cours du siècle dernier, la nation chinoise, en raison de son esprit pacifique et à la suite de l'inertie de la dynastie mandchoue et de l'héritage qu'elle a laissé après elle, a enduré de graves atteintes dans l'exercice de sa souveraineté, dans l'intégrité de ses possessions territoriales et dans la jouissance de ses droits politiques. Le danger que court le pays a contraint les Chinois de tenir compte du programme militaire étranger et d'opérer le redressement national par le réveil du sentiment patriotique, et par la diffusion d'un esprit militaire. Cet état de choses cependant ne touche pas l'esprit traditionnel, qui remontant

---

<sup>1</sup> [Ly, XII, 7.](#)

<sup>2</sup> Ch. XV. 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

à leurs ancêtres, demeure pour tout Chinois la seule voie possible pour assurer la paix et la justice entre les peuples <sup>1</sup>.

### § 3. — LA FRATERNITÉ UNIVERSELLE (TA-TONG)

Pour réaliser la dernière étape du progrès social, la paix universelle, l'École des Jou propose une société idéale nommée *Ta-tong*, terme qu'on peut traduire en langue moderne par l'idée de « grande concorde » ou « fraternité universelle ».

« Lorsque la grande voie de la vertu était fréquentée, l'empire était considéré comme un bien commun appartenant à tous. On choisissait pour chefs d'État des hommes vertueux et capables qui savaient maintenir la confiance et entretenir la concorde. Les sujets ne bornaient pas leur affection à leurs parents, ni leur sollicitude paternelle à leurs propres enfants, mais ils faisaient en sorte que les vieillards eussent le nécessaire jusqu'à la fin de leurs jours, que les personnes d'âge mûr eussent ce qu'il leur fallait pour leur usage, que les enfants eussent de quoi se développer ; les veufs, les veuves, les orphelins, les vieillards sans enfants, les faibles et les malades de quoi se sustenter ; que les hommes eussent un emploi ou un métier et que les filles trouvassent des familles où elles puissent se marier. Ils avaient en horreur de laisser perdre des récoltes sur la terre, mais ne voulaient aucunement enrefuser la distribution pour les emmagasiner dans leurs greniers ; ils avaient en horreur de ne pas dépenser leurs forces (dans un travail utile) mais ils ne voulaient point travailler uniquement pour eux-mêmes. Ainsi, les mauvais desseins <sup>p.169</sup> étaient arrêtés à temps et n'étaient pas exécutés. Il n'y avait ni fraude, ni vol, ni trouble, ni brigandage. Les maisons avaient des portes à l'extérieur (contre le vent et la pluie) mais on ne les fermait pas (n'ayant

---

<sup>1</sup> Voir par exemple la première partie du tridémisme (San-ming-tchou-i) du Dr Sun-Yat-Sen, doctrine officielle du gouvernement national chinois.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

pas crainte de voleurs). C'était vraiment ce qu'on peut appeler la grande concorde, la Fraternité Universelle (Ta-Tong) <sup>1</sup>.

Ce texte admirable peut être considéré comme le résumé ou cristallisation des théories politiques de l'École des Jou. On l'attribue à Tse-You qui rapporte les paroles de Confucius. Au cours des siècles, ce texte a été mal compris ou volontairement négligé, car il contredisait l'égoïsme de ces monarques pour qui la dignité impériale était comme un bien de famille, monarques auxquels l'École des Jou s'était dévouée.

Dans l'histoire moderne de la Chine, c'est seulement au contact du monde occidental et surtout depuis la seconde moitié du siècle dernier, que les confucianistes ont commencé à changer d'attitude, à renoncer à leurs conceptions rétrécies et à remettre en honneur ce texte qui s'adapte si bien à l'évolution actuelle de l'humanité.

Cette tendance confucianiste nouvelle prit le nom de *Koung-Yang-Kia*, l'École de *Koung-Yang*, car elle se base particulièrement sur le commentaire *Koung-Yang* du *Tchouen-ts'iou*. Cependant, ce qu'elle prétend ou préconise n'est pas tout à fait conforme à ce qui est contenu dans ce commentaire et le texte lui-même reproduit ci-dessus. Car elle va beaucoup plus loin.

Ainsi K'ang-You-Oui (1852-1927), le coryphée de l'École, a fait de Confucius un « fondateur de religion » et un « empereur sans couronne », et dans son principal ouvrage philosophique, intitulé *Le Livre de Ta-Tong*, il a tracé un programme qui, pour réaliser cette cité idéale de Confucius, prévoit entre autres choses l'abolition des divisions actuelles entre les nations, et l'organisation d'un gouvernement universel et de gouvernements locaux à base démocratique et républicaine ; mais, en outre, il demande l'abolition de la famille, du mariage sous sa forme actuelle et de la propriété privée, — l'organisation collective du travail, l'exploitation nationale des richesses. Ce programme, comme on voit, ne le cède en rien à ce que rêve le

---

<sup>1</sup> Lk, VII, 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

communisme. Il a été conçu il y a plus de quarante ans, bien avant la révolution soviétique en Russie <sup>1</sup>. Faut-il dire combien ses revendications dépassent la lettre et déforment l'esprit du texte auquel nous nous arrêtons. En outre, sur p.170 plusieurs points de première importance, il est radicalement contraire à l'esprit même du confucianisme.

En dehors de l'École Koug-Yang, nous rencontrons un autre sociologue, homme de pensée et d'action, dont le dévouement et l'esprit de sacrifice à la cause nationale chinoise groupèrent toutes les énergies autour du programme de vie et d'action contenu dans son ouvrage principal, le tridémisme ; nous avons nommé le D<sup>r</sup> Sun Yat-Sen, fondateur de la République Chinoise.

Sun-Yat-Sen rapporte très fréquemment à ce texte sur la fraternité universelle, qui revient souvent dans ses discours et sous sa plume et il déclare que tout son système ne vise autre chose que la réalisation de cette grande société pacifique dont Confucius entendait jeter les bases <sup>2</sup>.

Nous pouvons en conclure que le programme de Confucius concernant le Ta-Tong est loin d'avoir vieilli en Chine. Sa portée et son caractère plaisent à la mentalité de notre peuple. Si, d'une part, ils correspondent à la tradition la plus ancienne de l'État et de la nation chinoise, de l'autre, ils demeurent l'objet vivant que poursuivent nos gouvernants d'aujourd'hui et vers lesquels se porte, spontanément, la partie la plus saine et la plus influente et l'on peut dire de l'unanimité de notre jeunesse.

En analysant ce programme nous y relevons une série d'idées maîtresses que nous formulons comme suit :

1. — Il faut avant tout que la voie de la vertu, qui est la loi de la nature elle-même, triomphe partout dans le monde entier afin que l'humanité atteigne la plus haute perfection, bien suprême qui est le but de la vie humaine.

---

<sup>1</sup> Cf Fong-You-Lang, 1, cit. p. 1010 et seq. et *Introduction à l'Histoire de la Philosophie Chinoise*, par Watanabe et traduit par Liu-Kan-Yuan, liv. IV, p. 199.

<sup>2</sup> Voir D<sup>r</sup> Sun Yat-Sen : Œuvres complètes, éditées par Hou-Han-ming, 1930, Shanghai, tome 2-e. p. 484.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

2. — Que l'autorité souveraine soit considérée comme un bien public appartenant à tous et confiée seulement aux hommes vertueux et sages qui sachent par leurs exemples entraîner les autres vers la vertu.

3. — Que ces souverains, une fois choisis, travaillent comme arbitres de paix, afin de maintenir la confiance et la concorde entre tous les hommes comme entre les membres d'une même famille.

4. — Que l'esprit fraternel soit cultivé entre les citoyens et que chacun étende ses sentiments de tendresse familiale au-delà de son propre foyer, afin de respecter et de chérir les parents et les enfants d'autrui comme les siens <sup>1</sup>. p.171

5. Que le sens d'humanité soit la règle de conduite pour tous ; que chacun comprenne les besoins d'autrui comme les siens et vienne sincèrement en aide au prochain. Qu'on prenne soin surtout des vieillards, des enfants, des orphelins, des veufs et des veuves, des infirmes et des malades, afin qu'ils puissent vivre décemment et arriver de façon heureuse à leur fin <sup>2</sup>.

6. — Que les hommes aient le moyen de fonder un foyer et que les femmes puissent se marier, afin que se règlent harmonieusement les relations entre les sexes <sup>3</sup>.

7. — Qu'on bannisse l'avarice et cultive la générosité en pratiquant volontiers l'aumône.

8. — Que toute trace d'égoïsme soit supprimée dans les affaires et que chacun dépense ses énergies non seulement pour lui-même mais aussi pour rendre service au prochain.

Lorsque tous les hommes ne chercheront plus que la vertu, lorsqu'ils aimeront et traiteront leurs semblables comme eux-mêmes et qu'ils donneront volontiers non seulement leurs richesses mais également

---

<sup>1</sup> Si je respecte les vieillards de ma famille et que peu à peu je fasse respecter les vieillards des autres familles ; si je donne des soins affectueux aux enfants et aux jeunes gens de ma famille et que peu à peu je fasse donner les mêmes soins à ceux des autres familles, je pourrai faire tourner l'univers sur ma main. ([Mt, L. I, Ch. 1, 7.](#))

<sup>2</sup> Voir le chap. V, 5.

<sup>3</sup> Voir le chap. III, 2.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

leur temps et leurs forces pour aider les autres, alors, la cause de tous les maux sociaux tels que fraudes, vols, oppressions, brigandages et mauvais desseins, disparaîtra spontanément et la paix sera parfaite. C'est l'état de la grande concorde ou de la fraternité universelle (Ta-tong).

L'École des Jou considère cet état idéal dans le passé comme ayant réellement existé. Actuellement nous serions dans une décadence en comparaison de ces temps merveilleux dont, lorsque la grande voie de la vertu était en vigueur, les anciens jouissaient. Notre devoir est de tendre à réaliser à nouveau cet état de choses si heureusement pacifique.

Pour y arriver, aucune voie n'est plus apte ni plus efficace que la vertu d'humanité (Jen) qui nous fait aimer et traiter les autres de la même façon que nous désirons être aimés et traités par eux et qui nous fait considérer tous les hommes comme des frères et qui par conséquent élargit notre affection au delà du foyer domestique et au-delà même des limites nationales.

Ainsi est-il dit dans le Li-yun :

« Les hommes saints peuvent unir tous les peuples de manière à ne former qu'une seule famille, et tous les Chinois de manière à ne faire qu'un seul homme. Pour y parvenir, la seule volonté ne leur suffit pas ; mais il leur faut d'abord connaître les passions du cœur humain, afin de pouvoir expliquer aux hommes leurs devoirs, leur procurer ce qui leur est p.172 avantageux et éloigner ce qui leur est funeste <sup>1</sup>.

Autrement dit : il faut cultiver la vertu et agir selon la justice, promouvoir le bien commun de l'humanité et en éloigner le mal ; alors l'univers se réunira (sous l'autorité de celui-là même qui l'aura rendu à sa véritable destinée) <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> [Lk, VII, art. II, 18.](#)

<sup>2</sup> St, XI, 8.

## **La philosophie sociale et politique du confucianisme**

Pour établir une paix universelle et réunir les peuples comme dans une famille constituant le genre humain, la force brutale n'aboutit à rien et seule la vertu d'humanité peut y parvenir. La force brutale crée l'oppression, qui est haïssable et les liens factices qu'elle parvient à forger ne tendent qu'à se briser car ils violent la nature et cette violation est cause de désordre. Au contraire, la vertu d'humanité invite les hommes à utiliser spontanément leur liberté pour s'unir d'amitié et de fraternité et le charme même qu'ils en éprouvent les pousse à resserrer entre eux les liens sociaux qui leur sont si précieux et si chers.

@

## CHAPITRE VII

### CONFUCIANISME ET CHRISTIANISME

@

#### PROLOGUE

p.173 Après avoir exposé les principes politiques et sociaux du confucianisme, il est intéressant de les reprendre en une brève synthèse, pour les placer en regard des principes correspondants de la doctrine chrétienne, qui ajoute à la loi naturelle le complément d'une révélation divine. Ce parallèle peut faciliter au lecteur européen la compréhension de la portée du confucianisme et il peut aider le lecteur chinois à remonter à la source de cette vie spirituelle, née aux confins de l'Asie et dans laquelle l'Occident a puisé le meilleur de sa civilisation.

Mais d'abord une question se pose : le confucianisme est-il une religion, ou simplement un système philosophique ?

À l'origine de la République chinoise (entre 1913 et 1916), de nombreuses discussions s'élevèrent à ce sujet. Lorsque le Président Yuan-Che-Kai voulut rétablir le confucianisme dans la dignité de religion nationale et poser l'éthique confucianiste comme fondement obligatoire de l'éducation morale dans toutes les écoles, tant publiques que privées, les catholiques, les ressortissants d'autres religions et les partisans de la liberté de pensée et de religion s'opposèrent violemment à ce dessein.

Entre autres motifs de leur opposition ils arguaient que le confucianisme n'est pas une religion, mais uniquement un système philosophique. Ils appuyaient cette affirmation sur ce fait que Confucius, l'initiateur du système, fut plutôt philosophe, moraliste, pédagogue, politique, que fondateur de religion.

Il y a lieu de distinguer.

Si le confucianisme est essentiellement une morale : individuelle, familiale, politique et sociale, — cette morale cependant comprend un

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

ensemble de principes et de préceptes religieux, qui sont à la base même de tout le système et en vertu desquels le confucianiste de l'âge d'or était évidemment un homme religieux, vivant dans une société et une civilisation à base religieuse.

Si l'opinion commune des Chinois, qui voient dans le confucianisme une religion au même titre que le bouddhisme et le taoïsme, manque de nuances, il n'en demeure pas moins que le confucianisme contient dans sa doctrine et dans ses préceptes les notes essentielles de ce qui fait une religion. p.174

Il prescrit le culte du « Suprême Dominateur » ou « Souverain Seigneur », Auteur de l'univers, Perfection Suprême, Providence, Juge et Rémunérateur, objet d'un culte divin dont le rite central consistait en un sacrifice offert deux ou trois fois l'an, dans la campagne <sup>1</sup>, par les seuls empereurs.

Il convient, en outre, d'ajouter que les principes et préceptes religieux du confucianisme ne furent point édictés et prescrits par Confucius. Toute sa doctrine remonte aux anciens empereurs et à leurs sages ministres, qui croyaient en Dieu et lui rendaient un culte. Le mérite de Confucius fut de recueillir cette foi et ce culte, en même temps que d'autres vérités et de les transmettre à la postérité. Si donc, il n'est nullement un fondateur de religion, cependant il exerça par son œuvre tout entière une action religieuse très importante et il est un docteur des principes religieux de la loi naturelle que son pinceau a repris des anciens et a formulés en termes immortels.

---

<sup>1</sup> Le temple pour le culte du Ciel construit, à Pékin, en 1421, par la dynastie des Ming, est un des monuments les plus religieux et les plus beaux qu'en dehors du christianisme la foi en Dieu ait inspiré aux hommes.

Le nombre des sacrifices à offrir par le Fils du Ciel au Souverain Seigneur : 1° Le sacrifice dit Kiao, le plus solennel et le plus important, était offert, au solstice d'hiver, pour exprimer le grand remerciement annuel au Souverain Seigneur ([Lk, IX, art. II, 2, 3](#)) ; 2° Le jour de l'an, un sacrifice pour demander une récolte abondante ([Lk, IV, art. I, 13](#)) ; 3° La deuxième lune de l'été, un grand sacrifice pour demander la pluie (ib. art. III, 29) (probablement dans le cas de sécheresse) ; 4° Les sacrifices extraordinaires, soit pour avertir le Souverain Seigneur de l'avènement au trône, ou d'une tournée d'inspection, soit pour implorer le secours céleste au moment d'une grande calamité (Chk, Ch. I ; Lk, III, art. II, 17 ; et *Tcheou-li, Ta-tsong-peï*). L'École des Jou recommande que les sacrifices ou les offrandes soient plutôt rares ; trop souvent répétés, ils ennui et dégénèrent en routine ([Lk, XXI, I](#)).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Ceci établi, venons en à la mise en regard du confucianisme et du catholicisme.

\*

### § 1. — DIEU, SOUVERAIN SEIGNEUR : « CHANG-TI »

L'existence de Dieu est la première vérité du christianisme. Elle fut inscrite par Dieu dans la conscience de l'homme, révélée par le Très Haut lui-même aux patriarches et aux prophètes sous l'Ancien Testament, solennellement confirmée par Jésus-Christ, le Fils même de Dieu, qui, descendu du ciel, nous révéla le Père.

En ce qui concerne l'essence et les perfections de Dieu, la théologie chrétienne démontre par raison, et autorité, qu'il est le principe sans principe, un esprit, immense, <sup>p.175</sup> éternel, tout-puissant, omniscient, immuable, créateur, législateur et rémunérateur, à qui les hommes doivent une absolue soumission et un culte d'adoration. Il ajoute, selon la révélation qu'en apporta Jésus-Christ, que l'unité de sa substance est possédée par Trois Personnes, le Père, le Fils et l'Esprit Saint.

De même le confucianisme primitif professe avec fermeté l'existence d'un Dieu unique, qu'il appelle « Suprême Dominateur » ou « Souverain Seigneur » : « Chang-Ti ». Cette foi en Dieu est traditionnelle dans l'antiquité chinoise et l'étude de documents certains fait remonter à un temps immémorial le culte rendu au vrai Dieu.

Sur l'essence et les attributs de Dieu, — si on met à part les mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation, — le confucianisme tient sensiblement la même doctrine que le catholicisme. Mais le dogme chrétien revêt en cette matière capitale une clarté, une certitude et une précision de termes qu'il est seul à posséder.

En effet, ce dogme prend sa source dans un ensemble imposant de révélations positives, qui se succèdent et se précisent de siècle en siècle jusqu'à la venue du Messie et la théologie chrétienne, à laquelle il a donné lieu s'est constituée en une véritable science. Il suffit d'évoquer ici la suite continue des prophètes, des apôtres et des docteurs de l'Église, dont le travail a pour objet la parole même de

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Dieu, le témoignage et l'enseignement du Christ, Fils de Dieu et ce travail s'opère sous la conduite de l'Église éclairée par le Saint-Esprit. Dépourvue de pareils apports, constituée par un ensemble de fragments des classiques chinois, la théologie confucianiste n'en demeure pas moins un témoignage combien émouvant de la direction innée de la conscience humaine, qui s'efforce de s'approcher cependant de son créateur, mais cette doctrine n'a pu recevoir au sujet de Dieu, Souverain Suprême une forme qui fut définitive et un enchaînement systématique.

Venons-en au culte divin.

L'une et l'autre religion considèrent le sacrifice comme l'acte principal du culte.

Le rite essentiel du sacrifice confucianiste est double : une prière solennelle proférée par le Fils du Ciel devant le Souverain Seigneur « Chang-Ti », et un holocauste d'animaux. Ce rite évoque tout naturellement ceux qui s'accomplirent, sous la dictée de Dieu, dans l'Ancien Testament.

Le sacrifice chrétien, la Messe, comporte l'offrande et l'immolation non sanglante du Christ, Fils unique de Dieu, qui réalisant en sa personne ce que symbolisaient les <sup>p.176</sup> sacrifices de la Loi Ancienne, s'offrit lui-même à son Père sur l'autel de la Croix pour les péchés de tous les peuples. Le Saint Sacrifice de la Messe, offert des milliers de fois, chaque jour, par tous les prêtres répandus sur toute la terre, reproduit et renouvelle le sacrifice de la croix et il en applique les mérites aux âmes des hommes.

Le sacrifice est essentiellement une prière et une action de grâces sociale.

Quant à la prière individuelle, — prière vocale ou prière mentale, — elle ne fait pas l'objet de prescriptions dans le confucianisme, alors que, dans le christianisme, cette prière, enseignée et prescrite par Jésus-Christ lui-même à ses apôtres et à tout le peuple chrétien : — *Oportet semper orare* — tient une si grande place.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

En outre, dans le christianisme, les rapports entre Dieu et les hommes présentent un caractère d'intimité, d'amitié, d'affection paternelle et filiale qu'on chercherait en vain dans la pensée et dans la vie des disciples de Confucius. Pour eux, les rapports avec Dieu sont plus distants et comme c'était le cas dans l'ancienne loi, la crainte a le pas sur l'amour.

Dépourvu d'un esprit de prière, qu'une pratique quotidienne peut seule vivifier, dans le confucianisme, le culte s'est desséché ; il n'a pas donné au peuple de quoi satisfaire ses aspirations religieuses et ne l'a pas défendu des écarts où l'ont sollicité les pratiques superstitieuses du taoïsme et du bouddhisme.

De même que le christianisme honore les âmes béatifiées, les bienheureux et les saints, le confucianisme honore, lui aussi, ses sages et ses saints, âmes de défunts illustres qu'un décret impérial a jugées dignes de partager les honneurs du temple de Confucius. Elles ne sont l'objet d'aucune prière ou invocation. D'autre part, le confucianisme comporte aussi, dans ses pratiques, la vénération d'hommes célèbres dont la tradition nationale a immortalisé le souvenir en les proclamant « génie » d'une montagne ou d'un cours d'eau fameux, patron du sol, patron des moissons, etc., et en invoquant leur protection. Au-dessus d'eux tous, la postérité a placé Confucius lui-même, qui, selon l'École des Jou, dépassa en vertu et en sagesse tous les hommes, tant ceux qui l'ont précédé que ceux qui le suivront, étant le Maître envoyé par le Ciel pour enseigner tous les siècles. Dans le culte dont il est l'objet, Confucius n'est, d'aucune manière, divinisé.

\*

### § 2. — L'HOMME : SA NATURE ET SA FIN

p.177 L'homme, dit le christianisme, fut créé par Dieu à son image. Il est composé d'un corps et d'une âme raisonnable, spirituelle, immortelle. Il fut constitué dans un état d'intégrité et de justice qui lui assurerait l'immunité de toute concupiscence et l'exemption de toute douleur et de la mort. En un mot, il fut doté des dons surnaturels et

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

préternaturels. Mais le premier homme transgressa l'ordre de Dieu, pécha gravement, perdit la grâce divine pour lui-même et pour ses descendants et il transmet son péché à toutes les générations. C'est pourquoi la nature humaine, chargée du péché originel, et de ses suites, est affaiblie ; bien que gardant l'usage de la raison et de la liberté, elle est portée à céder à toutes les sollicitations du mal.

La fin du chrétien est la béatitude éternelle dans la vision intuitive et la possession de Dieu. Le principal devoir de l'homme est d'aimer Dieu par-dessus tout, et d'aimer son prochain comme soi-même par amour pour Dieu. La perfection personnelle du chrétien réside dans la charité. Pour l'acquérir, les forces naturelles de l'homme, débilitées d'ailleurs par l'appauvrissement de la nature, ne sauraient suffire ; il y faut de toute nécessité le secours de la grâce qui est une participation de la vie dont le Christ Jésus nous a mérité l'octroi et qui, habituellement, est dévolue d'une manière principale aux chrétiens par le moyen des sacrements.

Selon le confucianisme, l'homme tire son origine du Ciel. Il est formé d'un corps et d'une âme raisonnable et spirituelle. L'immortalité de l'âme n'est pas clairement affirmée, mais ne faut-il pas voir un témoignage de cette croyance dans le culte des morts, des ancêtres, des « génies » et des saints ? Le thème de la genèse du Premier Homme n'est pas abordé <sup>1</sup>.

Le confucianisme reconnaît dans l'homme une double tendance : l'esprit et la chair. L'esprit pousse l'homme au bien et l'écarté du mal ; la chair attire l'homme vers la matière et le péché.

La fin de l'homme comprend trois éléments : la perfection personnelle, la rénovation du peuple et l'acquisition du bien suprême (*Tse-chang*).

Dans la poursuite de la perfection personnelle il est nécessaire de recourir à trois moyens :

---

<sup>1</sup> Après la mort, l'âme intelligente va au ciel, l'âme animale descend dans la terre (Lk, IX, art. III, 17).

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

- la connaissance parfaite de la vérité ; p.178
- la droiture de la volonté, fruit de la vigilance sur soi-même ;
- la modération des passions qui s'acquiert par la pratique des rites (*Li*) et de la musique.

Mais sans rien dire qui puisse être comparé à l'idée et à la réalité chrétienne de la grâce et des sacrements, cependant le confucianisme reconnaît la nécessité de la protection du Ciel dans les moments difficiles en particulier et l'influence morale des rites sur la nature humaine en vue de son perfectionnement.

Pour ce qui est de la vie éternelle, il semble que Confucius lui-même évitait à dessein de répondre aux questions touchant la mort, les esprits, etc. <sup>1</sup> : la raison en est vraisemblablement qu'à défaut d'expérience propre et du témoignage autorisé d'une révélation divine il ne voulait pas courir le risque d'entraîner ses disciples dans l'erreur et la superstition en dissertant à la légère sur ce thème difficile et délicat.

Il préférait de beaucoup donner un enseignement concret sur le chemin de la vertu, la norme de l'honnêteté, la loi naturelle, abandonnant la destinée humaine à la Céleste Providence qui dispose tout avec une suprême sagesse pour le bien de ceux qui vivent honnêtement.

De fait, les confucianistes ont une immense confiance dans la Providence. Elle est leur refuge dans la tribulation et la règle de leurs actes. Confucius observait :

« Celui qui ignore la Providence Céleste ne peut devenir sage <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Le Maître ne parlait pas des choses extraordinaires, ni des actes de violence, ni des troubles, ni des esprits ([Ly, VII, 20](#)). Et Kilou (Tselou) interrogea Confucius sur la manière d'honorer les esprits. Le Maître répondit :

— Celui qui ne sait remplir ses devoirs envers les hommes, comment saurait-il honorer leurs mânes ?

Tselou reprit :

— Permettez-moi de vous interroger sur la mort :

— Celui qui ne sait ce que c'est que la vie, dit Confucius, comment saurait-il ce qu'est la mort ? ([Ly, XI, II.](#))

<sup>2</sup> [Ly, XX, 3.](#)

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Reste la question de la rétribution. La thèse confucianiste semble bien être celle non d'une rétribution éternelle, mais d'une rétribution terrestre et temporelle. Le dogme chrétien du bonheur infini des justes en paradis et de la peine éternelle réservée à ceux qui se sont volontairement et obstinément détournés de Dieu n'est point connu des disciples de Confucius, pas plus qu'il ne l'était des Hébreux avant l'exil.

\*

### § 3. — LA FAMILLE

#### A. — L'origine de la famille ; le mariage

p.179 Pour le christianisme la famille est la première société humaine. Elle naît de l'union de l'homme et de la femme, union ordonnée à la génération et à l'éducation des enfants, ainsi qu'à l'aide mutuelle des conjoints.

Le mariage est élevé à la dignité de sacrement ; et le lien qu'il constitue est indissoluble. Le divorce, la répudiation, la polygamie sont interdits.

Le mariage chrétien est comparé à l'union du Christ et de l'Église.

De même que le christianisme, le confucianisme voit dans le mariage, une institution naturelle, née de l'union de l'homme et de la femme, union ordonnée à la procréation.

Il compare le mariage à la coopération du ciel et de la terre dans la production des choses ; il fait du mariage le fondement des rites, le point de départ de tous les devoirs de l'homme et déclare que le lien matrimonial doit être durable. Pourtant la répudiation, la dissolution du mariage est permise pourvu qu'elle vienne du mari. Et la polygamie organisée, comme c'était le cas dans l'Ancien Testament, n'est pas interdite.

#### B. — La piété filiale

La piété filiale est, pour le confucianisme, la vertu fondamentale de toutes les vertus humaines ou sociales.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Elle ne diffère pas essentiellement du quatrième précepte du Décalogue divin qui nous oblige, nous chrétiens, à venir en aide à nos parents, à leur obéir, à les aimer, à les honorer, à prier pour eux spécialement après leur mort. À part la prière, tout s'y retrouve. Mais le confucianisme ajoute à ces devoirs une prescription particulière : l'offrande à faire au temps prescrit dans la chapelle ou la salle dédiée aux parents défunts. S'agit-il là d'un acte de culte religieux ? Beaucoup le croient. Toutefois, si l'on s'en tient à la signification authentique de l'acte et à l'intention, primitive, des confucianistes, telle que nous la révèle le *Li-ki*, cet acte, dont l'unique fin est de perpétuer l'exercice de la piété filiale, ne doit pas être considéré comme un acte de culte religieux.

« Par les offrandes, un bon fils continue à donner ses soins aux corps de ses parents, à exercer la <sup>p.180</sup> piété filiale <sup>1</sup>.

Ce texte détermine exactement la pensée des confucianistes : considérer les parents comme étant encore vivants, afin de reconstituer les actes et de revivre les sentiments dans lesquels, leur vie durant, le fils s'était rencontré avec ses père et mère.

De plus, il faut bien préciser que jamais les confucianistes n'ont mis au rang de divinités leurs parents défunts et, en conséquence, ils ne les ont jamais honorés comme tels.

Il est certain que les offrandes dont il s'agit ne furent jamais qu'un moyen en vue d'une seule fin : perpétuer la mémoire des parents.

\*

### § 4. — L'ÉTAT

Aux termes de la doctrine sociale chrétienne, la société civile ainsi que l'autorité qui la régit ont une origine naturelle. L'homme est né pour vivre en société, ne pouvant, dans l'isolement, se procurer ce qui est nécessaire et utile à la vie ni acquérir le développement de ses qualités d'esprit et de cœur. La Providence a voulu qu'il s'unisse à ses

---

<sup>1</sup> Lk, XX, 3.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

semblables en une société, tant domestique que civile, seule capable de fournir ce qu'il faut à l'humanité et à sa perfection. Nulle société ne saurait exister sans un pouvoir unique qui imprime à chaque membre une direction efficace vers un but commun. Pour régir les hommes constitués en société, une autorité est nécessaire et cette autorité, aussi bien que la société, procède de la nature et par conséquent a Dieu pour auteur <sup>1</sup>.

Sur ce point l'accord du confucianisme et du christianisme est complet.

Le confucianisme enseigne que la société civile naît des exigences de la nature et que cette société ne peut subsister si elle n'est régie par une autorité qui détermine les droits et les devoirs de chacun. L'établissement de cette autorité vient du Ciel :

« Le Ciel, en donnant l'existence aux hommes ici-bas, établit des princes et des précepteurs dont il fait les ministres, les aides du Souverain Seigneur, et auxquels il accorde des marques d'honneur particulières dans les quatre régions de l'univers <sup>2</sup>.

Cette doctrine <sup>p.181</sup> concernant l'état de dépendance de l'autorité à l'endroit du Ciel se trouve à chaque page des livres classiques des Jou.

La plus haute autorité sociale, l'empereur, « Fils du Ciel », a pour premier devoir

« d'honorer et respecter ta volonté du Ciel, de travailler à sa perfection personnelle et à la rénovation du peuple, avec une crainte respectueuse et une vigilance constante <sup>3</sup>.

Ce programme rappelle forcément, les encycliques de Léon XIII : *Immortale Dei* et *Diuturnum* avec lesquelles il s'accorde tout à fait.

Toutefois, dans la pensée confucianiste, la société civile et religieuse

---

<sup>1</sup> Cf. *Immortale Dei* de Léon XIII, 1885.

<sup>2</sup> [Mt, L. I, Ch. 2, 3.](#)

<sup>3</sup> Chk, P. IV, Ch. XV, 4.

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

est unique : le chef du gouvernement est en même temps le chef religieux, et son devoir d'État lui impose d'éduquer le peuple dans le but même de le conduire à la perfection morale. Dans le christianisme, la société civile et la société religieuse sont distinctes, chacune d'elles ayant son pouvoir et sa fin propre : la première assure aux hommes la paix civile et les progrès temporels ; la seconde distribue aux hommes la vie surnaturelle de la grâce ici-bas et celle de la gloire là-haut ; toutes deux d'ailleurs doivent tenir compte l'une de l'autre et harmoniser leurs activités en vue du bonheur et de la fin de l'homme.

En unifiant les deux pouvoirs, le confucianisme obtient l'unité de commandement, mais, celle-ci peut entraîner de graves confusions, au détriment même du but final. Comment trouver des chefs doués de telle sagesse et de telle vertu qu'ils soient capables de remplir cette double et redoutable mission ? Et de plus, la distinction des pouvoirs pourvoit aux besoins spirituels par une société, qui, dans l'exercice de sa fonction, est indépendante de la société civile et, de ce chef, évite bien plus aisément ces perturbations qui sont propres à la gestion du pouvoir politique.

Enfin, quant au problème économique, le confucianisme, en soulignant l'importance d'une équitable répartition des biens, en condamnant l'insatiable cupidité des princes et des puissants qui mettent de lourds impôts sur les épaules du peuple, ne présente aucune différence avec les prescriptions doctrinales et morales du christianisme.

\*

### § 5. — LE PACIFISME UNIVERSEL

p.182 Animé d'un véritable esprit cosmopolite, le confucianisme considère que tous les hommes sont frères, membres d'une même espèce humaine, tenus dès lors de s'aimer mutuellement et de remplir les uns vis-à-vis des autres, tous les devoirs réclamés par l'équité.

En conséquence, il réprovoit tout acte contraire à cet esprit de fraternité et particulièrement, toute agression injuste et toute guerre de

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

conquête.

De plus, l'École des Jou souhaite l'instauration d'une grande communion entre tous les peuples : *Ta-Tong*, communion qui suppose la concorde et l'harmonie universelles. À cet effet, elle propose qu'un gouvernement démocratique commun, dirigé par des sages, organise entre tous les hommes, sans distinction, une juste et libre communication de tous les biens tant matériels que spirituels. Cela correspond au plein développement de la vertu d'humanité qui nous fait aimer et traiter nos semblables comme nous-même.

Cet esprit pacifique du confucianisme ne diffère pas du précepte du décalogue : « Aime ton prochain comme toi-même ». Il diffère du précepte chrétien : « Je vous ai donné un nouveau commandement de vous aimer comme moi je vous ai aimés », et cette nouveauté réside dans tout ce que la personne de l'Homme-Dieu a apporté à l'humanité, l'introduisant dans l'amour de Dieu et lui enseignant à animer la pratique de l'amour du prochain d'une intention surnaturelle qui lui confère une dignité divine.

La fraternité universelle : *Ta-Tong*, objet des vœux de Confucius, devient dans le christianisme une réalité dont le caractère concret s'éclaire du dogme de la Communion des saints. Tous les hommes, partageant l'unité d'une même nature, sont liés par une origine commune et par une même fin ; nous descendons de nos premiers parents, mais l'âme de chacun de nous est créée par Dieu, à son image et elle est destinée à recevoir de lui, comme couronnement aux dons naturels dont elle a été comblée, une filiation surnaturelle et divine, à laquelle tous sont appelés.

Le christianisme a pour tâche de réunir l'humanité rachetée dans l'unité du Corps mystique dont le Christ est la tête et dont nous sommes les membres.

Cette unité supérieure de la destinée du genre humain comporte la fin la plus élevée qui se puisse concevoir. Elle est une réalité et son attrait peut, mieux que tout au monde, dans le domaine politique, aider

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

les nations à se porter vers un esprit de collaboration et d'entente réciproque, dans p.183 lequel, au lieu de se méfier les uns des autres et de se combattre, elles feront effort pour se comprendre et s'entr'aider. Hélas, combien peu d'hommes, — combien peu de chrétiens, — se doutent de tout ce que comporte, à ce point de vue la vocation chrétienne !

L'organisation démocratique d'un organisme commun, tendant à promouvoir et à sauvegarder la paix de la concorde par toute la terre, peut trouver dans le concours de l'Église catholique l'appui le plus solide et le plus efficace :

« Il est une institution divine capable de garantir l'inviolabilité du droit des gens ; une institution qui, embrassant toutes les nations, les dépasse toutes, qui jouit d'une autorité souveraine et du glorieux privilège de la plénitude du magistère, c'est l'Église du Christ : seule, elle se montre à la hauteur d'une si grande tâche grâce à sa mission divine, à sa nature, à sa constitution même, et au prestige que lui confèrent les siècles ; et les vicissitudes mêmes des guerres, loin de l'amoindrir, lui apportent de merveilleux développements.

Ainsi parle le Souverain Pontife Pie XI dans l'encyclique *Ubi arcano Dei*, 1922. Et il poursuit :

« Il ne saurait donc y avoir aucune paix véritable, — cette paix du Christ si désirable — tant que tous les hommes ne suivront pas fidèlement les enseignements, les préceptes et les exemples du Christ, dans l'ordre de la vie publique comme de la vie privée ; il faut que, la famille humaine régulièrement organisée, l'Église puisse enfin, en accomplissement de sa divine mission, maintenir vis-à-vis des individus comme de la société tous et chacun des droits de Dieu. Tel est le sens de notre brève formule : « le Règne du Christ ».

Ce règne de l'amour et de la paix, dès longtemps désiré par tous les

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

peuples, que ne pouvons-nous le voir s'étendre, tous les jours, jusqu'à envahir toute la terre !

\*

De ce rapprochement entre les points capitaux des doctrines confucianiste et chrétienne, nous pouvons conclure que le confucianisme possède, au regard de la raison, des principes sains, qui, dans une ligne générale, correspondent aux exigences de la doctrine chrétienne.

C'est l'honneur du confucianisme d'avoir érigé un code de vie si pleinement conforme à la Loi Naturelle ; aucune de ses prescriptions ne porte la moindre atteinte à ses principes premiers et il ne contient aucune disposition en opposition de principe avec les exigences des vérités révélées.

p.184 Mais on peut aller encore plus loin.

Par sa pureté, le confucianisme apporte un témoignage impressionnant au fait même de la révélation primitive ; par sa logique et sa grandeur morale, il est une école de droiture de vie et montre la profondeur de pensée de ceux qui en ont recueilli et formulé les principes et qui ont su, véritablement, dans toute l'étendue de leur horizon, préférer la lumière aux ténèbres ; par l'ouverture d'esprit que cette droiture suppose et réclame, il trace une voie véritable sur laquelle Dieu peut venir au-devant de l'homme pour apporter à la terre le « royaume des Cieux » et conduire l'homme au delà des limites et des droits de sa nature jusqu'à partager la nature même du Père des Cieux, qui, dans l'humanité entière, appelle chacun des hommes à la dignité et à la réalité d'enfant, d'héritier et de véritable fils adoptif de Dieu : « fils du Ciel ».

@

### CONCLUSION

@

p.185 Au terme de cette étude synthétique du confucianisme dans ses sources originales, nous pouvons, maintenant, sans crainte d'erreur, fixer les traits essentiels de cette doctrine, qui plonge ses fondements millénaires au sein de la tradition nationale chinoise et dont le dépôt, établi par Confucius et développé par ses disciples, constitue, aujourd'hui encore, la force morale de l'Extrême-Orient.

1. — C'est une doctrine solidement rationnelle. Elle est fondée sur la loi naturelle qui n'est autre que l'expression de la volonté divine et, dans le cadre de leurs applications, ses prescriptions veillent à éviter les exagérations, les superstitions et les extravagances.

2. — C'est une doctrine éminemment humaine et sociale. Humaine, parce que tout y est ordonné au perfectionnement intégral de l'homme. Sociale, parce que ce perfectionnement doit s'opérer dans le cadre de la société par l'accomplissement général des devoirs mutuels imposés par l'équité naturelle. En vertu de ce double caractère humain et social, le confucianisme est un antidote contre les deux erreurs extrêmes de l'individualisme et du socialisme.

3. — C'est une doctrine spiritualiste. Elle prescrit le culte du Souverain Seigneur du Ciel, le respect de sa volonté et la pratique universelle des vertus qu'imposent ses lois. Elle met la morale au premier plan et s'apparente de près à la doctrine chrétienne.

4. — C'est une doctrine démocratique en ce triple sens que : a) toute organisation sociale et politique n'existe qu'en fonction du bénéfice du peuple ; b) que la dignité du prince dépend tout à la fois du mandat céleste et de l'adhésion populaire ; et c) que le choix des fonctionnaires relève avant tout des vertus et des talents individuels bien plus que de prétendus droits héréditaires ou traditionnels.

5. — C'est une doctrine bien équilibrée dans ses principes et qu'on pourrait définir une doctrine de « juste milieu » pour employer

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

l'expression de l'École confucianiste. Au point de vue individuel, elle préconise le travail de développement parallèle de toutes les facultés humaines en vue de l'ascension vers la plus haute perfection. Elle ne méprise aucune des facultés, ni intellectives ni affectives et elle les soumet aux règles de la raison. Au point de vue familial, elle considère la famille comme la base de la société, sans limiter au cadre familial l'activité humaine. Dans la famille <sup>p.186</sup> elle fixe les devoirs réciproques des parents par rapport aux enfants et vice-versa. Au point de vue social, tout en respectant les droits et les devoirs de la famille, elle donne leur grande importance aux droits et aux devoirs découlant de la vie en société. Ce caractère d'équilibre ressort aussi bien de l'heureuse proportion établie entre les quatre classes sociales que de l'attention égale apportée aux besoins matériels et aux exigences morales de la collectivité.

6. — C'est une doctrine universaliste et pacifiste. Elle établit comme idéal la paix et la fraternité universelles visant à faire disparaître l'antagonisme des races, des nations et des classes sociales. À ce point de vue encore, elle présente des analogies avec la doctrine pacifiste du christianisme.

7. — C'est une doctrine toujours actuelle, qui, dans ses grands principes, ne se ferme pas aux adaptations que nécessitent les temps modernes. La longue expérience qui a présidée à sa rédaction non moins que sa longue mise à l'épreuve lui donnent une autorité qui confirme encore sa valeur intrinsèque et en révèle le caractère d'universalité.

Cet ensemble de caractéristiques si remarquablement élevées explique la force morale que la nation chinoise, depuis ses origines jusqu'à nos jours, a puisée dans la doctrine confucianiste.

Mais comment dès lors, se fait-il, que dans le cours du dernier siècle, cette doctrine de si haute valeur ait pu apparaître à beaucoup comme cause même de la stagnation nationale qui arrêta la Chine dans la voie du progrès ?

La raison en est due non au confucianisme, mais aux confucianistes

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

de ces derniers temps, qui, dans la conscience des biens intellectuels et moraux dont ils détenaient la possession, se sont repliés sur eux-mêmes et, pour mieux conserver leur trésor, ont considéré l'isolement comme une supériorité, ont emmuré la vie culturelle et nationale chinoise et l'ont défendue, avec une intransigeance absolue, de tous les apports qui auraient développé la féconde vitalité.

Apports des sciences positives et des progrès modernes auxquels celles-ci ont donné lieu ; apports des relations interculturelles et des richesses que chaque civilisation puise en elle-même à l'occasion du commerce intellectuel et moral avec les modes de penser différents ; apports de la révélation chrétienne, des lumières et des forces supérieures qu'elle donne à l'humanité, en l'éclairant sur l'origine et sur la fin de l'homme, et en la dotant de ce « don de <sup>p.187</sup> Dieu » qui répond aux espérances les plus profondes du cœur humain et ouvre sans cesse des voies nouvelles au progrès de la vie sociale.

Le peuple chinois dut payer chèrement — et, aujourd'hui, plus que jamais, il paie de son sang, — le prix des erreurs de ce conservatisme outrancier, qui a empêché le confucianisme de donner aujourd'hui ce qu'aujourd'hui comme autrefois il est appelé à donner, à la condition, — bien entendu, — de respecter cette loi de la vie, qui veut que l'on ne demeure ce que l'on est qu'en ne cessant de se renouveler.

À vingt-six siècles de distance, le mouvement intellectuel national chinois, qui aujourd'hui remet en honneur et en vigueur la doctrine de Confucius, l'appliquant, par le tridémisme, du D<sup>r</sup> Sun Yat-Sen, aux besoins politiques de la nation et par le « Mouvement de la Vie Nouvelle », du généralissime Kiang Kai-Shek, aux besoins moraux de la population, lui ouvre les grandes perspectives trop longtemps interdites, il apporte un témoignage non équivoque que l'Œuvre du Maître des Jou, — à laquelle l'Occident attache de plus en plus d'importance et d'intérêt, — est loin d'avoir atteint la fin du cycle de son influence et de sa fructueuse efficacité.

@

## LES LIVRES CONSULTÉS

@

### 1. — LES LIVRES CANONIQUES DE L'ÉCOLE DES JOU EN CHINOIS

1. *Les treize livres classiques* (Che-san-king) publiés par « The Commercial Press », 1914, Shanghai.
2. *Les quatre livres fondamentaux* avec le commentaire de Tchou-Hi, publiés par la même librairie, 1910.
3. *Les livres de Mentse*, avec le commentaire de Tsio-Chouen, 1934.
4. *Lun-yu* avec le commentaire de Liou-Pao-Nan, 1934, Shanghai.
5. *Les livres de Sun-tse*, avec le commentaire de Ouang-Sien-Tsieng, en VI volumes, Commercial Press, Shanghai, 1933.

### 2. — LES MANUELS ET LES TRAVAUX EN CHINOIS

1. *Histoire de la philosophie chinoise*, par Fong-You-Lang, Shanghai, 1935.
2. *Éléments de l'histoire de la philosophie chinoise*, par Hou-Che, vol. I, 14<sup>e</sup> édit., Shanghai, 1928.
3. *Histoire de la pensée politique de l'ancienne Chine*, par Liang-Chi-Chao, 1<sup>re</sup> édit., Shanghai, 1928.
4. *Histoire des doctrines politiques chinoises*, par Tcheng-An-Jen, 2<sup>e</sup> édit., Shanghai, 1933.
5. *Histoire des doctrines morales en Chine*, par Maura, traduite par Chang-Tsung-Yuan et Ling-Ko-T'ang, 2<sup>e</sup> édit., 1927, Shanghai.
6. *Introduction à l'histoire de la philosophie chinoise*, par Watanabe, traduite par Liu-Kan-Yuan, 2<sup>e</sup> édit., 1928, Shanghai.
7. *Histoire de la philosophie chinoise*, par Tchoung-T'ai, 1<sup>re</sup> éd. 1929, Shanghai.
8. *Les théories des anciens philosophes chinois sur la nature humaine*, par Kiang-Houeng-Yuan, 2<sup>e</sup> édit., 1927, Shanghai.
9. *Évolution de l'idée du Ciel dans l'ancienne Chine*, par Kuo-Ting-T'ang, 1936, Shanghai.
10. *Les philosophies de Mentse et de Yang-Tse*, par Tsiang-Tsou-Tchouang, 1928, Shanghai.
11. *Les rapports réciproques des philosophes de la période classique*, par Tcheng-Tchoung-Fang, 2<sup>e</sup> édit., 1932, Shanghai.
12. *Histoire des doctrines morales en Chine*, par Tsai-Yuan-Pei, 2<sup>e</sup> nouvelle édit., 1935, Shanghai.
13. *Éléments de la philosophie de Sing-Li*, par Liu-See-Mien, 2<sup>e</sup> éd., 1934, Shanghai.
14. *La philosophie de Tchou-Hi*, par Sié-Ou-Liang, Librairie Tchoung-

## La philosophie sociale et politique du confucianisme

Houa, Shanghai, 1928, 8<sup>e</sup> édit.

15. *La philosophie de Ouang-Yang-Ming*, par le même auteur et de la même librairie, 1928, 9<sup>e</sup> édit.

16. *Philosophie de Mentse*, par Liang-King-Siao, 2<sup>e</sup> édit., 1930, Shanghai.

17. *Philosophie de Suntse*, par Tcheng-Toen-Yuan, 2<sup>e</sup> éd., 1930, Shanghai.

18. *La doctrine de Suntse*, par Hioung-Koung-Tchée, 1931, Shanghai.

19. *Les principes métaphysiques de l'École de Confucius*, par Lang-Tse-Ngo, 2<sup>e</sup> édit., 1933, Shanghai.

20. *Introduction à l'étude des livres canoniques*, par Tcheng-Yen-Kie, 1935, Shanghai.

21. *Philosophie du livre des Mutations (Y-king)*, par Kia-Feng-Tseng, 2<sup>e</sup> édit., 1933, Shanghai.

22. *Les principes juridiques de l'ancienne Chine*, par Ouang-Tcheng-Sien, 2<sup>e</sup> édit., 1933, Shanghai.

23. *Introduction générale à l'étude des livres canoniques*, par Pi-Hi-Souei, 5 volumes, 5<sup>e</sup> édit., 1933, Shanghai.

24. *Études critiques sur les livres classiques de l'époque avant la Dynastie des Ts'ing*, par Kian-Shia-Yen, 2<sup>e</sup> édit., 1933, Shanghai, 3 vol.

25. *Histoire du mariage en Chine antique*, par Tcheng-Kou-Yuan, 1933, Shanghai.

### 3. — LES LIVRES EN LANGUES ÉTRANGÈRES

1. [\*Les quatre livres avec un commentaire abrégé en chinois et une double traduction en français et en latin\*](#), par le père S. Couvreur, S. J., Hokienfou, 1896.

2. [\*Li-ki\*](#) ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, traduit en français et en latin par le même auteur, 1913, 2 volumes, Hokienfou.

3. [\*Chou-king\*](#), texte chinois avec une traduction française de même auteur, 2<sup>e</sup> édit., Hien-Hien, 1916.

4. *Cursus litteraturae sinicae*, A. Zottoli, S. J., 1888, Shanghai, Tomes III-IV.

5. *The sacred books of China*, translated by J. Legge, 1879, Oxford.

6. *Confucius et Mencius*, par Pauthier, Paris, 1874.

7. [\*Le catéchisme de Confucius\*](#), par Kou-Houng-Ming et F. Borrey, 1927, Paris.

8. [\*Histoire de la philosophie chinoise\*](#), par Zenker, 1932, Paris.

@