



Institut Ricci  
Centre d'études chinoises

Li Minghui 李明輝<sup>1</sup>

## *Humanisme et religion des Confucianistes*

Pékin, Revue "Religion et Philosophie" n°3, Edition de documents de sciences sociales, n°1, 2014.

Traduction : Michel Masson et François Hominal

### Présentation.

Bon nombre de spécialistes du confucianisme tiennent qu'il est un « humanisme », parce qu'on parle d'un « humanisme confucéen ». L'humanisme occidental moderne est issu d'une résistance à la culture chrétienne médiévale ayant Dieu comme centre ; aussi dès ses débuts apparut une tension avec la religion, qui put aller jusqu'à une relation conflictuelle. Le confucianisme chinois antique se détacha de la religion primitive des Shang avant de devenir progressivement un humanisme, tout en gardant un caractère religieux. Les confucianistes contemporains acceptent aussi l'appellation d'« humanisme confucéen », mais comprennent de manières diverses les caractéristiques de cet humanisme. Pour Xu Fuguan, le confucianisme est un humanisme pur et dur, dont la religiosité est un vestige historique. Pour Tang Junyi et Mou Zongsan, au contraire, le confucianisme a beau être humanisé, sa religiosité continue à faire partie de son essence ; en d'autres termes la tension entre la religion et l'humanisme constitue l'essence du confucianisme. Ce n'est pas un humanisme opposé à la religion ; Mou Zongsan le qualifie de « religion humaniste », de « religion morale ». Cette religion est une religion sans forme religieuse, appartenant à ce

---

<sup>1</sup>L'auteur fait partie de l'Institut de recherches philosophiques au Centre national de recherches de Taiwan.

que Thomas Luckmann appelle les religions informelles<sup>2</sup>. Ce dernier théorise qu'une des caractéristiques des sociétés modernes est l'individualisation des religions, c'est-à-dire que tout en gardant des « Eglises visibles » comme fondement du système religieux, elles lui substituent des « Eglises invisibles » fondées sur la piété individuelle. Kang Youwei et, tout récemment, Jiang Qing<sup>3</sup> ont défendu la transformation du confucianisme en religion d'Etat, mais, pour Luckmann, dans nos sociétés modernes, ce n'est ni à désirer, ni à rechercher.

Mots-clés : Humanisme, Religion sans forme, Religion morale, Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi, Jiang Qing.

-----

De nombreux confucéens tiennent que le confucianisme est une sorte d' « humanisme » (en chinois *renwen zhuyi* 人文主義). Ce terme chinois est formé sur le modèle du terme anglais *humanism* (human+ism) et a pour équivalents en allemand *Humanismus*, en français *humanisme*. Ce terme fut employé pour la première fois par Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), un pédagogue allemand, dans un ouvrage publié en 1808 intitulé « *Le débat entre l'amour universel et l'humanisme dans la théorie pédagogique de notre époque* ». Mais le terme « humaniste » était d'usage courant au XVIe siècle, et notamment en Italie. Quant à l'idée elle-même, des auteurs la font remonter jusqu'à Cicéron (106-43), et même à « l'homme est la mesure de toutes choses » du penseur grec Protagoras (485-415).

Le présent travail n'a ni l'intention ni les moyens de discuter de la signification complexe que le terme « humanisme » revêt dans les courants de pensée occidentaux. Pour rester simple, l' « humanisme » n'est pas une école de pensée, mais une orientation spirituelle, une affirmation nouvelle de la conscience de l'homme et du statut de l'homme. Rigoureusement l'humanisme est un produit de la culture occidentale moderne. Quand les spécialistes discutent de l'humanisme, ils distinguent en général deux périodes : l'humanisme du XVe-XVIe siècles lors de la Renaissance des arts et des lettres et l'humanisme germanique au tournant du XVIIIe-XIXe siècles.

Les principaux acteurs du premier sont : Francesco Petrarca (1304-1374), Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1370-1444), Leon Battista Alberti (1404-1472), Desiderius Erasmus de Rotterdam (1466?-1536).

Le deuxième groupe comprend Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Johann Gottfried Herder (1744-1830), Friedrich Schiller (1759-1805), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Friedrich Schlegel (1772-1829), Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843).

---

<sup>2</sup> *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, 1963.

<sup>3</sup> Jiang Qing 蒋庆, né en 1953, penseur jouant un rôle important dans la pensée confucéenne en Chine.

L'humanisme qui ressort de ces deux courants différents manifeste un fort intérêt pour la culture occidentale antique (cultures grecque et latine), et insiste sur la signification importante des classiques occidentaux pour l'édification de la personnalité. Et corrélativement, ce fut une opposition à la culture médiévale dominée par le christianisme. La renaissance de la culture antique réaffirma la place de l'homme et fit vaciller la culture chrétienne médiévale fondée sur Dieu. C'est pourquoi l'humanisme occidental dès le début fut dans une certaine tension avec la religion, qui alla jusqu'à une relation d'affrontement. Mais le courant de pensée humaniste permit aussi la réforme du christianisme ; non seulement il inspira Phillip Melanchthon (1497-1560), le principal assistant de Martin Luther (1483-1546), mais aussi il influença profondément et durablement le mode d'enseignement de la Compagnie de Jésus. C'est pourquoi on parle aussi d' « humanisme chrétien ».

Mais même si dans le christianisme la position de l'homme est de toute manière élevée, elle reste subordonnée à Dieu ; aussi parler d' « humanisme chrétien » risque d'être mal compris. Il montre du moins que, au cours du développement historique, entre l'humanisme et la religion chrétienne, ce ne fut pas seulement une relation d'opposition.

En Chine, entre les confucéens de la Chine ancienne et la religion primitive des Yin et des Shang, il existait aussi une sorte de rapport dialectique à peine perceptible. D'une part, les confucéens se sont distingués de la religion primitive des Yin et des Shang et, d'un autre côté, ils ont progressivement remplacé la conscience religieuse des Yin par une conscience morale. Selon ce que rapportent les classiques – le *Classique des Poèmes*, le *Classique des Documents*, etc. –, les Chinois d'avant les Zhou avaient une forte conscience religieuse et, d'autre part, avaient des activités sacrificielles fréquentes : les sacrifices offerts au Ciel et à la Terre, aux ancêtres, aux esprits, aux astres célestes (Soleil, Lune et étoiles), à certains phénomènes naturels (tels que les Quatre saisons, le froid et la chaleur, l'eau ou la sécheresse), aux quatre Orient, ainsi qu'une foi en un dieu personnel suprême (le Ciel, le Seigneur, le Seigneur d'en-haut).

Xu Fuguan, dans son « Histoire du discours sur la nature de l'homme en Chine » comprend le développement de la pensée des Yin-Shang aux Zhou comme un processus où la conscience religieuse primitive s'humanise progressivement. Selon ses explications, ce processus d'humanisation s'est développé en passant par la « conscience inquiète » des Zhou et cette « conscience inquiète » s'exprime dans le concept du « respect ». Il compare cette « conscience inquiète » avec la « conscience craintive » inhérente à la religion primitive : dans la religion primitive l'homme en proie à la peur et au désespoir a le sentiment de n'être presque rien, et abandonne ses responsabilités, en remettant son destin à des esprits extérieurs ; inversement la « conscience inquiète » est issue de la conscience spirituelle de l'homme, et s'exprime en un sentiment de responsabilité envers les choses, aussi est-ce une conscience morale. Il souligne en particulier :

« L'idée de respect sur laquelle insistaient les Zhou, ressemble à celle de révérence de la religion, mais en diffère. Le respect pieux de la religion est le rejet de sa propre subjectivité, c'est se jeter devant les dieux dans un état psychologique de conversion complète. Le respect sur lequel les Zhou mettaient l'accent, était l'esprit de l'homme, qui s'unifie et se manifeste comme sujet autonome et agent rationnel, ayant subordonné ses désirs instinctifs à

sa responsabilité individuelle ».

Au cours du développement de ce processus, Confucius a joué un rôle clé, à savoir : s'appuyant sur son enseignement et sa pratique morale, il a, d'une part, pris l'ordre rituel extérieur des Zhou et, d'autre part, il trouve dans les *Classique des Poèmes* et *Classique des Documents* un 'Ciel', un 'Seigneur' ou un 'Seigneur d'en-haut' personnel et il a intériorisé le tout en termes de nature humaine et de pratique morale. Dans la pensée de Confucius, coexistent deux aspects : d'une part, il conserve une conscience forte du 'Ciel' ou du 'Mandat du Ciel' ; d'autre part, le concept de 'Ciel' s'oriente chez lui vers la rationalisation et l'humanisation. Le premier aspect apparaît naturellement comme l'héritage de la religion primitive des Yin et des Shang ; le deuxième montre l'éveil de la conscience morale, c'est le 'Ciel' auquel Confucius a donné une nouvelle signification. Même si Confucius se disait « transmettre et non créer », en fait, on dirait aujourd'hui c'est « hériter avec des critiques ». Autrement dit, Confucius n'a pas encore directement lancé un défi à la conception du Ciel traditionnelle, et il s'empare de la conscience morale pour l'humaniser, l'intérioriser ; on peut dire que c'est « mettre du vin nouveau dans de vieilles outres ».

Ce processus d'humanisation, d'intériorisation s'achève dans l'« Invariable Milieu ». Trois phrases de son premier chapitre expriment clairement un passage de la transcendance du Ciel à une pensée immanente ; mais l'ouvrage, tout en mettant l'accent sur l'immanence, ne nie pas la transcendance comparé au Ciel dans la pensée de Confucius, « l'Invariable Milieu » maintient la notion d'un « dieu personnel » ; mais le « Ciel » ou le « Mandat céleste » y est rationalisé, et cette notion en est dévaluée. Mou Zongsan appellera cette attitude de Confucius à l'égard du Ciel une « relation distante transcendante » et l'attitude que l'« Invariable Milieu » représente devient une « relation distante immanente ». Il explique :

« Confucius, au niveau spirituel de sa communication avec le Ciel, non seulement n'a pas tiré le Ciel vers le bas, mais au contraire l'a poussé un peu plus loin. Quoiqu'il ait pu, dans sa vie personnelle, avoir ces entretiens avec le Ciel, il ne cesse de conserver du respect pour sa transcendance. Aussi ce que le Ciel dont Confucius a parlé, a le sens de "dieu personnel" ».

Quant à la « relation distante immanente », « ce n'est pas repousser au loin le Mandat céleste ou la Voie céleste, mais d'un côté le recevoir et en faire sa propre nature, et d'un autre côté le transformer pour qu'il devienne une entité métaphysique ». Puis Mou Zongsan insiste que ces deux modes de relation avec le Ciel ne sont pas contradictoires, mais « partent d'une relation transcendante pour se développer en une relation immanente ». C'est un processus tout à fait naturel.

La communication à distance transcendante souligne l'objectivité, l'immanente la subjectivité. Passer de l'accent objectif à l'accent subjectif, est un grand tournant dans la compréhension de l'harmonie entre le Ciel et la Terre. De plus, par un tel progrès, la subjectivité et l'objectivité trouvent une « véritable unification » et forment une « véritable unité ».

« L'unité du Ciel et de l'Homme » dont le *Zhongyong* (*L'invariable Milieu*) et le modèle de pensée « et immanent et transcendant » ont été fondamentalement repris par les confucéens des

Song et des Ming. Au sein de cette vision de l'unité du Ciel et de l'Homme, transcendant et immanent, religion et culture, sont les deux faces d'une même réalité. En ce sens, nous pouvons parler de la « religiosité » du confucianisme. Ainsi, Du Weiming parle de la religiosité des confucéens Ming, mais il y a des questions : quelle est en fin de compte l'« essence » de cette « religiosité » ? S'agit-il seulement « de vestiges » dans ce genre de développement historique. Les positions des nouveaux confucéens sur cette question sont variées. Tang Junyi, Mou Zongsan conservent l'« essence », Xu Fuguan les « vestiges ». J'ai résumé ces deux manières de voir de la manière suivante :

« Pour Tang Junyi et Mou Zongsan, la religion et la culture, le transcendant et l'immanent sont, dans la pensée confucianiste, les deux faces d'une même réalité, ces deux ne peuvent pas être séparés, et il s'en ensuit entre eux une tension sans fin. Quant à Xu Fuguan, l'essence du confucianisme tombe du côté de la culture et de l'immanence. Il ne fait pas de doute qu'il ne nie pas qu'il y avait au début cette religiosité, mais au cours de l'histoire elle est lentement remplacée par l'esprit de l'humanité. Plus simplement, pour Tang et Mou, la tension entre la religion et la culture et la tension entre la transcendance et l'immanence constituent l'essence du confucianisme ; tandis que Xu Fuguan ne confère à la religiosité des confucianistes qu'une signification historique temporaire, et non un facteur essentiel. En d'autres termes, pour Xu Fuguan, le confucianisme est un humanisme pur et dur ; et sa religiosité n'est qu'une survivance historique ».

Quant au développement effectif du confucianisme, je penche du côté de la position de Tang et de Mou sur la « nature » du confucianisme. Il est difficile que nous arrivions à dire : les « trois rituels sacrificiels » confucéens (au Ciel-Terre, aux ancêtres, aux Sages et Saints), ainsi que les développements sur l'« unité du Ciel et de la Terre » de l'« Immuable milieu », de « Mencius », du « Livre des mutations », ainsi que plus tard sous les Song et les Ming, tout cela n'était que des « survivances » de l'histoire.

Parce que Mou Zongsan estimait que la religion est un composant essentiel du confucianisme, il a désigné ce composant par les termes « enseignement humaniste » et « religion morale ». Il ajoute pour justifier ces dénominations :

« Elles expriment que la religion n'est autre que la morale, mais aussi établissent pour l'humanité « une religion de la morale ». Cette religion diffère de la religion de l'extinction qu'est le bouddhisme centré sur l'abandon, elle diffère aussi de la religion du salut qu'est le christianisme centré sur l'idée de Dieu. Dans le confucianisme, la pratique morale ne s'arrête pas à un domaine bien délimité, il n'est pas comme le considèrent naturellement les Occidentaux l'un des deux côtés opposés que sont la religion et la morale. La pratique morale est une ouverture sur l'infini. La pratique morale est finie, mais la réalité sur laquelle s'appuie cette pratique est infinie ».

L'expression « religion morale » est de Mou Zongsan, mais Emmanuel Kant (1724-1804) parlait aussi déjà de religion morale (moralische Religion), avec une signification qui est très proche. Xu Fuguan, tout comme Tang Junyi et Mou Zongsan, considèrent le confucianisme comme une sorte d'« humanisme », mais en lui donnant une signification qui diffère légèrement. La compréhension de l'« humanisme » dont parle Xu Fuguan se rapproche de celle des Occidentaux (et notamment de celle du temps des Lumières), c'est-à-dire en mettant l'accent sur la tension entre

l'humanisme et la religion (jusqu'à l'antagonisme). Inversement, l'humanisme de Tang Junyi et de Mou Zongsan n'est pas séparé de la religion, et même établit sa religiosité. Mou Zongsan, le dépréciant, appellera l'humanisme opposé à la religion, l'humanisme des oligarques.

A la fin de la dynastie des Ming– début de celle des Qing, des missionnaires jésuites arrivèrent en Chine ; la question de savoir si le confucianisme était une religion devint à nouveau<sup>4</sup> un sujet de discussion. En fait, le terme « religion », tout comme celui de « philosophie », avaient des significations très complexes et qui de plus ne cessaient pas de changer. Si le critère est celui des religions abrahamiques (christianisme, islam, judaïsme), le confucianisme ne répond pas aux conditions formelles de la religion, parce qu'il n'a ni Eglise, ni clergé, ni croyance en une divinité unique. Dans un écrit intitulé « De la religiosité du confucianisme vue du point de vue de la religion morale de Kant », j'ai soutenu que, si nous devons considérer le confucianisme comme une religion, il ne peut être que la « religion morale » de Kant. Ce genre de religion, fondée sur la base de la raison pratique, n'a besoin ni d'Eglise, ni de révélation ni de grâce venue de Dieu. Dans ce contexte, Kant parle d'Eglise invisible (*unsichtbare Kirche*). En simplifiant, « l'Eglise invisible » se distingue des « Eglises visibles » de l'histoire (*sichtbare Kirche*) ; elle est en fait, en tant que communauté morale idéale, constituée de tous ceux qui désirent suivre la législation morale de Dieu. Aussi « l'Eglise morale » et « l'Eglise invisible » de Kant représentent un idéal commun transcendant l'espace et le temps.

« L'Eglise morale » et « l'Eglise invisible » de Kant sont d'une grande assistance pour comprendre la religiosité du confucianisme. En tant que « religion morale », le confucianisme peut être qualifié de religion sans forme religieuse. Son statut relève complètement de l'identité de soi des personnes concernées, et ne dépend pas d'une cérémonie concrète de conversion. Il suffit qu'une personne reconnaisse consciemment l'idéal confucéen, pour qu'elle appartienne à la « religion sans forme/invisible » confucianiste. Une telle religion semble manquer de base réelle, mais pourtant elle a une immense capacité à se propager. Un disciple consciemment confucéen peut en même temps être un chrétien. Ainsi, des chrétiens tels que Robert Cummings Neville et John Berthrong ont pu se dire « confucéens de Boston ». Mais j'ai beaucoup de mal à imaginer qu'un chrétien puisse simultanément être musulman ou bouddhiste.

Du temps de la monarchie chinoise, que les confucianistes privés d'une « Eglise visible » aient pu devenir une force dirigeante dans tous les domaines, est à rattacher à ce qu'ils dépendaient de trois systèmes : une monarchie autocratique, le système des examens impériaux et le système familial. A l'époque contemporaine, avec l'arrivée des forces occidentales, la dépendance à ces trois systèmes a été ébranlée. En 1905, la Cour impériale mit un terme à un système d'examens établi 1500 ans avant. En 1911, la Révolution marqua la fin d'un système de gouvernement autocratique ayant 2000 ans d'âge. Mais au cours du processus forcé de modernisation, le système traditionnel des grandes familles a été progressivement remplacé par un système de petites familles (familles nucléaires). Ce changement dans le système social a fait du confucianisme dans la société contemporaine ce que Yu Yingshi a appelé une « âme errante ». De ce point de vue, ce dernier attire notamment l'attention :

«Le confucianisme et le christianisme sont différents. Dans l'histoire, le christianisme a aussi été intégré à de nombreux systèmes séculiers, puis après avoir connu le baptême de la

---

<sup>4</sup> En fait, c'était la première fois. (Note du trad.)



Réforme et le mouvement des Lumières, en tant que religion d'une Eglise, il put finalement trouver un refuge à l'intérieur du système religieux. La séparation entre le politique et le religieux fit qu'une ligne claire fut tracée entre la religion chrétienne et le système séculier, ce qui lui permit de ne pas devenir une âme errante. Le confucianisme traditionnel n'a ni système ni organisation propres, et il peut trouver refuge dans tout système social ».

Devant ce type de problème rencontré par le confucianisme, et à la lumière de l'histoire chrétienne, Kang Youwei (1858-1927) proposa une religion nationale fondée sur la religion confucianiste, dont Confucius était dit être le fondateur, et fonda l'Eglise confucéenne, dans le but de chercher un nouveau soutien institutionnel. Après l'établissement de la République de Chine, il continua à promouvoir le mouvement de la religion de Confucius avec des hommes de lettres renommés tels que Chen Huanzhang (1880-1933), Yan Fu (1854-1921), etc. et obtint le soutien de Yuan Shikai (1859-1916). Mais après la dislocation de la « restauration impériale chinoise », le mouvement de la religion de Confucius finit par un échec.

Cette tentative devait réapparaître une centaine d'années plus tard, lorsque Jiang Qing se fit l'avocat d'une alternative. Il proposait de remplacer le système démocratique occidental par un « gouvernement de la Voie royale ». A ses yeux, ce dernier serait supérieur au gouvernement démocratique sur la question de la légitimité politique du gouvernement démocratique, qui met l'accent sur la légitimité de par la volonté du peuple, alors que le gouvernement de la Voie royale est un équilibre de « trois légitimités » : légitimité de la volonté du peuple, légitimité d'un sacré transcendant et légitimité de la culture historique. A cette fin, Jiang Qing a spécialement conçu un parlement à trois chambres : la Chambre des Sages confucéens qui représente la légalité transcendante et sainte, la Chambre du Peuple pour exprimer la légalité de la volonté populaire, la Chambre de la Grandeur nationale pour exprimer la légalité de la culture historique, le gouvernement étant formé par le Parlement et responsable devant lui. Des trois chambres, seule celle du Peuple est élue, celle des Sages est formée par des désignations et recommandations et celle de la Grandeur nationale de personnes désignées parmi les descendants de Confucius. Par l'établissement d'une Chambre de la Grandeur nationale et d'une Chambre des Sages, la religion confucianiste est établie dans son rôle de religion d'Etat.[...]

Pour moi, le « Mouvement pour une Eglise confucianiste » de Kang Youwei, tout comme la « Politique de la Voie royale » de Jiang Qing, ne sont ni à désirer ni à rechercher. Si la société chinoise contemporaine aspirait à établir le confucianisme dans une position d'Eglise nationale, tout comme si toutes les sociétés occidentales contemporaines aspiraient à un système où la politique et la religion se rejoindraient, ce ne pourrait être qu'une erreur historique, un renversement des temps et des espaces, pas très réaliste. Ceci dit, dans les sociétés « désenchantées », une telle proposition va à contre-courant du principe du pluralisme, et ne pourrait que provoquer des conflits. [...]