



Le confucianisme et la Chine actuelle : l'héritage de Zhang Dainian (1909-2004)

Frédéric Wang

► To cite this version:

Frédéric Wang. Le confucianisme et la Chine actuelle : l'héritage de Zhang Dainian (1909-2004). Histoire et Missions Chrétiennes, 2011, 18, pp.69-87. halshs-00669292

HAL Id: halshs-00669292

<https://shs.hal.science/halshs-00669292>

Submitted on 12 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Matteo Ricci : une porte toujours ouverte entre Occident et Orient »
Colloque, Lyon, le 3 déc. 2010

Le confucianisme et la Chine actuelle : l'héritage de Zhang Dainian (1909-2004)*

Frédéric Wang
frederic.wang@inalco.fr

Résumé :

Le nouveau retour au confucianisme en Chine continentale depuis la fin des années 1980 est le résultat d'un long processus qui a nécessité des efforts de plusieurs générations de penseurs et de chercheurs. Nous tentons de rendre compte de la richesse et de la diversité de la recherche actuelle en ce domaine, tentée par une synthèse du confucianisme traditionnel et de la philosophie occidentale. L'accent est plus particulièrement mis sur le « nouveau matérialisme » représenté par Zhang Dainian (1909-2004) et quelques de ses disciples.

Mots-clefs :

Philosophie chinoise, Confucianisme, néoconfucianisme, Zhang Dainian, nouveau matérialisme

Le confucianisme qui devient une doctrine étatique à partir du II^e siècle av. J.-C. sous les Han (206 av. J.-C.-220 apr. J.-C.) constitue le soubassement de la culture des lettrés, mais il ne cesse, tout au long de son histoire, d'être confronté aux autres modes de pensée, comme le taoïsme, l'école nominaliste, le légisme durant les Royaumes combattants (403-256 av. J.-C.) et plus tard au bouddhisme qui est introduit en Chine à partir du I^{er} siècle après J.-C. Ces confrontations non sans heurts et notamment sa réaction à la montée en puissance du bouddhisme sous les Tang (618-907) contribuent sous les Song (960-1279) à son renouveau remarquable : le néoconfucianisme qui s'inspire de l'apport du taoïsme et du bouddhisme tout en les critiquant. Le confucianisme a été consolidé pendant neuf siècles par les concours mandarinaux fondés majoritairement sur le corpus des textes de cette doctrine, seul critère depuis le VII^e siècle et surtout depuis le X^e siècle de la sélection des hauts fonctionnaires-lettrés. La situation change au milieu du XIX^e siècle, « au moment où, sous la poussée des puissances occidentales, notamment lors des guerres de l'Opium, les élites lettrées chinoises doivent se rendre à l'évidence de la supériorité non seulement matérielle, mais aussi intellectuelle de leurs agresseurs. Elles sont alors amenées à remettre radicalement en question leur propre héritage au profit de catégories nouvelles issues du savoir occidental : théorie politique, philosophie, droit, religion, etc.¹ » Si l'abolition des concours mandarinaux en 1905 rend caduc l'apprentissage du corpus des classiques confucéens, on assiste lors du mouvement

* L'auteur tient à adresser ses vifs remerciements à Bernadette Truchet pour sa relecture de la première version du texte.

¹ Anne CHENG, « Aux sources de la pensée chinoise », introduction au n° 13 hors série du *Point*, *Confucius, Lao-tseu, Tchouang-tseu, les textes fondamentaux de la pensée chinoise*, 2007, p. 11.

du 4 mai 1919² à une vraie mise en cause du confucianisme, rendu responsable pour le retard de la Chine par rapport à l'Occident. Malgré ce rejet répété de Confucius et du confucianisme, lié au sort de la Chine depuis son ouverture forcée à l'Occident au milieu du XIX^e siècle jusqu'à la Révolution culturelle (1966-1976), un vrai retour à cette forme de pensée dont les raisons sont diverses et variées s'opère depuis la fin des années 1980. Les vicissitudes historico-politiques n'ont pas déraciné le confucianisme qui reste ancré, si j'utilise l'expression du philosophe Li Zehou 李澤厚 (né en 1930)³, dans la psychologie collective des Chinois. Avant ce regain d'intérêt pour le confucianisme en Chine continentale, il y a eu un mouvement important en outre-mer dès la fin des années 1950, mouvement qu'on qualifie d'ores et déjà de néoconfucianisme contemporain qui a pour chefs de file, Zhang Junmai 張君勱 (Carsun Chang, 1887-1969), Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), Xu Fuguan 徐復觀 (1903-1982) et notamment Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995)⁴. En France, d'importants travaux ont été réalisés sur le néoconfucianisme contemporain. La plupart ont été des œuvres de sinologues⁵, mais il y a aussi des spécialistes venus d'autres horizons qui participent à la diffusion de la pensée de ce courant, qu'on pense au cas de Régine Pietra, professeur de philosophie à Grenoble, spécialiste de Paul Valéry, qui y consacre un titre : *La Chine et le confucianisme aujourd'hui* (Paris, Le Félin, 2008). Comme le lectorat occidental connaît relativement bien le néoconfucianisme contemporain et notamment la métaphysique idéaliste de Mou Zongsan dont l'œuvre retentissante a suscité l'admiration de plus d'une génération de chercheurs et universitaires, je mets l'accent ici sur l'héritage de Zhang Dainian 張岱年 (1909-2004) qui a développé une philosophie matérialiste originale tout en formant de nombreux philosophes, actuellement en activité. Il s'agit moins d'une lecture anthropologique visant à mettre en évidence les pratiques confucianistes dans la société chinoise contemporaine mais de l'histoire toute récente de la philosophie chinoise à travers une figure emblématique.

² Le mouvement éclate après la prise de connaissance des dispositions de la Conférence de la Paix de Paris qui accordent au Japon les anciennes possessions allemandes en Chine malgré son implication aux côtés des Alliés contre l'Allemagne pendant la guerre. Parti de l'université de Pékin, il gagne toutes les grandes villes du pays. Cette agitation patriotique s'accompagne d'une critique sans précédent de la tradition pour embrasser la science et la démocratie, valeurs occidentales.

³ Sur Li Zehou, cf. Joël THORAVAL, « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine », in Anne CHENG (dir.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, « Folio », 2007, p. 103-134 et John Zijiang DING, « Li Zehou : Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective », in Chung-ying CHENG et Nicholas BUNNIN (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p. 246-259.

⁴ Ces quatre penseurs sont signataires du célèbre « Manifeste adressé au monde » daté de 1958. Le Manifeste dénonce une certaine tendance culturaliste des études sinologiques dès l'époque de Matteo Ricci, car pour les signataires, les premiers jésuites, préoccupés avant tout par l'évangélisation, n'avaient pas saisi l'essentiel du néoconfucianisme qui doit être rapproché du kantisme et non du rationalisme ou du naturalisme. Une version en anglais paraît en même temps : « A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture », reprise in Carsun CHANG (ZHANG Junmai), *The Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 2, New York: Bookman, 1962. Pour une vision globale de la pensée des principaux représentants du néoconfucianisme contemporain, cf. Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism, The New Confucian Movement*, « Variétés sinologiques », nouvelle série n° 90, Taipei, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001.

⁵ Je cite, à titre d'exemples, Sébastien BILLIQUOD et Joël THORAVAL (éds.), *La Chine des années 2000 : Regards sur le politique en Chine aujourd'hui*, Extrême-Orient, Extrême-Occident, n° 31, PUV, 2009. Sébastien BILLIQUOD, *Le rôle de l'intuition intellectuelle dans la philosophie de Mou Zongsan (1909-1995)*, thèse soutenue à Paris 7, 2004. Anne CHENG (éd.), *Y a-t-il une philosophie chinoise : un état de la question*, Extrême-Orient, Extrême-Occident, n° 27, PUV, 2005. Anne CHENG (dir.), *La philosophie chinoise moderne / Modern Chinese Philosophy*, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 2, 2005. L'un des ouvrages de Mou Zongsan a été traduit en français par Ivan P. Kamenarović et Jean-Claude Pastor, *La spécificité de la philosophie chinoise*, Paris, Cerf, 2003.

En 1912, quand l'université de Pékin fut officiellement fondée, a été mise en place la section philosophique (*zhexue men* 哲學門), transformée en 1919 en département. La plupart des grands philosophes du XX^e siècle y ont fait une partie ou la totalité de leur carrière. La nouvelle approche du *Livre des mutations* de Xiong Shili 熊十力 (1885-1968)⁶, maître de Mou Zongsan, de Xu Fuguan et de Tang Junyi, le nouveau confucianisme de Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988)⁷, la nouvelle école du principe de Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990)⁸, le nouvel intuitionnisme du hégélien He Lin 賀麟 (1902-1992), le nouveau pragmatisme du logicien Jin Yuelin 金岳霖 (1895-1984) et le nouveau matérialisme (philosophie du *qi*)⁹ de Zhang Dainian ont pris émergence dans cette université ou dans la concurrente université de Tsinghua (Jin Yuelin, Feng Youlan, Zhang Dainian avant 1952)¹⁰. Par rapport à la tradition néo-confucéenne des Song et des Ming (1368-1644), Feng Youlan se réclame du rationaliste Zhu Xi 朱熹 (1130-1200)¹¹ ; Liang Shuming, Xiong Shili, Tang Junyi et Mou Zongsan sont tous attachés à l'école intuitionniste de Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193) et Wang Yangming 王陽明 (1472-1529)¹² ; quant à Zhang Dainian, il ne cache jamais son admiration pour Zhang Zai 張載 (1020-1077)¹³ et Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692)¹⁴. Tous ces grands philosophes qui ont une fine connaissance de la philosophie occidentale tentent de se ressourcer dans la pensée traditionnelle chinoise dont ils cherchent à expliciter la spécificité.

Né en 1909 dans le Hebei, Zhang Dainian, issu d'une famille des lettrés, entra en 1928 à l'université normale de Pékin, département des sciences de l'éducation. Sous l'influence de

⁶ L'originalité de la pensée de Xiong est brossée par Léon VANDERMEERSCH, « Une vision confucianiste moderne du bouddhisme : le nouveau cognitivisme de Xiong Shili », in Jean-Pierre DRÈGE (éd.), *De Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soympié*, Genève, Droz, 1996, p. 301-316.

⁷ Deux ouvrages de Liang Shuming sont disponibles en français : *Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies*, traduit par Luo Shengyi, Paris, PUF, 2000 ; *Les idées maîtresses de la culture chinoise*, introduit, traduit et annoté par Michel Masson, Paris, Cerf, 2010.

⁸ Feng Youlan est notamment l'auteur de *A History of Chinese Philosophy*, traduit du chinois en anglais par Derk Bodde, Princeton, Princeton University Press, 2 vol., 1952-1953. Version française abrégée : *Précis de l'histoire de la philosophie chinoise*, traduction d'après le texte anglais par Guillaume Dunstheimer, Paris, Payot, 1952. On a accès en langue française au *Nouveau traité sur l'homme*, traduction par Michel Masson, Paris, Cerf, 2006. Michel Masson lui consacre aussi une étude en anglais : *Philosophy and Tradition, the Interpretation of China's Philosophic Past : Fung Yu-lan, 1939-1949*, « Variétés Sinologiques », nouvelle série n° 71, Taipei, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 1985.

⁹ Dans la tradition sinologique, ce terme similaire de *pneuma* en grec est rendu par « souffle », « énergie ». Pour Zhang Dainian, la notion de *qi* 氣 est la plus proche de celle de matière.

¹⁰ Tous ces philosophes font l'objet d'un chapitre dans Chung-ying CHENG et Nicholas Bunnin (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

¹¹ Zhu Xi qui réalise la synthèse néo-confucéenne des Song a fait l'objet de nombreuses publications en anglais, en japonais et bien sûr en chinois. L'une des monographies en français est due au père Stanislas LE GALL, *Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence*, « Variétés Sinologiques », n° 6, Chang-hai, Imprimerie de la maison catholique de l'orphelinat de T'ou-sé-wé, 1894.

¹² Pour un aperçu rapide de ce courant de pensée néo-confucéen, le lecteur peut se référer à notre article « De l'intuitionnisme chinois à l'intentionnalité husserlienne », in Frédéric WANG (dir.), *Le choix de la Chine d'aujourd'hui : entre la tradition et l'Occident*, Paris, Les Indes savantes, 2010, p. 105-120.

¹³ Sur Zhang Zai, on peut consulter l'ouvrage d'Ira E. KASOFF, *The Thought of Chang Tsai*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 et la thèse de Stéphane FEUILLAS, *Rejoindre le ciel naturel et moral dans le Zhengmeng de Zhang Zai (1020-1077)*, thèse soutenue à Paris VII, 1996.

¹⁴ Cf. Jacques GERNET, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi*, Paris, Gallimard, 2005. Zhang Dainian se surnomme à la fin de sa vie « Vieillard suivant les traces de Zhang Zai et de Wang Fuzhi » (Qu Shan *zhuo sou* 渠山拙叟), [Heng]qu étant le *zi* de Zhang Zai et [Chuan]shan, celui de Wang Fuzhi.

son frère Zhang Shenfu 張申府 (1893-1986)¹⁵, traducteur de *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein et tout premier spécialiste chinois de Bertrand Russell – qui effectua une visite en Chine en 1920 alors que John Dewey y était déjà depuis 1919 – et l’un des trois fondateurs du parti communiste chinois, Zhang Dainian vint à la philosophie vers le début des années 1930. En 1933, il fut nommé assistant au département de philosophie à l’université Tsinghua (Qinghua) sur la recommandation de Feng Youlan et Jin Yuelin. Quand la guerre sino-japonaise éclata, Zhang ne put suivre son université installée dans le Sud. Il passa plusieurs années à lire des philosophes chinois et occidentaux en restant à Pékin. En 1943, il devint maître de conférences à l’université de Chine, un établissement privé. Après la guerre contre le Japon, il rejoignit l’université de Tsinghua pour y être maître de conférences en philosophie avant de devenir professeur en 1951. En 1952, il fut muté à l’université de Pékin suite au transfert du département de philosophie de Tsinghua à Beida (Université de Pékin). Victime d’une série d’événements politiques entre 1957 et 1977, il subit pendant vingt ans un traitement injuste ne pouvant mener décemment ses activités d’enseignement et de recherche. En 1978, il assura, dès sa réhabilitation, la direction de la section de philosophie chinoise du département de philosophie à Beida. En 1979, il devint le président de la toute nouvelle Association chinoise de l’Histoire de Philosophie. À partir de 1982, il commença à diriger des étudiants en master et en doctorat. Beaucoup de philosophes chinois ont bénéficié directement ou indirectement de son enseignement. Zhang Dainian mourut en 2004, à l’âge de 95 ans. Le hasard veut que les deux autres philosophes Liang Shunming et Feng Youlan meurent aussi à l’âge de 95 ans. Peu de temps près sa mort, son épouse Feng Ranglan 馮讓蘭, cousine de Feng Youlan, quitta aussi le monde. Elle avait le même âge que son mari. Parmi de très nombreux ouvrages de Zhang Dainian, qui tente une synthèse du matérialisme dialectique et de la philosophie traditionnelle du *qi* à l’instar d’un Zhang Zai ou d’un Wang Fuzhi, on peut notamment citer le *Zhongguo zhexue dagang* 中國哲學大綱 (Lignes fondatrices de la philosophie chinoise) dont la rédaction est achevée en 1937, alors qu’il avait vingt-huit ans.

Dans l’introduction de ce monument comparable au *Zhongguo zhhexueshi dagang* 中國哲學史大綱 (Lignes fondatrices de l’histoire de la philosophie chinoise, 1919) de Hu Shi 胡適 (1891-1962) et au *Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史 (Histoire de la philosophie chinoise, 1934) de Feng Youlan, Zhang souligne les caractéristiques de la philosophie chinoise : 1) union de la connaissance et de la praxis, 2) fusion du ciel (la nature) et de l’homme, 3) identité du vrai et du bon, 4) primat de la vie et non de l’épistémologie, 5) priorité donnée à l’éveil et non aux argumentations, 6) une approche ni scientifique ni religieuse. Partageant l’idée de Feng Youlan que le système formel fait défaut dans la philosophie chinoise traditionnelle au profit d’un système substantiel et dans la tentative d’explicitier celui-ci, Zhang souligne les aspects positifs et négatifs de la philosophie traditionnelle chinoise¹⁶.

Ce qui revêt encore une vitalité dans la tradition philosophique chinoise :

- I. Pas de division entre les phénomènes et la réalité. Ce qui est phénoménal est réel.
- II. Pour la philosophie chinoise, l’univers est en mutation constante qui implique en même temps l’ordre et les principes.
- III. Les mutations sont un renouvellement constant qui intériorise une relation dialectique du « un » et du « multiple ».

¹⁵ Pour le parcours légendaire de Zhang Shenfu, cf. Vera SCHWARCZ, *Time for Telling is Running Out: Conversations With Zhang Shenfu*, New Haven, Yale University Press, 1992.

¹⁶ ZHANG Dainian, *Zhongguo zhexue dagang*, Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1982, p. 587-590.

IV. Les principes de la vie sont les idéaux de l'homme : harmonie avec autrui. La notion de sens de l'homme chez Confucius et celle de l'amour universel chez Mozi en témoignent.

V. Unité du savoir et de la praxis. Celle de la pensée et de la vie même.

VI. Dans son épistémologie relativement simple, il existe une tendance [fort générale sauf dans l'intuitionnisme de Lu Jiuyuan (1139-1193) et Wang Yangming (1472-1529)] de reconnaître directement l'existence de l'objet extérieur et la possibilité de le connaître.

Ce qui pose problème :

I. Dans la cosmologie chinoise, la préférence est souvent donnée à l'inexistant et non à l'existant. Cette influence taoïste marque profondément la plupart des philosophes qui pensent que ce qui est fondamental n'est pas visible.

II. Dans la conception de la vie (y compris les points III, IV, V, VI), il y a une tendance de vénération du ciel aux dépens de l'homme. Le ciel est le modèle de l'homme. Il est la bonté suprême. L'origine du mal, s'il existe, ne peut résider que chez l'homme. Seul Xunzi 荀子 (III^e siècle av. J.-C.) qui parle de la domination du ciel par l'homme. Le résultat en est que Xunzi est presque oublié.

III. L'introspection ou la culture du soi conduisent à la négligence de la transformation des choses extérieures, de l'environnement, de la vie sociale.

IV. Trop d'importance accordée au principe, au *li*, mais pas à la vie même, au *sheng* qui signifie la vitalité, la force. Ces données vont dans le sens contraire des Occidentaux. La vertu et la force vitale doivent fonctionner de concert.

V. Manque du sens global de la collectivité. L'éthique chinoise privilégie la relation entre le moi et autrui et non celle entre l'individu et la collectivité.

VI. La négligence de la connaissance.

Pour surmonter ces difficultés propres à la tradition philosophique chinoise, Zhang Dainian s'emploie à introduire le marxisme dialectique, la philosophie analytique dans la philosophie traditionnelle du *qi* pour ainsi créer un nouveau matérialisme. Pour lui comme pour beaucoup de ses contemporains, la légitimité d'une philosophie chinoise ne pose aucun problème¹⁷. Le *Zhongguo zhexue dagang* qui porte le sous-titre « Zhongguo zhexue wenti shi » 中國哲學問題史 (Histoire des questions de la philosophie chinoise) est ainsi différent de *l'Histoire de philosophie chinoise* de Feng Youlan où celui-ci présente de façon systématique la pensée philosophique des grands philosophes chinois. La démarche de Zhang est de problématiser les questions philosophiques chinoises et d'y apporter sa réponse à la fois du point de vue de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. Pour Zhang Qizhi 張其成 (né en 1927), étudiant de Zhang Dainian à Tsinghua au début des années 50, cet ouvrage est sa plus grande contribution à la philosophie chinoise, créant « un nouveau paradigme de la recherche de l'histoire de la philosophie chinoise. [...] Face aux questions spécifiques de la philosophie chinoise, [l'œuvre] examine les tendances théoriques fondamentales des anciens pour résoudre les questions, analyse les sens de notions, de propositions et de systèmes philosophiques et dévoile ainsi le processus du développement de la philosophie chinoise ancienne¹⁸. »

¹⁷ Sur cette question, cf. Joël THORAVAL, « Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain » et ZHENG Jiadong, « De l'écriture d'une « histoire de la philosophie chinoise ». La pensée classique à l'épreuve de la modernité », *Y a-t-il une philosophie chinoise : un état de la question, Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 27, 2005, p. 91-119, p. 121-144.

¹⁸ ZHANG Qizhi, Préface au « Zhang Dainian zhexue yanjiu congshu » 張岱年哲學研究叢書, in LIU Epei 劉鄂培, DU Yunhui 杜運輝, LÜ Wei 呂偉 (éds.), *Zhang Dainian zhexue yanjiu* 張岱年哲學研究 (Recherche sur la philosophie de Zhang Dainian), Pékin, Kunlun chubanshe, 2010, p. 5.

Dans un autre ouvrage théorique intitulé *Zhongguo gudian zhexue gainian fanchou yaolun* 中國古典哲學概念範疇要論 (Traité sur les notions et les concepts de la philosophie ancienne chinoise)¹⁹, il continue cette entreprise de conceptualisation philosophique. Les notions et concepts dont il discute se répartissent selon les domaines de la philosophie de la nature (cosmologie), de la philosophie de la vie (éthique) et de l'épistémologie. Il continue à privilégier les philosophes qu'il considère comme matérialistes. Sur l'usage du couple notionnel *ti* 體 / *yong* 用 (corps / fonction) à l'époque des Tang, il fait seulement référence à Cui Jing 崔憬, auteur du *Zhouyi tanxuan* 周易探玄 (Recherche des mystères du *Livre des mutations*), déjà perdu. Cui Jing devait vivre entre Kong Yingda 孔穎達 (574-648) et Li Dingzuo 李鼎祚 (entre les VII^e et VIII^e siècles) qui le cite fréquemment dans son très célèbre *Zhouyi jijie* 周易集解 (Commentaires rassemblés du *Livre des mutations*). Cui disait : « Tous les êtres de l'univers possèdent forme et matière qui revêtent corps et fonction. Le corps est forme et matière alors que la fonction est l'utilisation subtile ce qui est au-delà de la forme et de la matière. Si le ciel et la terre ont pour corps ressemblant pour l'un à un dais rond d'un char et pour l'autre à sa caisse carrée et que leur fonction soit l'engendrement et le développement des dix mille choses, les êtres animés ont pour corps leur forme physique et fonction la connaissance subtile. De même, les plantes ont pour corps leur tronc et fonction leur vitalité. » Autrement dit, Cui retient l'aspect physique du *ti* (constitution, structure, corps) et l'aspect fonctionnel du *yong* (fonction, usage, utilisation), point de vue qui, selon Zhang Dainian, va l'encontre des idéalistes mais qui reflète bien la réalité²⁰. Un passage presque identique est cité dans le *Zhongguo zhhexueshi shiliao xue* 中國哲學史料學 (Étude des matériaux de l'histoire de la philosophie chinoise, 1982) pour montrer le contraste entre Cui Jing et Kong Yingda dont l'interprétation du *Livre des mutations* a exercé une grande influence sur celles des néo-confucéens Cheng Yi 程頤 (1033-1011) et de Zhu Xi (1130-1200). C'est dire que Zhang est très attentif à l'histoire de la philosophie. Revenons sur le *Zhongguo gudai gainian fanchou yaolun*, Zhang note que Zhu Xi place le « Corps du Tao » (*daoti* 道體) à la tête de son *Jinsi lu* 近思錄 [Penser au plus près, compilé avec son ami Lü Zuqian 呂祖謙 (1137-1181)]. Même si Zhu Xi ne l'a pas explicité, la procédure logique va du général vers le particulier alors que le *Beixi ziyi* 北溪字義 (Terminologie explicative du néoconfucianisme) de Chen Chun 陳淳 (1159-1223)²¹, disciple de Zhu Xi et le *Xing li daquan* 性理大全 (Grande somme sur la nature humaine et le principe), une compilation des Ming, n'ont pas une classification intelligible. Zhang Dainian a laissé une œuvre considérable. Mais il a aussi été le maître de plus d'une génération de philosophes. Je me contente d'en évoquer ici seulement deux : Chen Lai 陳來²² et Li Cunshan 李存山.

L'héritage de Zhang Dainian

Né à Pékin en 1952, Chen Lai commence vers la fin de la Révolution culturelle ses études universitaires en géologie. En 1978, il réussit le concours d'entrée en master de philosophie à Beida et travaille pour son mémoire sous la direction de Deng Aimin 鄧艾民 (mort en 1984),

¹⁹ *Key Concepts in Chinese Philosophy*, traduit par Edmund Ryden, New Haven, Yale University Press, 2002.

²⁰ *Zhongguo gudian zhexue gainian fanchou yaolun* (1988), in *Zhang Dainian quanji* 張岱年全集 (Oeuvres complètes de Zhang Dainian), Shijiazhuang, Hebei renmin chubanshe, 1998, tome 4, p. 467.

²¹ Traduction en anglais par Wing-tist Chan : *Neo-Confucian Terms Explained*, New York, Columbia University Press, 1986.

²² Pour une brève présentation de Chen Lai, cf. Chung-ying CHENG, « Recent Trends in Chinese Philosophy in China and the West », in Chung-ying CHENG et Nicholas BUNNIN (eds.), *Contemporary Chinese Philosophy*, op. cit., p. 351-352.

spécialiste du néoconfucianisme. Deng fut admirateur de son ami Feng Qi 馮契 (1915-1995)²³, disciple du logicien Jin Yuelin et maître de Yang Guorong 楊國榮, né en 1957. C'est sous l'incitation de Deng que Chen Lai s'est aussi intéressé à la logique et à l'épistémologie. Quand Chen Lai termine ses études de master, il devient enseignant au département de philosophie de Beida. En 1982, Beida commence à recruter des doctorants en lettres et sciences humaines. Chen devient ainsi l'un des premiers doctorants de Zhang Dainian. Il soutient sa thèse en 1985 sur *Recherche de la philosophie de Zhuxi* (*Zhu Xi zhexue yanjiu* 朱熹哲學研究), thèse publiée en 1987 par la Zhongguo shehui kexue chubanshe. Ce travail sur Zhu Xi, le plus grand néo-confucéen au XII^e siècle place sa pensée dans le contexte précis de son élaboration. Sur la primauté chez Zu Xi du principe (*li* 理, raison des choses) qui vient en premier avant le souffle (*qi* 氣), Chen Lai affirme qu'à la fin de la vie, Zhu Xi la défend seulement du point de vue logique donc structurel. Chen a étudié plus de mille lettres de Zhu Xi pour situer et distinguer les différentes étapes de l'évolution de la pensée de Zhu Xi. Cette investigation philologique est plus concrètement réalisée dans le *Zhuzi shuxin biannian kaozheng* 朱子書信編年考證 (Examen chronologique des correspondances de maître Zhu)²⁴, ouvrage très apprécié par le sinologue sino-américain Wing-tsit Chan (1901-1994). Son approche philosophique qui se fonde sur la base philologique fait de lui l'un des meilleurs spécialistes de Zhu Xi dans le monde.

Après son doctorat, Chen Lai revient enseigner au département de philosophie de Beida qu'il quittera en 2009, l'année où il rejoint l'Université Tsinghua pour être doyen de la nouvelle Faculté des Études nationales²⁵. En même temps, il devient assistant de Feng Youlan pour commencer à relire le tome 4 de son *Zhongguo zhexueshi xinbian* 中國哲學史新編 (Nouvelle version de l'Histoire de philosophie chinoise). L'ouvrage *Youwu zhijing : Wang Yangming zhexue de jingshen* 有無之境——王陽明哲學的精神 (Entre l'être et le non-être : l'esprit de la philosophie de Wang Yangming, Pékin, Renmin chubanshe, 1991), dédié à Feng Youlan et à Wing-tsit Chan, ne discute pas de l'être (*you*, il y a) et du non-être (*wu*, il-n'y-a-pas) du point de vue ontologique, mais dans leur dimension pratique (*gongfu* 工夫) et d'état spirituel (*jingjie* 境界). Inspiré de la théorie de Kierkegaard qui distingue trois stades existentiels (esthétique, éthique et religieux), Chen Lai essaie de comprendre la philosophie intuitionniste de Wang Yangming, imprégné d'une forte expérience mystique, dans sa différence avec le rationalisme de Zhu Xi. Il insiste sur la thèse de Wang Yangming selon laquelle « l'étude des sages se fonde sur l'absence de l'ego » qui est à la fois l'état originel [d'un sage], sa pratique morale et son état spirituel. Cette absence de l'ego va de pair avec l'incorporation du monde dans son intérieur. C'est pourquoi la philosophie de Wang Yangming réside dans un état spirituel situé entre l'être et le non-être. Cet ouvrage et le *Wangxue tonglun : cong Wang Yangming dao Xiong Shili* 王學通論——從王陽明到熊十力 (Introduction générale à l'école de Wang Yangming : de Wang Yangming à Xiong Shili, Shanghai, Sanlian shudian, 1990) de Yang Guorong constituent deux des plus importantes monographies sur Wang Yangming dans la Chine du début des années 1990.

Après ses travaux sur Zhu Xi et Wang Yangming, Chen Lai consacre une étude à un autre géant confucéen : Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692). Il publie en 2004 le *Quanshi yu chongjian : Wang Chuanshan de zhexue jingshen* 詮釋與重建——王船山的哲學精神

²³ Sur Feng Qi, cf. HUANG Yong, « Feng Qi's Ameliorism: Between Relativism and Absolutism », in Chung-ying CHENG et Nicholas BUNNIN (eds.), *op. cit.*, p. 213-234. C'est Feng Qi qui fera publier en 1989 à la Huadong shifan daxue chubanshe l'œuvre posthume de son ami : *Zhu Xi Wang Shouren zhexue yanjiu* 朱熹王守仁哲學研究 (Recherche sur la philosophie de Zhu Xi et celle de Wang Yangming).

²⁴ Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1989 ; édition augmentée, Pékin, Sanlian shudian, 2007.

²⁵ J'aurais tendance à la traduire par « Faculté des études traditionnelles ».

(Interprétation et reconstruction : l'esprit de la philosophie de Wang Fuzhi, Pékin, Beijing daxue chubanshe). Cet ouvrage se concentre sur l'interprétation du *Du Sishu daquan shuo* 讀四書大全說 (Notes de lectures de *la Somme des Quatre Livres*) de Wang Fuzhi et son *Zhangzi Zhengmeng zhu* 張子正蒙注 (Notes de *l'Initiation correcte* de Zhang Zai) pour discuter de la relation entre Wang Fuzhi et le néoconfucianisme. Autant Wang Fuzhi a une aversion pour l'intuitionnisme de Wang Yangming, autant sa relation avec Zhu Xi est fort complexe. En gros, l'approche herméneutique de l'auteur s'inscrit dans la ligne de Ji Wenfu 稽文甫 (1895-1963)²⁶, l'un des pionniers de l'étude sur Wang Fuzhi et auteur du *Wang Chuanshan xueshu luncong* 王船山學術論叢 (Essai sur Wang Fuzhi, Pékin, Zhonghua shuju, 1962). En revanche, Chen Lai marque ses différences avec l'interprétation de Hou Wailu 侯外廬 (1903-1987)²⁷, qui situe dans son *Chuanshan xue'an* 船山學案 (École de Wang Fuzhi, Changsha, Yuelu shushe chubanshe, 1982) Wang Fuzhi comme un penseur des « Lumières » marquant ainsi une rupture radicale avec le néoconfucianisme.

Ces monographies n'empêchent pas Chen de mener des réflexions plus générales. Le *Song Ming lixue* 宋明理學 (Le néoconfucianisme des Song et des Ming, Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1991) discute de la pensée des plus grands néo-confucéens des Song et des Ming, y compris le « Zhu Xi coréen » Yi Hwang 李滉 (*alias* T'oegye 退溪, 1501-1570). Il réussit à sortir du carcan du métalangage marxiste qui était encore très marqué à l'époque dans les ouvrages de ce type. Dans un article qui parle de la méthodologie, il regrette néanmoins d'avoir inclus l'héritier coréen de Zhu Xi dans le néoconfucianisme des Ming²⁸. Ses autres textes sur le néoconfucianisme des Song et des Ming sont rassemblés dans le recueil *Zhongguo jinshi sixiangshi yanjiu* 中國近世思想史研究 (Recherche sur l'histoire de la pensée de la Chine pré-moderne, Pékin, Shangwu yinshuguan, 2004). Mais il manifeste aussi son intérêt pour les périodes plus anciennes, pour les textes exhumés récemment – je pense à ceux de Guodian, découverts en 1993 et publiés en 1998, à ceux du musée de Shanghai. Dans les ouvrages tels que le *Gudai zongjiao yu lunli : rujia sixiang de genyuan* 古代宗教與倫理——儒家思想的根源 (La religion et l'éthique dans l'Antiquité : l'origine de la pensée des lettrés, Pékin, Sanlian shudian, 1996), le *Gudai sixiang wenhua de shijie : Chunqiu shidai de zongjiao, lunli yu shehui sixiang* 古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想 (Le monde de la culture et de la pensée de l'Antiquité : la religion, l'éthique et la pensée sociale de l'époque des Printemps et Automnes, Pékin, Sanlian shudian, 2004), il discute de l'origine de la pensée des lettrés, du futur confucianisme et de sa relation

²⁶ Ami de Feng Youlan, Ji Wenfu est l'auteur entre autres du *Wan Ming sixiangshi lun* 晚明思想史論 (Essais sur l'histoire de la pensée de la fin des Ming), réimpression, Pékin, Dongfang chubanshe, 1996.

²⁷ Hou Wailu est l'éditeur et l'auteur principal du *Zhongguo sixiang tongshi* 中國思想通史 (Histoire générale de la pensée chinoise), 5 *juan* en 6 volumes, Pékin, Renmin chubanshe, 1956-1960 et du *Song Ming lixue shi* 宋明理學史 (Histoire du néoconfucianisme des Song et des Ming), 2 *juan* en 3 volumes, Pékin, Renmin chubanshe, 1984-1987. Il a formé plusieurs spécialistes de l'histoire de la pensée chinoise, dont Li Xueqin 李學勤, né en 1933, et Jiang Guanghui 姜廣輝, né en 1948. Celui-ci a dirigé le *Zhongguo jingxue sixiangshi* 中國經學思想史 (Histoire de la pensée chinoise : études des Classiques), 4 tomes, Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2003, 2011. Cet ouvrage qui met l'accent sur la tradition exégétique des Classiques fera certainement date avec le *Zhongguo sixiangshi* 中國思想史 (Histoire de la pensée chinoise) de Ge Zhaoguang 葛兆光 (Shanghai, Fudan daxue chubanshe, 1998, 2000), lequel comprend les sous-titres : « Monde des connaissances, des idées et des croyances de la Chine d'avant VII^e siècle (premier tome) et de la Chine des VII^e et XIX^e siècles (second tome) » [七世紀前 (第一冊)、七世紀到十九世紀 (第二冊) 中國的知識、思想與信仰世界].

²⁸ CHEN Lai, « Zhongguo Song Ming ruxue yanjiu de fangfa, shidian he quxiang » 中國宋明儒學研究的方法、視點和趨向 (Méthodes, points de vue et orientations dans la recherche en Chine sur le confucianisme des Song et des Ming), *Zhejiang yuekan* 浙江學刊 (Zhejiang Academic Journal), n° 3, 2001, p. 36-37.

avec les devins, les annalistes. Son travail sur le confucianisme est systématique et méthodique. Ayant bénéficié du double héritage de Feng Youlan et de Zhang Dainian, « deux représentants de la philosophie du XX^e siècle en Chine », lui-même va souvent parfois plus loin que ses deux maîtres s'inspirant des résultats de recherche sur le confucianisme réalisés dans d'autres contrées que la Chine continentale.

Si le champ de la recherche de Chen Lai touche à tous les aspects du confucianisme et du néoconfucianisme, Li Cunshan travaille plus consciemment dans la continuité de Zhang Dainian. Né à Pékin en 1951, Li entre à Beida en 1977 et poursuit ses études de Master entre 1981 et 1984, toujours dans le département de philosophie. À Beida, son directeur de mémoire était Zhu Bokun 朱伯崑 (1923-2007), à qui on doit le célèbre *Yixue zhexueshi* 易學哲學史 (Histoire philosophique des études du *Livre des mutations*, 4 tomes, Pékin, Huaxia chubanshe, 1995). Quand Li termine ses études de master, il est affecté à l'Académie des Sciences sociales de Chine (CASS) et travaille dans la rédaction de la prestigieuse revue *Zhongguo shehui kexue* 中國社會科學 (Social Sciences in China) dont il deviendra le rédacteur en chef adjoint. En 2001, il rejoint le laboratoire « Philosophie chinoise » de l'Institut de philosophie de la CASS, laboratoire qu'il dirige depuis 2005. Zhang Dainian a été l'un de ses professeurs de philosophie à Beida.

Outre une monographie sur le premier grand légiste Shang Yang 商鞅 (IV^e siècle av. J.-C.) et une autre sur Laozi, le fondateur du taoïsme, les publications de Li suivent deux orientations : l'éthique confucéenne qu'il appelle, à la suite de Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898), « étude de l'humanité » (*renxue* 仁學) et la philosophie du *qi* (*qilun* 氣論). Son *Zhongguo qilun tanyuan yu fawei* 中國氣論探源與發微 (Recherche sur l'origine et la subtilité de la philosophie du *qi* en Chine, Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990) est une prolongation du *Zhongguo gudai yuanqi xueshuo* 中國古代元氣學說 (Théories sur le souffle originel dans la Chine ancienne, Wuhan, Hubei renmin chubanshe, 1986) de Cheng Yishan 程宜山 (1942-1991) – tiré de son mémoire de master dirigé par Zhang Dainian²⁹ – et de l'ouvrage japonais *Ki no shisō* 氣の思想 (La pensée du *qi*) édité par Seiichi Onozawa 小野沢精一, Mitsuji Fukunaga 福永光司 et Yū Yamanoi 山井湧 (Tokyo, Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1978). L'ouvrage de Cheng s'attaque à l'origine de la théorie du souffle originel qui remonte aux Han et le *Ki no shisō* s'attarde peu sur le *Laozi*, le *Zhuangzi*, sur les relations entre le *Zhuangzi* et le *Guanzi*, plus tardif que le *Zhuangzi* pour Li Cunshan. Celui-ci a comblé ces lacunes. Par ailleurs, certains passages, celui sur le sophiste Hui Shi 惠施 (IV^e siècle av. J.-C.), ami de Zhuangzi, par exemple, sont tout à fait originaux. À partir des bribes de renseignements sur Hui Shi, contenus dans le chapitre « Tianxia » (Sous le Ciel) du *Zhuangzi*, l'auteur estime que « sa pensée est probablement un sommet de la philosophie de la nature à l'époque des Royaumes combattants » (p. 138). Il essaie ensuite d'analyser dans le détail les dix hypothèses de Hui Shi dont la première : « Rien n'est en dehors de l'infiniment grand, c'est l'Unité suprême ; rien n'est en dedans de l'infiniment petit, c'est la plus petite unité³⁰. » L'idée de Hui Shi implique donc la notion d'infini. Dans un autre article intitulé « Zhuangzi yu Hui Shi » 莊子與惠施 (Zhuangzi et Hui Shi)³¹, Li revient sur les deux philosophies différentes de ces deux amis rappelant la difficulté de « creuser » la pensée de

²⁹ Cheng a signé un ouvrage avec son maître : *Zhongguo wenhua yu wenhua lunzheng* 中國文化與文化論爭 (La culture chinoise et les débats culturels), Pékin, Renmin daxue chubanshe, 1991.

³⁰ *Les œuvres de maître Tchouang*, traduction de Jean Levi, Paris, éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006, p. 290.

³¹ Publié dans la revue *Daojia wenhua yanjiu* 道家文化研究 (Recherche sur la culture taoïste), n° 5, l'article est repris dans l'ouvrage *Qilun yu renxue* 氣論與仁學, Zhengzhou, Zhongzhou chubanshe, 2009, p. 66-84.

Hui Shi, dont l'œuvre ne nous est pas parvenue, alors que la subtilité de la pensée de Zhuangzi peut être constamment découverte à travers le *Zhuangzi* et ses innombrables annotations. La thèse de Li est non seulement une découverte importante mais elle développe celle de Zhang Dainian qui a précisé dans son *Zhongguo zhexue dagang* : « La doctrine de maître Hui est une forme de matérialisme chinois. Elle contient des éléments similaires avec la philosophie du *qi* plus tardive » (page 593).

Dans le *Zhongguo chuantong zhexue gangyao* 中國傳統哲學綱要 (An Outline of Chinese Traditional Philosophy, Pékin, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2008), ouvrage publié dans la collection « Major Textbooks for Postgraduate Students » de la CASS, Li Cunshan insiste dans la partie consacrée au « Traité sur l'homme » (les autres parties traitent du Ciel, donc de la nature et de la connaissance) sur l'axiologie qui occupe une place centrale chez le dernier Zhang Dainian, plus préoccupé par la question de la culture. Les deux philosophes s'accordent à ce que l'équivalent philosophique du terme « valeur » soit le mot *gui* 貴 qui signifie « ce qui vaut », « être noble », « chérir »... Li s'intéresse aussi au champ sémantique couvert par *gui* et utilise divers synonymes de ce mot. Quant à « Établir » les valeurs, cela revient au verbe *li* 立, qui veut dire aussi « se tenir debout ». Li consacre dans son manuel plus de cinquante pages aux systèmes de valeurs véhiculés par les différentes philosophies et ce dans une perspective de l'histoire de la philosophie. Le confucianisme, le mohisme, le taoïsme, la pensée de Yang Zhu 楊朱 et Liezi 列子, les religions taoïste et bouddhiste, le néoconfucianisme sont examinés à tour de rôle selon ce point de vue. Pour lui, « le système de valeurs est l'objectif et le cœur de la philosophie chinoise qui vise à *étendre la voie du Ciel et à éclairer les affaires de l'homme* ». La conclusion de ce chapitre est que « l'axiologie de la philosophie traditionnelle chinoise est fondée sur l'homme, orientée par la vertu, tout en intégrant d'autres dimensions complémentaires » (p. 238). Comme le précise l'auteur dans la préface, ce manuel est aussi guidé par les questions philosophiques comme le *Zhongguo zhexue dagang* de Zhang Dainian.

Dans années 1930, Feng Youlan avance, pour qualifier son approche par rapport au néoconfucianisme des Song et des Ming, la notion de renouvellement (*jiezhe jiang* 接著講) en comparaison à celle de reprise (*zhaozhe jiang* 照著講). La coexistence de ces deux aspects est fort générale chez les philosophes de sa génération, ce qui est aussi le cas de Zhang Dainian dans le développement de son nouveau matérialisme. En effet, la philosophie chinoise, dès lors qu'elle est devenue une discipline universitaire, est ouverte à la philosophie occidentale. Selon l'adage d'un des plus éminents savants de la Chine moderne Wang Guowei 王國維 (1877-1927) : « l'étude n'a pas de frontières entre l'ancien et le nouveau, entre la Chine et l'Occident, entre l'utile et l'inutile³². » Cette ouverture qui continue à marquer les jeunes philosophes chinois est un remède contre les méfaits éventuels d'un néo-conservatisme culturel, répandu en Chine et relayé par le pouvoir politique. Dans sa conclusion générale du *Monde chinois*, Jacques Gernet disait que « l'Inde, la Chine ou le Japon sont beaucoup mieux informés de notre histoire que nous le sommes de la leur³³ ». Je ne sais pas si cela est toujours d'actualité vu le développement considérable des études orientalistes. Il n'empêche que ces pays restent toujours curieux du savoir de l'Occident et de son histoire.

En évoquant la vie et l'œuvre de Zhang Dainian et de ses quelques disciples, j'ai voulu montrer l'effervescence de la recherche en Chine sur le confucianisme. Certains de ses étudiants, non moins brillants, comme Liu Xiaogan 劉笑敢 (né en 1947) qui a fait son master et son doctorat sous sa direction, n'ont pas fait l'objet de mon étude, du fait que ce professeur

³² Préface à la revue *Guoxue congkan* 國學叢刊, n° 1, 1911, revue fondée et éditée par Luo Zheyu 羅振玉 (1866-1940).

³³ Jacques GERNET, *Le monde chinois*, 4^e édition, Paris, Almand Colin, 1999, p. 584.

de philosophie à l'Université Chinoise de Hong Kong est surtout spécialiste du taoïsme. Vu la quantité de production scientifique de certains de ses successeurs, j'ai dû me contenter de résumer parfois leurs principaux travaux et contributions à la philosophie chinoise. L'occasion a aussi été de tracer en filigrane de nouvelles tendances des études sur l'histoire de la pensée chinoise, tantôt tournées vers l'interprétation des Classiques, tantôt influencées par l'École des Annales attirée par les connaissances et les croyances communes. Là aussi, de nouveaux paradigmes se dessinent avec un point commun certain, celui de rendre le métalangage plus académique et moins idéologique. Cet aperçu panoramique de l'état des lieux de la recherche sur le confucianisme en Chine continentale à travers l'héritage de Zhang Dainian – sur qui la recherche est déjà très riche en Chine – ne peut être que partiel et il est l'avant goût d'une étude plus complète.