



Être et êtres chez deux philosophes du XIIe-XIIIe siècles : *Zhu Xi* et *Thomas d'Aquin*

Réal Roy

Volume 44, numéro 1, février 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400362ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400362ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, R. (1988). Être et êtres chez deux philosophes du XIIe-XIIIe siècles : *Zhu Xi* et *Thomas d'Aquin*. *Laval théologique et philosophique*, 44(1), 103–115.
<https://doi.org/10.7202/400362ar>

ÊTRE ET ÊTRES CHEZ DEUX PHILOSOPHES DU XII^e-XIII^e SIÈCLES : ZHU XI ET THOMAS D'AQUIN

Réal Roy

RÉSUMÉ. — Presque contemporains, Zhu Xi, philosophe chinois de la dynastie Song, et Thomas d'Aquin ont chacun développé une synthèse philosophique présentant d'étonnantes similarités lorsqu'elles sont comparées. Nous analysons, ici, l'ontologie telle que formulée par chaque auteur, en faisant bien ressortir les correspondances s'établissant entre li et existence, qi et essence, Taiji et Dieu.

I. INTRODUCTION

Une correspondance entre Zhu Xi* et saint Thomas d'Aquin s'impose à plus d'un titre. En premier lieu, ils ont vécu à la même époque. Zhu Xi⁸ naquit à Youqi dans l'actuel Fujian, Chine, en 1130, à l'époque des Song du sud. Après une disgrâce survenue à la fin de sa vie, il mourut en 1200¹. Thomas d'Aquin vit le jour à son tour à Aquino près de Naples en 1225. Il s'éteignit en 1274 après de vives controverses à propos de ses thèses en 1270².

* Le système de romanisation dit *pinyin* est utilisé pour représenter les idéogrammes chinois, dont la liste est donnée à la fin de l'article. À noter que Zhu Xi s'écrit Tchou Hi dans le système de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO) et Chu Hsi dans le système Wade-Giles.

1. Conrad SHIROKAUER, « Chu Hsi » in *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia vol. 4, 15th ed. Encyclopaedia Britannica, Londres, 1978, pp. 585-586; Léon VANDERMEERSCH, « Zhu Xi » in *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 17. Encyclopaedia Universalis Inc., Paris, 1985, pp. 1218-1219; Fung YU-LAN, *A Short History of Chinese Philosophy*, Ed. Derk Bodde, Free Press, New York, 1966 (MacMillan, 1948), p. 294.
2. Marie-Dominique CHENU, « Thomas d'Aquin » in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 17. Encyclopaedia Universalis Inc., Paris, 1985, pp. 1228-1229; J.J. THONNARD, *Précis d'histoire de la philosophie*, Desclée et cie, Paris, 1963, pp. 321-323.

En second lieu, les deux penseurs présentent une synthèse magistrale des grands courants philosophiques ayant marqué leurs cultures respectives. La synthèse de Zhu Xi apparaît comme une relecture du confucianisme classique à partir du cadre métaphysique élaboré par les néo-taoïstes et les bouddhistes du 3^e au 9^e siècle après Jésus-Christ. Elle s'inscrit comme point de convergence des réflexions de cinq prédécesseurs : Zhou Dunyi^b (1017–1073), Shao Yong^c (1011–1077), Zhang Zai^d (1020–1077), Cheng Hao^e (1032–1085) et Cheng Yi^f (1033–1107), les principaux représentants, avec Zhu Xi, de l'école néo-confucianiste³. Celle de Thomas d'Aquin provient d'une relecture des penseurs de l'antiquité grecque, principalement Aristote, à la lumière de la philosophie chrétienne (patristique)⁴. Pour cette raison, plusieurs sinologues et philosophes contemporains perçurent une affinité entre ces deux penseurs⁵.

En troisième lieu, la solution du problème de l'un et du multiple chez Zhu Xi et Thomas d'Aquin montre d'étonnantes similarités. Les deux développèrent une métaphysique entièrement centrée sur l'être. Pour Zhu Xi, elle repose sur trois concepts : *li*^g (principe)⁶, *qi*^h (force matérielle)⁷ et *Taiji*ⁱ (Grand Ultime)^{8,9}. Thomas d'Aquin fonde sa métaphysique sur l'existence (*esse*) et l'essence (*essentia*) de l'étant (*ens*) compris en relation avec Dieu (*Ipsum Esse Subsistens*)¹⁰. C'est sur ce troisième point que nous nous attarderons.

-
3. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1963, p. 589; Fung YU-LAN, (Fong Yeou-Lan), *Précis d'histoire de la philosophie*. Trad. de l'anglais par Guillaume Dunstheimer, Payot, Paris, 1952, introduction par Paul DEMIÉVILLE; LÉON VANDERMEERSCH, *op. cit.*, p. 1218; Wing-tsit CHAN, « Chinese Philosophy » in *The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia vol. 4, 15th ed. Encyclopaedia Britannica, Londres, 1978, pp. 415, 418-419.
 4. Marie-Dominique CHENU, *op. cit.*, p. 1229.
 5. Joseph NEEDHAM et Wang LING, *Science and Civilisation in China*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, 1956, p. 458 : « To my mind St-Thomas and Herbert Spencer are Chu Hsi's nearest equivalent, the one because he was, after all, a man of medieval age, occupied with the systematisation rather than the radical transformation or supersession of beliefs which had a long history behind them... »; Paul DEMIÉVILLE, « Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe », *Diogenes* 58 (1967) : 87 : « L'exégèse de Tchou Hi (Zhu Xi)... est un essai de syncrétisme à la manière de saint Thomas d'Aquin qui, vers le même temps, cherchait à concilier le christianisme et l'aristotélisme »; Wilmon Henry SHELDON, *God and Polarity : A Synthesis of Philosophies*, Yale University Press, New Haven, 1954, p. 435; Paul DEMIÉVILLE, *Introduction* in Fung YU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, *op. cit.*, p. 10 : « [Zhu Xi] Son but (conscient ou inconscient) ne peut avoir été que de refondre les doctrines bouddhiques du Moyen Âge, d'où son temps émergeait, dans les cadres philosophiques de la Chine prébouddhique, selon un processus analogue, mais contraire à celui qui, vers la même époque, saint Thomas appliquait chez nous. »
 6. Nous prenons la traduction la plus fréquente et la plus acceptée.
 7. Ce terme a été différemment traduit selon les auteurs : éther (Bruce, Fung, Bodde), force matérielle (Chan), matière-énergie (Needham). Même si ce terme correspond dans une certaine mesure à la matière occidentale, il semble préférable de laisser ce terme non traduit.
 8. *Taiji* a été successivement traduit comme Ultime Suprême (Bruce, Fung, Creel) et Grand Ultime (Chan). Pour les raisons énoncées par Chan, nous acceptons sa traduction.
 9. Conrad SHIROKAUER, *op. cit.*, p. 585; LÉON VANDERMEERSCH, *op. cit.*, p. 1218.
 10. Henri-Édouard WEBER, « Thomisme » in *Encyclopaedia Universalis*, Corups 17. Encyclopaedia Universalis Inc., Paris, 1985, p. 1231; James B. REICHMANN, « Immanently Transcendent and Subsistent Esse : A Comparison », *The Thomist* 38 (1974) : 332–369; Étienne GILSON, *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 5^e éd. Coll. : « Études de philosophie médiévale », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1947, p. 43.

Plusieurs auteurs ont déjà considéré l'équivalence entre le *li* « zhuïste » et la forme aristotélicienne. D'autres ont, par ailleurs, tenté de démontrer l'équivalence entre le *qi* et la matière première, ou encore le *Taiji* et l'idée de Bon ou de Dieu chez Platon et Aristote. Bruce, Needham et Hatton ont réfuté ces équivalences en montrant comment d'une part les concepts faisaient référence à des réalités tout à fait différentes, et comment d'autre part le fossé culturel existant entre la Chine et l'Occident ne permettait de telles comparaisons¹¹. Cependant, considérant l'aspect novateur de saint Thomas qui centre toute son ontologie sur l'existence et non sur l'essence qui, elle, regroupe la notion de forme et de matière aristotéliciennes, on découvre que la critique de Hatton devient, en fait, un argument en faveur de la comparaison entre *li* et existence, *qi* et essence¹². L'analogie entre *li* et essence, *qi* et existence, suggérée par Julia Ching nous semble, par conséquent, inacceptable¹³. D'autant plus que le *li* pris en lui-même équivaut au *Taiji* et que l'existence prise en elle-même correspond à Dieu.

Reconnaissant l'importance des différences réelles entre les philosophies chinoise et occidentale, il nous paraît, néanmoins, nécessaire de souligner les solutions analogues apportés par les deux philosophes à un problème qui semble, d'autre part, universel¹⁴. C'est précisément le point de rencontre entre *li*, *qi*, *Taiji* et existence, essence, Dieu que nous analyserons ici.

Cette analyse comparative revêt tout son intérêt en sachant qu'à l'époque de Zhu Xi et Thomas d'Aquin, aucun contact philosophique n'avait encore eu lieu entre la Chine et l'Europe¹⁵. Par l'intermédiaire de ces auteurs, nous pouvons cerner assez précisément les éléments d'une solution transculturelle au problème de l'un et du multiple.

-
11. Concernant ces problèmes, les deux articles de Russell HATTON dans *Journal of Chinese Philosophy et Philosophy East and West* contiennent une excellente analyse critique de la comparaison entre la philosophie de Zhu Xi et celles de penseurs occidentaux.
 12. J.-Christopher MALONEY, « *Esse in the Metaphysics of Thomas Aquinas* », *The New Scholasticism* 55 (1981) : 156 : « *Aquinas augmented and altered Aristotle's system, introducing esse and distinguishing designated and undesignated matter. Aquinas also differed with Aristotle regarding the essence of a material substance...* »
 13. Julia CHING, « *God and the World : Chu Hsi and Whitehead* », *Journal of Chinese Philosophy* 6 (1979) : 281.
 14. J. Kwee Swan LIAT, « *Methods of Comparative Philosophy* », *Philosophy East and West* 1 (1) (1951) : 13 : « *Comparison must do justice to every item compared both by stating the common analogical pattern and by revealing important specific differences.* »
 15. Paul DEMITÉVILLE, « *Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe* », *Diogène, op. cit.* Selon cet auteur, bien que l'Occident, via Leibniz, ait subi l'influence de la philosophie chinoise au XVII^e siècle, la Chine n'aurait été véritablement en contact avec la philosophie occidentale qu'au XIX^e siècle. Il souligne (p. 101) également un fait relié, jusqu'à un certain point, à notre travail. Matteo Ricci, premier missionnaire jésuite en Chine, rejetait les idées bouddhistes et néoconfucianistes. À sa mort son successeur s'élève contre ses thèses en publiant un livre : « *Sur quelques points de la religion des chinois* » (1625). Ce livre sera réimprimé en Europe en 1676 par les dominicains — héritiers et défenseurs du thomisme — qui s'opposaient farouchement aux thèses de Ricci. Ceci suggère que les thomistes européens avaient peut-être une certaine affinité avec les thèses néoconfucianistes.

II.

La métaphysique de Zhu Xi repose sur deux concepts, *li* et *qi*, qui expliquent l'unité non seulement des êtres, mais encore leur diversité. Le *li*, principe, se trouve toujours en présence de *qi*, la force matérielle :

« Ce que l'on appelle principe et force matérielle sont certainement deux entités différentes. Mais considérées du point de vue des choses, ces deux entités sont combinées de telle sorte qu'elles ne peuvent être séparées de l'autre en un endroit différent. Toutefois ceci n'élimine pas le fait que chacune soit sa propre entité en elle-même. »¹⁶

Malgré ce caractère insécable de l'être, Zhu Xi reconnaît la priorité logique du *li* sur le *qi* considérée sous l'angle de l'origine ontologique¹⁷. Par le fait même, il affirme la primauté de l'immatérialité du principe sur la manifestation dévolue au *qi* de l'être¹⁸. En acceptant la racine de l'être comme immatérielle et primordiale, c'est en fait la transcendance du *li* sur le *qi* qu'il avoue¹⁹. Envisagé de la sorte, le *li* est universel²⁰. De surcroît, il est illimité. Il se tient par delà les traditionnels Yin et Yang²¹.

Malgré sa transcendance, le *li* est aussi inhérent à toute chose. « Toute chose possède son principe, car le principe n'est pas à l'extérieur des choses²². » Ou encore :

-
16. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 637, sec. 110 : « What are called principle and material force are certainly two different entities. But considered from the standpoint of things, the two entities are merged one with the other and cannot be separated with each in a different place. However, this does not destroy the fact that the two entities are each an entity in itself. »
17. Wing-tsit CHAN, *idem*, pp. 634, 637 ; « La voie de la sagesse » in *La Chine d'hier à aujourd'hui*, Arnold Toynbee éd., Elsevier-Bordas, Paris, 1976, p. 165 ; Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. II, *The Period of Classical Learning*. Trad. par Derk Bodde, Princeton University Press, Princeton, p. 544 ; *id.* *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, *op. cit.*, p. 303 ; Max KALTENMARK, *La philosophie chinoise*, Coll. « Que sais-je ? », n° 707, P.U.F., Paris, 1972, p. 97 ; Joseph Percy BRUCE, *Chu Hsi and His Masters*, AMS Press, New York, 1973 (réimpression de Probsthain & Co., Londres, 1923), p. 122 ; Stanislas SUN, « The Doctrine of the *Li* in the Philosophy of Chu Hsi », *International Philosophical Quarterly* VI (2) (1966) : 163 ; Walter WATSON, « Chu Hsi. Plato and Aristotle », *Journal of Chinese Philosophy* 5 (1978) : 165 ; Joseph NEEDHAM, *op. cit.*, p. 475.
18. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 636, sec. 109, 105 ; Joseph NEEDHAM, *op. cit.*, p. 466 ; Herlee G. CREEL, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung*, The University of Chicago Press, Chicago, 1956, p. 207 ; Fung YU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 302 ; Joseph Percy BRUCE, *op. cit.*, pp. 108, 111 ; Stanislas SUN, *op. cit.*, pp. 157-162 ; Julia CHING, « God and the world : Chu Hsi and Whitehead », *Journal of Chinese Philosophy* 6 (1979) : 281.
19. Wing-tsit CHAN, « The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* as Principle » in *Neo-Confucianism, etc. : Essays by Wing-tsit Chan*. Compilé par K.H. Chen, Oriental Society, Hanover, New Hampshire, 1969, p. 78 ; Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, pp. 543, 545 ; Julia CHING, *op. cit.*, p. 282 ; Conrad SHIROKAUER, *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984) : 23 ; Stanislas SUN, *op. cit.*, pp. 160, 162.
20. Herlee G. CREEL, *op. cit.*, p. 207 ; Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 544 ; Conrad SHIROKAUER, *Journal of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 23.
21. Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, pp. 552-553 ; Max KALTENMARK, *op. cit.*, p. 97.
22. Zhu Xi (Chu Hsi) et Lu ZUCHIEN (Lu Tsu-ch'ien), *Reflections on Things at Hand*. Trad. par Wing-tsit Chan, Coll. : « Records of Civilisation Sources and Studies » (LXXV), Columbia University Press, New York, 1967, I.15.

« Ce qui est inhérent aux choses est appelé principe ²³. » Il en résulte une immanence du *li* ²⁴.

Cette immanence se réalise dans l'univers via le *qi*, la force matérielle. Mais ce faisant, le *li* se trouve diversement limité par le *qi*, créant ainsi différents êtres : les dix milles choses. Le *qi* définit un être par les différences qu'il fait naître en ne révélant que certains aspects du *li* universel et transcendant ²⁵. « Considérant le fait que toutes choses proviennent d'une seule source, nous reconnaissons que leur principe (*li*) est identique mais leurs forces matérielles (*qi*) différentes ²⁶. »

Le *qi* est la force responsable de la génération des choses matérielles ²⁷. « La force matérielle réfère aux objets matériels, lesquels existent après (et sont avec) la forme physique ²⁸. » Elle recouvre différentes réalités : réalités imperceptibles ou incorporelles se dénommant toujours *qi*, mais également réalités perceptibles ou corporelles, *ji* ²⁹.

Ne pas être inerte constitue un autre aspect du *qi* ³⁰. Son mouvement externe et sans cause crée les êtres concrets. Il se produit sous deux modes : Yin et Yang qui, par leurs successions et leurs combinaisons, donnent les cinq éléments. Ces derniers constituent les dix milles choses ³¹. Les changements des êtres proviennent du mouvement du *qi*.

« Question : Est-ce le principe qui nourrit et développe toute chose ?

Réponse : Comme il y a un principe, par conséquent il y a cette force matérielle opérant, nourrissant et développant. Le principe en lui-même n'a aucune forme physique ou corps. » ³²

Mais où se produit précisément l'action du *qi* sur le *li* ? Comment le *qi* actualise le *li* d'un être ? Lai soutient que pour Zhu Xi le *qi* s'unit au *li* dans le *ji*, l'origine ³³,

23. *Id.*, *op. cit.*, I.39.

24. Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 282; Stanislas SUN, *op. cit.*, p. 160.

25. Russell HATTON, « A Comparison of Ch'i and Prime Matter », *Philosophy East and West* 32 (1982) : 165, 165-166, 169; *id.*, « A Comparison of Li and Substantial Form », *Journal of Chinese Philosophy* 9 (1982) : 62-63, 70; Stanislas SUN, *op. cit.*, p. 160; John BERTHRONG, « The Thoughtlessness of Unexamined Things », *Journal of Chinese Philosophy* 7 (1980) : 136.

26. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 637, sec. 112.

27. Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 545; *id.* *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, *op. cit.*, p. 306; Herlee G. CREEL, *op. cit.*, p. 207; Russell HATTON, *Philosophy East and West*, *op. cit.*, pp. 165-166; Conrad SHIROKAUER, *Journal of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 24; John BERTHRONG, *op. cit.*, p. 134; Joseph NEEDHAM, *op. cit.*, p. 466.

28. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 636, sec. 109.

29. Joseph Percy BRUCE, *op. cit.*, pp. 102-103; Stanislas SUN, *op. cit.*, pp. 170-171; Joseph NEEDHAM, *op. cit.*, p. 472; Yung Sik KIM, « Some Aspects of the Concept of Ch'i in Chu Hsi », *Philosophy East and West* 34 (1984) : 28.

30. Yung Sik KIM, *op. cit.*, p. 30.

31. Zhu Xi, *Reflections on Things at Hand*, *op. cit.*, I.

32. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 635, sec. 105 : « Question : Is it principle that nourishes and develops all things ?

Answer : As there is principle, therefore there is this material force operating, nourishing and developing. Principle itself has neither physical form or body. »

33. Donald F. GLEDHILL *et al.*, *Chinese to English Dictionary*. *English Copy of Xinhua Zidian*, Chinese Language Association, Monterey, 1976, p. 1160 (2423).

l'intermédiaire de l'action et de l'inaction, à mi-chemin entre non-être et être³⁴. Le *li* équivaut au processus et non à la substance du *qi*³⁵. Processus ne se réalisant pas sans la présence du *qi*.

Sommairement on peut dire que le *li* est ontologiquement primordial au *qi*, bien que dans l'être il soit impossible de séparer les deux. Le *li*, principe immatériel, transcende le *qi*, force matérielle. Fondamentalement, le *li* présent chez tous les êtres leur est identique à tous. La diversité des choses provient essentiellement du *qi* qui obstrue de diverses manières la totalité unique du *li*. Il en résulte la multiplicité des êtres observés qui originent du *ji*, le point nodal entre *li* et *qi*.

III.

Une des premières distinctions qu'effectue saint Thomas dans son opuscule *De ente et essentia* concerne la complexité des substances :

« Or certaines substances sont simples, et d'autres composées ; dans les unes et les autres il y a essence. Mais les simples ayant un exister (esse) plus élevé encore que les composées, l'essence s'y présente de manière plus vraie et plus élevée ; elles sont en outre, causes des substances composées, au moins la substance première et simple qui est Dieu. »³⁶

Il y a donc composition d'existence (esse) et d'essence (essentia) dans tous les êtres. Nous nous attarderons, dans cette partie, aux êtres en général : ceux qui possèdent une substance composée. Quel est leur point commun en tant qu'étant (ens) ? Comment se déterminent les distinctions entre les catégories d'être ?

Saint Thomas définit toute créature comme : « ... une substance composée d'essence et d'existence, comme de deux éléments réellement distincts, quoique inséparables, et ordonnés entre eux comme l'acte à la puissance³⁷. » Partant de l'exister (esse) comme étant un acte par rapport à l'essence, il affirme de manière novatrice la priorité ontologique de l'existence sur l'essence regroupant dorénavant les concepts aristotéliens de forme et de matière³⁸. En conséquence, l'existence devient transcendante chez saint Thomas³⁹. C'est elle qui unit tous les êtres en étant commun à tous et en éliminant les différences génériques ou spécifiques⁴⁰.

34. Whalen W. LAI, « How the Principle Rides on the Ether : Chu Hsi's Non-Buddhistic Resolution of Nature and Emotion », *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984) : 34.

35. *Id.*, *op. cit.*, p. 45.

36. Thomas D'AQUIN, Saint, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, trad. par Catherine Capelle, 2^e éd. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1956, p. 20.

37. J.J. THONNARD, *op. cit.*, p. 374 ; Thomas D'AQUIN, Saint, *Somme théologique (Summa theologiae)*, tome I. Trad. sous la direction de Aimon-Marie Roguet, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984. I Question 3 art. 4 rép. 2.

38. Thomas D'AQUIN, *Somme théologique (Summa theologiae) op. cit.*, I Question 3 art. 4 rép.

39. Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 511.

40. J. Christopher MALONEY, *op. cit.*, p. 175 ; Marie-Dominique CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Institut d'études médiévales, Montréal, 1950, p. 281 ; J.J. THONNARD, *op. cit.*, p. 374.

Étant inhérente à tout être⁴¹, l'existence, dans sa transcendance, demeure aussi immanente à tous ces étants⁴².

Elle est causée par Dieu dans son acte créateur⁴³. Mais cette actualité illimitée, l'existence, ne se réalise pas parfaitement chez l'être : l'essence d'un étant la limite :

« ... l'essence se trouve dans les substances composées de matière et de forme dans lesquelles l'existence est également reçue et finie, parce qu'elles aussi tiennent l'existence d'un autre ; de plus, leur nature ou quiddité est reçue dans une matière désignée. C'est pourquoi elles sont limitées par en haut et par en bas. »⁴⁴

Cette limitation de l'existence résulte en la distinction en genre et en espèce. C'est ainsi que l'essence définit ce qu'une chose est en tant qu'espèce ou genre et non en tant qu'individu. « L'essence comprend et la matière et la forme⁴⁶. » « Par la forme en effet, qui est l'acte de la matière, la matière devient être en acte, elle devient *ce* quelque chose⁴⁷. » Cependant cette matière est non désignée par opposition à la matière désignée — issue d'un accident — « ... qui est considérée sous des dimensions déterminées... »⁴⁸ En somme, on peut dire que : « ... le corps est le composé substantiel de matière première et de forme substantielle (essence corporelle) manifestée par une série de propriétés accidentelles⁴⁹. »

C'est exactement, comme on le voit, la matière non désignée des accidents qui manifeste concrètement l'être. Les accidents expliquent les modifications, ou la corruption de l'être corporel.

Finalement, l'ontologie de saint Thomas est entièrement centrée sur la relation existence/essence. L'existence, principe d'actualité commun à tout étant, transcende l'être réel malgré son immanence : une mais diversement réalisée chez tous les êtres, compte tenu des limites occasionnées par l'essence. L'essence de la substance définit la catégorie d'être (genre ou espèce). Elle est composite : la forme et la matière non désignée la constituent comme l'acte à la puissance. Les accidents concrétisent de manière incomplète la substance. Il en résulte la diversité individuelle de tous les êtres observés.

41. James B. REICHMANN, *op. cit.*, p. 336 ; William Norris CLARKE, « What Cannot Be Said in St-Thomas' Essence-Existence Doctrine », *The New Scholasticism* 55 (1974) : 36 ; Kevin CORRIGAN, « A Philosophical Precursor to the Theory of Essence and Existence in St-Thomas Aquinas », *The Thomist* 48 (1984) : 223.

42. James B. REICHMANN, *op. cit.*, p. 336.

43. Thomas D'AQUIN, *Somme théologique (Summa theologiae)*, *op. cit.*, I Question 3 art. 4 rép. 1 : « Ce que l'on trouve dans un étant, outre son essence, est nécessairement causé... si l'existence même d'une chose est autre que son essence, elle est causée nécessairement... il est impossible, lorsqu'il s'agit de l'existence, qu'on la dise causée par les seuls principes essentiels de la chose, car aucune chose n'est capable de donner l'existence, si cette existence dépend d'une cause. Il faut donc que l'étant dont l'existence est autre que son essence, reçoive son existence d'un autre étant. »

44. Thomas D'AQUIN, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, *op. cit.*, p. 70.

45. *Id.*, *op. cit.*, p. 20 : « ... l'essence est ce qui est signifié par la définition de la chose ; or la définition des substances naturelles contient non seulement la forme mais aussi la matière... »

46. Thomas D'AQUIN, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, *op. cit.*, p. 22.

47. *Ibid.*, p. 22.

48. *Ibid.*, p. 24.

49. J.J. THONNARD, *op. cit.*, p. 375.

IV.

L'ontologie de Zhu Xi ressemble à celle de saint Thomas par la présence de deux entités indissociables dans chaque être : le *li* et le *qi* pour le premier, l'existence et l'essence chez le deuxième.

Par ailleurs le *li* et l'existence sont prioritaires ontologiquement, primordiaux à toutes choses. Par l'immatérialité de ces deux entités, les philosophes reconnaissent la primauté de celle-ci comme source du réel. De plus ils soulignent le caractère transcendant et illimité du *li* et de l'existence. L'universalité de ces derniers, identiques en chaque être, suggère presque une équivalence des termes. De plus, ils sont inhérents et immanents à tout être. Il est également significatif de noter l'impossibilité de la comparaison entre *li* et forme démontrée par différents philosophes⁵⁰.

Néanmoins, une différence majeure rompt l'identité entre *li* et existence : chez Thomas d'Aquin l'existence de l'être est causée par la Cause ultime, ce qui n'est pas le cas avec le *li* de Zhu Xi.

Outre cette distinction, on doit noter que ce principe transcendant ne se réalise pas parfaitement ou complètement chez les êtres dans chaque synthèse. L'existence ou le *li* sont limités ou contraints par l'essence ou le *qi*. Les contraintes exercées diversement sur le *li* ou l'existence, il en résulte une multiplicité d'êtres déterminés ou définis par le *qi* ou l'essence.

Une des différences les plus marquées entre les deux philosophes apparaît ici. Elle est due essentiellement à la tradition philosophique dans laquelle s'est développé chaque métaphysicien. Chez Zhu Xi on ne trouve pas de catégories d'être (genre, espèce) comme celles de Thomas d'Aquin. Depuis l'antiquité, les philosophes chinois — surtout les taoïstes — ont considéré les êtres corporels comme « les dix milles choses » en les groupant selon leurs propriétés en regard du Yin et du Yang ou des Cinq éléments. Par contre, l'influence de l'antiquité par le biais d'Aristote, amène un penseur comme saint Thomas à regrouper et à définir les êtres selon des caractères communs au genre ou à l'espèce⁵¹.

Malgré ce fait, le *qi* et l'essence sont globalement responsables de l'individuation des êtres. L'essence semble recouvrir davantage l'aire sémantique de *qi*. Enfin, tout au moins, beaucoup mieux que ne peut le faire l'existence⁵² ou la matière première⁵³. En effet, les deux entités comprennent des aspects matériels (*ji* du *qi* et matière première de l'essence corporelle) et immatériels (*qi* éthérique et matière non désignée/forme). Le *ji* et la matière première, en tant qu'origine et point d'interaction entre les deux entités ontologiques, devraient, par une analyse plus poussée, montrer de grandes similarités.

50. Joseph NEEDHAM, *op. cit.*, p. 475 ; Russell HATTON, *Journal of Chinese Philosophy, op. cit.*, pp. 60, 62, 69.

51. Russell HATTON, *Philosophy East and West, op. cit.*

52. Julia CHING, *op. cit.*, p. 281.

53. Russell HATTON, *Philosophy East and West, op. cit.*

On peut donc conclure que du point de vue de leurs ontologies, Zhu Xi et Thomas d'Aquin offrent des solutions fondamentalement très similaires au problème de l'un et du multiple. Cette solution comprend deux entités : une universelle et immatérielle, l'autre multiple et matérielle. L'entité universelle est ontologiquement primordiale et transcendante à l'entité multiple. Cette dernière limite l'entité immatérielle et ainsi réalise l'être en le définissant. Le point d'interaction entre ces deux entités représente l'origine concrète de l'être.

La métaphysique respective de saint Thomas et Zhu demeure encore incomplète. Il y manque le principe ultime permettant la cohérence de l'univers pris dans sa totalité.

V.

« Le Grand Ultime (*Taiji*) n'est autre que principe (*li*)⁵⁴. » Voici comment Zhu Xi décrit la nature de ce principe ultimement premier⁵⁵. Son unité rend le monde possible et l'explique tout à la fois. Car il transcende l'être réel⁵⁶.

« Question : Le Grand Ultime est-il le principe le plus élevé de l'esprit humain ?

Réponse : Il y a un ultime dans chaque chose ou événement. C'est l'ultime du principe... Quand tous les principes du ciel et de la terre et de la multitude sont pris ensemble, c'est le Grand Ultime. Le Grand Ultime originellement n'a pas de tel nom. C'est précisément un nom pour exprimer ce caractère. »⁵⁷

Ainsi qu'on le voit, *Taiji* représente le *li* qui embrasse toutes les choses⁵⁸ par son immatérialité⁵⁹ et son infinité⁶⁰. Par suite, on doit saisir l'immanence du *Taiji* par rapport aux êtres dans la conception de Zhu Xi⁶¹. Toute chose, tout être a déposé en

54. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, op. cit., p. 638, sec. 114 : « The Great Ultimate is nothing other than principle. »

55. Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, op. cit., pp. 544, 546 ; Julia CHING, op. cit., p. 288 ; Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, op. cit., p. 638.

56. Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, op. cit., p. 535 ; Max KALTENMARK, op. cit., p. 97 ; Stanislas SUN, op. cit., p. 183 ; Whalen W. LAI, op. cit., p. 43 ; Julia CHING, op. cit., p. 291.

57. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, op. cit., p. 641 :

« Question : Is the Great Ultimate the highest principle of the human mind ?

Answer : There is an ultimate in everything or event. That is the ultimate of principle... When all principles of heaven and earth and the myriad things are put together, that is the Great Ultimate. The Great Ultimate originally has no such name. It is merely a name to express its character. »

58. Fung YU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, op. cit., p. 304 ; Max KALTENMARK, op. cit., p. 97 ; Stanislas SUN, op. cit., p. 183 ; Walter WATSON, op. cit., p. 150.

59. Zhu Xi, op. cit., I.1 ; Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, op. cit., p. 538 ; Max KALTENMARK, op. cit., p. 97 ; Stanislas SUN, op. cit., p. 182 ; Walter WATSON, op. cit., p. 151.

60. Fung YU-LAN, *A History of Chinese Philosophy*, op. cit., p. 539 ; Julia CHING, op. cit., p. 288 ; Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, op. cit., p. 639.

61. Fung YU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, op. cit., p. 304 ; id., *A History of Chinese Philosophy*, op. cit., p. 541 ; Max KALTENMARK, op. cit., p. 97 ; Stanislas SUN, op. cit., p. 185 ; Russell HATTON, *Journal of Chinese Philosophy*, op. cit., p. 54 ; Walter WATSON, op. cit., p. 151 ; Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, op. cit., pp. 638, 640.

lui la totalité de l'univers se résumant en un grand principe, organique dirait Needham⁶² : le *Taiji*.

Il se manifeste par une alternance de phase, activité et repos, que sont les principes du *Yin* et du *Yang*, et permet alors leur existence⁶³. Lui-même n'a aucun mouvement⁶⁴. Cependant il n'est pas vide. En cela, Zhu Xi s'oppose au bouddhisme⁶⁵. Cette plénitude forme une unité qui, par ses fonctions, devient multiple à travers les « dix milles choses »⁶⁶.

Une controverse existe à savoir si le *Taiji* correspond ou non à une conception théiste. Needham refuse tout rapprochement entre *Taiji* et Dieu, car pour lui aucune entité divine entendue au sens occidental du terme n'a été développée dans la culture chinoise⁶⁷. Par contre Julia Ching a, quant à elle, soutenu qu'une telle croyance a eu cours en Chine et même qu'elle aurait inspiré Zhu Xi pour démontrer l'unité de son système⁶⁸. Elle détermine le *Taiji* comme un ultime dipolaire, ultime s'étendant entre deux pôles : transcendance/immanence, éternité/temporalité, unité/complexité, etc.⁶⁹

Saint Thomas ne présente aucun problème quant à savoir si sa philosophie est théiste ou non. Dès le début de sa *Summa theologiae*, il reconnaît l'évidence de l'existence de Dieu⁷⁰. L'innovation de saint Thomas concernant Dieu, par rapport à ses prédécesseurs, aura été l'identification complète de l'essence de celui-ci avec l'existence (*Ipsium Esse Subsistens*)⁷¹. C'est la seule substance simple. Par conséquent, elle constitue l'Existence ou le principe premier duquel découle les existences d'êtres

62. Needham considère que cet aspect organique du *Taiji* fait de Zhu Xi et de l'école néoconfucianiste des penseurs bien en avance sur ceux de l'Occident à la même époque. Car il aura fallu le XX^e siècle pour qu'une telle philosophie organique se développe en Occident avec Alfred North Whitehead. Philosophe faisant par ailleurs l'objet de nombreuses études comparatives avec Zhu Xi.

63. Zhu Xi, *op. cit.*, I. 1 : « The Great Ultimate through movement generates yang... Through tranquility the Great Ultimate generates yin. When tranquility reaches its limit, activity begins again. »

64. Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, *op. cit.*, p. 641.

65. *Loc. cit.*

66. Fung YU-LAN, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, *op. cit.*, p. 305 ; *id.*, *A History of Chinese Philosophy*, *op. cit.*, pp. 537, 541 ; Wing-tsit CHAN, *La voie de la sagesse in La Chine d'hier à aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 165 ; John BERTHRONG, *op. cit.*, p. 140 ; Walter WATSON, *op. cit.*, p. 151 ; Julia CHING, *op. cit.*, p. 291.

67. Joseph NEEDHAM, *op. cit.*, p. 475.

68. Julia CHING, *op. cit.*, pp. 282-287.

69. *Ibid.*, p. 287 et suivantes ; William L. REESE, « Dipolarity and Monopolarity in the Idea of God », *Dialogos* 18 (1983) : 51-58, cerne bien le sujet de monopolarité/bipolarité dans la philosophie occidentale.

70. Thomas D'AQUIN, *Some théologique (Summa theologiae)*, I Question I art. 1 rép.

71. *Ibid.*, I Question 3 art. 4 rép. ; *id.*, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, *op. cit.*, p. 56 ; Kevin CORRIGAN, *op. cit.*, p. 220 ; Ivo LECLERC, « God and the Issue of Being », *Religious Studies* 20 (1984) : 75 ; William Norris CLARKE, *op. cit.*, p. 24 ; James B. REICHMANN, *op. cit.*, p. 342 ; J.J. THONNARD, *op. cit.*, p. 373 ; Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 45 ; F.C. COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, Baltimore, 1955, p. 100.

composés⁷². Dieu transcende par le fait même l'existence de tout être⁷³. Il embrasse ainsi la perfection de tous les êtres qui se réduit à leur exister⁷⁴. Le caractère immatériel et illimité de la pure existence divine le permet⁷⁵.

Dans la philosophie de saint Thomas, Dieu n'est d'aucune manière immanent à l'univers ; il y a tout au plus participation de l'être composé, via son existence, à l'Être simple et transcendant⁷⁶. Il faut chercher la raison dans la formule même de Thomas d'Aquin : l'existence de Dieu est une substance purement actuelle alors que celle des autres êtres n'est qu'un acte dans leurs substances composites. Il est vrai que l'acte remonte jusqu'à Dieu qui le pose intentionnellement. Mais il s'ensuit que l'être est causé et conséquemment distinct de Dieu :⁷⁷

« Cet être qu'est Dieu, en effet est d'une condition telle que nulle addition ne peut lui advenir ; c'est pourquoi par sa seule pureté, il est distinct des autres êtres. »⁷⁸

Dieu, pour saint Thomas, représente la plénitude d'existence unique et simple qui ne peut être reproduite que par une multiplicité dans l'univers créé⁷⁹.

De par sa distinction, son indépendance des êtres composés, sa pure actualité, transcendante et causale, et sa totale unité simple, Dieu dans la synthèse thomiste correspond à un ultime monopolaire⁸⁰. Selon William Reese, ce dernier n'est pas cohérent avec l'ontologie de Thomas d'Aquin⁸¹.

En comparant l'ultime « zhuïste » et thomiste, on remarque que plusieurs caractères du second trouvent une similarité étroite chez le premier. Le *Taiji* s'identifie complètement au *li* pris en lui-même comme Dieu s'identifie tout à fait à l'existence. Conséquemment *Taiji* et Dieu transcendant le réel par leur immatérialité et leur absence de limite, embrassant ainsi tout les *li* ou les existences (perfections) individuelles. Ils sont la source, la racine d'où jaillissent les êtres dans leur multiplicité. Les deux sont des plénitudes indéfinissables.

72. James B. REICHMANN, *op. cit.*, p. 347 ; Michael R. BAUMER, « Whitehead and Aquinas on the Eternity of God », *The Modern Schoolman* LXII (1984) : 27 ; Thomas D'AQUIN, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, *op. cit.*, p. 20 ; *id.*, *Somme théologique (Summa theologiae)*, *op. cit.*, I Question 2 art. 3 rép.

73. William Norris CLARKE, *op. cit.*, p. 38 ; Thomas D'AQUIN, *Somme théologique (Summa theologiae)*, *op. cit.*, Question 3 art. 8 rép.

74. Michael R. BAUMER, *op. cit.*, p. 35 ; Étienne GILSON, *op. cit.*, pp. 88-114.

75. Kevin CORRIGAN, *op. cit.*, pp. 219-220 ; Thomas D'AQUIN, *Somme théologique (Summa theologiae)*, *op. cit.*, I Question 3 art. 2 rép. 1 ; William Norris CLARKE, *op. cit.*, p. 20.

76. Thomas D'AQUIN, *Somme théologique (Summa theologiae)*, I Question 3 art. 2 rép. 1 ; William Norris CLARKE, *op. cit.*, p. 20 ; Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 516.

77. James B. REICHMANN, *op. cit.*, p. 344 ; Michael R. BAUMER, *op. cit.*, pp. 28-35 ; J.J. THONNARD, *op. cit.*, p. 374 ; Émile BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, tome I, nouvelle édition, Coll. « Quadrige », P.U.F., Paris, 1981, p. 592 ; Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 47.

78. Thomas D'AQUIN, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, *op. cit.*, p. 64.

79. *Id.*, *Somme théologique (Summa theologiae)*, *op. cit.*, Question 3 art. 3 sol. 2.

80. William L. REESE, *op. cit.*, pp. 52-53.

81. *Loc. cit.* : « (Aquinas) He argued that the relation between God and the World is one-sided. The World is related to God, but God is not related to the World... Aquinas argued that in knowing the essences of things in eternity God has proper knowledge of all things. But the claim is consonant neither with his theory of individuation, nor with his theory of the double composition of essence and existence. »

Le refus par Thomas d'Aquin de l'immanence de l'ultime, l'amène forcément à nier d'autres aspects (temporalité, relativité, complexité, changement, etc.). Ceux-ci sont présents, dans une certaine mesure, dans l'ultime zhuïste, à cause précisément de sa reconnaissance de l'immanence de l'ultime. Il en advient un ultime thomiste monopolaire plus ou moins inclus dans l'ultime « zhuïste » dipolaire. On pourrait donc en conclure à partir des réflexions de Reese que l'ultime de Zhu Xi montre plus de cohérence que celui de Thomas d'Aquin avec l'ontologie pratiquement similaire des deux penseurs. Voilà peut-être où se situerait un apport original du monde chinois à une théologie chrétienne vraiment universelle. On trouve déjà chez des penseurs contemporains : Whitehead, Teilhard de Chardin, l'embryon d'une telle réflexion ⁸².

VI. CONCLUSION

Comme nous avons voulu le montrer, la métaphysique de Thomas d'Aquin, par son aspect novateur, présente beaucoup plus de points communs avec celle de Zhu Xi que ne le fait celle des penseurs antiques (Platon et Aristote). Zhu Xi, comme saint Thomas, centre toute son ontologie sur l'entité immatérielle, transcendante et universelle — *li* chez Zhu Xi et existence chez saint Thomas —. Cette entité se manifeste par la fusion avec une autre, matérielle (*qi* ou essence), qui limite la première pour former l'être insécable. Cette fusion se réalise en un point d'origine : le *ji* ou la matière première.

Pris dans sa pureté et sa totalité, la première entité immatérielle s'identifie complètement à l'ultime chez Zhu Xi et Thomas d'Aquin. *Taiji* et Dieu sont tous deux plénitude première, transcendante, unique tout en étant multiple dans ses fonctions ou ses aspects dans l'univers phénoménal. Par contre, ils se distinguent par le caractère dipolaire du premier et monopolaire du second.

En plus de la métaphysique qui nécessiterait de s'y attarder davantage, l'anthropologie semble être également un terrain fécond pour une analyse comparative de la philosophie de Zhu Xi et Thomas d'Aquin. La résolution par Zhu Xi du *ren K* (principe d'amour) confucéen comme *li* de l'humanité offre, à première vue, une identité frappante avec l'éthique chrétienne. Une investigation de ce genre pourrait éventuellement permettre de comparer dans leur totalité deux des plus grandes synthèses philosophiques dont l'influence a joué un rôle de premier plan sur la culture chinoise et occidentale ⁸³.

82. Whitehead a créé un système où Dieu présente plusieurs caractéristiques dipolaires. Certains auteurs (J. Ching, J. Needham) ont montré l'étroite parenté entre sa philosophie et celle de Zhu Xi. Néanmoins Baumer a souligné certaines similarités entre le Dieu de Whitehead et celui de saint Thomas. On sent à travers le *Phénomène humain*, l'influence qu'a exercée la pensée chinoise sur la philosophie chrétienne de Teilhard de Chardin et sa vision cosmique de l'humain et du Christ comme point ultime de l'évolution.

83. La présente recherche n'aurait pu être menée à bien sans le support de Mme Yvette Lavertu et de M. Jacques Roy, de même que sans l'enseignement dévoué et la générosité intellectuelle du professeur Charles LeBlanc.

GLOSSAIRE CHINOIS

- a. 朱熹
- b. 周敦頤
- c. 邵雍
- d. 張載
- e. 程顥
- f. 程頤
- g. 理
- h. 氣
- i. 太極
- j. 機
- k. 仁