

L'héritage de Confucius

The legacy of Confucius

El legado de Confucio

Jing Zhao et Gangping Wu



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ries/7002>

DOI : [10.4000/ries.7002](https://doi.org/10.4000/ries.7002)

ISSN : 2261-4265

Éditeur

France Education international

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 43-52

ISBN : 978-2-85420-620-3

ISSN : 1254-4590

Référence électronique

Jing Zhao et Gangping Wu, « L'héritage de Confucius », *Revue internationale d'éducation de Sèvres* [En ligne], 79 | décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2020, consulté le 24 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ries/7002> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ries.7002>

© Tous droits réservés



L'héritage de Confucius

ZHAO Jing

*Université Normale de Hangzhou,
Hangzhou 311121*

WU Gangping

*Université Normale de l'Est de la Chine,
Shanghai 200062*

BRÈVE HISTOIRE DES CONCEPTIONS ÉDUCATIVES DU CONFUCIANISME

De l'école privée à l'école officielle

Les conceptions éducatives du confucianisme naissent au cours de la période des Printemps et Automnes¹ (771-256 av. J.-C.), derniers moments de la dynastie Zhou, alors que les souverains n'exercent pas un contrôle sévère de la mentalité du peuple. Au cours de cette période, les théories philosophiques chinoises s'épanouissent, des écoles privées émergent. Le chaos politique favorise la diffusion des idées. Les pensées philosophiques se divisent en deux groupes, l'un étant représenté par Mozi (479-392 av. J.-C.), qui accueille chaleureusement le changement de la société, et l'autre par Confucius (551-479 av. J.-C.), qui va faire l'apologie de l'ancien régime. Né dans une famille de fonctionnaires dans le pays de Lu, sous le règne de la dynastie Zhou, Confucius, qui a connu la prospérité de cette dynastie, déteste le chaos de la période des Printemps et Automnes ; il espère que la dynastie Zhou reviendra forte et que le peuple pourra ainsi vivre dans l'harmonie. Dans sa réflexion sur le gouvernement, il découvre que le respect des « rites » (*Li*) a été à l'origine de la prospérité de la dynastie Zhou ; le concept principal du confucianisme sera donc « se modérer pour revenir aux rites ». Toutefois, si les rites nous aident à revenir à l'ancien régime, il n'en est pas moins vrai qu'un autre concept s'avère indispensable : « l'humanité » (*Ren*). Confucius considère que la caractéristique principale du caractère des rois de la dynastie de Zhou était le respect de « l'humanité », un concept populaire de la région de Lu, le pays des « hommes de bien » (*Jun Zi*). Au cœur du confucianisme figurent donc les rites, qui émanent du gouvernant, tandis que l'humanisme est une tradition de ceux qui sont gouvernés. C'est la raison du succès du

1. La période des Printemps et Automnes ou période Chunqiu (pinyin Chūnqiū sin. 春秋) désigne, dans l'histoire de Chine, la première partie de la dynastie des Zhou orientaux (Dong Zhou 东周, 771-256 av. J.-C.), c'est-à-dire une période allant d'environ 771 à 481-453 av. J.-C. Elle tire son nom des *Annales des Printemps et Automnes*, une chronique des événements survenus entre 722 et 481 av. J.-C., issue des scribes de l'État de Lu mais concernant aussi les autres États.

confucianisme à cette époque. En se basant sur ces deux noyaux, le but de l'éducation confucianiste est de former l'homme de bien. L'homme de bien a des significations différentes selon les contextes sociaux : au niveau du roi, il s'agit de gouverner en homme de bien ; au niveau des fonctionnaires, c'est d'aider le roi en tant qu'homme de bien ; au niveau du peuple, c'est d'agir et de traiter les autres suivant les règles de l'homme de bien. Ainsi, tout le monde est vertueux et toute la société est harmonieuse. Confucius décrit un monde idéal, que sa théorie éducative permet de réaliser. L'objectif « d'élever l'homme de bien » se rencontre partout, dans les *Entretiens de Confucius*.

Bien que le confucianisme ait été conçu afin de gouverner le peuple, l'empereur n'autorisa pas son enseignement à l'école publique, et il fut enseigné seulement dans les écoles privées jusqu'à la dynastie Han (206-220 ap. J.-C.). Or l'empereur souhaitait disposer d'une théorie susceptible de servir d'idéologie commune au peuple et de renforcer la royauté. Dong Zhongshu (entre 195 et 179 av. J.-C. – entre 115 et 104 av. J.-C.), le grand confucianiste de la dynastie Han, développa le confucianisme en ce sens, afin qu'il réponde aux besoins de l'empereur, et créa de nouveaux développements en recueillant les doctrines différentes de la période des Printemps et Automnes, au cours de laquelle autorité divine et autorité souveraine se trouvaient confondues. Le confucianisme plut à l'empereur et devint une théorie dominante qui entra dans les écoles officielles.

Division et intégration

Comme c'est le cas de toutes les théories, la naissance du confucianisme est étroitement liée au changement social et le confucianisme va se renouveler au fil des périodes successives, ce qui explique son développement.

Après la mort de Confucius, ses élèves expriment des compréhensions divergentes des rites et de l'humanité, qui vont se développer en voies différentes du confucianisme. Mengzi (380-289 av. J.-C.) accentue la dimension d'humanité tandis que Xun Zi (313-238 av. J.-C.) insiste sur les rites. L'humanité de Meng Zi, c'est la spiritualité : il s'agit de réveiller le bien en soi-même pour se contrôler. Selon Xun Zi, les rites permettent d'être contraint par les règles de sortir de soi pour contrôler le mal dans l'esprit. Le confucianisme se divisa au cours des dynasties suivantes, de même que les conceptions éducatives confucianistes. Des écoles privées correspondant à ces différents courants émergèrent et il exista aussi des débats dans les écoles officielles. Ces divisions et discussions enrichirent le confucianisme.

En même temps, le confucianisme absorba l'essence des autres théories. Lors de la période des Printemps et Automnes, le confucianisme naquit avec les autres théories, auxquelles il s'ouvrit pour survivre. Pendant les dynasties Sui (581-618) et Tang (618-907), le bouddhisme pénétra en Chine et fut adopté par l'empereur. Le confucianisme intégra des aspects bouddhistes pour deux raisons principales : d'une part, la séduction de la philosophie bouddhiste, d'autre part, la préférence de la famille royale. En outre, le taoïsme devint une religion chinoise populaire, qui influença beaucoup le confucianisme. Entre division et intégration, le confucianisme connut son âge d'or au cours de la dynastie Song (960-1279).

Stagnation et dépérissement

Après la dynastie Song, les diverses conceptions confucianistes en matière d'éducation continuent à dominer l'éducation officielle et privée. Le confucianisme alimente notamment le contenu de l'examen impérial (*Ke Ju*) pendant la dynastie Sui, et occupe la première place dans les domaines culturel, éducatif et philosophique.

Au cours de la dynastie Ming (1368-1644), le confucianisme cesse de progresser : il devient dogmatique et abandonne son ambition de changement social. Les confucianistes de cette époque ne s'intéressent qu'au lexique, à la grammaire et à la rhétorique, et négligent la fonction sociale du confucianisme. À la fin de la dynastie Ming, les conflits sociaux s'aggravent, les révoltes paysannes se succèdent, le peuple vit dans la misère et l'empereur dans le luxe, et le confucianisme de cette époque oublie les deux noyaux que sont « les rites », comme règles des comportements, et « l'humanité », comme critère moral. Le confucianisme devient la prison des mentalités et la cible des révolutionnaires. Ces derniers renversent la dynastie Ming mais ne règnent pas : ils sont renversés par les Mandchous, qui fondent la dynastie Qing (1644-1911) et vont régner sur la Chine pendant trois cents ans.

Afin de faciliter le contrôle des esprits et des mentalités, les Mandchous continuent de se réclamer du confucianisme, mais d'une façon plus sévère et contrainte (avec la politique de « la Prison des Lettres », des intellectuels sont emprisonnés à cause de leurs paroles). Pour éviter la prison, les confucianistes s'intéressent davantage à l'étude des livres ; l'examen impérial devient strictement codifié en huit parties, qui consistent en l'explication des livres confucianistes classiques, et tout cela marque une stagnation du confucianisme.

L'écart technologique et économique entre la Chine et les pays occidentaux s'aggrave au fur et à mesure du développement des autres pays, et le confucianisme, qui désormais fait porter l'accent sur le lexique et sur la rhétorique, décline progressivement. La Guerre de l'Opium (1839-1842, 1856-1860) entraîne la fin de l'examen impérial et de la dynastie Qing. Le confucianisme sort du curriculum officiel et il sera critiqué violemment pendant plus de cinquante ans en tant que symbole du régime féodal, incarnant le dogmatisme.

De l'école privée à l'école publique

Bien que le confucianisme ne soit pas intégré au curriculum officiel de la Chine actuelle, il influence toujours la culture chinoise et même asiatique. Aujourd'hui, la Chine continentale connaît une vague de renouvellement du confucianisme ; « la fièvre de la sinologie » se répand dans le curriculum informel comme une forme de résistance à l'idéologie occidentale et de renaissance de la culture locale, et le confucianisme réapparaît dans les classes. Sous l'influence de cette vague, les universités chinoises fondent des centres et instituts de recherche en sinologie, etc., et dans les écoles primaires et les établissements du secondaire, on observe aussi une tendance au retour du confucianisme.

Ainsi, après avoir migré de l'école privée à l'école officielle, puis de l'école officielle à l'école privée, le confucianisme va peut-être revenir à nouveau dans le curriculum formel.

« L'HOMME DE BIEN N'EST PAS COMME UN VASE OU UN INSTRUMENT » : LES CONCEPTIONS ÉDUCATIVES DU CONFUCIANISME

Il y a plus de 2 000 ans, Confucius établit le confucianisme dans le but d'éduquer « l'homme de bien » (*Jun Zi*). Les conceptions confucianistes de l'éducation, centrées sur cet objectif, forment une série de théories de l'homme de bien. La définition et les caractéristiques de cet homme de bien connaissent plusieurs développements au cours de l'histoire, que nous allons analyser.

Selon les termes de Confucius, il existe trois façons de décrire l'homme de bien.

Premièrement, il est le contraire de « l'homme de peu » (*Xiao Ren*) et Confucius résume les qualités de l'homme de bien et les défauts de l'homme de peu ainsi : l'homme de bien s'unit par l'amour et l'homme de peu s'unit par profit ; l'homme de bien est modeste, l'homme de peu est orgueilleux ; l'homme de bien est exigeant vis à vis de lui-même, l'homme de peu vis à vis des autres.

Deuxièmement, Confucius résume les comportements de l'homme de bien : l'homme de bien est humble devant le Ciel, devant les hommes éminents en vertu et en dignité et aussi devant les maximes des sages ; l'apparence du sage a trois manifestations : vu de loin, il paraît grave et sérieux ; vu de près, il paraît affable ; quand il parle, il paraît inflexible dans ses principes.

Troisièmement, le caractère de l'homme de bien, tel que le voit Confucius, est décrit de la façon suivante : l'homme de bien s'applique à être lent dans ses discours et diligent dans ses actions ; l'homme de bien ne se mêle pas des affaires publiques dont il n'a pas la charge ; l'homme de bien ne recommande pas un homme uniquement parce qu'il en a entendu dire du bien, et il ne rejette pas une bonne parole parce qu'elle a été dite par un méchant homme.

Toutes ces descriptions représentent les différents aspects du caractère idéal de l'homme de bien, mais elles ne sont pas essentielles. Le caractère essentiel de l'homme de bien est ce que Confucius dit dans le chapitre 2 *Wei Tcheng* des *Entretiens* : « l'homme de bien n'est pas comme un vase ou un instrument », et Confucius approfondit ce caractère essentiel selon trois dimensions : qualitative, quantitative et transformationnelle. La dimension qualitative consiste à distinguer les natures différentes des élèves, la dimension quantitative à enseigner peu, la dimension transformationnelle à faire passer les élèves des savoirs concrets aux savoirs abstraits.

La dimension qualitative : distinguer les natures différentes

« L'homme de bien n'est pas comme un vase ou un instrument » (*Jun Zi Bu Qi*) : cette description vaut ici intention, « non-vase » est la métaphore de l'homme de bien. Pour la comprendre, il faut comprendre tout d'abord ce que sont le vase ou l'instrument. Une anecdote du chapitre 5 *Koung Ie Tch'ang* des *Entretiens* nous y aide :



Tzeu Koung demanda : Que dites-vous de moi ? Le Maître répondit : Vous êtes un vase (qui peut être employé, mais à un seul usage). Tzeu Koung reprit : Quel vase ?
- Un vase pour les offrandes, dit Confucius.

Confucius compare son élève à un vase précieux, appelé *Hou Lian*, qui sert à offrir le millet dans les temples des ancêtres. L'élève de Confucius, Tzeu Koung, est un instrument précieux à qui peut être confié une charge importante, et un instrument plus précieux que les autres, mais il n'est utilisé que pour une fonction concrète et spéciale. Mais pour atteindre l'étape de « non-vase » (*Bu Qi*), il faut d'abord être un « vase » (*Qi*), c'est-à-dire que si l'on n'est pas un instrument, il est impossible d'atteindre l'étape de non-vase. Comme la valeur morale et philosophique ne se présente pas dans la vie quotidienne, il faut la faire apparaître par la valeur pratique.

De même qu'il existe différentes sortes de vases et d'instruments, les natures et les fonctions diffèrent et doivent être distinguées. Dans le chapitre 19 Tzeu Tchang des *Entretiens*, Tzeu iou dit :

Les disciples de Tzeu hia savent très bien arroser et balayer la terre, répondre à ceux qui les appellent ou les interrogent, avancer ou se retirer. Mais ce sont des choses accessoires. Ils ignorent les plus importantes. Peut-on les considérer comme de vrais disciples de la sagesse ? Ces paroles ayant été rapportées à Tzeu hia, il dit : Ah ! Ien Iou (Tzeu iou) est dans l'erreur. Qu'est-ce que l'homme de bien met au premier rang et enseigne à ses disciples ? Qu'est-ce qu'il met au dernier rang et néglige ? Les disciples sont comme les plantes, dont chaque espèce exige une culture particulière. Est-ce que l'homme de bien se permettrait de tromper ses disciples (en négligeant de leur enseigner les choses les plus nécessaires) ? L'homme de bien par excellence, n'est-ce pas celui qui embrasse toutes choses, non pas à la fois, mais dans l'ordre ? ».

Dans ces paroles, Tzeu hia distingue trois espèces différentes de disciples à éduquer différemment.

Premièrement, les natures des élèves sont diversifiées. Comme les plantes, les natures des hommes diffèrent selon l'environnement et les gènes. Et ces natures différentes deviennent des instruments différents, après une éducation appropriée.

Deuxièmement, la morale se niche dans le quotidien et l'éducation ne se transmet pas par injonction verbale mais par des actes. L'éducation consiste à appréhender les règles et les lois de la nature par des expériences personnelles. Ainsi, non-vase (*Bu Qi*) désigne les instruments, les usages et les valeurs qui reflètent les propriétés essentielles. *Qi* est plutôt superficiel, *Bu Qi* va plus loin et désigne le véritable caractère d'une personne. Pour devenir *Bu Qi*, il faut aller plus loin, au niveau de l'abstraction.

Troisièmement, les instruments, les usages et les valeurs qui reflètent les propriétés essentielles sont divers, et ils ont tous des règles propres, qu'il convient de suivre. Bien que l'apprentissage de la morale ne suive pas un ordre fixé, l'apprentissage de l'acte suit un ordre et cet ordre est l'ordre du curriculum. Dans la mise en œuvre du curriculum, l'important n'est pas d'enseigner la morale mais les méthodes. Des affaires quotidiennes aux affaires extraordinaires, des affaires personnelles aux affaires publiques, toutes ont leurs caractéristiques propres, qu'il s'agit de connaître afin d'agir selon l'ordre des choses.

La dimension quantitative : enseigner peu

Dans le chapitre 9 Tzeu Han des *Entretiens*, Confucius traite de la dimension quantitative du caractère de l'homme de bien :

Le premier ministre dit à Tzeu Koung : Votre maître est-il un sage parfait ? Que d'arts lui sont familiers ! Tzeu Koung répondit : Certainement le Ciel lui a prodigué ses dons sans mesure ; il possède à peu près la plus haute sagesse possible et, de plus, une grande habileté dans beaucoup d'arts. Le Maître, en ayant été informé, dit : Le premier ministre me connaît ? Quand j'étais jeune, j'étais d'une condition humble, j'ai appris plusieurs arts, qui sont choses de peu d'importance. L'homme de bien en apprend-il beaucoup ? Pas beaucoup.

Dans ce récit, le premier ministre, Tzeu Koung et le Maître comprennent différemment le vase de l'homme de bien. Le premier ministre pense que Confucius est l'homme de bien ainsi que le sage parfait qui est capable de tout ; Tzeu Koung pense que le sage parfait désigne la moralité parfaite ainsi que la capacité parfaite ; pourquoi Confucius pense-t-il qu'il n'est pas le sage parfait et qu'il est à peine l'homme de bien ? Pour plusieurs raisons : l'homme de bien n'est pas capable de tout, celui qui connaît beaucoup de techniques ou d'arts est distrait facilement et peut être abusé par cette diversité, et de même, il est difficile de pratiquer ou de rester fidèle à une seule morale dans la vie.

La position de Confucius exprime ses recherches sur le sens du curriculum. Confucius ne fait pas attention aux commentaires des autres, mais puisque les commentaires influencent les élèves, Confucius fait attention à cette influence : c'est la conscience de l'élève de Confucius. Si l'on enseigne beaucoup d'arts aux élèves, ces derniers pourraient négliger la morale ; l'homme de bien n'est pas celui qui sait beaucoup d'arts mais celui qui peut améliorer les savoirs pratiques. Réfléchissant à ses expériences personnelles et cherchant les conditions nécessaires pour être l'homme de bien, Confucius trouve la fonction et la signification de l'opposition entre « beaucoup d'arts » et « pas beaucoup », ce qui signifie que le contenu du curriculum doit être peu important en quantité et affiné.

Le peu est le moyen, et l'affiné est le but, [il] nous [faut] contrôler la quantité pour élever la qualité. (Pan et Wang, 1964).

La dimension transformationnelle : amener les élèves des savoirs concrets aux savoirs abstraits

Confucius exprime le processus de passage de « vase » (*Qi*) à « non-vase » (*Bu Qi*) par la direction : de bas en haut.

Le Maître dit : Personne ne me connaît. Tzeu Koung dit : Maître, pourquoi dites-vous que personne ne vous connaît ? Le Maître reprit : Je ne me plains pas du Ciel et n'accuse pas les hommes. En étudiant ce qui est en bas, je pénètre les hauteurs. Celui qui me connaît, n'est-ce pas le Ciel ? (Chapitre 14 Hien Wenn, *Entretiens de Confucius*).



Confucius utilise les deux mots de direction pour désigner la transformation de vase à non-vase. Vase est en bas, non-vase en haut. Les études « en bas », désignent l'accès à l'aptitude par l'étude des savoirs ou par les expériences personnelles transmises par l'écriture et le langage, et le moyen d'apprendre consiste à écouter, à mémoriser, à observer et à imiter. Le but de l'apprentissage est de devenir un instrument (*Qi*) et les élèves montrent leurs capacités par l'apprentissage. Mais les études « en haut » sont plus compliquées. Zhu Xi, le grand confucianiste de la dynastie Ming, analyse pourquoi Tzeu Koung est comparé à un vase par Confucius : c'est parce que Tzeu Koung n'a pas la capacité d'approfondir les savoirs concrets. Pour atteindre la hauteur, il faut comprendre les savoirs abstraits basés sur les savoirs concrets, il faut comprendre la morale basée sur les expériences personnelles, et il faut utiliser les savoirs abstraits et la morale dans l'apprentissage des savoirs pratiques. Mais comment représenter le bas et le haut ?

Tzeu tchang demanda à Confucius ce que devait faire le disciple de la sagesse pour mériter d'être en haut. Le Maître dit : Qu'appelles-tu homme en haut ? Tzeu tchang répondit : Celui qui a du renom dans son pays et dans son clan. Le Maître reprit : Celui-là a du renom, il n'a pas une gloire véritable. Un homme en haut est simple, droit, ami de la justice. Il fait attention aux paroles qu'il entend, et il observe l'air du visage (afin de connaître ce qu'on approuve et ce qu'on désapprouve de lui). Il a soin de se mettre au-dessous des autres. Il est illustre auprès de ses concitoyens et de ses parents. Un homme qui a seulement du renom revêt une apparence de vertu, mais ses actions sont opposées à la vertu. Il se flatte d'être vertueux et s'en tient assuré. Il a du renom auprès de ses concitoyens et de ses parents. (Chapitre 12 Ien Iuen, *Entretiens de Confucius*).

« En haut » a deux significations : la première désigne le fait d'explorer et de pratiquer la morale abstraite dans la vie ; c'est la capacité de raisonner, d'analyser, d'observer, de faire des compromis pour parvenir à une harmonie à long terme ; deuxièmement, l'homme en haut a une signification politique. L'homme en haut influence l'atmosphère de la société :

La vertu de l'homme de bien est comme le vent, celle du peuple est comme l'herbe. Au souffle du vent, l'herbe se courbe toujours. (Confucius)

Pour Confucius, l'homme de bien (*Jun Zi*) est un terme qualitatif désignant quelqu'un qui a un engagement continu envers la croissance personnelle tel qu'exprimé à travers les activités de l'auto-cultivation et du *leadership* sociopolitique. (Hall et Ames, 1987, traduction des auteurs)

RENOUVELLEMENT ET CONTROVERSES

Les conceptions confucianistes ne cessent de se développer dans la société chinoise moderne, car leurs qualités conviennent à notre époque.

Par exemple, les trois dimensions de « l'homme de bien n'est pas comme un vase ou un instrument » sont encore applicables aujourd'hui. Premièrement, la dimension qualitative de la distinction des différentes natures signifie que nous

devons choisir des stratégies éducatives adaptées aux différents élèves, avec des contenus différents et des étapes ; deuxièmement, la dimension quantitative de peu d'enseignement signifie que le choix des contenus d'enseignement doit être approprié, que les enseignants doivent maîtriser l'équilibre entre « trop » et « pas beaucoup » ; finalement, la dimension transformationnelle signifie que les enseignants doivent choisir une méthode pour amener les élèves des savoirs concrets aux savoirs abstraits, des savoirs superficiels aux savoirs approfondis, de l'observation à l'analyse.

C'est la raison du renouvellement du confucianisme actuel dans la société chinoise contemporaine, et ce dans deux domaines principaux : d'une part, les débats académiques se développent en nombre et en intensité, et d'autre part les liens entre le confucianisme et les pratiques sociales deviennent de plus en plus étroits et couvrent de nombreux aspects.

Le nombre de recherches scientifiques augmente : par exemple, dans la banque de données China National Knowledge Infrastructure (CNKI)², le nombre d'articles concernant le terme « confucianisme » représente les trois étapes qui ont succédé à la fondation de la République populaire de la Chine :

1) 1949-1973 : on observe une quasi absence de recherches scientifiques sur le confucianisme ;

2) 1974-1975 : au cours des dernières années de la révolution culturelle, le nombre d'articles académiques monte en flèche, mais il s'agit principalement de recherches violemment critiqués ;

3) 1976 à aujourd'hui : le nombre de recherches scientifiques sur le confucianisme connaît une chute puis une augmentation continue, passant de 12 articles en 1976 à 2106 articles en 2017. Cet épanouissement est le résultat d'une réflexion lucide sur l'intérêt et la qualité du confucianisme, après des années de critiques aveugles, surtout après 1980. Au fur et à mesure qu'est mise en œuvre la politique de Réforme et d'Ouverture, la nation chinoise est confrontée au choc de la culture occidentale, et le confucianisme va permettre de défendre la tradition, en servant de noyau culturel de la Chine.

Débats contemporains sur le confucianisme

Dans les années 1990, les débats sont centrés sur la dimension religieuse ou théorique du confucianisme³. En entrant dans le *xxi*^e siècle, le confucianisme a acquis un statut académique et ce débat n'est plus d'actualité. Les chercheurs opèrent désormais une distinction entre confucianisme moderne et confucianisme traditionnel, tandis que le néo-confucianisme et le post-confucianisme se développent. Mais l'analyse du confucianisme traditionnel reste importante et se concentre sur les classiques confucianistes.

2. <http://epub.cnki.net/kns/default.htm>

3. Dans *Le Confucianisme et le Taoïsme*, Max Weber considère que le confucianisme est une religion. Les chercheurs chinois se sont divisés en deux groupes, l'un suivant l'avis de Weber, l'autre considérant que le confucianisme est une théorie. Ce débat est important car, en Chine, les politiques à l'égard de la religion et de la théorie sont très différentes. Ce débat concerne donc l'avenir du confucianisme.



Confucianisme et pratiques sociales

Aujourd'hui les conceptions confucianistes pénètrent tous les domaines de la vie sociale chinoise, de la gouvernance du pays à la gestion des entreprises, de l'éducation nationale aux relations humaines. Les recherches scientifiques sur la combinaison de la théorie et de la pratique abondent. Par exemple, dans le domaine de l'éducation, trois grandes controverses animent aujourd'hui les chercheurs :

- 1) quel contenu du confucianisme faire entrer dans le curriculum officiel : quel article et quel livre utiliser ?

- 2) sous quelle forme doit-il entrer dans le curriculum officiel : doit-on privilégier le contenu de sa pensée ou sa qualité littéraire ?

- 3) dans quels établissements l'enseigner : dans les écoles publiques ? Privées ?

Le fait que des instituts Confucius soient établis dans le monde entier est un signe évident de la volonté du gouvernement chinois de renouveler le confucianisme, mais ce degré de renouvellement reste à préciser. De plus, un curriculum de sinologie a fait son apparition dans l'enseignement obligatoire public, de même que des instituts de recherche de sinologie ont été créés dans les établissements du supérieur. Dans certains établissements privés, les parents d'élèves font preuve d'un véritable engouement pour les conceptions confucianistes, et nombreux sont ceux qui veulent inscrire leurs enfants dans des cours supplémentaires de sinologie. On peut supposer qu'il s'agit là de signes du regain d'influence du confucianisme.

Influence du confucianisme dans la région asiatique

Le confucianisme a beaucoup influencé l'Asie et dans quelques pays asiatiques, tels que le Japon, Singapour et la Corée du Sud, le confucianisme est même aujourd'hui plus important qu'en Chine. Dans ces trois pays, cette influence s'exerce aussi bien dans le domaine théorique que dans la vie courante.

Ainsi, les chercheurs japonais ont une longue tradition de recherches sur le confucianisme. Pendant les dynasties Tang (618-907) et Sui (581-618), l'empereur japonais envoya des intellectuels (*Qian tang shi*) en Chine pour étudier la culture chinoise, et c'est ainsi que le confucianisme fut transmis au Japon. Depuis l'époque d'Edo (1603-1868), les recherches japonaises sur le confucianisme abondent et concernent surtout Confucius et ses *Entretiens*, auxquels les confucianistes japonais apportent leurs propres interprétations. Les plus célèbres sont Ito Jinsai et Ogy Sorai, dont les œuvres ont eu une grande influence. Dans l'histoire récente (après 1850), les recherches confucianistes japonaises sont restées nombreuses et portent sur la sinologie ou les études chinoises. Liu Ping, dans *Les Entretiens de Confucius et le Japon moderne*, liste les grands confucianistes japonais à différentes époques. L'esprit confucianiste a pénétré les recherches japonaises et la vie des Japonais. À Singapour et en Corée du Sud, le confucianisme a essaimé avec succès. Le gouvernement et les citoyens singapouriens suivent la tradition de la culture et de l'esprit confucianistes. Le gouvernement a même inscrit le confucianisme dans l'éducation publique, avec

des cours d'éducation morale. En Corée du Sud, la culture confucianiste est presque devenue la culture dominante de la société, et le pays va plus loin que la Chine dans la transmission de la théorie confucianiste sur la valeur de la vie. Par exemple, la ville d'Anseong est appelée par ses habitants « le pays natal de la région Zou lu⁴ », et les rites confucianistes sont populaires.



L'antique sagesse confucianiste est transmise depuis plus de deux mille ans. L'essence du confucianisme s'affranchit du temps et fait aujourd'hui, en Chine, l'objet d'un engagement des éducateurs pour son enseignement spécifique, en tant que belle tradition culturelle de la nation chinoise.

RÉFÉRENCES

PAN M.Y., WANG Z.B. (1964) : *Recherches sur les principes d'enseignement : Peu et affiné*, *Revue de l'Université de Xiamen*.

HALL D.L., AMES R.T. (1987) : *Thinking through Confucius*, State University of New York Press.

4. La région Zou lu est le lieu de naissance de Confucius.