

## Histoire intellectuelle de la Chine

M<sup>me</sup> Anne CHENG, professeur

ENSEIGNEMENT

### Cours : Confucius ressuscité ? Quelques hypothèses<sup>a</sup>

2012-2013 aura été une année noire, durement marquée par la perte d'un être cher entre tous, le compagnon de toute une vie, un époux et un père, qui a fini par succomber après deux années de lutte à une terrible maladie. La tenue du cours, cette année plus encore que les précédentes, s'en est en conséquence fortement ressentie.

Durant le cycle de cours inauguré en 2008-2009 et intitulé « Confucius revisité : textes anciens, nouveaux discours », dont le point de départ a été le phénomène du « retour de Confucius » que l'on observe actuellement en Chine continentale et qui prend désormais une dimension globalisée, nous nous sommes employés à retracer les deux premières phases de mondialisation de Confucius (la phase européenne au temps des Lumières, puis la phase américaine au siècle dernier). Ce long travail généalogique nous a permis, non seulement d'ouvrir largement la perspective historique dans la longue durée, mais aussi de prendre conscience des lunettes avec lesquelles nous avons désormais l'habitude de lire le *Lunyu* dont le titre est conventionnellement traduit par *Les Entretiens de Confucius*. Dans le cours de l'année dernière, nous avons poussé un peu plus loin en nous efforçant de reconsidérer ce texte sans les lunettes de la tradition canonique ou des interprétations philosophiques, effort déconstructionniste qui, on l'a vu, s'est lui aussi largement mondialisé et qui a eu pour effet de faire apparaître un tout autre texte dont on finit même par mettre en question le rapport avec Confucius.

Ce travail de déconstruction textuelle, mené principalement par des historiens et des philologues d'aires culturelles anglophones, a contribué à jeter le doute sur trois présupposés majeurs de la vulgate la plus répandue. Tout d'abord, à la différence de

---

a. Les cours sont disponibles en audio et en vidéo sur le site Internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/course-2012-2013.htm> [Ndlr].

ce qui a souvent été dit, le *Lunyu* serait loin d'être la seule source réputée authentique sur l'enseignement de Maître Kong (connu en Europe sous le nom latinisé de Confucius depuis la médiation jésuite au XVII<sup>e</sup> siècle). Il n'est, au demeurant, pas certain que les propos rapportés au discours direct et introduits par la formule canonique « Le Maître dit » (*Zi yue* 子曰) lui soient nécessairement attribuables. En conséquence, contrairement à une idée colportée depuis deux millénaires, le *Lunyu* n'a peut-être pas été conçu à l'origine comme un recueil de dialogues ou d'« entretiens » entre Maître Kong et ses disciples. Enfin, il est devenu impossible d'affirmer qu'un tel recueil est le résultat d'une transmission directe et continue par des lignées de disciples. En somme, ce qui se trouve ici démonté pièce par pièce n'est rien moins que l'unité, la cohérence et la continuité d'un texte pourtant considéré par toute la tradition chinoise comme fondateur. Nous avons là un travail qui s'apparente à celui des exégètes critiques des textes bibliques, notamment des Évangiles. Or, c'est bien par référence au célèbre ressuscité dénommé Jésus Christ que s'est imposé l'intitulé du cours de cette année : « Confucius ressuscité ? », en insistant sur le point d'interrogation et sur les quelques hypothèses auxquelles il faut bien se limiter, au stade où en est le « chantier Confucius » aujourd'hui.

\*\*\*

De « Confucius revisité » à « Confucius ressuscité ? », nous passons ainsi d'un processus de réinvention à un processus de reconstruction qui sont tous les deux aussi actuels l'un que l'autre, mais qui procèdent en sens très exactement inverse. Le « retour *de* Confucius » est en effet un phénomène aussi contemporain et actuel que celui du « retour *sur* Confucius ». À ceci près que le « retour *de* Confucius » concerne principalement la Chine continentale où il a pris tous les aspects d'un phénomène de société, étant défendu par les partisans d'une vision « continuiste » de la tradition confucéenne dès l'origine et, dans bien des cas, d'une certaine forme de nationalisme culturel, alors que le « retour *sur* Confucius » s'observe à l'échelle planétaire (depuis l'Europe et l'Amérique du Nord jusqu'à l'Australie et l'Asie orientale) et concerne principalement les milieux universitaires, et plus spécifiquement sinologiques : c'est dans ce sens que l'on pourrait parler actuellement d'une troisième mondialisation de Confucius.

Au sein de cette nouvelle génération de sinologues désormais globalisée, l'école de critique textuelle, éminemment inspirée de l'exégèse biblique d'origine allemande et plus généralement protestante, est très présente, notamment aux États-Unis. Ces nouveaux philologues critiques soulignent, pour l'antiquité chinoise pré-impériale et même bien au-delà, une absence de stabilité des textes qui tiendrait à leur structure même, à leur mode de composition et aux conditions matérielles de leur consignation par écrit. Une telle prise de conscience a été confortée par la spectaculaire mise au jour de textes manuscrits datant pour la plupart des IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles avant l'ère chrétienne, retrouvés dans des tombes grâce aux fouilles archéologiques pratiquées en Chine depuis quelques décennies. La relecture critique des sources anciennes, doublée par l'apparition de versions manuscrites souvent divergentes des versions transmises, nous oblige à changer radicalement notre manière de concevoir la manière dont un texte comme le *Lunyu* a pu se constituer et s'imposer comme une référence privilégiée sur l'enseignement de Maître Kong.

Deux thèses doctorales soutenues récemment, voire tout dernièrement, sont consacrées à un réexamen critique et minutieux de la formation textuelle du *Lunyu*, témoignant de la vitalité actuelle de ce domaine d'études qui n'hésite pas à

transformer un texte canonique sacralisé depuis des siècles en un véritable chantier à ciel ouvert. Il s'agit de la thèse de Ph.D. d'Oliver Weingarten, soutenue à l'université de Cambridge en 2009 et intitulée *Textual Representations of a Sage : Studies of Pre-Qin and Western Han Sources on Confucius (551-479 BCE)* (Représentations textuelles d'un Sage : études des sources d'époque pré-Qin et des Han occidentaux sur Confucius [551-479 avant l'ère chrétienne]), ainsi que de celle de Michael Hunter, soutenue en 2012 à l'université de Princeton. L'intitulé de cette dernière, *Sayings of Confucius, Deselected* (Une désélection de propos de Confucius), constitue un détournement ironique d'une traduction largement répandue du titre du *Lunyu* en anglais : *The Analects, Selected Sayings of Confucius* (Propos choisis, ou Sélection de propos de Confucius). Ces jeunes chercheurs s'appuient principalement sur une étude intertextuelle, étant désormais conscients que le texte du *Lunyu* est à considérer non plus comme le fait d'un auteur, ni même comme le résultat d'un processus continu de stratification et de sédimentation textuelle (d'aucuns, on l'a vu, parlent d'« accréation »), mais bien plutôt comme une « concrétion » d'unités textuelles mobiles qui se retrouvent dans des sources extrêmement diverses dont les contextes différents leur confèrent des portées et des significations variables. Il faut aussi garder à l'esprit que la transmission des textes n'était probablement pas assignable à des « écoles » au sens où nous l'entendons dans le contexte de l'Antiquité gréco-latine, mais plutôt à des « filiations » qui transmettaient, non pas des textes figés, mais des pratiques vivantes et en constante évolution. Dans cette perspective, il est très possible que le texte du *Lunyu* se soit tissé (au sens étymologique du mot « texte ») en croisant des fils avec d'autres textes également en phase de tissage : c'est précisément ce que cherchent à démêler les études d'intertextualité qui viennent d'être mentionnées.

Ce qui ressort des récents travaux représentatifs d'une conception qui se qualifie elle-même de « révisionniste » est l'idée générale d'une cristallisation du texte du *Lunyu* autour de la figure de Maître Kong, non pas de son vivant, ni même du fait d'une transmission assurée par ses disciples, mais seulement à partir de l'instauration, voire de la consolidation, de la dynastie impériale des Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.C.) au II<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire trois à quatre siècles après le vivant du Confucius historique (dates conventionnelles 551-479). Selon cette conception, il semblerait que le *Lunyu* ne prenne corps en tant que « livre » ou, du moins, en tant que source de citations faisant autorité, qu'à partir du milieu des Han antérieurs (ou occidentaux), aux alentours des années 150-130 avant l'ère chrétienne. Il faut entendre ici par « livre » une entité textuelle à peu près stabilisée, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu l'an dernier, un ensemble relativement stable de *pian* 篇 ou chapitres, qui eux-mêmes fixent un certain nombre de *zhang* 章 ou « unités textuelles ». Ce n'est sans doute pas un hasard si la toute première mention d'un compendium de propos attribués à Maître Kong sous le titre de *Lunyu* fait son apparition dans les annales historiques du règne de l'empereur Wu 武帝 (r. 141-87), l'un des plus longs de la dynastie Han, période où commence à se mettre en place le nouvel ordre sociopolitique d'un empire centralisé et en pleine expansion territoriale (l'empereur Wu, « le guerrier », étant connu pour son ambitieuse politique de conquête, non seulement vers l'ouest, mais aussi au nord jusqu'à l'actuelle Corée et au sud jusqu'à l'actuel Vietnam).

Cependant, comme le fait remarquer le sinologue australien John Makeham, dont l'article de 1996 « The formation of the *Lunyu* as a book » a fait date, dire que le *Lunyu* n'est pas à considérer comme un « livre » avant les Han ne signifie pas que

les éléments et le matériau qui ont servi à le composer ne sont pas antérieurs aux Han. Bien au contraire, tout porte à supposer que la légende de Maître Kong s'est constituée de manière aléatoire et désordonnée au sein du folklore foisonnant des Royaumes combattants (IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles), et qu'elle s'est trouvée en quelque sorte canalisée et cristallisée pour servir les nouveaux besoins de la cause impériale, en particulier en matière d'éducation des princes héritiers et plus largement des élites, tout au long des quatre siècles qu'a durés la dynastie Han. On peut donc imaginer une multiplicité de conglomérats de récits, d'anecdotes et de citations, mais aussi, dans le sens anglo-saxon de « (folk)lore », de savoirs populaires transmis de génération en génération et véhiculés par des moyens souvent non-écrits (chansons, danses, dictons, rébus, comptines, historiettes ou vignettes en tous genres), qui tournaient autour de Maître Kong tout autant que d'autres maîtres de l'antiquité et circulaient en tous sens sur une vaste échelle géographique dès l'époque pré-Qin jusqu'au début des Han, et dont les sources connues ne représentent sans doute qu'une petite partie.

Selon un « révisionniste » déclaré comme Michael Hunter, le *Lunyu* aurait été ainsi compilé par un ou, plus vraisemblablement, des auteurs des Han antérieurs à l'attention d'un lectorat contemporain, en ayant à l'esprit les préoccupations politiques et intellectuelles de l'époque. Pour ce faire, ils auraient sélectionné dans la vaste littérature pré-impériale associée à la figure de Maître Kong des fragments susceptibles d'illustrer leur propos, tout en les faisant précéder de la formule « *Zi yue* » 子曰 (« Le Maître dit ») afin de leur conférer une nouvelle autorité. Quant à la formule « *Kongzi yue* » 孔子曰 (« Maître Kong dit »), ou à des variantes comme « *Zhongni yue* » 仲尼曰 (« Zhongni (appellation de Maître Kong) dit »), suivies d'un propos attribué à Confucius et rapporté au discours direct, elles se retrouvent aussi bien dans des textes transmis (tels que le *Zuozhuan* 左傳, le *Guoyu* 國語 ou le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋) que dans des manuscrits retrouvés dans des tombes (notamment ceux de *Guodian* 郭店 et du musée de Shanghai), lesquels représentent des sources aussi diverses que des traités, des commentaires, des édits impériaux, des mémoires, des écrits historiques ou des recueils d'anecdotes.

Or, à supposer que le *Lunyu* soit une compilation datant au mieux des Han antérieurs et reflétant les préoccupations politiques du nouvel ordre impérial centralisé, ne faudrait-il pas pousser la logique jusqu'au bout en émettant l'hypothèse radicale selon laquelle la figure de Maître Kong pourrait elle-même n'être qu'une invention des Han ? En d'autres termes, son placement sur un piédestal n'aurait-il pas été appelé lui aussi par les besoins spécifiques à l'instauration de nouvelles structures sociopolitiques ? Une telle question est plus que jamais d'actualité dans la Chine d'aujourd'hui, au moment où Confucius se trouve une fois de plus « ressuscité » et, pour une large part, instrumentalisé par le discours officiel, comme nous l'avons vu en commençant il y a cinq ans. Le moins que l'on puisse dire est que les opérations de « détricotage » du texte du *Lunyu* entreprises par la nouvelle génération de sinologues mondialisés s'opposent de front, non seulement au mode de lecture et d'interprétation véhiculé par une tradition millénaire, mais aussi aux « revisites » contemporaines appelées en Chine même par un retour aux « études nationales » (*guoxue* 國學) et animées par la revendication d'authenticité et de continuité de la tradition confucéenne depuis ses origines supposées. Cette représentation « continuiste » considère en particulier comme acquise une transmission ininterrompue entre Maître Kong et son héritier spirituel Mengzi, en passant par son plus jeune disciple Zengzi et son petit-fils Zisi 子思, cautionnant

l'idée d'une « école Si-Meng » (*Si-Meng xuepai* 思孟學派), dont les manuscrits exhumés des tombes, notamment ceux de Guodian, seraient représentatifs. Les textes manuscrits rattachés à cette « école Si-Meng » constitueraient ainsi le « chaînon manquant » entre l'enseignement originel de Maître Kong recueilli dans le *Lunyu* et les ouvrages classiquement connus du courant confucéen des Royaumes combattants que sont le *Mengzi* et le *Xunzi*.

Même si une telle approche est susceptible de souffrir d'un certain biais idéologique, il reste que l'approche critique inverse laisse irrésolue la question fondamentale de savoir pourquoi c'est Maître Kong parmi tant d'autres qui s'est trouvé promu au statut de référence iconique de l'empire Han. On peut en effet démontrer le *Lunyu* dans tous les sens, voire aller jusqu'à supposer que Maître Kong lui-même est une figure inventée de toute pièce, on n'aura toujours pas répondu à l'irréductible question : comment expliquer que, de tous les maîtres de l'antiquité (*zhuzi* 諸子), ce soit Kongzi, plutôt qu'un autre, qui ait émergé du lot ? Pourquoi et comment sa légende s'est-elle composée, puis imposée ? Et quel est le rôle joué par le *Lunyu* dans cette construction ? Doit-on admettre l'idée traditionnelle que ce texte en est l'origine ou émettre l'hypothèse qu'il en serait bien plutôt le résultat ?

\*\*\*

Le tout premier récit retraçant, dans un ordre qui se veut plus ou moins chronologique, les événements marquants de la vie (à moins qu'il ne s'agisse d'une vie fictive ?) de Maître Kong, est le chapitre 47 du *Shiji*, les *Mémoires historiques* de Sima Qian 司馬遷, souvent considéré comme le premier historien chinois, qui a vécu aux environs de 140 à 86 av. J.-C. et qui a ainsi connu le règne de l'empereur Wu mentionné plus haut. On peut même dire qu'il en a subi la tyrannie, ayant été condamné au châtement de la castration qui, aux yeux de nombre d'historiens, explique pour une large part la titanesque entreprise de rédaction du monument qu'est le *Shiji*. Certains ont même vu dans le Confucius du chapitre 47, intitulé « Kongzi shijia 孔子世家 » (Maison héréditaire de Maître Kong), une sorte de projection du destin personnel de Sima Qian lui-même qui aurait ainsi façonné la figure mythique d'un « raté » ou d'un perdant magnifique. Toujours est-il que, si la rédaction dudit chapitre peut être située vers le milieu des Han antérieurs, aux alentours de 100 av. J.-C., cela signifie que cette « biographie » a été rédigée près de quatre siècles après la mort de celui qui en fait l'objet, datée traditionnellement de 479 av. J.-C. Or, malgré son éloignement dans le temps qui serait de nature à jeter le doute sur sa véracité, ce récit est pourtant celui qui a servi de base et de source d'inspiration à quasiment tous ceux qui ont suivi. Rappelons que le *Shiji* a été traduit en partie (chapitre 47 inclus) par le grand sinologue français Édouard Chavannes (1865-1918), pionnier de la sinologie moderne et élu professeur au Collège de France en 1893 à l'âge de vingt-huit ans. C'est sa traduction que nous adopterons le plus souvent (moyennant certaines adaptations, notamment dans le système de transcription) pour citer le « Kongzi shijia » dont nous ne retiendrons que les points qui nous paraissent intéressants pour notre propos.

Il s'agira d'abord d'examiner dans quelle mesure l'image de Maître Kong qui nous a été transmise n'aurait pas été forgée à l'époque Han pour répondre aux besoins d'un ordre impérial naissant, et, parallèlement, dans quelle mesure le *Lunyu*, en tant que produit textuel, aurait contribué à la construction de cette image ou bien s'il n'en serait qu'une manifestation *a posteriori*. On trouve en effet dans le chapitre 47 des fragments de récit et de dialogues qui figurent également, sous une

forme plus brève et non contextualisée, dans le *Lunyu*, traditionnellement considéré comme le résultat d'une transmission directe de l'enseignement de Confucius. La question qui s'impose et qu'il nous faut garder à l'esprit peut se formuler ainsi : faut-il supposer que la légende de Maître Kong s'est constituée de manière plus ou moins aléatoire dans le folklore accumulé au cours des quelque quatre siècles écoulés entre son vivant et l'instauration de l'empire Han et que cette légende se trouve en quelque sorte figée dans le marbre pour les besoins de la cause impériale au cours des quatre siècles de la dynastie Han (- 206 à + 220) ? À supposer que cette hypothèse soit quelque peu fondée, le *Lunyu* lui-même ne serait-il qu'un ramassis de « citations » puisées dans la littérature aussi vaste que variée des « maîtres » (*zhuzi*) de l'antiquité pré-impériale, sans que l'on puisse déterminer avec exactitude celles qui sont spécifiquement attribuables à Maître Kong ?

La vulgate biographique dérivée du *Shiji* 47 qui continue de se perpétuer encore aujourd'hui peut se résumer brièvement ainsi : Maître Kong était originaire de la petite principauté de Lu qui se trouvait cernée de tous côtés par des principautés plus grandes et plus puissantes, ce qui expliquerait qu'il se soit évertué à prendre du service et à proposer ses conseils d'abord dans son pays natal où il aurait exercé des fonctions de ministre, mais qu'il aurait quitté à mi-parcours après avoir constaté que son prince préférerait la compagnie des danseuses à la tâche de gouverner. On le voit ensuite se lancer dans une longue pérégrination de plusieurs années avec quelques compagnons à travers les principautés pour tenter de convaincre leurs princes de l'employer, mais sans jamais y parvenir de manière durable. Il finit donc par revenir, vieilli, fatigué, usé et désabusé, dans son pays d'origine où il passe le restant de ses jours à tenter d'enseigner sa vision du monde et des choses aux disciples qui lui sont restés fidèles.

Le récit dont nous venons de retracer les grandes lignes semble commencer de manière attendue par ce que nous appellerions une fiche d'état-civil en bonne et due forme, avec nom, lieu de naissance, généalogie :

Maître Kong naquit à Zou, qui faisait partie du district de Changping au [pays de] Lu. Son ancêtre était originaire du [pays de] Song et s'appelait Kong Fangshu. [Kong] Fangshu engendra Bo Xia ; Bo Xia engendra Shuliang He. [Shuliang] He contracta une union sauvage (*ye he* 野合) avec une fille de la famille Yan et engendra Maître Kong.

D'entrée de jeu, cette « union sauvage » (que l'on peut aussi comprendre comme une union « hors les murs ») a, comme il est aisé de l'imaginer, fort embarrassé les exégètes qui ne pouvaient pas décemment envisager l'idée que Confucius soit né d'une union autre que légitime. De fait, Chavannes donne ici une traduction étrangement contournée : « Shuliang He contracta une union disproportionnée », ce qui est censé signifier qu'il y avait une différence d'âge considérable entre le père de Confucius, un homme déjà proche de la vieillesse, et une très jeune fille. La suite est à l'avenant :

[Sa mère] pria sur la colline Ni (il s'agit du Nishan 尼山, récemment transformé en véritable lieu de pèlerinage où l'on peut voir la « grotte du Maître », en réalité un simple trou ménagé dans la roche qui est censé rappeler la crèche de Bethléem) et c'est ainsi qu'elle obtint de concevoir Maître Kong.

Celui-ci naquit la 22<sup>e</sup> année de règne du duc Xiang de Lu 魯襄公 (correspondant à l'an 551 av. J.-C.). À sa naissance, son crâne présentait une protubérance ; c'est pourquoi on tira de là son nom personnel Qiu 丘 (qui désigne un monticule ou un tertre). Il avait pour appellation Zhongni 仲尼 et pour nom de famille Kong 孔.

Le récit de cette naissance, fruit d'une union hors norme et de prières adressées aux puissances surnaturelles, nous plonge d'emblée dans l'hagiographie plutôt que dans la biographie pure et simple. Certains récits apocryphes vont encore plus loin dans le merveilleux en assimilant la naissance de Maître Kong à celle de sages-rois mythiques, censés être nés d'une jeune vierge qui aurait été « émue », au sens premier de « remuée », *gan* 感, par un dieu céleste descendu sur terre sous diverses formes, le plus souvent celle d'un oiseau noir. D'aucuns ont cru voir ici un parallèle possible avec la conception virginale de Jésus. Quoi qu'il en soit, il est à retenir que le mot *gan* a été appelé à une grande fortune, notamment sous les Han où la notion de *ganying* 感應 (littéralement : « stimulation-réponse », correspondance au sens baudelairien du terme, entrée en résonance ou mise en phase par « ébranlement » mutuel) a joué un rôle central dans le contexte cosmologique si caractéristique de cette période.

Outre les circonstances peu ordinaires qui entourent sa venue au monde, le petit Confucius porte des marques physiques auxquelles on reconnaît un être supra-humain : il naît avec un crâne protubérant qui se trouve associé à son nom personnel Qiu (monticule) et que l'on retrouve dans l'iconographie ultérieure. Un peu plus loin dans le chapitre 47, le *Shiji* précise que « Maître Kong était haut de neuf pieds six pouces. Les gens voyaient tous en lui un géant (*zhangren* 長人) et s'en émerveillaient (*yi zhi* 異之) ». Ces marques physiques surnaturelles (qui peuvent être aussi plusieurs paires d'yeux, ou des oreilles anormalement longues) caractérisent la plupart des souverains mythiques de l'antiquité chinoise, tels que le héros civilisateur Fuxi 伏羲 ou Shennong 神農, le Divin Fermier, également dotés d'un crâne à la forme étrange. Dans le contexte Han du *Shiji*, il s'agit sans doute d'inscrire Maître Kong dans la lignée de ces souverains mythiques.

On remarquera au passage que, curieusement, le chapitre 47 est intitulé « Kongzi shijia 孔子世家 » (Maison héréditaire de Maître Kong). Il se trouve inclus dans la section des « Maisons héréditaires » (*shijia* 世家) et non, comme on s'y attendrait, dans la suivante consacrée aux biographies de personnages importants (*liezhuan* 列傳). De fait, c'est l'un des rares chapitres dans cette section qui concerne un individu, et non une « maison » ou une famille. Selon une hypothèse assez plausible, la raison en serait que, à l'époque de Sima Qian, c'est-à-dire au début des Han, Maître Kong et sa lignée faisaient déjà l'objet d'un culte officiel. Toujours est-il que, d'entrée de jeu, dès le titre du chapitre et le récit inaugural de la naissance, le *Shiji* 47 place Maître Kong dans une « maison héréditaire » royale : dans sa généalogie, il est indiqué que son ancêtre était originaire du pays de Song 宋 qui est censé avoir recueilli l'ancienne lignée royale des Yin 殷 (ou Shang 商), laquelle précéda immédiatement celle des Zhou 周. En outre, les marques physiques qu'il porte à la naissance le placent également dans la continuité des sages-rois civilisateurs de la haute Antiquité.

C'est au demeurant sous les Han que s'est développée et diffusée l'image de Maître Kong comme un *su wang* 素王. Le caractère *su* 素, écrit avec le radical de la soie, désignant de la soie écrue, non travaillée ni teinte, l'expression *su wang* évoque un « roi sans couronne », dénué des signes extérieurs de la royauté. Cette représentation de Maître Kong comme roi à l'état potentiel ou virtuel a été développée, non pas dans le *Lunyu* où ce terme ne figure pas, mais dans une autre source textuelle canonisée dès les Han (ce qui – faut-il le rappeler – n'est pas le cas du *Lunyu*) : les *Annales des Printemps et Automnes* (*Chunqiu* 春秋), qui constituent les annales des règnes de douze ducs de Lu correspondant à la période dite des

« Printemps et automnes » (722-481), laquelle précède et annonce celle des « Royaumes combattants ». Du fait qu'il s'agit d'Annales de Lu, pays natal de Maître Kong, et qu'elles couvrent une période au cours de laquelle il a vécu, la tradition depuis Mencius lui en a attribué la rédaction.

C'est l'une des principales traditions exégétiques sur les *Printemps et Automnes* sous les Han, la tradition Gongyang 公羊, qui développe la théorie selon laquelle Maître Kong aurait rédigé le *Chunqiu* dans une sorte de langage crypté : le choix de tel mot plutôt que de tel autre, la mention de tel fait précis ou, au contraire, l'absence d'une formulation que l'on aurait attendue à tel endroit, le moindre détail dans la rédaction du texte doivent retenir l'attention et être lus comme revêtant une signification politique. Ce langage ainsi codifié est censé formuler de manière cryptique des jugements de valeur sur les faits et gestes et sur les personnalités des seigneurs de Lu et, ce faisant, servir de leçon pour les souverains à venir (sous-entendu, les empereurs de la dynastie régnante des Han).

La toute dernière rubrique du *Chunqiu* est datée de la 14<sup>e</sup> année du règne du duc Ai 哀 de Lu (qui correspond à l'an 481 av. J.-C.) :

春。西狩獲麟。

Printemps : À l'ouest, lors d'une chasse, fut capturé un *lin* 麟 (sorte d'animal fantastique doté d'une seule corne, souvent assimilé à la licorne).

Cette notation on ne peut plus brève appelle un long commentaire du Gongyang qui est le seul à voir dans cet événement la préfiguration de la mort de Maître Kong. Ce dernier est ici mis en scène, parlant à la première personne et au discours direct, tout comme dans le *Lunyu*. Sa prémonition semble se révéler exacte puisque, selon la tradition, il meurt deux ans plus tard. À travers le récit fantastique de la naissance de Maître Kong dans le *Shiji* et le récit tout aussi fantastique de la préfiguration de sa mort dans le *Gongyang* (textes qui datent tous deux du début des Han), nous voyons apparaître en filigrane un Confucius quasi divinisé, mais dans un contexte éminemment politique. Le commentaire Gongyang (dont j'ai proposé une analyse dans mon *Étude sur le confucianisme Han*, publié en 1985) constitue en effet un traité politique à l'usage des empereurs Han, jouant ainsi un rôle quelque peu comparable aux *think tanks* pour les gouvernants d'aujourd'hui. Il est, au demeurant, intéressant d'observer que ce commentaire a refait surface au XIX<sup>e</sup> siècle, dans le contexte d'une volonté de réforme politique et de modernisation des institutions chinoises, et de nouveau à notre époque chez certains intellectuels contemporains qui y voient une source d'inspiration pour penser les problèmes politiques de la Chine actuelle.

Si l'on en croit le *Shiji* 47 (p. 1945-1946 dans l'édition Zhonghua shuju), il y aurait eu, après la mort de Maître Kong, une continuité sans faille dans le culte qui lui fut rendu, d'abord localement sur son lieu d'origine, puis à l'échelle de l'empire avec l'avènement des Han :

[Les seigneurs de] Lu se transmettent de génération en génération (魯世世相傳) la coutume d'offrir des sacrifices au tombeau de Maître Kong à des époques fixes de l'année. D'autre part, les lettrés s'exercèrent eux aussi à pratiquer les rites tels que le banquet de district et le grand tir à l'arc auprès du tombeau de Maître Kong. Ce tombeau mesure pas moins d'un *qing* 頃. La salle dans laquelle demeurèrent autrefois les disciples a été transformée en un temple funéraire par les générations suivantes qui y ont déposé les vêtements de Maître Kong, sa coiffe de cérémonie, son luth, son char et ses écrits. Tout cela s'est conservé *sans interruption* (c'est nous qui soulignons) pendant plus de



deux cents ans jusqu'à l'avènement des Han. Lorsque l'empereur Gao (Gaozu 高祖, fondateur de la dynastie Han, qui régna de 206 à 195) passa à Lu, il offrit [au tombeau du Maître] le grand sacrifice (le *tailao* 太牢, sacrifice officiel et solennel avec trois victimes de grande taille : un bœuf, un bélier et un porc, lequel rappelle étrangement le sacrifice « suovetaurile » de la religion officielle romaine). Quand les seigneurs, les hauts dignitaires et les conseillers arrivent [à Lu], ils commencent toujours par aller rendre hommage [à ce tombeau] et ce n'est qu'ensuite qu'ils s'occupent des affaires gouvernementales.

Le *Shiji* 47 (p. 1947) se conclut sur un épilogue de Sima Qian où l'on trouve en particulier cette phrase qui a fait couler beaucoup d'encre :

余讀孔氏書，想見其為人。

Chavannes la traduit ainsi : « Pour moi, quand je lisais les écrits de Kongzi, j'ai cru voir quel homme il fut ». Mais on peut aussi la comprendre de manière quelque peu différente : « J'ai lu les écrits du Sieur Kong et j'ai voulu voir quel homme il était. » Bien des commentateurs donneraient cher pour savoir à quoi pouvaient bien se référer ces « écrits » ou ces « livres » (*shu* 書), à commencer par nous qui nous proposons cette année de « ressusciter Confucius » à partir des sources textuelles. Nous aussi, nous avons lu des écrits attribués ou associés au Sieur Kong et nous aimerions bien voir de nos propres yeux quel homme il était. Pour Sima Qian, qui vivait au début des Han il y a plus deux mille ans, il s'agissait déjà de ressusciter Maître Kong mort près de quatre cents ans auparavant. Il semblait alors généralement admis qu'il avait effectivement laissé des écrits, idée qui a pourtant été entre temps radicalement remise en question. Sima Qian poursuit son épilogue en racontant comment il a cherché à « voir l'homme » :

Je me suis rendu à Lu, j'ai contemplé la salle du temple funéraire de Zhongni 仲尼 (appellation de Kongzi), son char, ses vêtements, ses ustensiles rituels, [j'ai vu] tous les maîtres qui, aux époques prescrites, s'exerçaient aux rites dans sa demeure, je suis revenu pénétré de respect et me suis attardé sans pouvoir m'éloigner.

Dans le monde, ils sont légion ceux qui, depuis les souverains jusqu'aux hommes sages, connurent de leur vivant une gloire qui prit fin après leur mort. Mais Maître Kong, quoique vêtu de simple toile (*bu yi* 布衣, propre à l'homme du commun), a transmis [sa renommée] sur plus de dix générations ; ceux qui se livrent à l'étude le considèrent comme leur ancêtre. Depuis le Fils du Ciel, les rois et les seigneurs, tous ceux qui dans les pays centraux (*zhongguo* 中國) dissertent sur les six arts (*liu yi* 六藝) se décident et se règlent d'après le Maître (*fuzi* 夫子). C'est là ce qu'on peut appeler le summum de la sagesse (*zhi sheng* 至聖) !

Le chapitre 47 du *Shiji* se termine ainsi en apothéose sur la glorification de Maître Kong que l'on voit accéder au statut de plus grand Sage de tous les temps. Or, ce processus de « sanctification » va de pair avec un destin politique qui connaîtra des hauts et des bas au cours de l'histoire impériale : en l'an 1 ap. J.-C., Maître Kong est promu au rang de duc, puis à celui de roi en 739, puis rétrogradé à celui de duc en 1075, pour finir porté au rang suprême d'empereur en 1106. Mais en 1530 (qui, soit dit en passant, se trouve être l'année de fondation du Collège de France), il est dépouillé de tous ses titres politiques et réintègre la vie civile (pour ainsi dire) sous le titre de « sage suprême et premier maître » (*zhisheng xianshi* 至聖先師), dénomination qui ne l'a plus quitté depuis.

\*\*\*

Mais – et c’est là tout le paradoxe du Confucius du *Shiji* – parallèlement à tout ce processus de glorification officielle (que nous voyons se reproduire dans la Chine continentale d’aujourd’hui, avec le phénomène du « retour de Confucius » qui a été notre point de départ), le chapitre 47 nous montre aussi le Confucius de la légende populaire, celle qui l’a propulsé au-dessus de la mêlée de tous les maîtres de l’antiquité. On y trouve en effet des fragments de récit et de dialogues qui figurent également dans le *Lunyu*, ce qui a longtemps conduit à supposer que le *Shiji* reprenait des morceaux de bravoure du *Lunyu* en les replaçant en contexte et dans le fil d’un récit continu, cohérent et chronologiquement ordonné, à la manière des rubriques du *Chunqiu*, selon les années de règnes des ducs de Lu et l’âge correspondant de Maître Kong. Mais nombre de chercheurs se demandent aujourd’hui si c’est bien le *Shiji* qui cite le *Lunyu* supposé antérieur, et si le processus inverse ne pourrait pas être tout aussi plausible : selon eux, le *Lunyu* pourrait tout aussi bien avoir été compilé comme un florilège de « propos choisis » puisés dans la vaste littérature associée aux maîtres de l’antiquité (*Shiji* inclus) et spécifiquement attribués à (ou placés dans la bouche de) Maître Kong au moment où son personnage commençait à être statufié ou sacralisé, voire divinisé, sous les Han qui avaient bien compris qu’un nouvel ordre centralisé devait se doter, non seulement de nouveaux modes de gestion et d’organisation sociopolitiques, mais aussi d’un nouvel ordre que nous qualifierions aujourd’hui d’idéologique.

Selon la nouvelle génération de philologues « déconstructionnistes » dont nous avons parlé précédemment et qui se fondent principalement sur des méthodes de critique intertextuelle, des corpus comme le *Lunyu* ou le *Laotzi*, considérés encore aujourd’hui comme des Classiques assignables à des maîtres à penser, devraient désormais nous apparaître davantage comme des rhapsodies d’unités mobiles ou de blocs de construction susceptibles d’être déplacés, réattribués, reconfigurés et recombinaisonnés à volonté selon les besoins. Nous sommes ainsi projetés très loin de la conception traditionnelle des livres comme entités textuelles continues et dues à la conception d’un « auteur » ou d’une « école ». De fait, la « biographie » (ou plutôt l’hagiographie) de Maître Kong dans le *Shiji* 47 se présente comme une succession de « vignettes » ou de « péripécies », pour employer un terme utilisé plus spécifiquement dans l’exégèse des textes sacrés ou dans la liturgie pour désigner un morceau de texte formant une unité, un tout en lui-même ou une pensée cohérente qui se prête aussi bien au commentaire exégétique qu’à la lecture en public dans un contexte liturgique. Les vignettes en question sont des épisodes bien connus où l’on voit Maître Kong avec ses disciples et ses contemporains en situation et souvent en dialogue rapporté au discours direct, à la manière du *Lunyu*, à cette différence près que ce dernier se présente de manière beaucoup plus fragmentaire, en ne rapportant le plus souvent que les propos du Maître, isolés de tout contexte.

On trouve ainsi le fameux épisode de l’errance de Maître Kong à travers les principautés après son départ de Lu, ou encore celui de sa rencontre avec différents personnages plus ou moins ermites ou excentriques, et bien d’autres, autant d’anecdotes qui sont largement connues et qui rappellent les épisodes émaillant les récits de la vie du Christ dans les Évangiles (le sermon sur la montagne, les noces de Cana, le baiser au lépreux, la résurrection de Lazare, etc.). Si l’on prend, par exemple, l’épisode de la rencontre de Maître Kong avec la duchesse Nanzi 南子, femme à la moralité réputée douteuse, il pourrait faire penser à la péripécie bien connue et largement étudiée de la femme adultère que l’on trouve dans l’Évangile de Jean (8, 1-11) et qui est à l’origine de l’expression courante « jeter la (première) pierre ». Or, il semblerait que cette péripécie, bien que d’origine ancienne, ait circulé

pendant un certain temps avant d'être intégrée dans l'Évangile de Jean et qu'il existe un doute sur son authenticité si elle doit être rapportée à un « Jésus historique », doute probablement entretenu par des exégètes moralisants pour qui le pardon accordé à une femme adultère revêtait pour le moins un caractère scandaleux. Ce qui nous intéresse ici n'est évidemment pas de nous jeter dans la mêlée des exégèses de la Bible ou des Évangiles, mais de constater certaines analogies avec les processus de construction des textes de la Chine ancienne et plus particulièrement, en l'occurrence, du *Lunyu*. Dans les deux cas, celui de Maître Kong et celui de Jésus, le récit de leur vie est ponctué d'anecdotes qui se trouvent popularisées par des récits littéraires en tous genres et reprises à l'état d'allusions dans des dictons. Nombre de phrases ou membres de phrases du *Lunyu* sont devenues des formules consacrées ou bien des *chengyu* 成語, expressions toutes faites à quatre caractères, à tel point que beaucoup de Chinois les utilisent encore aujourd'hui sans nécessairement savoir de quelle source textuelle elles proviennent. Ces anecdotes font également l'objet de représentations iconographiques qui peuvent être « lues » et comprises même par des illettrés. C'est le cas des fresques qui ornent les églises et qui narrent des épisodes bien connus de la vie du Christ, tout comme celui des vignettes de la légende de Maître Kong que l'on trouve sur les supports les plus variés (on pense par exemple aux bas-reliefs nombreux sous les Han postérieurs, notamment à ceux du Wuliangci 武梁祠).

L'une des histoires les plus fameuses associées à la légende de Maître Kong est celle de ses tribulations entre les pays de Chen 陳 et de Cai 蔡 où il faillit mourir de faim avec ses disciples, alors qu'ils étaient engagés dans leur longue errance à travers les principautés après leur départ du pays de Lu. Nous avons ici une « péricope » qui figure parmi les plus souvent citées dans la littérature pré-impériale et d'époque Han : outre le *Lunyu* et le *Shiji* cités plus bas, elle se trouve dans le *Mozi* 墨子, le *Mengzi* 孟子, le *Zhuangzi* 莊子, le *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋, le *Huainanzi* 淮南子, le *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 et le *Shuoyuan* 說苑. De façon analogue, on trouve dans les Évangiles différentes versions de la non moins fameuse péricope de la multiplication des pains (et accessoirement des poissons), en deux versions dans l'Évangile de Matthieu, deux dans celui de Marc, une dans celui de Luc et une dans celui de Jean. Quant à la péricope des tribulations de Maître Kong entre Chen et Cai, elle apparaît dans la dizaine de sources précitées dans des versions différentes dont sont tirées des leçons parfois totalement divergentes, voire opposées. On en trouve par exemple une version au chapitre 39 du *Mozi* qui en fait une illustration de l'hypocrisie de Maître Kong, alors que dans les chapitres 20 et 28 du *Zhuangzi*, c'est l'occasion de le montrer recevant une leçon d'un mystérieux sage taoïste. On en vient ainsi à se demander s'il ne s'agirait pas d'une sorte de situation-type applicable à différents personnages et sans rapport spécifique, à l'origine, avec un Maître Kong historique.

Dans le *Lunyu* XV, 2, on lit ceci :

在陳絕糧。從者病，莫能興。  
子路慍見曰：君子亦有窮乎？  
子曰：君子固窮，小人窮斯濫矣。

Au pays de Chen, (Maître Kong) se trouva à court de vivres. Ceux qui le suivaient tombèrent malades. Pas un d'entre eux ne parvenait plus à se lever.

(Le disciple) Zilu 子路, plein de ressentiment, vint le voir et lui dit : Se peut-il qu'un homme de bien (*junzi* 君子) tombe lui aussi dans un tel dénuement ?

Le Maître répondit : L'homme de bien prend sur lui quand il est dans le dénuement, c'est l'homme de peu (*xiaoren* 小人) qui se laisse aller dans pareille circonstance.

Dans le *Shiji* 47 (p. 1930 et suiv.), le passage du *Lunyu* semble se trouver replacé en situation dans le contexte d'un récit continu : selon cette version, les princes de Chen et de Cai envoient des hommes circonvenir le Maître avec ses disciples pour l'empêcher d'atteindre le pays de Chu et de devenir le conseiller du roi, ce qui serait un danger pour de petits pays comme Chen et Cai, car un sage conseiller comme Maître Kong aurait la capacité d'amener Chu à devenir une puissance hégémonique. C'est à ce point du récit qu'intervient le passage du *Lunyu* XV, 2, mais enrichi d'indications scéniques, de didascalies en quelque sorte, qui nous permettent d'imaginer un tableau vivant :

(Maître Kong) se retrouva bloqué et à court de vivres. Ceux qui le suivaient tombèrent malades et pas un n'était plus capable de se lever.

(Cependant) Maître Kong continuait à parler et à réciter, à jouer d'un instrument à cordes et à chanter sans se laisser abattre.

Zilu, plein de ressentiment, vint le voir et lui dit : Se peut-il qu'un homme de bien tombe lui aussi dans un tel dénuement ?

Le Maître répondit : L'homme de bien prend sur lui quand il est dans le dénuement, c'est l'homme de peu qui se laisse aller dans pareille circonstance.

Le texte du *Shiji* indique ici que le disciple rougit. Puis le dialogue se poursuit avec Zilu, avant de faire entrer en scène deux autres disciples, Zigong et Yan Hui, qui font chacun état d'une réaction différente, donnant ainsi lieu à une sorte de saynète dotée d'un comique de répétition.

\*\*\*

À travers la multitude et la diversité des récits concernant la vie de Maître Kong, à commencer par sa naissance miraculeuse, les signes physiques qui le marquent comme un être surnaturel, mais aussi la vision prophétique de sa mort annoncée par l'apparition d'une licorne, autant de « vignettes » que nous trouvons dans des sources aussi différentes que le *Shiji*, le *Lunyu*, le commentaire Gongyang sur le *Chunqiu* et bien d'autres encore, nous voyons se profiler une multiplicité de Confucius sous les Han, qui sont tous très loin de l'image du vieux sage vénérable et pontifiant véhiculée par la tradition canonique, mais aussi très loin du *philosophus Sinarum* des Jésuites (ce « philosophe des Chinois » si conforme au rationalisme européen de la Renaissance, puis des Lumières), et encore plus loin du Confucius statufié en icône emblématique de l'identité chinoise par le nationalisme culturel ambiant dans la Chine d'aujourd'hui. Notre objectif cette année aura été de décaper les multiples strates de sédimentation qui ont formé l'image du Maître et de faire ressortir les origines, bien plus populaires et fantastiques qu'on pourrait le croire, de sa légende. Si le *Lunyu* n'est décidément pas à prendre comme un Évangile, peut-on vraiment dire que Confucius est ressuscité ? Qu'en est-il des notions majeures qui sont restées traditionnellement associées à son enseignement et à son héritage ? Peuvent-elles prétendre à une valeur universelle et fonder une forme d'humanisme ? Tel sera l'objet du cours de l'année prochaine.

## Cours à l'étranger

Novembre 2012 : un cours à l'université Loránd Eötvös, Budapest : « The Chinese notion of civilization ».

Février 2013 : Leçon inaugurale du Collège Belgique de l'Académie royale de Belgique, Bruxelles : « Confucius et les Classiques ».

Mars 2013 : quatre cours en anglais à Jawaharlal Nehru University (New Delhi), Institute of Chinese Studies (New Delhi), Banaras Hindu University (Bénarès), Jadavpur University (Calcutta) sur les rapports entre pensée et politique en Chine, hier et aujourd'hui.

### Séminaire : Lectures de commentaires des Song sur le *Zhouyi* (suite)

Le séminaire, mené conjointement avec M. Stéphane Feuillas, maître de conférences à l'université Paris VII-Denis Diderot, a poursuivi la lecture commencée l'année dernière du commentaire de Su Shi 蘇軾 (1037-1101) du *Classique du changement* (*Zhouyi* 周易), intitulé *Dongpo yizhuan* 東坡易傳.

Après avoir longuement analysé les différents choix interprétatifs de Su Shi à propos du premier hexagramme (indétermination de la nature humaine, accentuation des émotions), nous nous sommes penchés sur sa lecture du second hexagramme, « le Réceptif » *Kun* 坤卦. Constituée de six traits brisés et représentant le *yin* pur, cette figure est traditionnellement associée, depuis le « Grand commentaire sur les paroles attachées » (*Xici dazhuan* 繫辭大傳) attribué à Confucius, à la première avec laquelle elle constitue « la porte à double battant du Changement ». Elle est aussi considérée comme exprimant la voie du ministre ou du sujet, par contraste avec la voie du prince représentée dans le premier hexagramme.

Su Shi, dès le début de son commentaire, se place dans cette lecture traditionnelle en comparant le symbolisme associé à ces deux figures. Dans la première, l'image du dragon qui parcourt presque tous les traits désigne « ce qui change et se met en œuvre pour soi-même », métaphore de la capacité d'initiative ; dans la seconde, le jugement divinatoire énonce : « Début, essor, profit dans la persévérance d'une jument », ce que Su Shi interprète comme une capacité d'extrême « compliance » qui doit être employée par autrui mais ne saurait lancer d'elle-même un nouveau cours d'action.

Tout le commentaire de Su Shi s'attache ensuite à préciser les modalités de cette vertu de « ductilité » associée au ministre et à penser la part d'autonomie du ministre par rapport au prince. Loin de confiner à la passivité, la vertu de *Kun* comporte une part d'activisme puisque comme il l'écrit en commentant la formule du jugement : « l'homme de bien va quelque part », « aller quelque part, c'est chercher à être employé » et se mettre en quête d'un maître. En outre, Su Shi insiste au détour d'une remarque sur l'idée que la vertu du ministre n'est pas nécessairement dénuée de celle du prince : seule la situation oblige le ministre à mettre cette dernière sous le boisseau.

C'est cependant dans la lecture des traits que Su Shi précise sa conception du « service ». À propos du deuxième trait, il énonce clairement que ce à quoi s'assujettit le ministre n'est pas le prince à proprement parler mais à la raison des choses (*li* 理), ce qui lui permet sans partialité de gagner de façon naturelle en rectitude (*zhi* 直), en assise et orientation (*fang* 方) et en ampleur (*da* 大) confinant à une forme d'aura (*guang* 光).

Les troisième et quatrième traits sont l'occasion d'insister pour Su Shi sur la difficulté de l'œuvre du ministre : ne jamais s'arroger les mérites, dissimuler son éclat, ne commettre aucune faute et parallèlement ne pas être loué. Comme l'indique Su Shi, ces qualités sont d'une certaine façon impossibles à réaliser et il fait peu de doute qu'il a en vue les leçons de l'histoire autant que sa propre expérience de fonctionnaire dans les provinces et à la cour.

Le cinquième trait est le plus délicat à analyser. Le *yin* accède à la position du souverain et une lecture en termes d'usurpation du pouvoir est latente. Cette question est précisément évoquée par Cheng Yi 程頤 (1033-1107) dans son commentaire, le *Yichuan yizhuan* 伊川易傳 daté de 1099. Celui-ci lit ainsi la formule attachée à ce trait : « Vêtement inférieur jaune, grandeur et présage faste ». Il interprète cette sentence comme un avertissement : le jaune est la couleur du prince, le vêtement inférieur renvoie à la position hiérarchique du ministre. Si, selon lui, le cinquième trait est à même de se conformer à cette double exigence, les conséquences pour l'État seront fastes. Mais il ajoute que cette formule prend le parti de taire les tentations d'usurpation qu'il choisit pour sa part d'illustrer dans son commentaire par la figure de Wang Mang 王莽 (45 av. J.-C.-23 ap. J.-C.) ou celle des reines usurpatrices telles que l'impératrice Wu Zetian 武則天 (624-705).

Par contraste avec le commentaire de Cheng Yi, les remarques de Su Shi insistent, quant à elles, sur la « collaboration » (appelée ici *wen* 文) entre le souverain et le ministre, renvoyant ainsi à la conception d'un « pouvoir partagé » sous les Song du Nord (960-1127) entre l'autorité impériale et l'élite lettrée.

La lecture de cet hexagramme confirme donc que les commentaires du *Classique du changement* sous les Song doivent être replacés dans le contexte historique et politique, et que les remarques qui peuvent paraître adventices sur le second hexagramme sont en réalité des tentatives de redéfinition des modes concrets de la pratique gouvernementale de l'époque.

## PUBLICATIONS

### Livres

Édition de *Livres de morale révélés par les dieux*, présentation et traduction de Vincent Goossaert, Les Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2012.

Édition de Lu Jia, *Nouveaux discours*, présentation et traduction de Béatrice L'Haridon et Stéphane Feuillas, Les Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2012.

Édition de Matteo Ricci, *Le sens réel de « Seigneur du Ciel »*, présentation et traduction de Thierry Meynard, Les Belles Lettres, collection « Bibliothèque chinoise », 2013.

Cheng A., *Histoire de la pensée chinoise*, Éditions du Seuil, 1997, 650 p. ; nouvelle éd. revue et augmentée, collection poche « Points-Essais », 2002, 704 p. ; traduction en arabe, Liban, Organisation arabe pour la traduction, 2013.

### Articles

Cheng A., « Rujia, yongheng de huigui 儒家，永恒的回歸 », *Yishu shijie* 藝術世界 n° 267, sept. 2012, pp. 91-92.

Cheng A., « Représentations cosmologiques de l'espace dans la Chine ancienne » in Duanmu Mei et Hugues Tertrais (dir.), *Espaces croisés*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2012, pp. 17-28.

Cheng A., « *Zai fang Kongzi : gu wenben, xin yanshuo* 再訪孔子：古文本新言說 », *Shijie hanxue* 世界漢學, vol. 10, 2012, Beijing, Zhongguo renmin chubanshe, pp. 116-128.

Cheng A., « La ricezione del concetto di libertà in Cina », *Antiquorum Philosophia, An international journal*, n° 6, 2012, pp. 11-17.

Cheng A., « Handai jingdian wenxian zhong jie yu li yu fa zhi jian de guanxi 漢代經典文獻中介於禮與法之間的關係 », in Lin Qingzhang 林慶彰, Su Feixiang 蘇費翔 (Christian Soffel) (dir.), *Zhengtong yu liupai – lidai rujia jingdian zhi zhuanbian* 正統與流派 - 歷代儒家經典之轉變, Taipei, Wanjuanlou tushu, 2013, pp. 23-36.

### Articles de vulgarisation

Cheng A., « Confucius ou l'éternel retour », *Le Monde diplomatique* (septembre 2012), pp. 16-17.

Cheng A., « Della ragione delle cose », *Il Corriere della sera* (11 septembre 2012) p. 41.

### AUTRES ACTIVITÉS

#### Colloques

Septembre 2012 : Congrès de l'Association européenne d'études chinoises, université Paris-Diderot et INALCO.

Novembre 2012 : Colloque international organisé par EUNIC (European National Institutes of Culture) à Budapest : « 2012 : Year of EU-China Intercultural Dialogue : Cultural, Social and Economic Perspectives ».

Janvier 2013 : 25<sup>e</sup> congrès international de l'Académie de la Latinité, Institut du monde arabe, « L'Europe et le legs de l'Occident ».

Février 2013 : Table ronde autour de *Espaces croisés*, Fondation de la Maison des sciences de l'homme.

Juin 2013 : Colloque international organisé par la chaire État social et mondialisation : Analyse juridique des solidarités (Pr Alain Supiot), Collège de France : « Entretien sur les avatars de la solidarité ».

Juillet 2013 : Colloque international organisé par l'INALCO et Sungkyunkwan University, Séoul : « Constructing and Interpreting the Daotong (Transmission of the Way) in the Perspective of Chinese and Korean Neo-Confucianism ».

Août 2013 : Symposium international « Morality and Religiousness : Chinese and Western », King's College, Londres (co-organisé par le *Journal of Chinese Philosophy*).

#### Conférences publiques

Septembre 2012 : conférence en italien au Festival Filosofia de Modena : « Li o la ragione delle cose ».

Octobre 2012 : conférence pour l'Association « Vis-à-vis » : « Confucius dans la Chine d'aujourd'hui ».

Janvier 2013 : conférence à la Cité des sciences, La Villette : « La Chine, éternelle « Autre » de l'Europe ? ».

Mars 2013 : conférence à l'India International Centre, New Delhi : « Visions of democracy in modern China ».

Avril 2013 : conférence à la Maison franco-japonaise, Tôkyô : « La Chine peut-elle penser l'universel ? ».

Avril 2013 : conférence-débat à l'UTCP (University of Tokyo Centre for Philosophy), université de Tôkyô : « Pensée chinoise et traduction ».

Mai 2013 : conférence à l'université Jiangnan, Wuhan : « L'exercice de la traduction. Quelques exemples tirés de la traduction en français du *Lunyu* ».

### Suivi de travaux de doctorat

Thèse soutenue en 2012-2013 : M<sup>me</sup> Noe Jee Hyun, « Chŏng Yagyong (1762-1836) et sa critique du *Shangshu* (*Livre des documents*) en *guwen* », mention très honorable.

Six autres thèses, placées sous la direction du Professeur, sont en préparation, dont deux en voie d'achèvement.

### Participation à la vie scientifique

Membre du comité de lecture de la revue internationale de sinologie *T'oung Pao*.

Membre du comité éditorial de la revue internationale *China Report*.

Membre du comité de lecture de la revue internationale *Antiquorum Philosophia*.

Membre du conseil scientifique « Études coréennes » du Collège de France.

Membre de la commission des publications du Collège de France.

Membre de la commission des emplois du Collège de France.

Membre de la commission paritaire d'établissement du Collège de France.

Membre du comité consultatif international (Advisory Board) de l'Internationales Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung, Friedrich-Alexander Universität, Erlangen-Nürnberg.

### Professeurs invités

Monsieur Kobayashi Yasuo, professeur à l'université de Tôkyo, invité sur chaire d'État, a donné en novembre 2013 une série de quatre conférences en français intitulée « La chair et le ciel : une interrogation sur les fondements ontologiques du Japon de notre après-guerre »<sup>b</sup>.

Monsieur Nobutaka Miura, professeur à l'université Chûô de Tôkyo, a donné en février 2013 deux conférences en français intitulées « La modernisation du Japon revisitée dans la perspective comparatiste » et « Nakae Chômin (1847-1901) et Katô Shûichi (1919-2008) : deux intellectuels du Japon moderne<sup>c</sup> ».

Monsieur Edward L. Shaughnessy, professeur à l'université de Chicago, invité sur chaire d'État, a donné en juin 2013 une série de quatre conférences en anglais intitulées « Unearthing the Chinese Classics : 1) *The Classic of Changes*, 2) *The Classic of Documents*, 3) *The Classic of Poetry*, 4) *The Laozi*<sup>d</sup> ».

b. Les conférences sont disponibles en audio et en vidéo sur le site Internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/guestlecturer-2012-2013.htm> [Ndlr].

c. La seconde conférence est disponible en audio sur le site Internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/guestlecturer-2013-02-28-11h00.htm> [Ndlr].

d. Les conférences sont disponibles en audio et/ou en vidéo sur le site Internet du Collège de France : [http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/guestlecturer-2012-2013\\_\\_2.htm](http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/guestlecturer-2012-2013__2.htm) [Ndlr].



## ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

**M. Pablo Blitstein, ATER**

*(du 1<sup>er</sup> septembre 2012 au 31 mars 2013)*

La majeure partie de mes activités d'ATER a été consacrée, comme l'année dernière, à la recherche et à l'organisation des activités scientifiques de la chaire. J'ai été coresponsable du travail d'édition des actes du colloque de juin 2011 sur le *Daxue*. J'ai dû réviser une bonne partie des articles en anglais, mettre en ordre les références et la bibliographie, et échanger des messages avec les auteurs sur des questions de forme et de contenu. Le projet est très important pour la visibilité internationale de la chaire, parce qu'il réunit des chercheurs du Collège de France, ainsi que d'institutions européennes, américaines et asiatiques.

En tant que membre des ChADocs, j'ai été responsable de plusieurs activités qui m'ont amené à réunir des chercheurs d'horizons différents autour de problématiques communes. Avec des collègues associés à d'autres chaires, j'ai organisé un séminaire permanent de discussion sur l'écriture. Ce sujet délibérément imprécis nous a permis d'intégrer des intérêts de recherche très divers autour de préoccupations analogues. Des spécialistes de la littérature française contemporaine, des historiens des mondes grec et romain, aussi bien que des archéologues ont ainsi eu l'occasion de discuter avec des historiens de l'Iran, du Japon et de la Chine ancienne, ou même avec des informaticiens intéressés par l'écriture scientifique des biologistes. Le séminaire a eu lieu une fois par mois entre novembre 2012 et juillet 2013. Pour chaque séance, un intervenant devait proposer un sujet (comme la relation entre écriture scientifique et écriture littéraire, entre écriture et architecture, entre écriture et support numérique, etc.) et en faire une présentation d'une quinzaine de minutes pour donner lieu à une discussion d'une heure. Nous avons été plusieurs à nous livrer à cet exercice : Perrine Coudurier (université Paris-Sorbonne), Béatrice Lietz (Collège de France), Céline Redard (Collège de France), Matthieu Vernet (Collège de France), Jean Krivine (CNRS) et moi-même. Les auditeurs, assez nombreux, provenaient aussi bien du Collège de France que d'autres institutions, comme l'INALCO et l'EHESS (pour plus d'informations sur ce séminaire qui pourra éventuellement se poursuivre l'année prochaine, voir l'article publié dans la revue des ChADocs de cette année).

Une autre activité qui m'a été confiée en tant que membre des ChADocs a été l'organisation de la première journée pluridisciplinaire de PSL (Paris sciences et lettres). Au début de l'année universitaire, nous avons seulement prévu d'organiser la demi-journée pluridisciplinaire des ChADocs qui a lieu tous les ans. Lorsque les autorités de PSL ont été informées de notre initiative, elles nous ont proposé de financer une journée entière pour toutes les institutions membres de PSL, défi que nous avons accepté de relever. Avec trois autres membres des ChADocs, nous avons organisé une journée divisée en quatre sessions avec des sujets susceptibles de rassembler de jeunes chercheurs avec des spécialités et des appartenances institutionnelles différentes. J'ai été pour ma part chargé de l'organisation de la session « écritures ». La journée a été un succès, et les autorités de PSL voudraient s'en inspirer pour des événements semblables dans les années à venir (voir l'enregistrement vidéo mis en ligne par PSL dans [http://www.univ-psl.fr/default/EN/all/news\\_fr/journee\\_pluridisciplinaire\\_psl.htm](http://www.univ-psl.fr/default/EN/all/news_fr/journee_pluridisciplinaire_psl.htm)).

Cette année a été aussi très productive pour mes recherches personnelles. Depuis la soutenance de ma thèse l'année dernière, j'ai réussi à publier ou à soumettre quatre articles et un compte rendu. Plus importante encore a été la signature du contrat de publication de ma thèse qui devrait paraître aux Belles Lettres début 2014. Ces publications, ainsi que la nouvelle orientation de mes recherches, ont sans doute compté dans mon recrutement en avril 2013 comme chercheur (*wissenschaftlicher Mitarbeiter*) à l'université de Heidelberg dans le « Cluster of Excellence Asia and Europe in a Global Context ». Mais c'est aussi, et surtout, le prestige international du Collège et de la chaire qui a été décisif pour l'obtention de ce poste.

### M. Damien Morier-Genoud, ATER

Le service d'ATER que j'ai effectué cette année m'a valu d'assurer la coordination et le suivi des activités scientifiques de la chaire. C'est ainsi que je me suis vu confier par le Professeur un important travail de mise en forme et de correction éditoriales d'un manuscrit intitulé *Lectures et usages de la Grande Étude* (Daxue). Ce volume rassemble sous une forme augmentée les actes d'un colloque qui s'était tenu en 2011 au Collège de France sur les interprétations chinoises, coréennes et japonaises du Classique de la *Grande Étude*, un traité issu du canon confucianiste de la Chine des Song (960-1279). Outre la correction des contributions dans le présent volume, j'ai pu mettre à profit cette année pour réviser, dans ce même ouvrage, ma traduction en français d'un texte en chinois de Chung Yun-ying, « Un autre regard sur le confucianisme : les interprétations du *Daxue* dans le confucianisme populaire et religieux du monde chinois depuis 1911 ». Cet article explore les relectures auxquelles la *Grande Étude* a donné matière au sein d'une mouvance religieuse et syncrétique du confucianisme qui s'est affirmée en Chine vers la fin de l'Empire et qui trouve ses prolongements à Taiwan après 1945.

En parallèle de ce travail d'édition et de traduction, j'ai présenté une première candidature au concours du CNRS. Le programme de recherche que j'ai défendu devant la commission de la section « Mondes modernes et contemporains » porte sur les conceptions et pratiques concurrentes de l'histoire dans la Chine républicaine (1912-1949). C'est dans le cadre de ce projet que je prépare actuellement deux articles scientifiques. Le premier, « Historiographie et inventaire de la tradition sous la République de Chine », revient sur les tentatives de modernisation des études historiques en Chine par une génération d'historiens qu'on peut rattacher à un courant d'inspiration libérale, positiviste et méthodique de l'historiographie chinoise contemporaine. Il paraîtra à l'automne prochain dans un ouvrage collectif coordonné par Nathalie Kouamé (INALCO), *Comment écrit-on l'histoire en dehors du monde occidental ?* Le second article, « Écrire l'histoire vis-à-vis de la guerre : les historiens et la pratique historienne dans la Chine républicaine », se propose quant à lui de sonder la posture que les historiens adoptent vis-à-vis de la guerre, non pas celle qu'ils étudient *a posteriori*, mais celle qu'ils vivent au présent. En jetant l'éclairage sur le parcours et l'œuvre de certains historiens chinois de l'ère républicaine, le présent article se veut d'examiner la manière dont les conflits successifs du premier XX<sup>e</sup> siècle infléchissent la pratique historienne et les mises en récit de l'expérience humaine qui lui sont sous-jacentes. Ce travail paraîtra au printemps 2014 dans un numéro de la revue *Extrême-Orient, Extrême-Occident* consacré à la question de la guerre et de ses possibles mémoires en Asie orientale.

### M. Seán Moores, assistant de recherche

Mon poste d'assistant de recherche depuis le 1<sup>er</sup> septembre 2012 m'a permis de m'intégrer dans un contexte académique extrêmement positif auquel j'ai cherché à apporter ma propre contribution de la meilleure façon possible. La mission qui m'a été confiée a été variée et stimulante, en accord avec les objectifs de recherche et la portée internationale de la chaire, comprenant, entre autres tâches, des activités d'édition, de traduction et de recherche historique sur la pensée confucéenne. Mon travail a été en grande partie consacré à la préparation de l'édition prochaine des actes du colloque « Lectures et usages de la *Grande Étude* (Chine, Corée, Japon) », organisé par la chaire en juin 2011. En tant que sinologue de langue maternelle anglaise, j'ai été chargé de la relecture, de la correction et de la réécriture de nombreuses contributions dans cette langue. Ce travail long et méticuleux, qui a compris également une correspondance fréquente avec les auteurs de ces articles, a eu pour objectif de garantir la cohérence linguistique de l'ensemble, de concert avec mes collègues chargés de la partie en français. Parallèlement à ce travail d'édition, j'ai été chargé d'assurer différentes traductions en langue anglaise pour le Professeur, à commencer par sa leçon inaugurale au Collège de France, « La Chine pense-t-elle ? », qui est désormais disponible en anglais sur le site du Collège pour un public international<sup>e</sup>. J'ai aussi participé à l'organisation matérielle et technique de conférences invitées par la chaire, notamment dans la préparation de supports informatiques et l'élaboration de présentations en Powerpoint.

Mes propres recherches sinologiques se sont concentrées sur la vie et l'œuvre d'un important philosophe de la fin de l'ère impériale en Chine, Kang Youwei (1858-1927). Tout en développant de nombreux éléments mis en lumière lors de mes recherches doctorales à l'INALCO sur ce penseur, j'ai révisé en profondeur la traduction que j'avais faite de ses premiers écrits d'importance, les *Dissertations internes et externes de Maître Kang*, en vue de sa publication en 2014, en édition bilingue chinois/français, dans la collection « Bibliothèque chinoise » des éditions Les Belles Lettres. Je travaille également sur l'humanisation et la valorisation des désirs humains dans la pensée de Kang, ainsi que sur ses prises de position par rapport à l'orthodoxie néo-confucéenne de son époque. J'ai eu l'occasion de présenter une partie des conclusions de ce travail lors du colloque international « Constructing and Interpreting the *Daotong* (Transmission of the Way) in the Perspective of Chinese and Korean Neo-Confucianism », qui s'est tenu à l'INALCO les 1<sup>er</sup> et 2 juillet 2013.

---

e. Cf. <http://books.openedition.org/cdf/2204>. La version originale en français est également disponible en ligne : <http://books.openedition.org/cdf/170> [Ndlr].