

B. - LE CULTE DES PARENTS APRES LEUR MORT.

Tseng tzeu dit : "Tant que vos parents sont en vie, rendez-leur obéissance suivant les règles; après leur mort, enterrez-les selon les règles, et faites-leur des offrandes selon les règles."¹
D'où deux choses imposées au fils après la mort de ses parents : les obsèques et les offrandes. Commençons par dire un mot sur les obsèques et en second lieu sur les offrandes.

Il est dit dans le Li Ki : "Un bon fils, aussitôt après la mort de son père ou de sa mère paraît comme un homme qui n'a plus de ressource et court ça et là sans savoir où il doit aller."²
N'était-ce pas là, à l'origine, la raison pour laquelle le fils du défunt se retirait dans une cabane ? Les Anciens ne nous l'ont pas dit. Mais ils nous apprennent que le fils du défunt passait trois jours sans manger et restait seul dans cette cabane jusqu'à la fin du deuil qui durait trois ans. La raison des trois ans de deuil est la suivante : les parents ayant souffert et travaillé durant trois ans, pour donner naissance à l'enfant et lui procurer sa première éducation, l'enfant leur doit trois années de deuil.

"L'observance de ce deuil, écrit Smith, prime toute autre obligation et elle en arrive à compliquer abusivement l'existence des fils, si ceux-ci occupent quelque charge officielle. Des exemples de piété filiale poussée à l'extrême nous montrent un fils se construisant une

1. III Meng tzeu, ch. III, n. 2.

2. T. I, 1ère partie, ch. 2, partie 1, a. 1, n. 19.

hutte près de la tombe de son père ou de sa mère et y vivant pendant toute la durée de son deuil. Dans ces cas-là, il passa ses nuits au cimetière et, pendant le jour, vaquera comme d'ordinaire à ses occupations. Mais certains fils ne sauraient se montrer satisfaits en dehors de l'exécution stricte du cérémonial. En conséquence, ils iront vivre à l'écart pendant les trois années entières, n'acceptant aucun emploi et s'absorbant dans leur douleur. Nous pouvons citer en toute connaissance de cause l'un de ces fanatiques du devoir filial, qui revient de ce long exil absolument déséquilibré et fut pour sa famille une charge inutile. Mais, en Chine, les devoirs du cérémonial sont considérés comme absolus et non comme relatifs." 1

Il est vrai de dire que l'observance de ces trois années de deuil était stricte selon la doctrine confucéenne. Mais il est moins vrai de dire que "les devoirs du cérémonial sont considérés comme absolus et non comme relatifs". Autrement, comment expliquerions-nous les textes des livres classiques chinois tels que par exemple :

"La mère de Tseu seu (fils de Pe ju et petit fils de Confucius) étant morte dans la principauté de Ouei où elle s'était remariée après la mort de Pe ju, Liou jo, habitant de Ouei, craignant que Tseu seu ne voulût porter le deuil de trois années ou faire de grandes dépenses pour honorer sa mère, lui dit : "Seigneur, vous êtes le descendant d'un grand sage; tout l'univers a les yeux tournés sur vous et considère comment vous observez les prescriptions. Pourriez-vous ne pas faire attention ?" Tseu seu répondit : "A quoi dois-je faire attention ? J'ai entendu dire que le sage s'abstient d'accomplir une prescription quand il n'a pas assez d'argent, et même quand il a assez d'argent, mais ne se trouve pas dans les circons-

1. Moeurs curieuses des Chinois, pp. 166-167.

tances voulues. A quoi ferai-je attention ?"¹

Aussi dit-on de Tseu iou, disciple de Confucius, qu'il interrogea son Maître sur les objets nécessaires aux cérémonies funébres. Confucius répondit :

"Ils doivent être en rapport avec la richesse ou la pauvreté de la famille." Tseu iou dit :
"Comment peut-on déterminer ce qui convient à la richesse ou à la pauvreté de la famille ?"
"Si la famille est riche, répondit Confucius, qu'elle évite de dépasser les limites prescrites. Si elle est pauvre, pourvu que le corps soit vêtu de la tête aux pieds, quand même il serait aussitôt mis en terre, et le cercueil descendu dans la fosse au moyen d'une simple corde, qui pourrait le désapprouver ?" 2

On voit par là que les devoirs du cérémonial ne sont pas aussi absolus que le veut M. Smith. Mais la durée du deuil était de trois ans pour les parents, et de même pour le fils du Ciel ou l'empereur. Elle variait cependant, pour les autres personnes, selon les degrés de parenté ou de dignité du défunt. De même pour l'ensevelissement dans le cercueil et l'enterrement. A ce sujet, voici ce qui est indiqué dans le Li Ki :

"Le fils du Ciel était mis dans le cercueil au septième jour et enterré au septième mois après sa mort. Les princes feudataires étaient mis dans le cercueil au cinquième jour et enterrés au cinquième mois. Les grands préfets, les autres officiers et les simples

1. Li Ki, t. I, 1ère partie, ch. 2, partie 1, a. 3, n. 8.

2. Id., n. 17.

particuliers étaient mis dans le cercueil au troisième jour et enterrés au troisième mois. L'usage du deuil de trois ans était commun à tous, à partir du fils du Ciel." 1

Il en va de même pour le nombre de bondissements en signe de douleur : "On bondissait en signe de douleur sept fois après la mort d'un prince, cinq fois après la mort d'un grand préfet..., trois fois après la mort d'un simple officier." 2

Après la déposition dans le cercueil, le fils du défunt est accompagné d'autres personnes à gémir et à pleurer continuellement à partir du moment de la mort de ses parents jusqu'à environ un mois après l'enterrement. Tseng shen interrogea son père Tseng tzeu : "Existe-t-il une règle qui fixe le nombre et le ton des gémissements qu'un fils doit faire entendre à la mort de ses parents ?" Son père lui répond : "Peut-il exister une règle qui fixe le nombre et le ton des cris que doit faire entendre un petit enfant qui perd sa mère au milieu d'un chemin?" 3

Le jour de l'enterrement, on amenait les chevaux qui devaient traîner au lieu de la sépulture les voitures chargées d'offrandes pour le défunt. Celui qui devait les amener, les mettait dehors après avoir gémir et bondi en signe de douleur, ou pendant que le fils aîné du défunt gémissait et bondissait. Ensuite on enveloppait

1. T. I, 1ère partie, ch. 2, partie 1, a. 3, n. 8.

2. Id., ch. 3, a. 3, n. 1.

3. Id., t. 2, 1ère partie, ch. XVIII, a. 3, n. 44.

les viandes offertes, et on les mettait sur les voitures pour les conduire au lieu de la sépulture.¹ Le nombre de ces voitures doit être égal au nombre des paquets de viandes à transporter. Ces viandes étaient placées et enterrées avec le cercueil aux quatre angles de la fosse. S'il s'agissait de l'enterrement de grands personnages, on immolait sur les tombes et on enterrait avec eux non seulement des animaux mais aussi des hommes vivants. Cette coutume barbare, dit Wiegner, commença vers l'an 678 avant la venue du Christ.²

Lorsque quelqu'un allait assister à une cérémonie funèbre, et s'il n'avait pas eu de relations particulières avec le défunt, et ne s'étaient témoignés leur respect mutuel qu'en marchant d'un pas rapide en présence l'un de l'autre, il se retirait dès que le cercueil sortait de la cour du bâtiment où il était gardé. S'ils avaient eu l'habitude de se saluer l'un l'autre, il se retirait lorsque le cercueil était arrivé à la cabane où l'on demeurait durant le deuil. Mais ceux qui venaient faire des visites de condoléances, ne se contentaient pas d'accompagner le maître de la maison, ils l'aideraient. Tous les hommes de vingt à quarante ans prenaient les cordes du cercueil, le traînaient au lieu de la sépulture et le descendaient dans la fosse. Parmi les habitants de la localité ou du district, ceux qui avaient atteint l'âge de cinquante ans, quittaient le lieu de la sépulture à la suite du maître de la maison et retournaient pleurer avec lui, dès que le cercueil était dans la fosse. Les hommes

1. Cf. Id., a. 1, nn. 12 et 14.

2. Cf. Textes philosophiques, p. 91.

de vingt à quarante ans aidaient à remplir la fosse jusqu'à ce qu'elle fut comblée.

Si le défunt avait eu des entrevues avec celui qui venait assister aux funérailles, ce dernier revenait pleurer avec le maître de la maison après l'enterrement, puis il se retirait. S'ils avaient été amis intimes, il ne se retirait qu'après les deux offrandes qui avaient lieu, l'une au retour de l'enterrement,¹ l'autre un ou deux mois après, dans la salle où était la tablette de l'aïeul du défunt.² Il existait d'autres offrandes : au commencement de la deuxième et de la troisième année ainsi qu'à la fin du deuil. Au moment où cette dernière offrande a été faite, le deuil pour le père ou la mère cesse extérieurement, mais intérieurement il ne cesse pas, la douleur dure toujours,³ et les offrandes se continuaient non pas tous les jours comme aux mois qui suivaient le décès,⁴ mais le fils du Ciel, c'est-à-dire l'empereur, et le prince feudataire, faisaient les offrandes en dehors du temps de deuil à ses ancêtres une fois par mois, et les préfets, les officiers ou les simples particuliers les faisaient une fois à chaque saison de l'année.⁵

-
1. Le fils présentait à ses parents défunts une offrande dans le temple de sa famille, c'est-à-dire dans la salle où le corps avait été conservé jusqu'au jour de la sépulture. A ce propos, voir Li Ki, t. 2, 2e partie, ch. XXXII, n. 3.
 2. Cf. Id., t. 2, 1ère partie, ch. XVIII, a. 3, nn. 34 et 35.
 3. Cf. Id., n. 17.
 4. Cf. L. Wieger, Textes philosophiques, p. 146.
 5. Cf. Li Ki, t. 2, 1ère partie, ch. XI, n. 5.

En quoi consistent les offrandes ? Cela dépendait de ceux à qui et de ceux qui les offraient, ainsi que des circonstances de temps et de lieu. En effet, la victime offerte n'était pas la même ni en nombre ni en espèce ni non plus la même en temps et lieu. Par exemple :

"Pour un grand préfet de première classe, au retour de l'enterrement on offrait un mouton et un porc. Lorsque les pleurs continuels étaient terminés, et lorsque la tablette du défunt était portée et placée auprès de celle de son aïeul, dans ces deux circonstances on offrait un boeuf, un mouton et un porc. Pour un grand préfet de seconde classe, au retour de l'enterrement on offrait un seul animal (un porc); lorsque les pleurs continuels étaient terminés, et lorsque la tablette du nouveau défunt était portée dans la salle de son aïeul, on offrait un mouton et un porc." 1

Comment doit-on s'y prendre pour faire une offrande agréable à ses parents défunts ?

"Celui qui devait faire des offrandes à ses parents défunts, se purifiait rigoureusement pendant trois jours dans l'intérieur de ses appartements, après s'être purifié d'une manière moins rigoureuse pendant sept jours hors de ses appartements ordinaires (dans un bâtiment situé au sud de la cour centrale). Durant les jours de cette purification rigoureuse, il se rappelait où et comment autrefois ses chers défunts étaient logés, comment ils riaient et parlaient, quelles étaient leurs vues et leurs aspirations, quels étaient leurs désirs et leurs goûts. Après les trois jours de cette purification, son esprit était tellement absorbé par ces pensées qu'il croyait voir ceux pour lesquels il se purifiait.

1. Id., ch. XVIII, a. 3, n. 23.

Le jour de l'offrande, en entrant dans l'une des salles du temple qui était réservée à un parent défunt, il avait l'air de voir le défunt à sa place (à la place où était sa tablette). En allant et venant durant la cérémonie, chaque fois qu'il sortait, il éprouvait un sentiment de crainte respectueuse, comme s'il avait entendu le défunt se mouvoir. En se retirant (après la cérémonie), il écoutait, et semblait soupirer, comme s'il avait entendu les soupirs du défunt." 1

Ainsi pour faire une offrande agréable à ses parents défunts, il faut se purifier. Qu'est-ce qu'on entend exactement par se purifier ? Voici ce qu'en dit Confucius :

"Se purifier, c'est réunir, concentrer toutes les pensées, tous les mouvements du cœur sur un seul objet. Les pensées, les sentiments, tous les mouvements de l'âme, qui étaient dispersés sur différents objets, se réunissent sur un seul, à savoir, sur ce qui concernait l'offrande, jusqu'à ce que le cœur fût parfaitement purifié, ou jusqu'à ce que l'unification fût complète." 2

On voit par là qu'il n'était pas facile de faire l'offrande comme on le devait. C'est pourquoi Confucius précise : "Seul le sage est capable de faire une offrande agréable au roi du ciel; seul un bon fils est capable de faire une offrande agréable à ses parents défunts. Faire une offrande agréable, c'est donner tout son cœur. Celui qui donne tout son cœur est seul capable de faire une

1. Li Ki, t. 2, 1ère partie, ch. XXI, a. 1, nn. 2 et 3;
V Lun-yu, ch. X, n. 7 où il nous montre comment Confucius
lui-même se purifiait avant de faire une offrande.

2. Id., t. 2, 1ère partie, ch. XXII, n. 6.

offrande agréable."¹

A qui faisait-on des offrandes ? On dit communément "aux ancêtres". Mais qu'est-ce qu'on entend par le terme "ancêtres" ? Est-ce que ce terme veut dire ceux de qui on descend plus immédiatement, ou embrasse-t-il les ancêtres les plus éloignés ? Les opinions sont partagées. Les uns, par exemple, Smith et le Dr Yates, prétendaient que "les ancêtres" comprend les ancêtres les plus éloignés.

"Le système du culte ancestral, lorsqu'il est bien compris dans toute sa signification, est l'un des jougs les plus durs qui aient jamais été imposés à un peuple. Ainsi que l'a signalé le Dr Yates, les centaines de millions de Chinois vivants demeurent dans la plus irritante sujétion envers les innombrables milliers de millions de morts. La génération d'aujourd'hui est enchaînée aux générations du passé." ²

Mais pour d'autres, la vérité en cette matière requiert une distinction, selon les deux sortes d'offrandes : particulières et communes. Or, ce n'étaient pas toujours les mêmes personnes qui faisaient toutes les deux. En effet, les offrandes particulières sont réservées aux ancêtres : parent, aïeul, bisaïeul et trisaïeul, et elles étaient faites par le chef de chaque famille; tandis que les offrandes communes aux ancêtres plus éloignés que l'aïeul du trisaïeul étaient offertes par le fils du Ciel ou l'empereur et le prince feudataire.

1. Id., t. 2, 1ère partie, ch. XXI, a. 1, n. 6.

2. Smith, Mœurs curieuses des Chinois, p. 170.

L'opinion de Smith et de Yates est-elle conforme à la doctrine de la piété filiale chinoise¹? Il nous semble qu'ils sont dans l'erreur - ou du moins ils exagèrent. Ils ont ainsi jeté encore une fois "des pierres dans le jardin du Céleste", d'une façon inconsiderée. Sinon, comment interpréteraient-ils le texte suivant :

"Les ancêtres plus éloignés que l'aïeul du trisaïeul (excepté le plus ancien de tous), ne recevaient plus d'offrandes particulières même dans l'aire; ils participaient seulement aux offrandes communes faites en l'honneur de tous les ancêtres; ils étaient appelés "kouei". 2

Une autre chose intéressante à savoir, c'est pourquoi les chinois faisaient des offrandes aux ancêtres défunts. Les opinions ne sont pas les mêmes. En effet pour Smith, c'est par un mélange de crainte et d'amour de soi-même.³ Matignon, semble-t-il, est lui aussi de la même opinion. Voici ce qu'il dit :

"Il y a deux mondes, pour les Chinois, le nôtre, celui de la lumière, et celui des ténèbres, peuplé des âmes de ceux qui ne sont plus..."

-
1. Smith écrit dans son ouvrage : Moeurs curieuses des Chinois, à la page 168 : "Nous vivons en réalité dans des maisons de verre et nous devrions nous abstenir de jeter inconsidérément des pierres dans le jardin du Céleste." Ces mots pleins de finesse peuvent-ils justifier l'opinion de Smith et celle de Yates ?
 2. Li Ki, t. 2, 1ère partie, ch. XX, n. 5.
 3. Cf. Moeurs curieuses des Chinois, p. 170 où Smith dit : "Il nous paraît exister à la base des pratiques chinoises de la piété filiale un mélange de crainte et d'amour de soi-même, deux mobiles les plus puissants susceptibles d'agir sur l'âme humaine. Les esprits doivent être adorés en raison du pouvoir qu'ils possèdent de faire le mal... Si l'on néglige les sacrifices, les esprits seront irrités, et s'ils sont irrités, ils se vengeront."

Le monde des ténèbres est édifié à l'image du nôtre et les esprits y sont, comme les hommes, riches ou pauvres, heureux ou malheureux, avec cette seule différence que les pauvres et les malheureux y sont autrement redoutés et respectés qu'ils ne le sont ici-bas. Leurs besoins sont les mêmes que ceux des vivants et le côté le plus important du culte des ancêtres consiste surtout à les entretenir de tout ce qui leur est nécessaire, vivres, argent, habits. Les morts deviennent de la sorte des pensionnaires, non pas à rente viagère, mais perpétuelle. De là-haut, ils voient et jugent les hommes, les récompensent rarement, les punissent surtout." 1

Matignon a-t-il raison de parler d'un monde "des ténèbres, peuplé des âmes de ceux qui ne sont plus" ? Tchou hi (1130-1200) soutient que non.

"On ne peut pas dire des morts qu'ils ne sont plus, puisque quelque chose d'eux survit dans leurs descendants. Tant qu'ils ont des descendants, ils ne sont pas rien. Eux-mêmes n'existent plus, c'est vrai; mais ce qu'ils ont donné à leurs descendants subsiste. Les descendants sont comme des boutures de l'ancêtre annihilé. Ils font des offrandes pour manifester leur reconnaissance de l'acte génératif par lequel leur ancêtre leur a procuré la vie. L'acte est passé, l'ancêtre n'est plus, la vie et la reconnaissance demeurent." 2

Voilà la véritable raison pour laquelle les sages chinois prenaient tant de soin à propos du culte des morts. Ils voulaient que les hommes démontrent leur reconnaissance envers les ancêtres

1. Superstition..., pp. 346-348.

2. L. Wieger, Textes philosophiques, p. 193.

et les bienfaiteurs, et qu'ils n'oublient pas ceux qui leurs avaient donné naissance. Smith lui-même le dit :

"D'après la conception populaire, la véritable base de la vertu filiale est la gratitude. Le Classique de la piété filiale insiste sur ce point; il en est de même dans les Edits Sacrés." 1

Cette insistance, comme on l'a vu, a poussé le peuple chinois à agir au delà de ce qu'il convenait. La raison de cette façon d'agir était provoquée par une conception de la justice, qui exige qu'on fasse plus qu'on ne peut. Sinon, comment pourrions-nous expliquer les exemples d'excès que nous avons relevés plus haut ? Dirions-nous que c'est de la crainte de l'autorité absolue des parents ? Que s'il en est ainsi, pourquoi les enfants en faisaient-ils autant après la mort de leurs parents ? On peut contester l'opinion de Smith et de Matignon quand ils disent que les chinois pratiquaient le culte des morts parce qu'il existe chez les chinois un mélange de crainte et d'amour de soi-même; et parce que les morts possèdent le pouvoir de punir et de récompenser. Par contre, Mencius n'a-t-il pas dit à Jen Jou, qui l'interrogea sur les derniers devoirs à son père : "Oh ! n'est-il pas louable d'interroger sur ce sujet ! C'est surtout lorsqu'il s'agit de rendre les derniers devoirs à ses parents, qu'un fils doit se dépenser tout entier." 2 Mencius ne dit pas qu'il est louable de rendre les derniers devoirs à ses parents pour éviter des

1. Mœurs curieuses des Chinois, p. 160.

2. III Meng tzeu, ch. 1, n. 2.

malheurs ou pour obtenir des faveurs.

Il nous semble qu'il existe un motif autre que la crainte et l'amour déréglé de soi-même lorsque le fils pratique le culte de ses ancêtres. Ce motif, c'est le sentiment de reconnaissance, d'affection et de justice. Mais tout le monde est d'accord sur le fait que les enfants le faisaient outre mesure, ce qui entraînait toutes sortes de folies et d'absurdités dans les mœurs chinoises. Et puisque ces mœurs ont été déformées par une piété filiale mal comprise, il faudra les transformer par la vertu de piété, qui a sa juste mesure. C'est de quoi nous parlerons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

TRANSFORMATION DES MOEURS CHINOISES PAR LA VRAIE PIÉTÉ FILIALE.

On a vu que les mœurs chinoises ont besoin d'être transformées. Comment y parvenir ? Faut-il abandonner tout ce qui existait chez ce peuple et aller chercher à l'étranger des règles de conduite pour les substituer aux mœurs chinoises ? Duboscq ne semble pas être de cet avis : "Un peuple quel qu'il soit, ne peut jamais rompre complètement avec son passé et il n'y gagnerait rien d'ailleurs, car il y puise ses vertus propres qui valent toujours et sans lesquelles il ne serait qu'une proie délibérément offerte à qui voudrait s'en saisir."¹ Or, dans le passé, depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, les critiques et les réformes des mœurs chinoises n'ont jamais manqué. Duboscq voudrait-il dire que la transformation de ces mœurs doit s'en tenir à ces critiques et ces réformes ? Il dirait, sans doute, que cela ne suffit pas, mais qu'on ne devrait pas non plus les négliger complètement, pour autant qu'on peut y trouver quelque chose de constructif. Il importe donc de les connaître. D'où deux points à souligner : les critiques et réformes, et la transformation des mœurs chinoises proprement dite.

1. A. Duboscq, L'élite chinoise, p. 15. Voir Chow Yih-Ching, La philosophie chinoise, pp. 121-122 : "Il est vrai qu'une Nation doit toujours rester fidèle à sa propre culture, afin de se maintenir une existence indépendante sur terre. Pour qu'un peuple garde confiance en lui-même et progresse courageusement, il ne doit pas renoncer à la civilisation qu'il tient de ses ancêtres, sinon il devient un fleuve sans source ou un arbre sans racine."

A. - CRITIQUES ET REFORMES

L'histoire nous apprend que l'Empire de la Chine était en pleine décadence à l'époque où vivait Confucius. En effet, vers la fin de la dynastie des Tcheou (1122-222 av. J.-C.), voici, d'après Chow Yih-Ching, le spectacle que nous avons sous les yeux : "désordre dans la politique, inobservance des lois, révolte des petits Etats les uns contre les autres. La culture est aussi en grand péril. La morale traditionnelle est bafouée..."¹ Or, Confucius, en face d'une telle situation, ne pouvait pas rester indifférent, car il croyait avoir la mission divine de sauver le monde chinois.² Il doit accomplir sa mission s'il veut rester fidèle au mandat du Ciel. Mais comment s'y prendre ? Le moyen dont se servait Confucius, nous semble-t-il, fut le même que celui dont parle Duboscq.

"Confucius vivait à une époque où la situation et le rôle de l'individu, de la famille et de l'état étaient en pleine transformation, il reprit d'anciens points de vue, des traditions, et mit l'accent sur de nouvelles tendances qui cessèrent d'être des tendances pour devenir des règles, aussi son enseignement est-il considéré comme le code classique du système social chinois." ³

1. La Philosophie chinoise, p. 13.
2. A ce sujet, voici ce que dit Confucius lui-même : "Wenn wang étant mort, la doctrine (la connaissance des cérémonies, des devoirs, de la musique, des lois) n'est-elle pas ici (en moi) ? Si le Ciel avait voulu que la doctrine disparût de la terre, il ne me l'aurait pas confiée après la mort de Wenn wang." Cf. V Lun-yu, ch. IX, n. 5.
3. Owen and Eleanor Lattimore, La genèse de la Chine moderne, p. 48.

Ainsi Confucius s'inspirait du passé pour réformer les mœurs chinoises. Aussi dit-il lui-même en gémissant :

"A présent, les hommes ne sont plus comme autrefois. Ils n'aiment pas la franchise, mais la flatterie; ils n'aiment pas la vertu, mais la beauté... Quelqu'un peut-il sortir de la maison, si ce n'est par la porte ? Pourquoi personne ne marche-t-il par la voie de la vertu ? Les hommes savent que, pour sortir, il faut passer par la porte, et ils ne savent pas que, pour bien agir, il faut passer par la voie de la vertu (suivre la loi naturelle)." 1

"La voie de la vertu n'est pas suivie; j'en connais la raison. Les hommes éclairés s'imaginent qu'elle ne suffit pas et vont au delà des limites. Les ignorants ne savent pas comment il faut agir et restent en deça des limites. La voie de la vertu n'est pas connue clairement; j'en sais la raison. Les hommes vertueux et capables veulent trop faire et dépassent les limites; les hommes vicieux s'avouglent eux-mêmes et restent en deça des limites." 2

Dépasser les limites est un défaut, de même que rester en deça des limites, car la voie de la vertu ou de la perfection se trouve dans le juste milieu. Mais comment peut-on savoir si l'on se tient dans le juste milieu ? Confucius répondra : "Que vos yeux, vos oreilles, votre langue, tout en vous soit maintenu dans les règles de l'honnêteté." 3 Les règles sont donc celles qui indiquent à l'homme ce qu'il doit faire pour atteindre la perfection. C'est pourquoi Confucius accorde une grande valeur à ces règles ou rites. 4 Mais il

1. III Lun-yu, ch. VI, nn. 14 et 15.

2. Li Ki, t. 2, 2e partie, ch. XXVIII, a. 1, n. 9.

3. Id., t. 2, 2e partie, ch. XII, n. 1.

4. Celui qui veut se renseigner davantage sur l'importance de ces règles accordées par Confucius, consultera le Li Ki, plus particulièrement t. 1 ; 1ère partie, ch. 1; 2e partie, ch. VII et VIII; et t. 2, 2e partie, ch. XXVII et XXVIII.

ne lui manquait pas de critiques, même à l'époque où il répandait son enseignement.

"En face de Confucius, comme l'a remarqué Bernard, et à une époque impossible à déterminer, se dresse une école hostile aux rites; traditionnellement, cette école se rattache au personnage que la légende appelle Lao-tzeu et elle a trouvé son expression dans un écrit très bref auquel son extrême concision donne un aspect mystérieux." 1

La doctrine de cette école est dite taoïsme, et ses disciples s'appellent taoïstes. Ceux-ci accusent Confucius d'avoir introduit dans les mœurs chinoises les rites ou règles d'action.

Chow Yih-Ching le dit en ces termes :

"Dans ces attaques, Confucius n'est point nommé; mais on ne saurait douter qu'il soit visé. Tous ces rites, disent les taoïstes, sont contre la nature; il faut les supprimer, et après ce déblayage, n'avoir point de pitié ni pour les lois morales, ni pour les lois sociales; toutes règles admises communément ne sont qu'artifices, contrefaçons, contaminations d'une nature qu'il importe avant tout de dégager et de retrouver. Ce qui est capital, c'est de laisser le monde aller au jour le jour et évoluer avec le grand tout." 2

Mais d'où vient cette diversité doctrinale ? En voici la source probable :

"Pour autant que l'on peut se fier aux magnifiques commentaires des tenants de l'école

-
1. Sagesse chinoise et..., p. 35.
 2. La philosophie chinoise, p. 32. Cette manière de voir fait penser à Rousseau.

taoiste, l'on croit comprendre que celle-ci avait repris les idées des anciens Devins en les développant et en les poussant jusqu'à en extraire une théorie métaphysique, de même que Confucius s'était avoué le continuateur des anciens Scribes dont il avait recueilli à sa manière les enseignements; il n'est pas sûr que ces deux groupements, parfois amis et souvent antagonistes, n'aient point puisé aux mêmes sources de pensée en y introduisant des transformations considérables." 1

Ce qui nous intéresse à présent, ce n'est pas le point de vue métaphysique, mais plutôt celui de la morale. Or, la morale taoiste, comme l'a écrit Bernard, "aboutissait à des formules exécra-
bles".² Il n'est donc pas étonnant que les taoistes n'aient pu réus-
sir à réformer les mœurs chinoises; tandis que d'après les taoistes,

1. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., pp. 35-36.

2. Id., p. 49 où il cite un passage emprunté à Granet, La reli-
gion des Chinois, p. 148 : "Il ne faut pas tenir à ses amis,
à ses maîtres, à ses proches; ce sont des spécifications du
Tout qui apparaissent et disparaissent. A leur mort une
petite méditation sur la vanité des choses suffit amplement,
et, si l'on veut, trois petites lamentations pour ne point
trop choquer le vulgaire." "Un penseur du Ve siècle avant
J.-C., poursuit Bernard, a été peut-être influencé par la doc-
trine de Lao-tzeu, est demeuré dans l'histoire le type de
l'égoïsme : c'est Yang-tchou. Son système, décrit habituel-
lement comme un épicurisme, semble avoir été au contraire un
fatalisme pessimiste poussé à l'extrême, qui considérait la
vie comme un mal, la mort comme un autre mal; ces deux doi-
vent être subi avec indifférence en tant qu'ils sont voulus
par le destin. Les plaisirs que le destin a placés sur la
route doivent être acceptés comme ils viennent, de même que
la douleur, et pour cela il faut s'abandonner entièrement
à ses passions qui viennent elles aussi du destin. C'est le
destin qui conduit tout, et l'homme qui le sait est vérita-
blement un Saint sur qui les choses extérieures n'ont plus
de prise. Lao-tzeu s'échappait de cette angoisse en une re-
cherche pseudo-mystique; Yang-tchou s'isole dans un indivi-
dualisme dédaigneux. Il reste un fait unique dans la philo-
sophie chinoise."

les confucianistes allaient contre la nature et par suite ne pouvaient réussir à redresser les mœurs. D'où un troisième groupe de réformateurs, comme le signale Chow Yih-Ching : "A côté d'eux vivaient, agissaient et enseignaient des hommes de renom qui n'appartenaient ni à la tendance taoïste ni à la tendance confucianiste. Ils avaient leurs méthodes propres et leurs doctrines originales. Ils voyaient d'autres possibilités de refaire la société."¹

Ces réformateurs appartenaient à l'école motiste, suivant le nom de son fondateur, Mo-ti. Celui-ci faisait aux confucianistes le reproche qu'ils "ne croient ni à l'existence de Dieu, ni à celle des Esprits et que leurs principes appauvrissent le peuple en l'obligeant aux cérémonies coûteuses des funérailles."² Les taoïstes aussi étaient réprochés par Mo-ti, qui disait : "Cette doctrine est aussi fallacieuse et dangereuse que l'impiété elle-même. C'est cette croyance à un Destin aveugle qui éteint la foi au Ciel et aux Esprits, et qui a, par suite, privé les hommes des bénédictions qui auraient pu leur venir de Dieu et des Esprits. Si cette doctrine était juste, il n'y aurait pas de distinction entre le bien et le mal, et l'homme pourrait agir selon son caprice. Supprimant toute distinction du bien et du mal, le fatalisme a ruiné la morale."³

De là, Mo-ti tirait les conclusions suivantes : la

-
1. La philosophie chinoise, p. 48.
 2. Id., p. 50.
 3. Id., p. 58.

cause principale des maux de son temps et de la décadence des mœurs, c'est le déclin des cultes religieux;¹ la seconde, c'est le manque d'amour envers le prochain.² Mais Mo-ti nous fait un devoir d'aimer tous les hommes d'une égale affection. Cet amour universel nous conduit à aimer les autres tout autant que nous-mêmes et les parents des autres autant que nos propres parents. C'est sur ce dernier point que répliquèrent sévèrement les confucianistes, plus particulièrement Mencius. Celui-ci rejette également la doctrine de Yang-tchou en ces termes :

"Les principes de Yang-tchou et de Mo-ti sont répandus dans tout l'empire. Quand on ne parle pas comme Yang-tchou, on parle comme Mo-ti. Le secteur de Yang-tchou n'a en vue que lui-même (rapporte tout à soi); c'est ne pas reconnaître de prince. (Celui qui ne cherche que sa propre utilité, n'est pas disposé à donner sa vie pour son prince). Le secteur de Mo-ti aime tous les hommes également, (il n'a pas plus d'affection pour ses parents que pour les étrangers); c'est ne pas reconnaître de père. Ne reconnaître ni prince ni père, c'est ressembler aux animaux." 3

-
1. Cf. Chow Yih-Ching, La philosophie chinoise, p. 59 où il cite la parole du Maître Mo que voici : "Le Souverain d'en-Haut et les Esprits sont oubliés."
 2. Cf. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., pp. 43-44 où il compare la doctrine de Mo-ti à celle du Christ en basant sur M. Henri Maspero, La Chine antique, pp. 468-479, et dit : "Tous deux réclament en effet de l'homme, l'amour de Dieu et celui du prochain, mais chez Mo-ti c'est l'amour du prochain qui prime. Il est certain que sa doctrine, fondée qu'elle est sur le thème général du traditionalisme des lettrés, ne laisse pas de se rapprocher curieusement du théisme et du spiritualisme occidentaux. Vivant dans un âge de fer, il se dit apôtre de la charité et chevalier de droit. Pour lui, tout le mal qui existe dans le monde vient de ce que l'amour des hommes entre eux est insuffisant. Si chacun aimait son prochain comme soi-même et avait une affection égale pour tous, l'harmonie la plus parfaite régnerait."
 3. III Meng tzeu, ch. 2, n. 9.

Il faudra donc faire disparaître ces fausses doctrines et mettre plus de lumière dans celle de Confucius pour que le peuple ne soit pas trompé. C'est ainsi que Mencius poursuit en ces termes :

"Si les doctrines de Yang-tchou et de Mo-ti ne cessent d'être en vogue, si la doctrine de Confucius n'est pas mise en lumière, les faux docteurs tromperont le peuple, et étoufferont tout sentiment d'humanité et de justice. Etouffer les sentiments d'humanité et de justice, (c'est transformer les hommes en animaux), c'est faire dévorer les hommes par les animaux. Bientôt les hommes se dévoreront les uns les autres." 1

Pour atteindre le but que propose Mencius, il lui fallait parler et discuter. C'est pourquoi certains de ses contemporains l'accusèrent de discuter pour le plaisir de discuter. Il s'en défendit en ces termes :

"Si je discute tant, c'est bien malgré moi. Je ne puis pas faire autrement. Depuis que l'empire existe, il a toujours été, alternativement, en ordre ou en désordre. Actuellement il passe par une période de désordre extrême. On n'entend que propos pervers, on ne voit que actes de violence. Je voudrais remédier à ce triste état de choses, en rectifiant les coeurs des hommes, par les enseignements trop oubliés des Sages d'autrefois. C'est dans ce but là que je parle, non pour le plaisir de parler." 2

Dans ces discussions, Mencius soutenait la doctrine des anciens sages, notamment celle de Confucius, parce qu'il l'a con-

1. III Meng tzeu, ch. 2, n. 9.

2. L. Wieger, Textes philosophiques, p. 158.

sidérée comme un juste milieu entre celle de Mo-ti et celle de Yang-tchou. "Toutefois, comme l'a dit Bernard, s'il reprit les théories de Confucius, ce ne fut pas sans les modifier."¹ En effet, ce qui est commun à Mencius et à Confucius, c'est surtout la réforme d'un bon gouvernement,² et ce qui est propre à Mencius, c'est sa doctrine du "coeur inné", c'est-à-dire le coeur qui est nôtre par naissance.

"Confucius avait dit qu'il fallait se vaincre soi-même pour acquérir les principes fondamentaux qui dirigent le Saint et il tirait sa ligne de conduite exclusivement d'une règle extérieure, l'ensemble des rites transmis par les Saints. Mencius, au contraire, cherche à la morale un principe interne, c'est-à-dire inné; pour lui la nature humaine est ordinairement bonne : à la naissance, le coeur du petit enfant est pur et ne se corrompt que peu à peu... Le Grand Homme, ta-jeu, est celui qui a conservé son "coeur de petit enfant", c'est-à-dire la simplicité originelle et la bonté naturelle; et Mencius précise que le Ciel a mis en nous quatre vertus innées qui nous guident, l'Altruisme, jenn, la Justice, yi (sens des relations avec les hommes), le Sentiment religieux, li, et la Connaissance du Bien et du Mal, tche. Ce sont elles qui président à la morale, et celle-ci n'est plus réduite, comme chez Confucius, à chercher ses

1. Sagesse chinoise et..., p. 52.

2. Id., p. 54 : "Mencius restait bien confucianiste par l'importance primordiale qu'il attribuait au bon gouvernement; le développement moral de l'individu n'avait d'intérêt pour lui qu'en tant qu'il le préparait à être un bon conseiller des princes. En face de l'école taoïste chez qui les préoccupations gouvernementales passaient au second plan et celle de Yang-tchou qui les écartait complètement au profit de l'individu considéré en lui-même, il reprenait la conception confucéenne d'une philosophie du gouvernement, dont la morale serait avant tout une morale de gouvernants, une morale aristocratique, avec des distinctions nettes entre les devoirs des diverses classes de la société."

fondements à l'extérieur dans les enseignements des rites transmis par les Saints, mais elle a sa base dans le coeur de chaque homme, le coeur étant le réceptacle où le Ciel a mis les quatre vertus innées. Il faut donc, si on n'a pas conservé son coeur de petit enfant, travailler à y revenir." 1

En revanche, Suun-tzeu (vers 315-235 av. J.-C.) soutient que la nature humaine est mauvaise. A ce propos, voici ce qu'il dit :

"La nature humaine dès la naissance a l'amour du gain, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la rivalité et le vol, et que l'effacement de soi-même et la charité n'existent pas. Dès la naissance elle a l'envie et la haine, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la violence et l'injustice, et que la loyauté et la foi n'existent pas. Dès la naissance elle a les désirs qui lui viennent par les yeux et les oreilles, elle a l'amour des sons et de la beauté, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la luxure et les désordres et que les Rites et la Justice n'existent pas... Si la nature humaine est mauvaise, d'où viennent les Rites et la Justice ? Les Rites et la Justice naissent d'une production artificielle des Saints, ce n'est pas la nature avec laquelle l'homme naît primitivement." 2

Ainsi l'essentiel, ce n'est pas le coeur, mais la conduite. Or, la conduite est quelque chose qui peut s'enseigner et se contrôler. Il faut donc enseigner au peuple comment se conduire et agir selon les rites qui nous sont transmis par les anciens sages.

1. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 53.

2. Citation empruntée à H. Maspero, La Chine antique, pp. 563-576, et citée par H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 60.

Précisément, c'est que la nature humaine est de soi mauvaise.¹

Il est à noter que Suun-tzeu attaquait non seulement la doctrine de Mencius, mais aussi celle des légistes, qui prétendaient que les bons gouvernants doivent s'inspirer non pas des principes établis par les anciens Souverains, mais des conditions nouvelles et changeantes.² C'est justement à cette prétention que Suun-tzeu répliquait en ces termes :

"La nature humaine fut toujours la même. Elle est encore maintenant ce qu'elle était, du temps de ces premiers législateurs. Elle avait été la même avant eux. Il n'y eut jamais aucune innovation dans la nature humaine, mais seulement parfois adaptation à des circonstances nouvelles. La voie du ciel ne varie pas.

-
1. Cf. L. Wieger, Textes philosophiques, p. 180 : "La nature de l'homme est mauvaise (portée au mal); tout son bien est artificiel. Car, de naissance, les oreilles et les yeux convoitent. Il faut donc un maître et une loi qui transforment l'homme, les rites et l'équité étant la voie, c'est-à-dire le moyen et le but de sa transformation. Par les rites, l'homme est apprivoisé, dressé, à céder à autrui, à se conduire convenablement. Tout homme bon est tel, parce qu'il a été dressé; tout homme mauvais est encore un indompté... Et Suun-tzeu conclut : Personne n'est bon sans qu'un maître y ait mis la main, comme aucun vase n'est fini sans qu'un potier y ait mis les doigts."
 2. Cf. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 58 : "En effet, puisque le monde va de mal en pis, se corrompt de jour en jour, et s'éloigne de plus en plus de l'âge d'or où tout était parfait, il est absurde d'essayer de gouverner les hommes corrompus du présent comme les hommes non corrompus d'autrefois; c'est cet essai même qui engendre le désordre; il faut au contraire modifier sans cesse la manière de gouverner pour l'appliquer aux conditions chaque jour nouvelles; il faut remplacer les anciennes lois par de nouvelles à mesure que les anciennes deviennent désuètes." Ce texte est emprunté à H. Maspero, La Chine antique, pp. 515-528.

Donc les rites et les lois ne doivent pas changer, mais seulement s'adapter, quand il y a lieu. Donc tout enseignement qui ne reproduirait pas à la lettre celui des premiers législateurs, qui sortirait du cadre traditionnel des rites, serait un enseignement faux et corrupteur." 1

C'est Suun-tzeu, comme l'a dit Wieger, qui a sauvé le confucianisme, lequel, sans lui, se serait éteint comme s'éteignent les utopies. Mais il a ébranlé ou supprimé certains points importants du confucianisme, tels, par exemple, le Souverain céleste personnel, les Mânes glorieux, etc....²

Ces points cependant, sont relevés ensuite par Tong Tchoung-Chou (vers 175-105 av. J.-C.).³ Pour le reste, il parle de l'éducation des hommes comme Suun-tzeu et Confucius. En effet, il admettait comme eux, que la nature de l'homme a besoin d'être perfectionnée, que la musique et les rites peuvent y aider et que, par suite, le premier devoir du gouvernement est d'instruire le peuple. Ce devoir est d'autant plus urgent que les temps sont plus troublés.⁴

Mais pour Wang-tch'oung (vers 27-100 ap. J.-C.), la nature humaine n'a pas besoin d'être perfectionnée.

1. L. Wieger, Textes philosophiques, p. 178.

2. Cf. Id., p. 177.

3. Cf. Id., p. 182 : "Tong Tchoung-Chou insiste pour que le culte officiel du Ciel et des Mânes soit plus chaud que le rit glacial de Suun-tzeu. Il devrait sortir du cœur."

4. Cf. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 61.

"Le destin de l'homme est fixé, dès le moment où ses parents, en l'engendrant, lui communiquent, avec sa part de k'i, son lot de ki faste et de hiung néfaste. (Pour Wang-tch'oung, le k'i est une substance ténue, de l'ordre des vapeurs ou fumée). Si son destin est faste, sans qu'il fasse aucun bien, l'homme aura du bonheur. Si son destin est néfaste, quelque peine qu'il se donne, l'homme aura du malheur...

Le vulgaire dit qu'il faut faire des offrandes, et que ces offrandes portent bonheur; que si on ne fait pas d'offrandes, on n'a que des malheurs. - Il prétend que les défunts sont doués de connaissance, boivent et mangent; que les vivants doivent les traiter comme des hôtes; que s'ils les traitent bien, les défunts contents font du bien à leur amphytrion. - Je dis qu'on fait bien de faire des offrandes, et mal de croire les raisons susdites. On doit faire des offrandes, pour faire quelque chose, pour faire ce qu'on peut, en honneur des défunts, voilà tout. Les morts sont dépourvus de connaissance, et ne peuvent ni boire ni manger. - Pour ce qui est des sacrifices offerts au Ciel, si le Ciel avait un corps, une bouche, et pouvait manger, il mangerait ce qu'on lui offre (or il ne le mange pas). S'il n'a pas de corps, mais est fait de k'i, comme disent les lettrés, alors il n'a pas de bouche et ne peut pas manger (pourquoi donc lui offrir des victuailles). Et si l'appétit du ciel et de la terre était proportionné à celui des hommes, étant donné ce que mange et boit un homme haut de 7 à 8 pieds (pied des Han), quelles potées faudrait-il servir au ciel et à la terre, dont le corps est immense, pour les rassasier ? Le boeuf qu'on immole sur leur tertre, ne serait pour eux qu'une bouchée..." 1

Au fond, Wang-tch'oung ne croit ni aux dieux, ni aux esprits, ni aux monstres, ni aux miracles - comme l'écrit H. Bernard.²

1. L. Wieger, Textes philosophiques, pp. 183-184.

2. Cf. Sagesse chinoise et..., p. 65.

Mais il critiqua dans son volumineux ouvrage Iunn-hang, tous les propos de ses contemporains qui lui parurent déraisonnables. Dans ses critiques, la doctrine du Bouddha n'est pas mentionnée mais est certainement visée.¹ Par la suite, les lettrés commencent à combattre le bouddhisme en ces termes :

"Vivant en Chine, disent-ils, les bouddhistes suivent une loi étrangère. Rejetant la croyance commune, ils s'attachent à une croyance hétérodoxe : renonçant au service du Souverain par refus de l'impôt, de la corvée, etc., rejetant les devoirs de la piété filiale par l'entrée en religion, supprimant les relations sociales par les vœux de célibat, supprimant leur corps par leurs austérités, flânant et mangeant sans travailler par la quête, ils sont les vers rongeurs du peuple. Les taoistes font chorus.

L'opposition des uns et des autres devint vaine lorsque le bouddhisme remanié ménagea une place, dans sa doctrine, au culte des ancêtres. Cette réforme fut due au bonze Amogha, appartenant à une secte adonnée aux pratiques magiques et venu en Chine dans les premières années du VIII^e siècle pour y répandre la bonne parole. Il se mit à propager la doctrine de l'école Yogatcharya qui préconisait les offrandes en victuailles, vêtements, argent, objets, mobiliers, cierges, etc., aux âmes mortes malheureuses, et enseigna les formules et pratiques destinées à les apaiser et leur assurer le repos. Le succès fut rapide, malgré l'opposition des lettrés." 2

-
1. Cf. L. Wieger, Sagesse chinoise et..., p. 67 : "Quand Wang-tch'oung (après 86) publie ce livre où il dresse le bilan de l'état des croyances et des opinions en Chine, le Bouddhisme a fait déjà sa première apparition (certainement avant la date traditionnelle de 65 avant J.-C.), mais il n'est pas encore mentionné dans cet ouvrage."
 2. Citation empruntée à Georges Maspero, La Chine, et citée par H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 68.

Voilà les principales critiques et réformes que les chinois ont faites de leurs propres moeurs. Mais elles n'ont pas réussi à transformer ces moeurs. Comme le note H. Bernard : "jusque là, en effet, l'empire du Milieu se mouvait dans un cercle où ne figuraient que les trois doctrines traditionnelles, le Confucianisme, le Bouddhisme et le Taoïsme."¹ Il faudra attendre le lettré de l'Occident qu'est Matteo Ricci² pour redresser les moeurs chinoises.

B. - TRANSFORMATION DES MOEURS CHINOISES PROPREMENT DITES.

Transformer veut dire changer la forme d'une chose en une autre. Si l'on veut tenir compte de l'observation de Dubosq, que nous avons citée, laquelle des trois doctrines traditionnelles devrait être changée ? Il faudra s'appliquer à celle qui contient le plus de vérité. Or, la doctrine de Confucius, selon Matteo Ricci, est plus proche de la vérité que celles de Lao-tzeu et de Bouddha. Parlant de Confucius, il dit :

"C'est un philosophe remarquable..., l'un des hommes les plus éminents et intègres... Voici le résumé de sa doctrine : les hommes doivent suivre la lumière naturelle comme leur guide; ils s'efforceront d'acquérir les vertus et emploieront leur activité à administrer d'une manière ordonnée leurs familles et l'Etat. Tout cela serait assurément louable, s'il n'avait pas attribué tant d'influence au ciel et à la fatalité du destin, et enfin s'il n'avait pas si exagérément recommandé de vénérer les images des ancêtres... Néanmoins il

1. Sagesse chinoise et..., p. 170.

2. Il s'appelle en chinois, Li Ma-téou, italien d'origine, né en 1552, arrivé en Chine en 1582 et mort à Pékin en 1610.

faut concéder que, parmi les Chinois, aucune doctrine n'approche autant que la sienne de la vérité." 1

Ce sera donc le confucianisme que Matteo Ricci tentera de transformer. Par quel moyen ? Le moyen dont il se servait ressemble à celui employé par saint Thomas à l'endroit d'Aristote. Aussi a-t-il obtenu un résultat semblable.²

Pour transformer le confucianisme, il faut d'abord connaître à fond les doctrines à combattre ou à compléter. Pour ce faire, il est nécessaire de posséder préalablement une connaissance suffisante de la langue. C'est ainsi que, suivant l'ordre de son supérieur, Matteo Ricci reprit ses études interrompues du chinois littéraire, et avec son talent de première qualité, il atteignit en peu de temps une connaissance de la langue chinoise suffisamment grande pour lui permettre de lire les livres classiques sans recourir aux commentaires, et, pour ainsi dire, "avec des yeux neufs".³ Il enseigna

-
1. Extrait d'un livre imprimé en latin à Maccao vers 1590, traduit en anglais par Hakluyat. The principal navigations... of foreign voyages, Londres, 1928 : cité par H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 100.
 2. Cf. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 109 ; "L'initiative du P. Ricci était trop hardie pour se faire accepter d'emblée par ses confrères : Ainsi au XIII^e siècle, saint Thomas d'Aquin, osant "christianiser" Aristote, fut-il attaqué par le franciscain Jean Peckham, déclaré suspect par le chapitre général de son ordre et encore enveloppé dans la condamnation de l'averroïsme par l'évêque de Paris ! "Unité de Dieu plus clairement exprimée, création du monde, contingence radicale des créatures, mise en valeur de la personne humaine", voilà autant de vérités d'origine chrétienne que le Docteur angélique incorpora rationnellement dans la métaphysique du philosophe grec. Ricci ne procéda pas différemment vis-à-vis de Confucius; après sa mort, il fut violemment blâmé par les uns et vigoureusement approuvé par les autres."
 3. Cf. Id., p. 112.

par la suite les livres classiques à ses confrères et traduisit en latin Les Quatre Livres. Cette traduction suscite, chez un lettré chinois, la réflexion suivante :

"Le commun des lettrés, expliquait le P. Pierre Hoang en 1886, ne ressemble nullement aux Sinologues européens qui cherchent à éclaircir les points obscurs des textes classiques, à trouver un sens précis dans des expressions vagues et un lien entre des phrases sans connexion. Les commentaires de ces textes n'offrent que des théories vagues, obscures et sans lien, et par suite les lecteurs se contentent d'en obtenir une intelligence superficielle et de retenir quelques phrases qui puissent leur servir pour composer des "amplifications". Au contraire, les sinologues européens, quand ils se heurtent à des expressions ambiguës, leur cherchent un sens bien déterminé et ils supposent que les auteurs de telle doctrine aurait parlé ainsi dans le cas où ils auraient voulu écrire d'une manière vraiment philosophique. L'expérience prouve que si un lettré chinois possédant une langue européenne, lit dans cette langue une bonne exposition de la doctrine des livres classiques, il la trouve beaucoup plus clairement exprimée que dans le texte original chinois et il avoue ne l'avoir jamais entendu aussi bien expliquée." 1

Quelle innovation Matteo Ricci introduisit dans l'exégèse traditionnelle ! et quel bien l'on pourrait faire à l'humanité tout entière. Lui-même disait : "Ce travail de la traduction des Quatre livres classiques, sera sans doute utile aux nôtres et au Japon, et peut-être plaira-t-il en Europe... : pour les choses morales, c'est un autre Sénèque ou l'un des auteurs les plus renommés parmi les

1. Extrait de Hoang, Mélanges sur l'administration chinoise, p. 160, Shanghai, 1902, cité par H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 104.

païens. C'est un livre qui vaut la peine d'être lu, car il est tissé de sentences morales, fines et excellentes."¹

Au moment où Ricci est arrivé en Chine, le bouddhisme se propageait dans tout le pays, et l'instrument principal de cette propagation était justement la traduction des livres classiques, où l'on insérait des maximes bouddhistes. Ces oeuvres étaient considérées par les chinois comme une sorte de littérature. Ainsi les lettrés aimaient beaucoup à lire ces ouvrages et à communiquer avec les bonzes. Matteo Ricci a compris l'importance d'écrire, soit pour transformer le confucianisme soit pour réfuter les erreurs du bouddhisme et celles du taoïsme.

En effet, la première de ses oeuvres, à part la traduction des Quatre Livres, fut le Traité sur l'amitié. Ce traité est imprimé en 1595 et écrit pour répondre à la demande de l'Empereur de Nan Chang où résidait Ricci et à celle de ses amis chinois. Quand ce livre fut livré au public, bien des lettrés faisaient des éloges sur son auteur. Matteo Ricci l'a dit lui-même dans une de ses lettres adressée au Père Costa Girolamo en 1599.

"On a dit de moi que j'avais écrit des choses sur la Chine; je vous dis que j'ai maintenant fait des progrès à ce propos, et à cause de cela on me faisait des éloges; même il y en avait qui sont venus me voir et me raconter des propos que l'on tient à mon sujet. C'est une joie inexprimable. Il est très difficile pour nous de bien parler chinois, à cause de l'intonation. C'est

1. Id., p. 105.

pourquoi j'écris, pour mieux exprimer mes idées. Le Chinois admirait le fait que nous avons traduit dans sa langue quelques oeuvres de science occidentale, car il ne les avait jamais vues. Ainsi les uns sont venus pour se renseigner sur les mathématiques, d'autres sur l'éthique. Précisément, il ne possédait que ces deux sortes de sciences, lesquelles n'étaient ni complètes ni bien ordonnées. Puisque vous désirez quelques pages de chinois, je vous envoie dans cette lettre quelques passages du Traité sur l'amitié, que j'ai écrit il y a quatre ans... Ce traité est un ensemble de maximes de nos philosophes et de celles de notre communauté. Mais ce qui est écrit est tout à fait conforme à la pensée chinoise. Le Traité sur l'amitié augmentait ma réputation et celle de l'Europe, plus que n'importe quelle autre chose, car ce que nous faisons, permettait à la Chine de connaître la science mécanique et des arts occidentaux, tandis que ce traité permettait au peuple chinois de connaître nos oeuvres, notre sagesse et notre éthique. C'est pourquoi tout le monde était content de ce traité..."¹

En 1596, Matteo Ricci a fini d'écrire T'ien-tchou cheu-i, c'est-à-dire "la vraie doctrine du Seigneur du Ciel", mais on ne l'imprime qu'en 1602, parce qu'on ne pouvait le faire sans avoir obtenu la permission de son supérieur. Or celui-ci ne connaissait pas le Chinois, mais voulait examiner tout ce que Ricci écrivait sur la Chine. Ce qui faisait retarder l'apparition de cette oeuvre.

Il est à noter que le Traité sur l'amitié et d'autres oeuvres de Ricci avaient été, jusque là, imprimés par ses amis. Pourquoi est-il maintenant obligé d'avoir la permission du supérieur de sa communauté pour imprimer T'ien-tchou cheu-i ? Est-ce que Ricci

1. Traduction personnelle du texte chinois emprunté à Lokuang, Vie de Li Ma-téou, pp. 56-57.

avait été l'objet de reproches de la part de son supérieur à propos des oeuvres déjà imprimées, ou de la part de ses amis, qui ne voulaient plus le faire pour lui ? Tous ceux qui ont lu ses manuscrits insistaient fortement pour qu'il fasse imprimer ce chef-d'oeuvre le plus tôt possible. Conséquemment, si Ricci avait consenti, il n'y en aurait pas eu de problème. La solution se trouve dans l'autre cas. Mais alors quels furent les reproches ? Malheureusement nous n'avons pas entre les mains les documents nécessaires pour répondre à cette question.

Aussitôt que T'ien-tchou cheu-i fût imprimé et rendu public, il ne manquait pas de réactions. Matteo Ricci les a rapportées lui-même dans une de ses lettres écrite à Fabio de fabi :

"Beaucoup de bouddhistes sont mécontents de la publication de T'ien-tchou cheu-i, car on n'a jamais réfuté leurs erreurs aussi clairement et à fond que cette fois-ci. Personne n'est venu nous attaquer jusqu'à date mais seulement il y en a qui s'éloignaient de nous, d'autres qui ne venaient plus nous voir. Mais par contre, il y en a qui, à cause de ce qui est dit dans ce livre, ont ouvert les yeux et sont venus ici pour nous entendre; beaucoup se sont émus et sont devenus des nôtres. Tout ce monde là nous attendait et voulait voir si nous allions continuer à faire la même chose ou non. Pour diminuer l'hostilité nous avons consacré beaucoup de temps et d'efforts en composant un autre livre intitulé Vingt-cinq sentences. (1) Ce livre porte sur la bonté des vertus chrétiennes mais ne vise pas à réfuter. Ainsi tout le monde est content de cet ouvrage et dit : T'ien-tchou cheu-i devrait aussi être fait comme ce livre qui n'a pas

1. L'expression "vingt-cinq sentences" veut dire vingt-cinq chapitres. Cet ouvrage a été imprimé et publié en 1603.

pour but de réfuter ni d'attaquer les erreurs
[du bouddhisme]." 1

La plus ancienne des traductions des livres classiques en matière de bouddhisme, ce fut celle des Quarante-deux chapitres. Mais si on compare cette oeuvre avec les Vingt-cinq sentences de Ricci, celle-ci prime celle-là, comme l'a dit Feng Ying-woang dans la préface des Vingt-cinq sentences; car il traite de la perfection personnelle et du culte divin, tandis que le livre des Quarante-deux chapitres parle de choses insignifiantes et dépourvues de vérité.

En 1604, le désir de Valignanio, visiteur en Chine, est réalisé, car il avait demandé à Matteo Ricci de "remplacer le premier catéchisme du P. Ruggieri par un écrit où les raisons d'ordre naturel seraient appuyées au moyen des arguments tirés des livres chinois."² En effet, dans l'année suivant la publication des Vingt-cinq sentences, un nouveau catéchisme venait de paraître pour répondre aux besoins du moment, comme Matteo Ricci lui-même le dit dans une lettre adressée à Fabio de fabi :

"Si c'est possible, je vous enverrai en même temps que cette lettre un exemplaire de notre nouveau catéchisme. Vous pourrez ainsi savoir ce que nous faisons. Nous avons tous besoin d'un nouveau catéchisme, car celui que nous avions, avait été corrigé plusieurs fois et chaque correction était différente à cause de la difficulté de traduire les dogmes en terme chinois, de sorte que nous n'avions plus le même

1. Traduction personnelle du texte chinois emprunté à Lokuang, Vie de Li Ma-téou, p. 59.

2. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 103.

catéchisme dans nos paroisses. Nous avons fait bien des efforts cette fois-ci au point de vue traduction. A présent, on se sert de ce nouveau catéchisme comme le seul valable dans toutes nos paroisses..." 1

Dans le premier catéchisme en effet, le terme concernant les prières et les sacrements sont tous traduits en Chinois selon le son emprunté soit de la langue italienne soit de la langue espagnole ou latine. Ainsi il n'avait presque aucun sens pour les chinois. Par contre, dans ce nouveau catéchisme, les termes dogmatiques, avec l'aide des lettrés chinois, sont traduits selon le sens. Ce qui fait un changement radical.

La dernière des oeuvres de Ricci fut Dix paradoxes, publiée en 1608. C'était un résumé des dix entretiens qu'il avait faits avec différents personnages et sur différents sujets. En agissant de cette façon, ceux qui ne pouvaient pas venir entendre Ricci de vive voix, pourraient le faire par la lecture de cette publication.

En somme, toutes les oeuvres de Matteo Ricci ont pour but immédiat de transformer les mœurs chinoises, mais progressivement, en se servant de la doctrine de Confucius. On a dit de Ricci qu'à certains points de vue même, il se faisait reconnaître par beaucoup de gens distingués comme plus fidèle à la pensée de Confucius que la plupart des lettrés contemporains, ceux-ci ayant fait

1. Traduction littéraire et personnelle du texte chinois emprunté à Lokuang, Vie de Li Ma-téou, p. 60.

des concessions aux sectes idolâtriques, tandis que Ricci n'en faisait aucune.¹

Tout en étant fidèle à la pensée de Confucius, Ricci devait la dépasser, car il s'inspirait non seulement de la lumière de la raison naturelle comme Confucius, mais encore de celle de la Révélation divine. Or Confucius a enseigné "l'art de bien vivre dans le monde présent, de gouverner et de conserver l'Etat en paix."² Il ne sera donc pas surprenant que Ricci enseigne non seulement les choses de ce monde mais aussi celles qui sont au delà de ce monde.

Ricci, en effet, pour enseigner les choses de l'autre vie, se servait de celles de la vie présente. Il allait du plus connu de nous vers le moins connu. Mais tous n'étaient pas d'accord avec ce procédé.

"La discussion de méthode, concernant l'interprétation du Confucianisme, ne fut pas la seule épreuve que dut affronter l'apologétique du P. Ricci. Des supérieurs mal informés et des missionnaires trop pressés voulurent en supprimer un autre trait caractéristique, et interdire l'emploi des sciences profanes "même si l'Empereur de Chine nous confiait la réforme du calendrier"; une persécution dangereuse qui, six ans après la mort du fondateur de la mission, faillit en consommer la ruine fut la suite de cette hâte inconsidérée. Instruit par l'expérience, à la grande satisfaction des docteurs chrétiens, on reprit fidèlement la tradition établie par Ricci." 3

1. Cf. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 107.

2. Ibid.

3. Id., p. 118.

Quelle était exactement cette tradition ? Nicolas Trigault la décrit en ces termes :

"Tous les jours, de nouveaux visiteurs viennent nous voir. Au début, nous leur parlons presque uniquement, de nos affaires, de notre voyage, de nos livres, de nos sciences. Quand ils nous le demandent, nous leur montrons quelques objets comme l'horloge, le clavin, ... Mais surtout l'image du Christ Sauveur : ce tableau est expliqué à tous ceux qui viennent, et il n'est personne qui lui refuse des témoignages de vénération. "Ce n'est pas une idole comme les vôtres, leur disons-nous, mais la représentation du Souverain modérateur de toutes choses et du Seigneur du Ciel, de qui découlent tous les êtres comme de leur principe et de leur source. Bien que le Créateur n'ait ni apparence extérieure ni corps visible, il est descendu du ciel sur la terre pour y prendre la nature humaine et c'est pour cela que nous le représentons sous cet aspect et avec cette figure." 1

Tel était le point de départ de la transformation des mœurs chinoises. Mais Ricci et ses confrères ne se contentaient pas de s'arrêter là,² car ils continuaient ensuite leur offensive

1. Ibid.; voir N. Trigault, Litterae Societatis Jesu e regno Sinarum... annorum 1610 et 1611, Anvers, 1615, pp. 20-22.
2. "Ceci posé, nous continuons notre exposé en démontrant que les statues vénérées par les idolâtres n'ont en elles rien de divin. Il ne faudrait point croire d'ailleurs que les Chinois soient assez stupides pour s'arrêter à l'idole matérielle sans remonter à la divinité qu'elle représente. Toutefois, quand nous leur avons prouvé qu'il n'y a qu'un seul Dieu, ils ont coutume d'objecter que leurs génies méritent d'être honorés au moins comme des amis et des serviteurs de Dieu, puis- qu'ils ont professé de vertueux enseignements; mais nous leur répliquons sur-le-champ que leurs grands hommes n'ont jamais rien dit de Dieu et qu'ils ont accaparé pour eux-mêmes les honneurs, les temples, les cérémonies. A ce raisonnement, ils ne trouvent rien à redire." Citation empruntée à N. Trigault et citée par H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 119.

"en réfutant les autres fables ineptes comme la métempsychose pythagoricienne que les idolâtres ont extraordinairement propagée en Chine."¹

Au dire de H. Bernard, pour beaucoup d'illettrés ou de pieux bouddhistes, ces raisonnements suffisaient pour les amener au culte divin. Mais avec les gens plus cultivés et surtout avec les lettrés confucianistes, il fallait prendre un chemin tout différent pour obtenir le même succès. Ainsi, "on leur montre que nos affirmations ne contredisent point leurs opinions; il n'y a qu'une divinité, une seule lumière, mais parce qu'ils n'en perçoivent l'éclat que dans la sphère de la raison naturelle, beaucoup de ténèbres l'obscurcissent et elles ne sont dissipées que par l'avènement du soleil divin. On prend occasion de cela pour dissenter sur l'incarnation du Fils de Dieu et sur ses causes, le péché originel, l'âme immortelle, la rétribution du bien et du mal."²

Sans doute, ce que faisaient Ricci et ses confrères, n'a pas toujours eu des résultats immédiats, mais la vraie doctrine de la piété filiale est certainement enracinée dans l'esprit d'un grand nombre de chinois. Et c'est grâce à la lumière de cette doctrine que les mœurs chinoises se sont transformées et conséquemment, la conception de la piété filiale, elle aussi, s'est réformée au cours de

1. Ibid.

2. Extrait de N. Trigault, cité par H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 119.

cette transformation. Aboutit-elle à une piété plus proche de la chrétienne ? C'est ce qu'il nous faut considérer maintenant en tenant compte des principaux points qui n'étaient pas conformes à la doctrine du Christ.

1 - Quant aux personnes, à qui s'adresse la piété filiale.

- Ce sont les parents et la patrie,¹ tout comme ce qui est commandé par le christianisme, sauf que le Christ nous commande d'aimer nos parents, notre patrie, nos amis et même nos ennemis; tandis que selon le confucianisme, nous devons aimer nos parents, notre patrie, nos amis, mais haïr les ennemis de nos parents plus que nos ennemis personnels. En effet, dans les livres classiques de l'école confucéenne, il n'a pas été question de nos propres ennemis mais de ceux de nos parents.

Tseu hia interrogeant Confucius, dit :

"Quelle doit être la conduite d'un fils à l'égard du meurtrier de son père ou de sa mère ?" Le Maître répondit : "Même après que le temps du deuil est écoulé, il doit coucher sur la natte employée en temps de deuil, la tête appuyée sur un bouclier (symbole de la vengeance). Il n'exercera aucune charge. Il ne laissera pas le meurtrier vivre avec lui sous le ciel. S'il le rencontre dans le marché ou le palais, il n'aura pas besoin de retourner à sa maison prendre une arme (il aura toujours sur lui une arme) pour l'attaquer." 2

Et puisque haïr nos ennemis ou ceux de nos parents était contraire à l'esprit du Christ, il fallait donc ne pas les haïr ni

-
1. Le lecteur aura remarqué que le culte des chinois envers la patrie s'appelle fidélité au lieu de piété filiale.
 2. Li Ki, t. I, 1ère partie, ch. 2, partie 1, a. 2, n. 24.

se venger contre eux, mais au contraire, les aimer comme l'a commandé le Christ afin de suivre la volonté de notre Père céleste qui veut le bien dont ils demeurent capables. Le fait que selon le confucianisme nous devons haïr surtout les ennemis de nos parents est tout de même très significatif. Remarquons tout d'abord que nous ne devons pas, selon la doctrine chrétienne, aimer les ennemis de nos parents ni les ennemis de Dieu en tant qu'ennemis, mais en tant que ces ennemis peuvent être ramenés au bien.

Dans le confucianisme, le culte que nous devons au Père céleste fut réservé à l'empereur. Mais cette réservation n'est pas sans péril, car du fait que Dieu est tellement élevé et distant des hommes, on risque de passer à un culte idolâtre de la personne qui ne devrait être qu'un signe souverain de la Paternité universelle - l'empereur. Seul l'empereur peut rendre un culte public à Dieu, et non pas chacun chacun. En réalité, Dieu est le Père de tous, et il s'en suit que ce n'est pas seulement l'empereur qui a ce droit et cette obligation, mais les individus aussi puisqu'ils sont tous enfants de ce même Dieu. C'est pourquoi si le culte public peut être réservé à l'empereur seul, le culte divin doit néanmoins être commun à tous et chacun. Admettons dès lors que, dans un pays où l'empereur est en même temps un souverain pontife, il joue, dans le culte religieux, un rôle de choix - il représente son peuple auprès de Dieu.

2 - Quant à la manière de servir les parents. - Durant leur vie, il faut, on l'a vu, les servir comme les rites l'exigent; après leur mort, il faut les ensevelir suivant les rites; ensuite il faut continuer à leur faire les offrandes, toujours suivant les rites prescrits. D'où trois choses à mettre au point :

La première, c'est que durant la vie des parents, les servant comme les rites l'exigent, on peut et doit dire des chinois qu'ils n'ont pas manqué à ce devoir et même ils ont surabondé dans ce sens, outre mesure. S'ils l'ont fait c'est pour avoir mal compris ce qu'est le devoir de la piété filiale; ils savent toutefois que les bienfaits reçus des parents sont tellement grands qu'on n'arrive jamais à les payer. Cependant, il faudrait leur donner le plus possible, et le plus qu'on peut donner à quelqu'un c'est de sacrifier les biens qui lui sont le plus chers. Or, parmi les biens qui sont le plus chers à une personne, c'est sa propre vie. D'où les mutilations, le suicide, ou d'autres choses de ce genre, qui ont été fait au profit des parents et qui ont été considérés par un grand nombre de chinois comme le plus sublime dans la pratique de la piété filiale.¹ Leur erreur consistait à croire que la piété doit atteindre à la justice même, ce qui est impossible.

Quant aux confucianistes, il est vrai qu'ils ont trop insisté sur le devoir de piété filiale, mais ils n'ont jamais encouru

1. Cf. Matignon, Superstition, ..., p. 113 : "Les Chinois mutilés par piété filiale sont aussi fiers de leurs cicatrices qu'un soldat de ses blessures. Au fond c'est un sentiment de dévouement très prononcé pour leurs parents qui pousse à agir de la sorte.

ragé les gens à poser des actes de mutilation, de suicide ou d'autres choses de ce genre. Au contraire, ils luttent constamment contre cette sorte d'actes, comme l'a remarqué Matignon :

"Dès la plus haute antiquité, le suicide par piété filiale a existé, beaucoup plus fréquent, sans doute, qu'il ne l'est maintenant. Déjà au temps de Confucius, la piété filiale ne se pratiquait plus aussi bien que par le passé, au grand regret du célèbre philosophe, mais le suicide était encore très commun et le réformateur de la Chine s'efforça de démontrer tout ce qu'il avait d'absurde et d'insensé." 1

De même, l'empereur K'an-Hsi, inspiré de la doctrine des confucianistes, fit paraître, en 1685, un édit contre les mutilations et le suicide par piété filiale.

"De pauvres diables, des esprits peu éclairés, induits en erreur par des balivernes et des billeversées, croient se conduire en fils pieux, en se dormant en sacrifices. Mais ils oublient que nous n'avons point le droit de le défigurer ou de le détruire. N'est-ce pas par piété filiale que Meng tzeu, disciple de Confucius, prenait tant de précautions quand il longeait le bord d'un précipice ou marchait sur de la glace peu résistante ? Bien plus, Confucius ne dit-il pas que la simple crainte de la possibilité de la maladie des enfants rend les parents anxieux ? Donc si un fils détruit son corps, il ne peut plus aider ses parents, les honorer, les nourrir, par conséquent il n'est plus filial. De tels crimes se produisent partout, aussi je lance une proclamation s'élevant sévèrement contre eux, pour que le peuple ne soit pas plus longtemps entretenu dans l'erreur." 2

1. Ibid.

2. Citation empruntée à Matignon, Superstition, ..., p. 114.

"Aujourd'hui, poursuit Matignon, ce suicide est rare. Je n'en ai personnellement pas de cas de ma connaissance." 1

Des mutilations et d'autres choses de ce genre ne se faisaient plus en Chine, car cette sorte d'actes est non seulement contraire à l'esprit du christianisme, mais aussi à celui du confucianisme.

Le deuxième point : après la mort des parents, il faut les ensevelir comme les rites l'exigent. - Le confucianisme exige que le corps des parents défunts soit enveloppé et enterré convenablement selon la richesse ou la pauvreté de la famille de chacun, mais il n'est recommandé à personne par les confucianistes d'enterrer avec les grands personnages des hommes vivants. Ce fut plutôt un abus commis par ces grands personnages, comme l'a observé P. Amyot :

"On avait déjà commencé, au temps de Confucius, à attenter à sa propre vie pour ne pas survivre aux morts qu'on pleurait. Soit dit à la gloire de la piété filiale, à quelques excès qu'on se soit livré en ce genre quand on a eu abandonné l'enseignement de l'antiquité, elle n'a été qu'une occasion pour innocenter les délires homicides qui ont changé en un arrêt de mort les soupirs et les larmes de deuil. Comme la douleur de quelques filles et de quelques jeunes gens, à la mort de leurs père et mère, était montée par degrés à une véhémence si extrême qu'ils en avaient perdu le sentiment et même la vie, les louanges que l'admiration publique leur prodigua devinrent un piège pour les favoris et les concubines préférées de quelques princes. Dans la crainte que l'abus qu'ils avaient fait de leur crédit ne retom-

1. Ibid.

bât sur eux, ils attentèrent sur eux-mêmes, pour s'immortaliser par leur prétendue fidélité. Ce premier pas fait, des successeurs de quelques-uns de ces princes obligèrent leurs domestiques et leurs concubines, leurs favoris et leurs ministres à aspirer à cette sorte de gloire. Dès la quatrième année de Li-Ouang (678 av. J.-C.), on força les plus zélés serviteurs du prince de Tsing à se donner la mort pour ne pas survivre à leur maître, et à la trentième année de Yong-Ouang (621 av. J.-C.), cent soixante-dix personnes rendirent le même honneur à la mémoire d'un autre prince de Tsing. Confucius ne pouvait pas attaquer directement un abus protégé par la politique de plusieurs princes de l'empire. Il se contenta de prendre occasion de la douleur et de la piété filiale pour le proscrire comme un attentat contre la nature et une frénésie aussi barbare que ridicule..." 1

Bien que Confucius n'ait pas toujours eu le bonheur de voir de son vivant les résultats de son enseignement, sa doctrine s'est enracinée dans l'esprit des chinois.

"Tch'enn tzeu-kiu étant mort dans le pays de Wei, sa femme et son intendant formèrent le projet d'enterrer avec lui quelques-uns de ses domestiques. C'était chose décidée, quand Tch'enn tzeu-kang, frère cadet du défunt et disciple de Confucius, arriva. Ils l'informèrent de leur dessein. Notre maître, dirent-ils, n'a personne qui le soigne dans sa maladie, aux enfers; veuillez nous autoriser à enterrer avec lui ses domestiques... Cet usage, dit Tzeu-kang, n'est pas conforme aux rites. Cependant, si vous y tenez, je pense que personne ne soignera le malade aussi bien que sa femme et son intendant... Le projet fut abandonné.

Tch'enn k'ien-si étant près de mourir, ordonna à son fils Tsounn-ki de lui faire faire un cercueil très large, et d'y déposer ses

1. Citation empruntée à Matignon, Superstition, ..., pp. 115-116.

deux concubines favorites, une de chaque côté de son cadavre... Quand il fut mort, le fils se dit : Il est contraire aux rites d'enterrer des vivants avec les morts. Les mettre dans le même cercueil, ce serait encore pire... Il n'obéit pas à son père, et fit bien." 1

Ces chinois n'ont pas voulu enterrer des vivants avec les morts, parce qu'ils avaient peur d'agir contrairement aux rites établis par les anciens sages de la Chine. Encore moins s'ils avaient appris ce qui est dit dans les lois établies par Dieu. Cette coutume barbare n'existe plus en Chine, comme l'observe Matignon : "Les sacrifices humains, ces sacrifices, volontiers ou imposés, ont à peu près complètement disparus." 2

La durée du deuil a aussi subi des changements profonds, car d'une part, les taoïstes, les légistes et même certains disciples de Confucius s'opposaient au deuil de trois ans à la mort des parents; la doctrine du Christ, d'autre part, nous apprend que le culte aux parents défunts n'est pas quelque chose d'absolu, mais de relatif. Il n'est nullement nécessaire que la durée du deuil soit si longue. "Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts." 3 Il en va de même de la douleur et de la tristesse causées par la mort des parents, car si la providence veut que la mort arrive à nos parents ou à d'autres personnes qui nous sont liées, nous croyons que c'est un bien pour eux ou pour les vivants. Et puisque nous ne voulons pas qu'ils

-
1. L. Wiegner, Textes philosophiques, p. 149; Li Ki, t. 1, 1ère partie, ch. 2, partie 2, a. 2, nn. 15 et 19.
 2. Superstition, ..., p. 116.
 3. Matth., VIII, 22.

soient privés de ce bien, nous devons accepter avec soumission la mort de nos parents, comme l'a dit Mencius : "Rien n'existe qui ne soit voulu et ordonné par le Ciel. Il faut accepter avec soumission ce qu'il veut et ordonne."¹

Ainsi, une fois connu ce qui est dit par la bouche de Mencius et éclairé par la lumière du christianisme, la mort de nos parents est loin de nous jeter dans le désespoir. De plus, les parents ne désirent pas non plus que leurs enfants aient tant de peine et de douleur après leur disparition. C'est pourquoi même ceux qui ignorent ce qu'avait dit Mencius, et ce que dira le Christ, doivent du moins agir selon le désir de leurs parents. C'est ainsi que la durée du deuil, la douleur et la tristesse des enfants sont plus mesurées et retenues dans le juste milieu.

Enfin, le troisième point : les offrandes qui doivent être faites aux parents défunts. - Pour les confucianistes, les morts peuvent jouir des offrandes comme lorsqu'ils étaient sur la terre. D'où l'expression : "Servir les morts comme les vivants". Il doit cependant y avoir une différence. C'est pourquoi Tzeu lou interrogea Confucius sur la manière d'honorer les esprits. Le Maître répondit : "Celui qui ne sait pas remplir ses devoirs envers les hommes, comment saura-t-il honorer les esprits ?" Tzeu lou reprit : "Permettez-moi de vous interroger sur la mort." Le Maître répondit : "Celui qui ne

1. VII Meng tzeu, ch. 1, n. 2.

sait pas ce que c'est la vie, comment saura-t-il ce que c'est que la mort ?"¹

Est-ce que Confucius le savait ou ne savait-il réellement pas; ou bien ne voulait-il pas répondre à ces questions ? Il est difficile d'en juger, mais une chose est certaine, c'est que Confucius n'aimait pas parler des esprits, et en voici la raison :

"Le Maître, dit Tzeu lou, ne parlait pas des choses extraordinaires, ni des actes de violence, ni des troubles, ni des esprits. Parler des choses extraordinaires, c'est exciter les hommes à ne pas suivre les règles ordinaires; parler des actes d'audace et de violence, c'est affaiblir dans les hommes les sentiments de douceur; parler de résistance aux lois ou à l'autorité, c'est porter les hommes à violer la justice; parler des esprits, c'est brouiller les idées de ceux qui écoutent." ²

A propos des esprits et de la manière de les servir, la doctrine du Christ est bien claire et ne nous laisse aucun doute. L'homme est composé d'un corps et d'une âme, laquelle est un principe spirituel. Dans la mort l'âme se sépare de son corps, qui fut son instrument de vie et s'en va, selon la foi chrétienne, soit au purgatoire, soit au paradis ou en enfer, d'après ses mérites ou démérites. Et puisqu'on a vu que les âmes condamnées ne peuvent pas sortir de l'enfer ni même avoir une goutte d'eau fraîche pour soulager leurs souffrances, comment pourraient-elles revenir sur la terre pour jouir des offrandes ? A plus forte raison des offrandes matérielles dont

1. VI Lun-yu, ch. XI, n. 11.

2. IV Lun-yu, ch. VII, n. 20.

elles n'ont jamais besoin en tant qu'elles et au sens propre du mot. C'est pourquoi les chinois éclairés par la lumière du christianisme ont abandonné le genre de sacrifices que faisait autrefois même le peuple élu de Dieu.

D'autre part, si les âmes de nos ancêtres sont au paradis, elles n'ont besoin de quoi que ce soit, puisqu'elles se trouvent dans le bonheur suprême. Par contre, si elles sont au purgatoire, elles ont besoin de nos offrandes lesquelles doivent être faites directement à Dieu pour les aider à expier leurs fautes et leurs peines temporelles afin qu'elles montent plus vite au paradis.

Les offrandes que nous pouvons présenter à Dieu pour le repos des âmes de nos ancêtres défunts, sont les bonnes œuvres, les prières plus particulièrement le saint Sacrifice de la messe, car dans ce sacrifice, c'est Jésus, Fils de Dieu, qui se fait victime, et Dieu, le Père, à cause des mérites d'une valeur infinie de cette victime, pardonne les fautes et les peines temporelles de ceux pour qui sont offertes les messes. Et puisque nous ne sommes pas certains si les âmes de nos ancêtres défunts sont dans le purgatoire, le paradis ou l'enfer, il nous faut en tout cas faire des bonnes œuvres, prier et surtout offrir des messes, pour le repos de leur âme.

Voilà pourquoi et comment les chinois ont réformé le culte de leurs ancêtres au cours de la transformation des mœurs chinoises. Cette réformation cependant, ne consistait pas seulement et uniquement dans la manière pratique d'exercer la piété filiale, mais aussi dans

la façon spéculative de la concevoir. La piété filiale est considérée par les chinois, nous l'avons vu, comme un principe de vertu en ce sens qu'elle s'applique d'abord à ceux qui sont sensiblement plus proches de nous, nos parents, et s'étend progressivement à ceux qui sont plus distants, jusqu'à Dieu qui est à la fois le plus éloigné de nous et le plus intime. Il est vrai que dans le culte des parents se trouve un point de départ, justement considéré comme une sorte d'initiation qui éclora en religion proprement dite, en piété envers Dieu. Mais il ne sera pas vrai de dire que les parents, à qui s'adresse d'abord la piété filiale, sont considérés comme le point d'arrivée, la fin de notre vie.

En effet, d'où vient cette vertu ou quelle est la source de cette piété ? De notre nature, puisque nous sommes portés naturellement à aimer nos semblables, plus particulièrement nos parents. Or, notre être, notre vie, vient de Dieu comme de la cause première et universelle, et de nos parents comme des causes prochaines et particulières. Il s'en suit que la vertu de piété filiale a pour fondement premier non pas nos parents, mais Dieu, et conséquemment ce ne sont pas nos parents mais Dieu qui est aussi le bien suprême de notre vie. Mais, pour faire ce retour à Dieu comme fin l'on doit mettre en pratique le culte des ancêtres, ce culte étant prescrit et voulu par Dieu comme quelque chose d'indispensable pour atteindre notre fin qu'est Dieu. Ainsi tout ce qui est fait par le peuple chinois d'autrefois pour le père et la mère, pouvait servir à suivre la volonté de Dieu, de même que tout ce que fait le Christ pour les hommes, ses

frères, est en vue de se conformer à la volonté de son Père. C'est en ce sens que nous montrerons, dans le chapitre suivant, que la piété filiale des chinois peut être à l'image de celle du Christ.

CHAPITRE V

LA PIÉTÉ FILIALE DES CHINOIS EST
A L'IMAGE DE CELLE DU CHRIST.

La piété filiale des chinois d'autrefois, on l'a vu, consistait à se conformer à la volonté de leurs parents, qui sont des représentants de Dieu. Or, celui qui représente un autre n'agit pas selon sa propre volonté, mais d'après celle de celui qu'il représente. On voit par là que la volonté des parents en tant que représentants de Dieu, n'est pas finalement celle de leur père ou mère, mais plutôt celle de Dieu, les parents n'étant, sous ce rapport, que des mandataires.

Si cela est vrai, ce le sera encore davantage quand il s'agit de l'empereur, car l'ancien peuple chinois le croyait choisi par le Ciel pour le représenter dans le gouvernement du peuple, et les chinois l'appelaient "Fils du Ciel".¹ Ainsi, depuis le Fils du Ciel jusqu'au plus humble particulier, c'est la même volonté qui doit être poursuivie de tous et de chacun. Ce n'est pas la volonté du Ciel qui change puisque, comme celle du Dieu des chrétiens, elle est tout à fait immuable.² Ce sont les poursuivants de cette volonté, qui changent

1. Cf. Lokuang, La spiritualité des Chinois, p. 29 : "Le titre de "Fils du Ciel" qui était donné à l'empereur, ne signifiait pas l'origine divine de la personne de l'empereur, comme au Japon, mais seulement l'origine divine de l'autorité impériale."

2. Cf. S. Thomas, Ia, q. 19, a. 7.

de génération en génération, et qui, malheureusement trop souvent, pour une raison ou une autre, ne font pas ou ne font que plus ou moins ce qu'ils devraient faire. D'où le désordre et toute sorte d'actes posés contrairement à la volonté du Ciel.

Pour remédier à une telle situation, "le Chang-ti considéra les diverses principautés, et chercha avec soin un prince qui répond à ses désirs."¹ Mais, que désire-t-il, le Chang-ti ou Dieu ? Il désire que les fautes commises par le peuple contre lui soient expiées afin de rétablir l'ordre en ce monde. Or, expier les fautes de ce genre, c'est la fonction du grand prêtre qu'est l'empereur, comme l'a observé H. Bernard; car il est "grand prêtre, plutôt que souverain, détenteur du mandat céleste qui lui a confié la direction des hommes."² Donc, l'empereur a pour fonction d'intercéder pour l'expiation des fautes de son peuple.

A. - L'EMPEREUR FUT CONSIDERE COMME UN PONTIFE.

La religion chinoise n'est pas une religion révélée. Elle n'en est pas moins une religion, une religion d'état, mais qui néanmoins ne peut bien se comprendre qu'en la comparant à la religion chrétienne. Si le vocable 'religion chinoise' est inusité, la chose est véritable : les hommes sont reliés à Dieu par la vertu de piété, exercée immédiatement envers les parents, et surtout à l'endroit de

1. S. Couvreur, Cheu king, p. XXV.

2. Sagesse chinoise et..., p. 24.

l'empereur, mais par eux envers le Ciel. Notre but, ici, n'est nullement théologique. Cependant, notre doctrine chrétienne, en tant que nous la connaissons et la comprenons mieux, peut servir d'exemplum pour manifester toute la richesse que contient l'idée chinoise de la piété.

Au dire de saint Paul, pour être pontife, il faut avoir été choisi parmi les hommes "Pontifex ex hominibus assumptus". De plus, personne n'a le droit de s'arroger cette dignité à moins qu'il soit appelé par Dieu : "Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo". Saint Paul, après avoir énuméré ces conditions, ajoute : "Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum : Filius meus es tu, ego hodie genui te."¹ Autrement dit, le Christ ne s'est pas attribué à lui-même la dignité pontificale, mais c'est Dieu, son Père, qui lui a donné cette dignité. Donc, ce fut l'oeuvre non pas du Christ lui-même, mais de Dieu. Cette doctrine peut servir à faire comprendre pourquoi les chinois considéraient leur empereur comme un pontife par désignation divine. Etre empereur fut l'oeuvre du Ciel, comme l'a dit Meng tzeu :

"Après la mort de Yao, quand les trois ans de deuil furent accomplis, Chouenn s'éloigna du fils de Yao pour lui laisser le pouvoir souverain et se retira au sud de la rivière méridionale. Les princes de l'empire, qui étaient obligés de se rendre à la cour et de saluer l'empereur, allèrent trouver Chouenn, et non le fils de Yao. Les plaideurs s'adressèrent à Chouenn, et non au fils de Yao.

1. Ad Hebr., V, 1, 4 et 5.

Ceux qui exécutaient des chants, célébrèrent les louanges de Chouenn, et non celles du fils de Yao. C'est pourquoi j'ai dit que ce fut l'oeuvre du Ciel...

Chouenn proposa Yu au Ciel pour la dignité impériale. Dix-sept ans après, Chouenn mourut. Quand les trois années de deuil furent révolues, Yu s'éloigna du fils de Chouenn pour lui laisser l'empire, et se retira dans la terre de Yang tch'eng. Tout le peuple le suivit, comme après la mort de Yao il avait suivi Chouenn, et non le fils de Yao.

Yu proposa Y au Ciel pour la dignité impériale. Sept ans après, Yu mourut. Les trois années de deuil écoulées, Y s'éloigna du fils de Yu (nommé K'i, pour lui laisser l'empire), et se retira au nord du mont Ki. Les princes qui avaient des procès, au lieu de s'adresser à Y, s'adressèrent à K'i; ils disaient : "C'est le fils de notre souverain." Ceux qui exécutaient ensemble des chants, au lieu de chanter des louanges de Y, chantaient les louanges de K'i; ils disaient : "C'est le fils de notre souverain." 1

Nous aurions dû remarquer que Y fut proposé comme Chouenn et Yu au Ciel, pour la dignité impériale, et qu'il s'est retiré de la même façon que Chouenn et Yu après la mort de celui qui les avait proposés; mais il n'a pas eu le pouvoir souverain comme Chouenn et Yu. Par contre, K'i, fils de Yu, se trouvait dans la même situation que le fils de Yao et celui de Chouenn, mais ces derniers n'ont pas eu l'empire, tandis que K'i l'a eu. Pourquoi en était-il ainsi ?

Pour répondre à cette question, il faut faire une distinction entre un simple particulier et un prince. Celui-ci, s'il est capable de poursuivre la volonté de son père, qui est celle du Ciel,

1. V Meng tzeu, ch. 1, nn. 5-6.

n'a pas besoin d'être proposé par l'empereur au Ciel pour la dignité impériale puisqu'il est censé l'avoir en héritage de son père. Or, K'i, fils de Yu, était capable de poursuivre la volonté de son père, tandis que le fils de Yao et celui de Chouenn ne l'étaient pas : "Tan tchou (fils de Yao) n'était pas semblable à son père; le fils de Chouenn (Chang kiun) ne ressemblait pas non plus à son père...

K'i était vertueux et capable : il pouvait recevoir avec respect l'héritage de Yu et marcher sur ses traces."¹ Voilà la raison pour laquelle K'i a eu l'empire, tandis que le fils de Yao et celui de Chouenn ne l'ont pas eu. Mais "pour qu'un simple particulier, dit Meng tzeu, obtienne l'empire, il faut que sa vertu égale celle de Chouenn et de Yu; de plus, il faut que l'empereur le propose au Ciel. C'est pour cette raison [parce qu'il n'a pas été présenté au Ciel par l'empereur] que Confucius n'a pas obtenu l'empire."² Ce sont là, nous semble-t-il, les conditions requises aussi bien pour être à la fois empereur et pontife. Et de même que le Christ, ayant rempli ces conditions, est devenu pontife, l'empereur, de son côté, paraît aussi avoir rempli d'une manière générale mais proportionnelle les conditions mentionnées par saint Paul.

1. V Meng tzeu, ch. 1, n. 6.

2. Ibid. ; mais on dit communément de Confucius qu'il était un "Roi sans couronne".

B. - L'EMPEREUR FUT CONSIDERE COMME UN MEDiateUR

Le pontife, d'après l'enseignement de nos Saintes Ecritures, expliqué par saint Thomas, est un médiateur entre Dieu et les hommes. Or, "in mediatore duo possumus considerare : primo quidem, rationem medii; secundo, officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distat ab utroque extremorum; conjungit autem mediator per hoc quod ea quae unius sunt, defert ad alterum... Sed utrumque convenit ei (Christo) inquantum est homo."¹ Pour autant que l'empereur fut considéré comme un pontife, il lui convient d'être médiateur entre Dieu et les hommes.

C'est au Christ en tant qu'homme qu'il convient d'être médiateur entre Dieu et les hommes, car, "secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae."² Semblablement l'empereur, car "dans les livres canoniques de l'école confucéenne, qui sont les livres les plus anciens de la Chine, ... Dieu est considéré comme très élevé et distant des hommes. Entre eux et Lui, il faut un intermédiaire, qui est l'empereur."³ C'est pourquoi nous disons de l'empereur qu'il est un médiateur entre Dieu et les hommes. Or, l'office du médiateur est de lier et unir

1. S. Thomas, IIIa, q. 26, a. 2.

2. Ibid.

3. Lokuang, La spiritualité des Chinois, pp. 28-29.

ceux entre lesquels il interpose sa médiation, comme le dit saint Thomas : "mediatoris officium proprie est conjungere eos inter quos est mediator."¹ Et puisque l'empereur, comme le Christ, est dit médiateur, et qu'il est dit du Christ : "inquantum est homo, competit et conjungere homines Deo, praecepta et dona hominibus exhibendo, et pro hominibus ad Deum satisfaciendo et interpellando"², on comprend que, dans la pensée chinoise, l'empereur jouait un rôle analogue.

1 - L'EMPEREUR TRANSMET AUX HOMMES
LES PRECEPTES ET LES DONS DE DIEU.

L'empereur est considéré par les chinois comme mandataire du Ciel et chef de la grande famille chinoise. Or, celui à qui est confié un mandat, doit le transmettre à ceux dont il a la charge. Il lui faut donc transmettre le mandat du Ciel à son peuple.

Pour remplir cette tâche, l'empereur choisit ses ministres d'une manière analogue à celle dont le Christ choisit ses Apôtres. Or, le Christ choisit ses disciples pour l'aider à accomplir la mission qui lui est confiée par Dieu, son Père. De même de l'empereur, Fils du Ciel. C'est ainsi que l'empereur, tel que par exemple, Chouenn, après avoir choisi vingt-deux officiers, leur dit : "Remplissez vos devoirs avec grand soin, afin de m'aider à faire fleurir les oeuvres du Ciel."³

1. IIIa, q. 26, a. 1.

2. Id., a. 2.

3. Chou king, part. 1, ch. 2, n. 26.

Le principal devoir des officiers comme celui des Apôtres est d'aider les autres à parvenir à la perfection morale. C'est dans cette aide morale, comme l'a dit Lokuang, que se trouve à proprement parler la participation à l'oeuvre de la puissance du Ciel. La puissance du Ciel continue son oeuvre propre de donner et de conserver l'existence des êtres; la vie morale de l'homme est l'amélioration de la vie de la personne humaine; en aidant à la perfection morale de notre prochain, nous participons donc à l'oeuvre du Ciel. Les Confucianistes ont toujours eu cette ambition : ils désiraient obtenir un poste dans le gouvernement parce qu'il y avait là une possibilité et même une obligation d'aider le peuple à atteindre sa perfection spirituelle."¹ C'est en ce sens que l'on voit dans le Meng tzeu; lorsqu'il s'agit, par exemple, de Y-in. Celui-ci dit : "Le Ciel, en créant le genre humain, a voulu que ceux qui connaîtraient les premiers les préceptes de la sagesse, les enseignassent aux autres, et que ceux qui les comprendraient les premiers, les fissent comprendre aux autres. Je suis l'un de ceux qui ont compris les premiers les vrais principes; je veux les faire comprendre aux autres."² Ainsi, depuis le Fils du Ciel jusqu'au plus humble particulier, tous ceux qui sont parvenus à la connaissance des préceptes de la sagesse, doivent les transmettre à ceux qui devraient les connaître. Un simple particulier avait une telle obligation, à plus forte raison quand il s'agit

1. La spiritualité des Chinois, p. 32.

2. Livre V, ch. 2, n. 1.

du mandataire du Ciel qu'est l'empereur. C'est pourquoi nous avons dit que l'empereur, comme le Christ, transmet aux hommes les préceptes de Dieu, lesquels se résument en deux : Aimer Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même.¹ Mais de quelle manière le Christ nous a-t-il transmis ces préceptes ? Tant par ses exemples que par ses paroles : "Sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem."² De même de l'empereur. Il a été dit, en effet, que "les grands sages sont les plus parfaits modèles des cinq vertus que les hommes doivent pratiquer les uns envers les autres."³ Le prince (l'empereur) qui veut remplir parfaitement ses devoirs de prince, et le sujet qui veut remplir parfaitement ses devoirs de sujet, n'ont qu'à imiter Yao et Chouenn. Celui qui ne sert pas son prince comme Chouenn a servi Yao, n'est pas dévoué à son prince. Celui qui ne gouverne pas comme Yao, nuit gravement à son peuple."⁴ En effet,

-
1. Cf. Matth., XXII, 34-40 où il est dit : "Les Pharisiens, ayant appris que Jésus avait réduit au silence les Sadducéens, se rassemblèrent. Et l'un d'eux, docteur de la loi, lui demanda pour l'embarrasser : "Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi ?" Il lui dit : "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Un second lui est égal : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. En ces deux commandements tient toute la Loi, et les Prophètes."
 2. Joan., XIII, 34.
 3. Ces cinq vertus sont "celles qui régissent les relations entre le prince et le sujet, entre le père et le fils, entre le mari et la femme, entre le frère aîné et le frère puîné, entre les compagnons ou les amis." Cf. Tchoung ioung, n. 20.
 4. IV Meng tzeu, ch. 1, n. 2.

"Si nous examinons la conduite de l'ancien empereur Yao, nous trouverons que le titre de Bien-méritant lui appartient à bon droit. Il était constamment attentif à bien remplir son devoir, très perspicace, d'une vertu accomplie, d'une rare prudence; cela naturellement et sans effort. Grave et respectueux, il savait céder et condescendre. Son influence et sa renommée atteignirent jusqu'aux extrémités de l'empire, jusqu'aux dernières limites du ciel et de la terre." 1.

Ainsi, au dire de Meng tzeu, Yao se fit un modèle d'empereur, et Chouenn, celui de sujet pour les âges à venir.² Et puisque Chouenn fut appelé plus tard par le Ciel à la dignité impériale, il lui fallait donc imiter Yao, s'il voulait remplir parfaitement ses devoirs d'empereur. Mais jusqu'à quel point Chouenn a-t-il imité Yao ? "Si nous examinons la conduite de l'ancien empereur Chouenn, nous trouverons qu'il mérite d'être appelé Tchoung Houa Splendeur renouvelée (ou bien, nous trouverons qu'on doit dire de lui qu'il a reproduit les vertus et les actions éclatantes de Yao), et qu'il a été entière-

1. Chou king, part. 1, ch. 1, n. 1.

2. Pour donner une idée générale de ce qu'a fait Chouenn en tant que sujet, voici ce qu'il est dit de lui : "Créé d'abord préfet des multitudes ou ministre de l'instruction publique, il prit soin de mettre en vigueur les grandes lois des cinq relations sociales; et ces grandes lois furent observées. Il fut ensuite nommé premier ministre et chargé de diriger tous les officiers; et la direction des officiers fut conforme aux exigences des temps. Peu après, constitué chef des princes de toutes les contrées, il reçut aux quatre portes du palais les princes qui venaient de toutes les parties de l'empire rendre hommage à l'empereur; et les princes qui entraient par les quatre portes étaient fort soumis. Plus tard, il fut chargé d'inspecter les grandes plaines voisines des montagnes; affrontant la fureur des vents, le tonnerre et la pluie, il ne se trouble ni ne s'égara jamais.

ment semblable à l'empereur Yao."¹

Ce texte nous montre que Chouenn a bien imité Yao. De même des pères de famille qui devaient aussi imiter le chef de la grande famille chinoise qu'est l'empereur comme les enfants qui doivent suivre l'exemple de leur père. Mais le père de famille est-il toujours un modèle de vertu pour ses enfants ? S'il ne l'est pas, ce sera, nous l'avons vu, le devoir des enfants de le ramener dans la bonne voie. C'est ce qu'a fait Chouenn et ce devint son unique préoccupation. En effet :

"Plaire aux lettrés de l'empire, est une chose qui flatte le cœur; cela ne suffit pas pour dissiper la peine de Chouenn. La beauté est une chose qui excite les désirs des hommes. Chouenn épousa les deux filles de l'empereur; cela ne suffit pas pour dissiper sa peine. L'opulence est une chose que les hommes désirent. Chouenn posséda l'empire; cela ne suffit pas pour dissiper sa peine. La grandeur est une chose que les hommes désirent. Chouenn eut la dignité impériale; cela ne suffit pas pour dissiper sa peine. La faveur des hommes, la beauté, les richesses, les honneurs ne suffisent pas pour dissiper sa peine. Obtenir que ses parents prissent des sentiments conformes aux siens, était la seule chose qui pût dissiper sa peine." ²

L'empereur dit : Chouenn, approchez. J'ai comparé avec vos œuvres les projets que vous m'avez d'abord exposés, et j'ai trouvé que vous avez pu conduire à bonne fin l'exécution de vos projets, cela depuis trois ans. Montez sur le trône impérial." Cf. Chou king, part. 1, ch. 2, nn. 2-3.

1. Id., n. 1.
2. V Meng tzeu, ch. 1, n. 1.

Le sentiment de Chouenn, c'est de vouloir que ses parents remplissent leurs devoirs de père et de mère comme lui-même remplit parfaitement ses devoirs de fils. Or, le devoir primordial et fondamental des parents à l'égard des enfants, c'est de les aimer. Mais les parents de Chouenn n'aimaient pas leur enfant. Chouenn l'a dit lui-même : "Je travaille de toutes mes forces à cultiver la terre; en cela je ne fais que remplir mon devoir de fils. Mais quel défaut mes parents trouvent-ils en moi pour ne pas m'aimer ?"¹ Ne pas aimer leurs enfants, surtout quand il n'y a pas raison de ne pas les aimer, c'est agir contrairement à la loi naturelle, car tous les parents aiment naturellement leurs enfants comme tous les petits enfants aiment naturellement leurs parents. Et puisque les parents de Chouenn n'aimaient pas leur enfant, ils agissaient contrairement à la loi naturelle, ne se conformant pas à la volonté de l'Auteur de cette loi, qui est Dieu.

Dans un cas semblable à celui-ci, les parents de Chouenn, comment peuvent-ils transmettre à leur progéniture les préceptes et les dons de Dieu ? Ne pas les transmettre, c'est couper aux enfants la source des bienfaits célestes. C'est pourquoi il est dit de Chouenn qu'il "ne parvenait pas à faire naître dans le coeur de ses parents des sentiments conformes aux siens, il se trouvait comme un homme sans ressource qui ne sait à qui avoir recours."²

Ce fut comme après la chute de nos premiers parents, il

1. V Meng tzeu, ch. 1, n. 1.

2. Ibid.

il n'y avait plus de relations entre Dieu et les hommes. Il fallait que le Christ, Fils de Dieu, vienne faire pont entre Dieu et les hommes et rétablir ainsi leurs relations. Mais pourquoi le Christ veut-il se faire médiateur et unificateur entre Dieu et les hommes ? C'est pour faire la volonté de Dieu, comme il l'a dit lui-même à son Père en entrant dans le monde : "Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam."¹ De même de l'empereur, Fils du Ciel. C'est ainsi que Chouenn, en tant qu'empereur, a tellement voulu ramener ses parents dans la bonne voie afin de rétablir les relations entre le Ciel et les hommes. Voilà la raison pour laquelle nous avons dit de l'empereur qu'il unit les hommes à Dieu en leur transmettant les préceptes et les dons de Dieu.

2. - L'EMPEREUR SATISFAIT ET PRIE POUR LES HOMMES

"Tout grand prêtre, dit l'Apôtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour le péché."² Or, dans le péché, il y a deux choses à considérer, comme l'a dit le Docteur angélique : "duo sunt in peccato, scilicet macula culpae, et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris in Deum convertitur; reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi."³

1. Ad Hebr., X, 9.

2. Id., V, 1.

3. IIIa, q. 22, a. 3.

Dans l'esprit des chinois, l'empereur est un grand prêtre. Offrir des sacrifices à Dieu et le prier pour les hommes, c'est la fonction proprement dite du grand prêtre. Or, on peut dire que dans la pensée chinoise l'empereur sacrifie au Ciel et prie le souverain d'en haut pour tout l'empire.¹ Lokuang n'a-t-il pas écrit : "Au nom du peuple, l'empereur sacrifie au Ciel et demande le pardon et les grâces."²

Une fois obtenu le pardon des fautes commises contre Dieu, il reste encore des peines à expier. Et ces peines, selon saint Thomas, sont totalement expiées "per hoc quod homo Deo satisfacit." Mais le Christ, Fils de Dieu, satisfait à Dieu pour les hommes. Les chinois attribuaient un rôle semblable à l'empereur, puisqu'il est dit de lui : "Fils du Ciel, il a pour principale fonction d'expier les fautes de l'empire et attire sur lui les bienfaits d'en haut."³ Ainsi, l'empereur, comme le Christ, a pris sur lui les fautes des hommes. C'est ce que l'on voit quand il s'agit par exemple de Chouenn : "Autrefois l'empereur Chouenn, sur le mont Li, chaque jour en se rendant aux champs, versait des larmes et poussait des cris vers le ciel miséricordieux et vers ses parents. Il prenait sur lui les crimes et s'attribuait à lui-même les fautes de son père et de sa mère."⁴

1. Cf. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 25.

2. La spiritualité des Chinois, p. 29.

3. H. Bernard, Sagesse chinoise et..., p. 24.

4. Chou king, part. 1, ch. 2, n. 21.

C'est pour faire plaisir à son Père que le Christ est venu sur la terre afin de ramener les hommes à Dieu. Il en va de même de l'empereur tel que, par exemple, Chouenn, car "son unique désir était de faire plaisir à ses parents, et de les amener à partager ses bons sentiments, à aimer la vertu."¹ Ordinairement, ce sont les parents qui règlent la conduite de leur fils. Ici ce fut le fils qui détermina les parents à se conduire conformément à la volonté de Dieu. N'y a-t-il pas quelque chose de semblable à cela lorsque Jésus dit à ses parents, Marie et Joseph : "Quid est quod me quaerebatis ? nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse ?"² Dans ce sens, il est vrai de dire qu'un homme d'une vertu éminente "ne peut être traité comme un fils par son père."³

Marie et Joseph savaient que Jésus avait une mission spéciale qui lui fut confiée par Dieu, son Père, mais ne comprenaient pas pourquoi il lui fallait laisser de côté tout le reste, même ses parents, pour accomplir cette mission. C'est ainsi que Marie avait dit à Jésus : "Fili, quid fecisti nobis sic ? ecce pater tuus, et ego dolentes quaerebamus te."⁴ Et la réponse de Jésus nous apprend que la poursuite de la volonté de Dieu est un devoir qui l'emporte sur tout autre. Mais Marie et Joseph ne l'ont pas compris, comme l'a dit Luc : "Et ipsi non

1. IV Meng tzeu, ch. 1, n. 28.

2. Luc., II, 49.

3. V Meng tzeu, ch. 1, n. 4.

4. Luc., II, 48.

intellexerunt verbum quod locutus est ad eos."¹ Après cet événement, il est dit de Jésus qu'il descendit avec ses parents et vint à Nazareth où il a resté jusqu'à l'âge environ de trente ans. Mais qu'a-t-il fait durant cet espace de temps ? Il n'est dit dans l'Evangile rien d'autre, sauf qu'il était soumis à ses parents - "erat subditus illis."

Apparemment, ces quelques petits mots sont insuffisants pour dire expressément tout ce qu'a fait Jésus durant une si longue période. Mais en réalité, il n'y manque rien d'essentiel, car tout ce que Jésus a à faire vis-à-vis de ses parents, c'est de se soumettre à eux afin d'accomplir la volonté de Dieu, puisque c'est Lui qui les choisit comme ses représentants auprès de soi-même, l'enfant, et qui veut leur être soumis comme tous les autres enfants doivent le faire à l'égard de leurs propres parents. Ces autres cependant, le font-ils aussi bien et aussi longtemps que l'a fait Jésus ?

Strictement parlant, aucun autre, puisqu'il est dit de Jésus : "proficiebat sapientia, et aetate, et gratia apud Deum, et homines."² Ce qui veut dire que Jésus se soumet parfaitement à la volonté de Dieu et des hommes, plus particulièrement à celle de Marie et Joseph. Or, qui ou quel peuple, donnant un exemple de cette soumission, a plus de ressemblance avec la piété de Jésus ? N'est-ce pas le peuple chinois ? Car, chez ce peuple, la soumission des enfants,

1. Luc., II, 50.

2. Id., 52.

On l'a vu, a été si bien exercée, selon les coutumes et moeurs traditionnelles de ce même peuple, que les enfants vivent sous un même toit avec leurs parents jusqu'à la mort de ces derniers. Pourrions-nous dire de Jésus que, lui aussi, a quitté son foyer paternel lorsque Joseph, son père nourricier, était décédé ?

La Sainte Ecriture n'a pas dit quand Joseph est mort, mais il nous semble que son décès eut lieu avant la prédication ou la vie publique de Jésus. Autrement, pourquoi le nom de Joseph n'est-il pas mentionné, par exemple, aux noces de Cana, qui eurent lieu peu avant la vie publique de Jésus, tandis que celui de Marie y est ? D'ailleurs, selon les coutumes et moeurs traditionnelles du peuple chinois, "la femme suit toujours l'homme : dans son enfance, elle suit son père ou son frère aîné, après le mariage elle suit son mari, après la mort de son mari elle suit son fils."¹ N'était-ce pas là la raison pour laquelle le nom de Marie est souvent mentionné dans les Saintes Lettres ? Par conséquent, Jésus, après la mort de Joseph, est parti de son foyer paternel comme le font les chinois. Et puisque les chinois existaient avant la venue du Christ, et qu'ils ont pratiqué si bien la piété filiale, nous pouvons dire que la piété filiale des chinois aura été à l'image de celle que le Fils de Dieu lui-même exerçait à l'endroit de ses parents terrestres.

1. Li Ki, t. 1, 2e partie, ch. IX, a. 3, n. 10.

CONCLUSION

Ayant considéré la piété filiale et la religion dans la tradition chinoise, nous pouvons tirer quelques corollaires. Tout d'abord, nous avons vu que le terme de religion est défini par sa fin, savoir : de relier l'homme à Dieu comme au premier principe de son être et de tous ses biens. Or, une fois relié, l'homme est devenu enfant de Dieu, et le rapport entre eux s'exprimerait mieux par le terme de piété que par celui de religion, car celui-ci indique plutôt les relations entre créature et Créateur, tandis que celui-là exprime le rapport du Père à ses fils. La piété filiale étant ce par quoi l'homme rend à ses père et mère ce qui leur est dû, le terme de piété est plus approprié à l'homme qui rend à Dieu ce qui lui est dû en tant que Père de tous. N'est-ce pas la raison pour laquelle Dieu lui-même nous fait dire : "Si ego pater, ubi honor meus ?" Il n'a pas dit : si ego creator, ubi honor meus ? Aussi nous semble-t-il que c'est en ce sens que Confucius l'entend : "Servir ses parents comme le Ciel, cheu ts'ien jou cheu T'ien, et le Ciel comme ses parents." Sinon, le service sera trop imparfait pour un culte divin, et stupide s'il est limité au seul culte des ancêtres.

Deuxièmement, en raison de sa nature, la piété filiale est un culte que l'homme doit plutôt à ses parents qu'à ses enfants. En effet, Dieu n'a pas dit à l'homme : "Honore tes enfants" mais "Honore ton père et ta mère". D'ailleurs, l'expression "piété filiale" désigne la piété du fils, le devoir que l'homme doit plutôt à ses parents qu'à ses enfants. Il nous semble que le peuple occidental fai-

sait, au contraire du peuple chinois, tout ce qui est à sa disposition pour ses enfants en sorte qu'il tend à négliger ce qui est dû à ses parents sous prétexte qu'il rendra à ses enfants ce que ses parents lui ont donné à lui. Ce prétexte nous paraît erroné, car c'est à ses parents que l'homme doit la reconnaissance en raison des bienfaits qu'ils lui ont donnés. Précisément, le but de la piété filiale est de rendre ce qui est dû à ses parents comme aux causes prochaines et particulières de son être et du gouvernement de sa vie. Ce dû est insolvable et irrémissible. Cette dette est là, toute entière, depuis l'heure de la naissance, et elle demeure toute entière jusqu'au moment de la mort. Et celui qui n'essaie pas de la payer autant que possible à ses parents pour ce qu'il a reçu d'eux, est semblable à la brute, car l'expérience montre que les brutes, pour la plupart, aiment leurs petits et font pour eux tout ce qui est à leur disposition, mais ne s'occupent pas de ceux qui leur ont donné la vie. Ainsi, l'homme qui ne pratique pas la piété envers ses parents mais seulement envers ses enfants, en quoi diffère-t-il ici de la brute ? Si quelqu'un veut marquer une différence, ce sera la suivante : la brute agit selon ce qu'elle est, c'est-à-dire selon son impulsion naturelle qui est voulue ainsi par l'Auteur même de la nature ; tandis que l'homme ne peut pas s'en tenir à ce qu'il fait par nature ; il faut qu'il agisse conformément à la raison rectifiée. Dans ce cas, l'homme qui ne pratique pas la piété envers ses parents mais seulement envers ses enfants, est pire que la brute puisqu'il ne fait pas ce qu'il devrait tandis que la brute, elle, ne peut et ne doit pas faire autrement qu'elle fait. N'est-ce pas là la raison pour la-

quelle il y a tant de désordres dans nos sociétés familiale, nationale ou internationale ?

Troisièmement, en raison de son rôle, la piété filiale est un principe de vertu en ce sens qu'elle s'applique d'abord aux parents et s'étend progressivement aux autres. Or, celui qui ne la pratique pas auprès de ses parents qui lui sont le plus chers, comment pourrait-il la pratiquer auprès de ceux qui lui sont moins chers ? Dans ce cas, comment pourrait-il montrer efficacement les égards auxquels les autres ont droit ? Comment pourrait-il s'attendre aux égards des autres ? Si la piété filiale a le caractère de principe par rapport aux autres vertus morales, comment pourrait-on acquérir ces dernières ? Les maux et les désordres de nos sociétés ne sont-ils pas à cet égard les conséquences de l'abandon ou de la négligence de la piété filiale ? Par contre, si tout le monde exerçait cette piété en commençant par ses parents, puis l'étendait aux autres de ses semblables, rendant ce qui leur est dû, quel désordre pourrait-il avoir dans nos sociétés ? Donc, il importe que tous, en particulier ceux qui veulent rétablir l'ordre et la paix dans nos sociétés, doivent d'abord et en premier lieu mener une vie irréprochable. Leur vie personnelle étant réglée, ils pourront ensuite régler celle de ceux dont ils veulent s'occuper. Refuser cet ordre revient à vouloir mettre la charrue devant les boeufs; et même pire, car s'ils mettent la charrue devant les boeufs, ils ne feront tort à personne, tandis que s'ils essaient de régler la conduite des autres tout en donnant un mauvais exemple, ils feront plus de mal que de bien pour autant

qu'ils feront mépriser un enseignement en contradiction avec leur conduite. Or, dans la vie morale, l'exemple est plus instructif et entraînant que la parole. D'ailleurs, tout ce qu'on propose de faire doit être en vue de sa fin ultime. Et puisque la piété filiale est un moyen prescrit par Dieu pour atteindre à cette fin, il faut exercer cette piété en imitant l'exemple que le Christ nous a donné, afin de poursuivre la volonté de Dieu et atteindre ainsi la fin ultime qui est Dieu.

Michel Doyon, le 27 juin 1961.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert le Grand, Saint
Commentaria in Praedicamenta Aristotelis, texte philosophique
no. 51, Doyon, Québec, 1954.
- Augé, Claude et Paul
Nouveau Petit Larousse illustré, Larousse, Paris, 1947.
- Augustin, Saint
De Civitate Dei, texte latin et traduction française avec
notes de Jacques Perret, tome deuxième, Garnier Frères,
Paris, 1946.
- De Cura gerenda pro mortuis, texte latin et traduction fran-
çaise avec notes de Gustave Combès, Desclée de Brouwer et
Cie, Paris, 1948.
- De Vera Religione, texte latin et traduction française avec
notes de J. Pegon, s.j., Desclée de Brouwer et Cie, Paris,
1951.
- Bernard, Henri, s.j.
Sagesse chinoise et philosophie chrétienne, Hautes Etudes,
Tientsin, 1935.
- Bernard, R., o.p.
Notes et appendices sur les Vertus sociales (S. Thomas :
Somme Théologique, IIaIIae, qq. 101-122), Ed. du Cerf,
Paris, 1954.
- Cantin, l'abbé Stanislas
Précis de psychologie thomiste, Editions de l'Université
Laval, Québec, 1948.
- Chow Yih-Ching
La philosophie chinoise, Presses Universitaires de France,
Paris, 1956.
- Crampon, Le Chanoine A.
La Sainte Bible, Desclée et Cie, Paris, 1938.
- Couvreur, Séraphin, s.j.
Chou king ou Le livre des Odes, texte chinois avec une
double traduction en français et en latin, Ho Kien Fou,
E.-J. Brill, Leiden, 1896.
- Chou king ou Les Annales de la Chine, texte chinois avec une
double traduction en français et en latin, E.-J. Brill,
Leiden, 1950.

Ta hio ou La Grande Etude, texte chinois avec une double traduction en français et en latin, E.-J. Brill, Leiden, 1949.

Tchoung ioug ou L'Invariable Milieu, texte chinois avec une double traduction en français et en latin, E.-J. Brill, Leiden, 1949.

Lun-yu ou Les Entretiens de Confucius et de ses disciples, texte chinois avec une double traduction en français et en latin, E.-J. Brill, Leiden, (1949 ?).

Meng tzeu ou Les Oeuvres de Meng tzeu (Mencius), texte chinois avec une double traduction en français et en latin, E.-J. Brill, Leiden, (1949 ?).

Li Ki ou Les Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, texte chinois avec une double traduction en français et en latin, E.-J. Brill, Leiden, 1950.

Tch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan ou La Chronique de la Principauté de Lou, texte chinois et traduction française, E.-J. Brill, Leiden, 1951.

D'Aquin, Saint Thomas

Contra Impugnantes Dei cultum et religionem,
Opuscula Theologica, vol. II, Marietti, Romae, 1954.

De Virtutibus in communi, Quaestiones Disputatae, tome II, Marietti, Romae, 1953.

In Ad Ephesios, Marietti, Romae, 1924.

In Libros Aristotelis de Caelo et Mundo, Marietti, Romae, 1952.

In Librum Aristotelis de Anima, Marietti, Romae, 1948.

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, Marietti, Romae, 1949.

In Librum Boetii de Trinitate, Opuscula Theologica, vol. II, Marietti, Romae, 1954.

In duo Praecepta Caritatis et in decem Legis Praecepta expositio, Opuscula Theologica, vol. II, Marietti, Romae, 1954.

Summa Theologiae, Biblioteca De Auctores christianos, Matriti, 1951.

Summa contra Gentiles, Desclée et Cie, Romae, 1934.

- De Beauvoir, Simone
La longue marche, essai sur la Chine, Gallimard, Paris, 1957.
- De Koninck, Charles
La Piété du Fils, Les Presses Universitaires Laval, Québec,
Québec, 1954.
- Duboscq, A.
L'élite chinoise, Nouvelles Editions latines, Paris, 1945.
- Eastman, Max
La sagesse de Confucius, Sélection du Reader's Digest, dé-
cembre 1960.
- Granet, Marcel
La civilisation chinoise, Albin Michel, Paris, 1948.
La pensée chinoise, Albin Michel, Paris, 1950.
- Ho, Dr Jean
Empreinte de la sagesse chinoise, Une série de trois cause-
ries au poste C.K.A.C., Montréal, 1949.
- Kuo Wei
La Loi civile, texte chinois. Shu Pao-Lou, Shanghai, 1931.
- Lattimore, Owen and Eleanor
La genèse de la Chine moderne, Payot, Paris, 1947.
- Lokuang, Stanislas
La spiritualité des Chinois (Eglise Vivante), tome III,
n. 1, L. Creusen, vic. gen., Paris, 1951.
Vie de Li Ma-téou ou de Matteo Ricci, texte chinois,
(Sin tuo sheng), 1er novembre, Wang Shou-Li, Singapore, 1959.
- Lin Yutang
My Country and my People, The John Day Company, New York,
1939.
- Lou Tseng-Tsiang, Dom Pierre-Célestin
La rencontre des humanités et la découverte de l'Evangile,
Desclée de Brouwer, Paris, 1949.
- Matignon, Dr J.-J.
Superstition, Crime et Misère en Chine, Masson et Cie,
Paris, 1901.
- Millot, René-P.
La Chine découvre le Christ, Arthème Fayard, Paris, 1957.

Primum Concilium Sinense, Altera Editio, Typographia Missionis
Catholicae T'ou-sé-wè (Zi-ka-wei), Shanghai, 1941.

Smith, A. H.

Chinese Characteristics, New York, 1897; traduit en français
sous le titre : Mœurs curieuses des Chinois par B. Mayra et
le Lieutenant colonel de Fonlongue, 2e édit., Payot, Paris,
1935.

Tseng Tzeu

Hsiao King ou Le Livre classique de la piété filiale, texte
chinois, Y-Wen Press, Chine [1810 ?].

Wieger, Dr Léo, s.j.

A History of the Religious and Philosophical Opinions in
China, translated by Edward Chalmers Werner, Hsien-hsien
Press, Hsien-hsien, 1927.

Textes philosophiques, texte chinois et traduction française,
deuxième édition revue et augmentée, Hsien-hsien Press,
Hsien-hsien, 1930.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.	1
Chapitre I : NOTIONS GENERALES DE LA PIETE FILIALE	8
A. - <u>La nature de la piété filiale</u>	8
1. - Les personnes à qui s'adresse cette piété	8
2. - Ce sur quoi porte cette piété.	11
3. - Ce qu'est la piété filiale	15
B. - <u>La distinction entre la piété et la religion</u>	20
1. - La piété se distingue-t-elle de la religion	20
2. - La piété se distingue de la religion	22
Chapitre II : ROLE DE LA PIETE FILIALE	44
A. - <u>Dans la doctrine catholique</u>	44
B. - <u>Dans le confucianisme.</u>	53
1. - La piété est le principe de toute perfection morale personnelle	53
2. - La piété a une perfection sociale qui déborde le cercle familial	59
Chapitre III : DEFORMATION DE LA PIETE FILIALE DANS LES MOEURS CHINOISES.	67
A. - <u>Le culte des parents durant leur vie</u>	71
B. - <u>Le culte des parents après leur mort</u>	85
Chapitre IV : TRANSFORMATION DES MOEURS CHINOISES PAR LA VRAIE PIETE FILIALE.	98
A. - <u>Les critiques et réformes</u>	99
B. - <u>La transformation des moeurs chinoises proprement dites.</u>	112

Chapitre V : PIETE FILIALE DES CHINOIS EST A L'IMAGE DE CELE DU CHRIST.	135
A. - <u>L'empereur fut considéré comme un pontife</u> . . .	136
B. - <u>L'empereur fut considéré comme un médiateur</u> . .	140
1. - L'empereur transmet aux hommes les pré- ceptes et les dons de Dieu.	141
2. - L'empereur sacrifie et prie pour les hommes.	147
CONCLUSION	152
BIBLIOGRAPHIE.	156
TABLE DES MATIERES	160

Michel Doyon, Québec, le 15 juillet 1961.

